

Dictionnaire Apologétique

de la

Foi Catholique

Dictionnaire Apologétique
de la
Foi Catholique

contenant les Preuves de la Vérité de la Religion

et

les Réponses aux Objections tirées des Sciences humaines

Quatrième édition entièrement refondue

SOUS LA DIRECTION DE

A. D'ALÈS

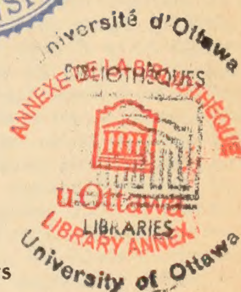
PROFESSEUR A L'INSTITUT CATHOLIQUE DE PARIS

Avec un grand nombre de Collaborateurs

TOME II







PARIS

Gabriel BEAUCHESNE et Cie, Editeurs

ANCIENNE LIBRAIRIE DELHOMME ET BRIGUET

117, Rue de Rennes, 117

—

1911

DÉPÔT A LYON : *3, Avenue de l'Archevêché*



Dictionnaire Apologétique

DE LA

Foi Catholique

FIN JUSTIFIE LES MOYENS? — Dès lors que l'on se propose une fin légitime et louable, peut-on employer des moyens expressément condamnés par la morale? Des moyens mauvais en soi cessent-ils d'être illicites lorsque le but vers lequel ils convergent est digne d'éloges? Les Jésuites ont été souvent accusés de répondre affirmativement à cette question et de formuler la réponse en ces termes expressifs : *La fin justifie les moyens.*

Le grief est de vieille date, et il dure. Il se murmurait déjà dès le début du XVIIᵉ siècle, dans les publications du calviniste DUMOULIN; il fut accrédité par Blaise PASCAL. *La Septième Provinciale* prête aux casuistes une certaine méthode de « diriger l'intention ». Le subtil et maladroit « Bon Père » que Pascal se donne à lui-même comme interlocuteur lui dit avec une complaisance satisfaite : « Quand nous ne pouvons pas empêcher l'action, nous purifions au moins l'intention, et ainsi nous corrigeons le vice du moyen par la pureté de la fin »; et s'il en faut croire Pascal, cette « merveilleuse méthode » scellerait l'alliance des maximes de l'Evangile avec celles du monde. Certains textes de casuistes, opportunément étalés par le Bon Père, aident Pascal à soutenir que, si l'on sait les comprendre, et puis les suivre, on pourrait, en dirigeant bien son intention, pour conserver son honneur et même son bien, accepter un duel, l'offrir quelquefois, tuer en cachette un faux accusateur ou un juge corrompu, tuer pour un démenti, pour un geste de mépris. Autant d'extensions arbitraires et capricieuses du droit de légitime défense; et les lecteurs des *Provinciales* peuvent s'imaginer que les casuistes, voyant un pénitent désireux de commettre un homicide, lui ménageraient ainsi l'occasion de le commettre innocemment. En fait, cette casuistique, issue des mêmes nécessités qui jadis avaient créé la casuistique stoïcienne, était destinée aux docteurs qui ont à trancher des cas de conscience, mais non point aux fidèles qui cherchent une règle de vie; elle permettait au confesseur d'apprécier et d'évaluer la culpabilité du coupable, en examinant ses intentions; mais c'est par une sorte de parodie et de caricature de la casuistique que Pascal prête aux casuistes je ne sais quelle malicieuse « méthode » qui rendrait accessible au pénitent la possibilité et la jouissance du péché, et qui, tout en même temps, allégerait sa conscience de tout remords. Dans la préface qu'il a mise au livre du professeur BOEHMER sur les Jésuites, M. Gabriel MONOD écrit très justement :

On oublie, ou on feint d'oublier, que dans les cas examinés par les casuistes, où ils déclarent licites ou véniels des actes condamnables par eux-mêmes, il ne s'agit nullement de les faire passer pour louables, mais de déterminer dans quelle mesure ils supposent une intention mauvaise et dans quelles conditions peut leur être accordée l'absolution. En outre, toujours en supposant que ces ouvrages s'adressent aux fidèles et non aux confesseurs, on donne à certaines expressions un sens différent de leur sens réel. C'est le cas par exemple des mots *direction d'intention*. Pascal lui-même parle comme si les casuistes avaient permis aux chrétiens de commettre des crimes à la condition, en les commettant, de diriger leur intention, non vers le crime qu'ils commettent, mais vers le résultat honnête ou légitime que le crime procurera. Ce n'est jamais ainsi que les choses se présentent. Il s'agit toujours d'une chose accomplie. Le devoir d'un confesseur est de s'assurer dans quelle mesure un crime ou une faute ont été consciemment voulus, s'ils n'ont pas été le résultat d'une impulsion souvent irraisonnée dont le mobile pouvait être innocent ou louable. (Bœhmer, *Les Jésuites*, trad. Monod, p. XLVII-XLVIII. Paris, Colin, 1910.)

Dans le détail, du reste, les décisions particulières des casuistes sont susceptibles d'être contestées. Celles que Pascal leur emprunte, et qu'il ne cite pas toujours avec une parfaite exactitude (cf. l'édition des *Provinciales* donnée par l'abbé Maynard), n'ont pas toutes fait loi, tant s'en faut, ni dans la Compagnie de Jésus ni dans l'Eglise. Et si l'on voulait conclure, de ces décisions spéciales, qu'aux yeux des casuistes allégués la fin justifie les moyens, on se heurterait au texte même de leurs maximes. Le malheureux ESCOBAR, dont le petit peuple de Madrid se disputait les reliques, — tant il avait saintement vécu, — au moment même où Pascal l'exposait à la risée française, écrit textuellement dans sa *Théologie morale* : « La bonté de la fin ne rejaillit pas sur un acte qui, dans son objet même, est mauvais; cet acte demeure, de toutes façons, simplement mauvais; par exemple, voler pour donner l'aumône. Un acte mauvais n'est pas susceptible d'avoir, moralement parlant, un caractère de bonté. » (*Theologia moralis*, Lyon, 1652, l. 3, sect. 1, c. 6.) Ainsi s'exprimait le casuiste que Pascal nous représente comme le plus fallacieux directeur des intentions humaines; et vraiment il devient malaisé, après avoir lu ces lignes, de répéter qu'aux yeux du légendaire Escobar — injustement légendaire — la fin justifie les moyens.

Il semble qu'en France même les critiques de Pascal contre la direction d'intention et les conclusions qu'il en tirait eurent un écho moins durable que le reste de son réquisitoire; elles n'ont, par exemple, laissé aucune trace dans l'œuvre anonyme, extrêmement passionnée cependant, qui fut publiée à Paris, en 1762,

sous le titre : *Extraits des assertions dangereuses et pernicieuses que les soi-disant Jésuites ont soutenues.* Mais il en fut tout autrement en pays germanique : dès 1682, le suisse HEIDEGGER, dans son *Historia papatus*, reprit l'accusation de Pascal; et les nombreuses citations qu'a recueillies le P. Reichmann prouvent qu'elle devint, peu à peu, un lieu commun de la polémique protestante. Lorsque au lendemain de 1848 les missions de Jésuites rayonnèrent à travers l'Allemagne, pamphlets et feuilles volantes circulèrent pour discréditer ces prédicateurs, accusés d'enseigner, dans le secret du confessionnal, que la fin justifie les moyens. A Francfort-sur-le-Mein, dans l'automne de 1852, ces libelles se répandirent en grand nombre; et du haut de la chaire le P. ROH, jésuite, s'offrit à gratifier d'une somme de 1.000 florins quiconque pourrait montrer à la faculté de droit de Bonn, ou bien à celle de Heidelberg, un livre signé d'un Jésuite et contenant cette formule ou même une formule équivalente. Un opuscule parut bientôt, signé du protestant Hannibal FISCHER, (*Aburteilung der Jesuitensache*, p. 54. Leipzig, 1853), où l'auteur avouait tout net que l'accusation n'était pas fondée; mais elle continuait de s'attarder dans la foule des journaux hostiles à l'Eglise.

En 1861 le P. Roh, dans la chaire de Halle, renouvela l'offre qu'il avait faite à Francfort, et déclara, pour plus de commodité, qu'on pourrait apporter à la faculté de droit de Halle le texte probant, en échange duquel il remettrait un millier de florins. Le défi demeurait sans réponse. Une brochure anonyme parut à Brême en 1863, intitulée : *Jesuitenmoral oder : Der Zweck heiligt die Mittel;* mais le texte formel que réclamait le P. Roh y faisait défaut; et cette brochure, uniquement destinée à soulever l'opinion, n'affronta le verdict d'aucune des facultés auxquelles le P. Roh, d'avance, se soumettait.

En 1868 le pasteur MAURER, de Bergzabern, se déclara prêt à faire la preuve devant la faculté de droit de Heidelberg, où professait et régnait, depuis 1861, l'illustre professeur BLUNTSCHLI, ennemi acharné des Jésuites; le P. Roh, sans récuser ce tribunal, demanda simplement qu'aux professeurs de Heidelberg, fussent adjoints les membres de quelque autre faculté de droit. Maurer refusa, et se contenta de publier dans une brochure : *Neuer Jesuitenspiegel* (Mannheim, 1868) la preuve qu'il croyait avoir découverte. Ce qui tout d'abord résultait implicitement, et du silence gardé seize ans durant par les adversaires du P. Roh, et de la brochure même de Maurer, c'est qu'en faveur de l'accusation les *Provinciales* n'avaient apporté aucune preuve décisive, puisque, pour en trouver une, on avait, après seize ans de délai, fini par chercher ailleurs. Mais Maurer, enfin, croyait avoir pris un casuiste en flagrant délit, casuiste notoire parmi les spécialistes, maintes fois réimprimé, et qui même avait eu les honneurs d'un résumé : c'était le Jésuite BUSEMBAUM, auteur d'une *Medulla theologiae moralis* publiée pour la première fois à Münster en 1650.

Ce casuiste examine le cas d'un pénitent qui fut condamné par une « sentence matériellement injuste », et qui veut s'évader. Busembaum est assez enclin à permettre le fait même de l'évasion, « à moins que le bien public n'exige le contraire », ou bien « à moins que la charité ne conseille le contraire » (au cas, par exemple, où la fuite entraînerait pour le gardien un plus grand dommage que celui que le prisonnier subit dans sa geôle). Cet hypothétique prisonnier dont Busembaum considère l'évasion comme licite, va peut-être tromper ses gardiens, en leur donnant quelque soporifique, en leur créant une occasion de s'absenter; il va peut-être briser ses chaînes. Busembaum estime que devant la conscience ces moyens sont permis; car, dit-il, « lorsque la fin est licite, les moyens aussi sont licites ». Et Maurer triomphant s'exclame : Enfin j'ai la preuve! Mais pour annihiler cette preuve il suffit de lire les deux phrases textuelles de Busembaum :

(*Reo*) *licet fugere, ne capiatur, vel etiam a ministro apprehendente se excutere;* non tamen illi vim inferre, vulnerando, percutiendo.

Licet etiam, saltem in foro conscientiae, custodes (praecisa vi et injuria), *decipere, tradendo v. gr. cibum et potum ut sopiantur, vel procurando ut absint : item vincula et carceres effringere; quia cum finis est licitus, etiam media sunt licita.* (Lib. IV, cap. 3, dub. 7; édit. de Paris, 1657, p. 495-497.)

Les moyens sont licites, quand la fin est licite, dit Busembaum; mais il parle de moyens qu'à tort ou à raison il juge indifférents en soi : la ruse, qui fourvoie le gardien; le soporifique, qui l'assoupit; le bris de chaînes, qui rend la liberté. Quant aux moyens qu'il juge mauvais en soi, les voies de fait, les blessures, les coups, la violence, il est le premier, dans ces paragraphes mêmes pour lesquels on l'incrimine, à en proscrire formellement l'emploi; et c'est précisément de ces deux paragraphes, cités ainsi dans leur intégralité, que le P. Roh put s'armer victorieusement, dans une brochure de 1861, dont le long titre allemand peut se traduire : « *La vieille chanson : la fin justifie les moyens, améliorée dans le texte et pourvue d'une nouvelle mélodie.* »

Il y remontrait à Maurer qu'aux yeux de Busembaum la fin ne justifie pas tous les moyens. Pour s'en convaincre pleinement et pour interpréter avec exactitude un autre passage incriminé du même casuiste relatif à l'usage du mariage, il n'y avait, d'ailleurs, qu'à lire Busembaum lui-même, qui dit formellement en un endroit :

Praeceptum naturale negativum, prohibens rem intrinsece malam, non licet violare, ne quidem ob metum mortis. (Lib. I, tract. 2, cap. 4, dub. 2; édit. de Paris, 1657, p. 39.)

En 1870, François HUBER, dans son livre : *Jesuitenmoral* (Berne, 1870, p. 8), revint à la charge, en induisant, d'un passage du P. GURY, que saint ALPHONSE DE LIGUORI avait blâmé Busembaum de dire qu'on pouvait faire du mal pour produire du bien; mais on prouva à François Huber qu'il n'avait compris ni Gury ni Liguori ni Busembaum et que saint Liguori n'avait jamais eu la pensée de prêter à Busembaum cette maxime.

Un quart de siècle après, un théologien protestant de Strasbourg, M. Paul GRUENBERG, dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, XV (1895), p. 436-437, reprit l'étude de Busembaum et conclut sans ambages que ni dans ce casuiste, ni dans aucun autre de sa connaissance on n'avait jusqu'ici trouvé aucun texte établissant que les Jésuites, au nom de la fin, légitiment les moyens.

Mais la formule était si courante que la foule des journalistes la considéraient comme prouvée. En 1890, le vicaire RICHTER, de Duisburg, réclamait encore les preuves, il les attendait en vain. Sûre d'elle-même et provocante, elle s'étalait toujours, et repoussait les défis de ceux qui l'interrogeaient sur son identité.

Le 31 mars 1903, l'abbé DASBACH, député au Landtag prussien, reprit, en doublant la mise, le pari du P. Roh. Il offrit, lui, en échange du texte convaincant et toujours insaisissable, 2.000 florins. Le comte Paul DE HOENSBROECH, sorti quelque temps auparavant de la Société de Jésus et de l'Eglise Romaine, releva le gant : dans un article que publia en 1903 la revue *Deutschland*, et qui devint ensuite

une brochure sous le titre : *Der Zweck heiligt die Mittel, eine ethisch-historische Untersuchung nebst einem Epilogus galeatus* (3e édit., Berlin, 1904), il prétendit fournir la preuve. Avec M. de Hoensbroech, la question prenait un nouvel aspect; il reconnaissait formellement dans la revue *Deutschland*, que les citations alléguées jusque-là, spécialement celles de Busembaum, n'avaient aucune force probante ; que Busembaum ne parlait nullement de moyens qui fussent en soi moralement illicites, et que, depuis Pascal jusqu'en 1903, les adversaires des Jésuites n'avaient exploité, dans ce débat, qu'une documentation inexacte, susceptible de les fourvoyer (*unrichtig, irreführend*).

Mais M. de Hoensbroech, lui, avait, dans le vaste maquis de la casuistique, exploré de tout autres fourrés, et il se flattait d'avoir fait une chasse heureuse. Il avait étudié les textes des casuistes relatifs aux deux problèmes suivants :

1° Est-il permis, en vue d'une fin qui est bonne, d'offrir à autrui l'occasion de commettre une faute;

2° Est-il permis de conseiller à autrui une faute moindre, pour en éviter une plus grave?

Les solutions des casuites attestaient, d'après M. de Hoensbroech, que pour eux la fin justifie les moyens.

Première question. Est-il permis d'occasionner une faute ?

Laissons de côté le cas du mari qui soupçonne sa femme d'adultère, cas souvent traité par les casuistes ; prenons cet autre exemple, du père qui soupçonnerait son fils d'avoir des habitudes de vol ; peut-il à dessein laisser des clefs sur un meuble pour avancer l'heure où il pourra surprendre ce fils et lui adresser des légitimes observations susceptibles de l'amender ?

Non, répond le Jésuite Sanchez. — Oui, répondent les Jésuites Escobar, Tamburini, Castropalao. Voici la raison que donnent ces derniers ; nous empruntons le texte de Tamburini : « *Illa clavis oblatio non est actio ex se peccaminosa sed indifferens, nec ullo modo expressa vel tacita peccati acceptatio.* » C'est parce qu'ils considèrent le moyen en lui-même comme n'étant pas *peccaminosus*, mais *indifferens*, qu'ils en admettent l'emploi en vue d'une fin qu'ils jugent bonne : le redressement du coupable. Un autre Sanchez, un Jean Sanchez, qui n'était pas Jésuite, insiste dans le même sens en disant : *Non est formaliter cooperare peccato, sed illud permittere* (traduisez : non pas le permettre, mais mettre en mesure de le commettre), *materiam ministrando ad gravius damnum impediendum.*

Seconde question. Est-il permis, pour éviter à quelqu'un une faute plus considérable, de lui en conseiller une moindre ?

Non, répondent le Jésuite Hurtado et le Jésuite Sa ; par le fait même que vous conseilleriez cette autre faute, vous auriez, dans l'accomplissement d'un acte mauvais, une part de responsabilité. Castropalao, plus indulgent, stipule, lui, qu'on a le droit d'incliner le pécheur vers une faute moins grave pourvu que cette faute rentre vraiment dans la même catégorie que la faute plus grave qu'il projetait de commettre : sinon, continue-t-il, « vous êtes vraiment l'instigateur de son péché, même si vous agissez en vue d'une bonne fin ». Et d'ailleurs il ajoute : « Faire un moindre péché n'est pas pour le pécheur un moyen louable d'éviter un mal plus grave. » Au delà de Castropalao, aux antipodes de Hurtado et de Sa, voici surgir d'autres casuistes, avec des solutions plus complaisantes. Ils s'appellent Sanchez, Becanus, Vasquez, Laymann, Tamburini, Escobar. Supposons que Pierre veuille enlever à Paul toute sa fortune; Pierre péchera moins gravement si, par suite de votre conseil, il ne lui enlève que la moitié. Supposons que Pierre ait la tentation de faire commettre à une femme un adultère ; il péchera moins gravement si, cédant à vos remarques, il se retourne vers une femme qui soit du moins libre de tout lien. Supposons que Pierre veuille violer un couvent; il péchera moins gravement si, prêtant l'oreille à vos suggestions, il s'abandonne à un accès d'ivresse, qui l'accable et le paralyse. Votre conseil, remarquent les casuistes, n'amène pas au péché quelqu'un qui, d'ores et déjà, était décidé à pécher; il n'induit pas au péché d'une façon absolue ; il ne vise pas précisément à provoquer une faute ; mais, vous adressant à quelqu'un qui est déterminé à faire le mal, vous avez pour but de diminuer le mal qu'il songe à commettre ; et ce que vous voulez expressément produire par votre conseil, ce n'est pas tant ce *malum minus* que la *carentia majoris mali.* Par surcroît, — c'est là un point sur lequel insistent Sanchez et Tamburini, — vous vous garderez bien — car alors vous deviendriez effectivement complice — de prêter votre concours, votre collaboration, pour la réalisation de ce péché moins grave qui, de par votre influence, se substitue à un péché plus grave.

Ainsi, quoi que l'on pense des divergences d'avis entre ces casuistes, ceux-là mêmes qui se montrent le plus complaisants n'admettent pas que, pour une fin légitime, on puisse employer des moyens immoraux ; car au contraire tout l'effort de leur subtile dialectique vise à soutenir que ces moyens, réputés immoraux par le jésuite Sa ou le jésuite Hurtado, sont des moyens, non point mauvais, mais simplement indifférents. On peut chicaner ces casuistes jésuites, comme le font, au demeurant, d'autres casuistes leurs confrères, sur la qualification qu'ils donnent à ces moyens, sur l'appréciation morale qu'ils émettent à leur sujet ; mais aucun ne se rencontrera qui, après avoir rangé un acte parmi les actes mauvais en soi, le conseille ou même le tolère en vue d'une fin louable. Les recherches de M. de Hoensbroech sur ce nouveau terrain n'ont pas été plus fructueuses que ne l'avait été dans la période antérieure, l'exploitation partiale de certains textes de Busembaum.

Entre lui et l'abbé Dasbach, un jury de professeurs devait décider ; mais la constitution en fut impossible. Vingt-six professeurs protestants se récusèrent ; de son côté, le comte de Hoensbroech récusa le professeur Mausbach de Münster, et le professeur Heiner de Fribourg en Brisgau, qu'il suspectait de « jésuitisme ». L'idée lui vint de s'adresser au tribunal de Trèves pour réclamer de M. Dasbach les 2.000 florins ; le tribunal se déclara incompétent. Mais en 1905 la cour d'appel de Cologne se déclara compétente, fit sortir de leur tombe et défiler à sa barre les vieux casuistes cités comme témoins par le comte de Hoensbroech, et conclut en le déboutant de sa demande.

Une fois de plus, l'effort nouveau pour justifier l'accusation portée contre les Jésuites avait avorté, et c'était le jugement d'un tribunal d'Empire qui sanctionnait l'échec. Dans les considérants du jugement on lit : *An keiner Stelle ist in den vorgelegten Jesuitenschriften bei Behandlung dieser Frage der allgemeine Grundsatz ausgesprochen, dass jede an sich verwerfliche Handlung durch jeden guten Zweck erlaubt wird.* « En aucun passage des écrits des Jésuites allégué par Hoensbroech n'est énoncé ce principe général que toute action mauvaise en soi puisse devenir licite par le fait d'une fin quelconque qui soit bonne. » (*Koelnische Volkszeitung*, 3 avril 1905, n° 273.)

Que si d'ailleurs nous observons dans les livres

des casuistes les principes philosophiques posés dans les premiers chapitres, nous constaterons qu'ils contredisent expressément la troublante formule d'après laquelle la fin justifierait les moyens. Nous en faisions tout à l'heure l'expérience avec Escobar. Ouvrons un autre casuiste parfois raillé dans les *Provinciales*, Paul LAYMANN ; nous y lisons :

Actus ex objecto malus refertur ad finem bonum, ut furari ut possis eleemosynam dare. Ille actus simpliciter malus, sub genere injustitiae. Ratio petitur ex discrimine inter bonum ac malum morale quia, ut S. Dionysius ait : Bonum ex integra causa est, malum ex quovis defectu, id est, ut actio moraliter bona existat, necesse est ut et objectum, et finis, omnes circumstantiae recte rationi consentanea sint. (*Theologia moralis*, I, 2, 9, éd. de Douai, 1640, p. 32.)

Même doctrine, très expresse, en tête de la *Théologie morale* du casuiste Edmond VOIT :

Omnis electio mali medii est mala... Ad malitiam participandam sufficit volitio objecti, quod cognoscitur esse malum... (*Theologia moralis*, éd. Gauthier, Paris, 1843, I, p. XVI-XVII.) Edmond Voit étudie, d'une façon plus précise, dans quelle mesure l'intention de faire le bien est viciée par l'emploi d'un mauvais moyen; il explique très nettement que si Titius a l'intention de faire l'aumône et de voler pour la faire, son acte devient absolument mauvais; il ajoute que si Caius, après s'être déterminé à faire l'aumône, finit par succomber, par avarice, à la tentation de voler, son intention primitive de faire l'aumône a du moins été une intention bonne. Rien assurément dans ce *distinguo* ne saurait prêter à l'objection.

Et si l'on veut trouver, à travers l'histoire de la Société de Jésus, d'autres expressions de la même doctrine d'après laquelle la fin ne justifie pas les moyens, nous les pouvons demander, à notre gré, soit à l'un des Jésuites qui passent actuellement pour maîtres en philosophie morale, le P. CATHREIN, soit au fondateur de l'ordre, saint IGNACE. « La volition qui est dirigée vers un objet moralement mauvais, professe formellement le P. Cathrein, ne peut devenir bonne par aucun but extérieur. Ainsi, quiconque reconnaît que le vol est condamnable ne peut pas vouloir voler, pour aucune fin si bonne soit-elle, sans que sa volition devienne mauvaise. » (*Moralphilosophie*, I, p. 232. Fribourg, Herder, 1891.) La fin donc ne justifie pas les moyens, et c'est ce que, tout le premier, saint Ignace avait dit. Il amène ses disciples, durant la seconde semaine des *Exercices*, à faire un choix, pour le service de Dieu, entre les divers moyens et circonstances qui s'offrent à eux. « Le service de Dieu, tel est le seul but, dit-il expressément; et la recherche d'un bénéfice d'Eglise, ou bien d'une épouse, ne sont que des moyens pour cette fin. Rien ne doit donc porter à l'adoption de ces moyens, ou bien à leur répudiation, si ce n'est le seul service de Dieu... Un point est nécessaire, ajoute-t-il immédiatement, c'est que tous ces moyens entre lesquels nous voulons opter soient indifférents ou bons en soi, et non point mauvais. » Et si, dans l'*Institutum Societatis Jesu*, l'on explore les quinze rubriques indiquant les moyens par lesquels les Pères peuvent travailler à leur perfectionnement intérieur ou au bien du prochain, on serait fort embarrassé pour en trouver un seul que la morale la plus rigoriste pût taxer de mauvais. Historiquement, donc, l'accusation portée contre les Jésuites n'est pas fondée.

Seraient-ils coupables, peut-être, de penser et de soutenir que pour apprécier un acte, il faut en considérer le but, le *pour quoi* ? Alors, avec eux, c'est toute la morale catholique que l'on condamnerait. « C'est par le sentiment qui l'inspire que doit se qualifier votre intention », disait saint AMBROISE. (*De offic.* II, XXX : Migne, *P. L.* XVI, col. 66.) Saint AUGUSTIN ne peut à coup sûr être soupçonné d'avoir professé que la fin justifie les moyens, car il insiste avec vigueur pour que dans le psaume XXXII on lise, non pas : *Mendax æquus ad salutem* (ce qui paraîtrait parfois autoriser l'honnête homme à mentir) mais : *Mendax equus ad salutem.* (*P. L.* XXXVI, col. 297.) Et cependant, s'il est un docteur de l'Eglise qui a mis en pleine lumière la valeur souveraine de l'intention dans l'acte moral, c'est bien saint Augustin ; c'est chez lui qu'on recueille ces formules : « Aimez et faites ce que vous voulez... Ayez au dedans de vous le racine de l'amour ; de cette racine, rien ne peut éclore que le bien... C'est l'intention qui fait l'œuvre bonne » ; et c'est lui qui, dans un audacieux parallèle entre Dieu le Père et Judas qui, tous deux, chacun à sa façon, livrèrent le Christ à la mort, glorifie l'un et accable l'autre, à cause de leurs intentions. Il faut suivre, dans le livre très fouillé du P. REICHMANN, la longue série des grands docteurs chrétiens, saint Grégoire le Grand et Isidore de Séville, saint Bernard et Hugues de Saint-Victor, saint Thomas et saint Bonaventure : partout s'épanouit cette doctrine, qu'un acte ne doit pas être envisagé seulement en lui-même, mais dans l'esprit qui l'inspire.

Il n'est pas rare que les polémistes de la Réforme reprochent à la morale catholique d'être formaliste, et de se soucier de la conduite extérieure, de la moralité des actes, beaucoup plus que de la moralité intérieure, de l'intention intime qui dicte ces actes; et d'autre part, lorsque précisément la morale catholique professe que ce qui importe avant tout pour l'appréciation morale d'une action humaine, c'est la valeur morale de la fin poursuivie, ils condensent cette doctrine sous une formule captieuse : « la fin justifie les moyens », et tirent de la formule des conséquences immorales qui n'ont rien de commun avec la doctrine authentique. D'un côté, ils incriminent les catholiques d'avoir une conception trop objective de la morale, de tenir un compte insuffisant de la moralité subjective; M. Mausbach consacre à réfuter ce reproche tout un chapitre de son livre sur la *Morale catholique*, chapitre intitulé : *Intention et œuvres.* (Trad. Lazare Collin, Paris, Lethielleux.) Mais, d'un autre côté, le principe qu'ils prêtent à cette même morale, et d'après lequel la fin justifierait les moyens, apparaît, logiquement, comme le produit d'un système moral qui n'attacherait d'importance qu'à l'intention subjective et ferait bon marché de la moralité objective des actes. C'est ce que le même M. Mausbach discerne très finement : car après avoir montré qu'aux yeux de saint THOMAS l'importance de la fin est plus élevée et plus étendue que celle de l'acte lui-même, il maintient que d'ailleurs, à côté de l'intention de la personne, le caractère de l'acte garde, pour les docteurs catholiques, une valeur morale; sinon, continue-t-il, « si l'on considérait exclusivement l'intention, l'on arriverait nécessairement à ce principe qu'on a faussement attribué à la morale catholique, et à conclure que la fin justifie les moyens ».

C'est ainsi que les deux grands reproches qu'adressent à la morale catholique certaines polémiques protestantes, se contredisent réciproquement, ou pour mieux dire s'annulent. Il y a dans les doctrines morales deux exclusivismes possibles : celui qui consiste à ne tenir compte que de l'acte brut — abstraction faite de la moralité intime; et celui qui consiste, au contraire, à ne tenir compte que de la fin poursuivie, abstraction faite des moyens : la polémique protestante se réfute elle-même en imputant tour à tour à

la morale catholique ces deux exclusivismes, dont l'un est aux antipodes de l'autre.

Quant à certains polémistes politiques qui persistent à charger les Jésuites d'un injuste grief, et à s'en scandaliser, ils n'auraient qu'à relire la psychologie du Jacobin, admirablement tracée par Taine, pour constater que la doctrine d'après laquelle la fin justifie les moyens, — doctrine qui résume cyniquement les aspirations d'une certaine « raison d'Etat » — n'eut pas de théoriciens plus audacieux ni d'exécuteurs plus fanatiques que les hommes de la Convention, pour qui le « salut public » justifia la Terreur. Il faut laisser aux casuistes ce qui est aux casuistes, et aux Jacobins ce qui est aux Jacobins.

Bibliographie. — Sur l'ensemble de la question : P. Matthias Reichmann, S. J., *Der Zweck heiligt die Mittel, ein Beitrag zur Geschichte der christlichen Sittenlehre*, Fribourg, Herder, 1903. — Sur l'histoire du grief : P. Bernhard Duhr, S. J., *Jesuitenfabeln*, 4e édit., p. 542-563, Fribourg, Herder, 1904; et P. Bernard, *Etudes*, 5 août 1904. — Sur les textes de Busembaum : P. Roh, S. J., *Das alte Lied : Der Zweck heiligt die Mittel*, Fribourg, Herder, 1869. — Sur les arguments nouveaux présentés par Hoensbroech : *Dasbach gegen Hoensbroech*. Trèves, Paulinus Druckerei, 1904; et surtout : Franz Heiner, *Des Grafen Paul von Hoensbroech neuer Beweis des « Jesuitischen » Grundsatzes : Der Zweck heiligt die Mittel*, 3e édit., Fribourg, Charitasverband, 1904.

Georges Goyau.

FOI, FIDÉISME.

Une étude apologétique de la foi, au sens que la théologie catholique attache à ce mot, doit commencer par un exposé de la doctrine catholique sur ce sujet. Car cette doctrine est souvent méconnue ou défigurée, souvent confondue avec ce qui n'en est que la contrefaçon ou la caricature. Cet exposé ne saurait être une théologie complète de la foi. Ce n'est pas nécessaire pour l'apologétique. Mais il doit être assez ample et approfondi pour donner une idée nette et juste de la vérité catholique : car présenter la vérité est la meilleure façon de la justifier et de la défendre; assez ample et approfondi pour fournir une base suffisante à la discussion et à la défense; sans d'ailleurs entrer, sauf les nécessités de la controverse, dans les explications techniques qui sont du ressort des spécialistes, et qui, comme telles, appartiennent à la théologie plus qu'à l'apologétique; se tenant, autant qu'il est possible, en dehors des discussions entre catholiques, ou ne s'y mêlant que dans la mesure où l'apologétique s'y trouve intéressée. Après cet exposé doctrinal, doit venir la partie apologétique proprement dite, où la vérité catholique se justifie et se défend contre les objections et les attaques, sans craindre même de prendre l'offensive à l'occasion. Dans cette partie apologétique, trouveront leur place certaines explications plus subtiles ou plus précises, qui n'auraient pas semblé nécessaires dans l'exposé doctrinal et qui là auraient pu nuire à la clarté et à la cohésion de l'ensemble.

A l'étude et à la défense de la foi se rattache naturellement la question du fidéisme, système philosophique qui est à la notion et à l'usage légitime de la foi à peu près ce que le rationalisme est à la notion et à l'usage légitime de la raison, sorte de philosophie ou théologie spéciale de la foi comme le rationalisme est une philosophie ou une théologie spéciale de la raison. Ce qui regarde le fidéisme aurait pu se traiter à part, soit dans un article du *Dictionnaire*, soit dans une section de cet article. Il a paru meilleur, tout en consacrant une section à la controverse fidéiste, d'exposer, à mesure que l'occasion s'en présentait, les notions utiles sur le fidéisme dans les diverses acceptions du mot, et sur la question fidéiste sous ses divers aspects.

D'après ces principes de méthode, voici donc, au concret, quelle sera notre marche. Nous donnerons une idée de la doctrine catholique, telle qu'elle se présente à nous dans les documents officiels, qui sont suffisamment explicites et systématisés. Viendra ensuite la réponse aux attaques dont cette doctrine a été l'objet : attaque protestante, au nom de l'Ecriture et d'une conception nouvelle de la foi; attaque antidogmatique, au nom d'une philosophie plus critique, dit-on, et moins intellectualiste que la scolastique ou le vieux spiritualisme cartésien, mais où l'agnosticisme et le relativisme ont une grande part; attaque fidéiste, contre le « rationalisme » de notre foi telle que l'explique la théologie scolastique; attaque moderniste qui résume et concentre toutes les

autres en faussant sur toute la ligne la doctrine catholique de la foi; attaque rationaliste, enfin, au nom de la raison et de la science, où aboutissent comme naturellement les controverses particulières et qui prétend établir sur les ruines de la foi la raison seule et la science. De là les six articles de cette étude, où nous ferons suivre immédiatement la doctrine catholique de la foi par l'antithèse moderniste.

I. La doctrine catholique de la foi. — La doctrine catholique de la foi a été exposée officiellement par le Concile du Vatican. La première des deux constitutions que le Concile a promulguées, la Constitution *Dei Filius*, est intitulée *Constitutio dogmatica de fide catholica*. Elle traite *ex professo* de la foi et de la doctrine catholique sur ce sujet. Elle fait la théorie de la foi en face des erreurs et des objections contemporaines. Le Concile n'a pas tout dit, comme on ferait dans un traité de théologie; mais il a dit le principal, et il nous donne de la question une vue d'ensemble, claire et compréhensive. On ne saurait mieux faire, semble-t-il, que de demander à cet exposé officiel la pensée authentique de l'Eglise. C'est donc l'Eglise elle-même qui va nous exposer, dans un document infaillible, sa doctrine sur la foi. Nous pouvons nous contenter d'analyser la Constitution et de traduire les textes, quitte à les expliquer çà et là ou à les compléter, quand besoin sera.

Après un premier chapitre sur Dieu, sur la création, sur la Providence, la Constitution s'occupe de la Révélation, au chapitre II. Celle-ci n'est pas la condition de toute connaissance de Dieu; car c'est la pensée de l'Eglise et son enseignement que « Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être connu avec certitude par la lumière naturelle de la raison au moyen des choses créées... Mais il a plu à Dieu, dans sa sagesse et sa bonté, de se révéler au genre humain par une autre voie, la voie surnaturelle, lui et les décrets éternels de sa volonté. » La révélation est donc présentée comme une œuvre de sagesse et de bonté, *placuisse ejus sapientiae et bonitati*.

Cette révélation a un double objet : tout d'abord, les mystères divins; mais aussi certaines vérités d'ordre naturel, pour les mettre plus sûrement à la portée de tous : « C'est seulement grâce à cette révélation divine que certaines vérités sur Dieu, non d'ailleurs inaccessibles à la raison humaine, peuvent, dans l'état présent de l'humanité, être connues de tous, facilement, d'une ferme certitude, et sans mélange d'erreur : *Huic divinae revelationi tribuendum quidem est ut ea quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione, ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint.* » S'ensuit-il que cette révélation soit absolument nécessaire? Non pas, répond le Concile. *Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est,* laissant d'ailleurs aux théologiens le soin de résoudre l'apparente contradiction. Et ils la résolvent, en effet, par une explication subtile, mais solide et lumineuse. Si Dieu avait laissé l'homme dans l'état de nature, sans l'élever à l'ordre surnaturel, il aurait eu pour lui un ordre de Providence en rapport avec cet état, et qui l'eût mis à même de se suffire pour mener la vie religieuse et morale proportionnée à sa nature. Mais il l'a élevé à l'état surnaturel; la Providence qui le gouverne est d'ordre surnaturel, et cette Providence supplée du coup par la révélation et la grâce à une Providence naturelle qui, dans l'hypothèse actuelle, n'a plus dès lors sa raison d'être. Conclusion : Moralement nécessaire dans l'ordre actuel, à défaut d'autre moyen providentiel, même pour l'acquisition des vérités naturelles indispensables à une vie vraiment humaine (entendez cette acquisition dans les conditions requises pour le gros du genre humain, *ab omnibus*, c'est-à-dire facile, certaine, sans mélange d'erreur), la révélation n'est de nécessité absolue que dans l'hypothèse d'une élévation à un ordre supérieur, celle que Dieu a réalisée en destinant l'homme, par un effet de son infinie bonté, à une fin surnaturelle, pour qu'il eût part à des biens d'ordre divin, qui dépassent absolument la portée de l'esprit humain : *Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino superant.* Cette révélation nous donne l'objet de notre foi. Le Concile rappelle que l'Ecriture et la Tradition en sont le dépôt, et il arrive à parler *ex professo* de la foi elle-même. C'est le sujet du chapitre III.

Contre les prétentions à l'autonomie, à l'indépendance absolue de la raison et de la volonté, il établit l'obligation de croire quand Dieu parle, et il l'établit sur la dépendance même de l'être créé à l'égard du Créateur : « Etant donné que l'homme dépend tout entier de Dieu comme de son créateur et de son maître, et que la raison créée est toute subordonnée à la Vérité increéée, nous sommes tenus de rendre à Dieu par la foi le plein hommage de notre intelligence et de notre volonté : *Cum homo a Deo tanquam Creatore et Domino suo totus dependeat et ratio creata increatae Veritati penitus subjecta sit, plenum revelanti Deo intellectus et voluntatis obsequium fide praestare tenemur.* » Le Concile, on le voit, nous présente la foi comme un hommage de soumission totale à Dieu, soumission égale de l'intelligence et de la volonté; il fonde le devoir de cette soumission sur notre nature même d'être créé : nous pourrons réclamer la pleine autonomie de notre raison et de notre volonté quand nous pourrons réclamer la pleine indépendance de notre être à l'égard de Dieu. La foi nous est donc montrée ici avant tout comme une obligation, comme un devoir. Elle est autre chose encore : un bienfait incomparable, un secours nécessaire pour réaliser notre destinée (cela ressort clairement de la façon dont nous sont présentées, au chapitre précédent, notre élévation à l'état surnaturel et la révélation, qui s'y rattache logiquement, puisque l'homme doit tendre à sa fin en être raisonnable et libre, qui sait où il va et qui veut ce qu'il fait); mais elle est aussi cela, et l'on peut dire que, en ce qui nous regarde, elle est cela avant tout, puisque rien ne nous est si intime et si essentiel que notre être même tout dépendant de Dieu, et donc que notre dépendance de fond dans notre activité proprement personnelle, l'activité intellectuelle et morale. Aussi bien était-ce cette obligation de la foi que niait le rationalisme, celui de Kant comme celui de Cousin; c'est elle qu'il fallait surtout affirmer. Le Concile l'affirme, et il dit anathème à qui soutiendrait que « la raison humaine est tellement indépendante que Dieu ne peut lui commander la foi ». Canon I, du chapitre III.

Mais qu'est-ce donc, au juste, que cette foi, à laquelle nous sommes ainsi tenus, et tenus sous peine de damnation? La notion de la foi n'avait pas été moins défigurée que celle de sa nécessité. Le Concile va la définir. « Cette foi, qui est le commencement du salut, l'Eglise catholique professe que c'est une vertu surnaturelle, par laquelle, sous l'inspiration et avec l'aide de la grâce divine (*Dei adspirante et adjuvante gratia*), nous tenons pour vrai ce que Dieu a révélé (*ab eo revelata vera esse credimus*), non pour en avoir perçu par la lumière naturelle de la raison la vérité intrinsèque (*non propter intrinsecam rerum*

veritatem naturali rationis lumine perspectam), mais sur l'autorité de Dieu même qui nous le révèle, et qui ne peut ni se tromper ni nous tromper (*sed propter auctoritatem ipsius Dei revelantis, qui nec falli nec fallere potest*). » Ici encore l'anathème contre la négation vient sanctionner la vérité de la définition donnée. « Si quelqu'un dit que la foi divine ne se distingue pas d'avec la connaissance naturelle de Dieu et des choses morales, et partant qu'il n'est pas requis pour la foi divine que la vérité révélée soit crue sur l'autorité de Dieu qui fait la révélation, qu'il soit anathème. » La foi est donnée ici comme une connaissance, distincte, il est vrai, de la connaissance naturelle, mais ayant pour objet la vérité révélée par Dieu, de même que la connaissance naturelle a pour objet la vérité perçue à la lumière de la raison; connaissance telle que l'adhésion de foi a pour motif l'autorité infaillible de Dieu, tandis que le motif de l'adhésion de raison est la vue intellectuelle des choses. Croire, pour l'Eglise, c'est donc un mode de connaître, analogue au mode de connaissance humaine par le témoignage.

Ni l'intervention de la grâce ni le surnaturel de l'acte ne dispensent des conditions ordinaires qui rendent raisonnable la foi. Qu'il soit raisonnable de s'en rapporter à la parole de Dieu, la chose est évidente, puisque Dieu évidemment ne peut ni se tromper ni nous tromper. Mais il faut savoir si Dieu a parlé, et c'est sur ce point que porte surtout l'effort de l'apologétique chrétienne, laquelle est, comme on sait, la science de la crédibilité de nos mystères, ou, ce qui revient au même, de la vérité de notre religion. Voici comment s'en explique le Concile : « Afin cependant que l'hommage de notre foi fût un hommage raisonnable, Dieu a voulu qu'à la grâce intérieure de l'Esprit-Saint vinssent se joindre des preuves extérieures de sa révélation, c'est-à-dire des faits divins, et notamment des miracles et des prophéties, qui, montrant à l'évidence la toute-puissance et la science infinie de Dieu, sont des signes très certains de la révélation, et proportionnés à toutes les intelligences : *Ut nihilominus fidei nostrae obsequium rationi consentaneum esset, voluit Deus cum internis Spiritus sancti auxiliis externa jungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accommodata.* » En conséquence, le Concile dit anathème « à qui prétendrait que la révélation divine ne peut être garantie par des signes extérieurs, et que, partant, c'est par la seule expérience intime de chacun ou par une inspiration privée que les hommes doivent être poussés à la foi : *Si quis dixerit revelationem divinam externis signis credibilem fieri non posse, ideoque sola interna cujusque experientia aut inspiratione privata homines ad fidem moveri debere : anathema sit.* » Pour préciser, il signale les miracles et les prophéties de Moïse, des prophètes, et surtout ceux du Christ, si nombreux et si évidents, *multa et manifestissima*; de même ceux des Apôtres. D'où anathème encore à qui dirait « qu'il ne peut se faire de miracles, et que donc tous les récits de miracles, même ceux de la sainte Ecriture, doivent être relégués parmi les fables ou les mythes; ou du moins qu'il est impossible de s'en assurer jamais, et qu'il n'y a pas là une preuve légitime de l'origine divine de la religion chrétienne : *Si quis dixerit miracula nulla fieri posse... aut miracula certe cognosci numquam posse, nec iis divinam religionis christianae originem rite probari : anathema sit.* »

« L'assentiment de foi n'est donc pas un mouvement aveugle de l'âme », pour employer encore les termes mêmes du Concile. Mais, comme il a maintenu le caractère raisonnable de la foi, il en revendique aussi le caractère surnaturel, et la nécessité de la grâce pour y arriver, comme l'avait fait déjà le Concile d'Orange, en 529, dont les expressions mêmes lui servent pour exprimer à nouveau la pensée, toujours identique, de l'Eglise à cet égard : « Personne ne peut consentir à la prédication évangélique, comme il le faut pour obtenir le salut, sans l'illumination et l'inspiration du Saint-Esprit, qui donne à tous la douceur dans le consentement et dans la croyance à la vérité. Ainsi la foi, même quand elle n'agit pas par la charité, est déjà en elle-même un don de Dieu, et son acte est une œuvre salutaire (*opus ad salutem pertinens*, ce qui ne veut pas dire *méritoire*, au sens strict du mot) : l'homme y rend librement obéissance à Dieu, en consentant et coopérant à la grâce, quand il pourrait y résister. » Canon correspondant : « Si quelqu'un dit que l'assentiment de foi n'est pas libre, mais qu'il est l'effet nécessaire des preuves de raison humaine; ou bien que la grâce n'est nécessaire que pour la foi vive, qui opère par la charité : qu'il soit anathème. » Tout à l'heure, l'Eglise proclamait le caractère intellectuel et raisonnable de la foi; maintenant elle maintient son caractère moral et surnaturel d'acte libre et salutaire, où la grâce a sa place essentielle et, avec la grâce de Dieu, le consentement et la coopération de l'homme. Et comme des intellectualistes outrés, tel Hermès, soutenaient que les décisions de l'antique Eglise contre les Pélagiens ne sauraient être invoquées dans le cas présent, puisqu'elles n'auraient eu en vue que la foi formée, celle qui est mise en action par la charité, le Concile explique que cette doctrine doit s'entendre de la foi en elle-même, indépendamment de la charité.

Ainsi l'Eglise nous présente tour à tour les différents aspects de sa doctrine, complexe comme la vie; et, soucieuse uniquement de maintenir et d'affirmer dans son intégrité la vérité vivante qu'elle porte dans sa conscience, elle évolue avec une merveilleuse aisance entre Charybde et Scylla, laissant à ses théologiens le soin de montrer que diversité d'aspect n'est pas contradiction.

Après avoir parlé de la foi, de son rôle dans la vie surnaturelle, de ses conditions et de ses propriétés, le Concile dit un mot de son objet. Ce qui précède suffit à montrer que son objet propre est la vérité révélée, la parole de Dieu contenue dans l'Ecriture ou dans la Tradition. Mais qu'est-ce qui s'impose proprement à notre foi, pour être et rester catholiques? « De foi divine et catholique, répond le Concile, il faut croire tout ce que contient la parole de Dieu transmise par l'Ecriture ou par la Tradition et que l'Eglise, soit par un jugement solennel, soit par son magistère ordinaire et universel, propose à notre foi comme divinement révélé. » N'est-ce pas précisément ce que nous disons dans notre « acte de foi »? Ce n'est pas le lieu d'expliquer ce qu'est cette « parole de Dieu », comment elle est transmise « par l'Ecriture ou la Tradition » et ce que sont cette Ecriture et cette Tradition qui nous la transmettent, ce qu'on entend par jugement solennel de l'Eglise ou par son magistère ordinaire et universel, et sur quoi portent précisément ces jugements solennels ou ce magistère ordinaire. Ce sont questions que les théologiens étudient dans des traités spéciaux (voir, par exemple J.-V. Bainvel, *De Scriptura sacra*, Paris, 1910, et *De magisterio vivo et traditione*, Paris, 1905). Il suffit de noter ici deux points :

1. L'Eglise tient tellement pour acquis que la foi doit avoir un contenu, un objet déterminé, qu'elle le suppose partout, sans même songer à le dire.

2. Quoiqu'elle ne s'en explique pas ici en termes

exprès, on voit qu'elle distingue en quelque sorte entre *foi* (ou *foi divine*) et *foi catholique*, pour réserver le nom de *foi catholique* (laquelle d'ailleurs est expressément regardée ici comme une *foi divine*) à la foi, exigée de tous comme nécessaire, aux vérités que l'Eglise propose explicitement, en nous ordonnant d'y croire.

A ces points se rattachent plusieurs questions qui intéressent directement l'apologétique de la foi : celle du dogme, celle de la foi objective, celle de la foi implicite. Nous les rencontrerons sur notre route.

Non moins intéressante, du point de vue apologétique, est la question de la nécessité de la foi pour le salut. Voici comment s'exprime le Concile à cet égard : « Sans la foi (comme dit l'Ecriture) il est impossible de plaire à Dieu, impossible d'avoir part au lot de ses enfants. C'est pourquoi personne n'a jamais été justifié sans elle, et personne, s'il n'y persévère jusqu'à la fin, n'arrivera à la vie éternelle. » La foi est donc nécessaire au salut, et cette nécessité seule nous la rendrait obligatoire, si elle ne l'était déjà au titre même de notre dépendance comme créatures. D'où le problème formidable de la possibilité de la foi. Le Concile n'y fait aucune allusion directe; mais il montre, dans le grand fait de l'Eglise, un principe de solution : « Pour qu'il nous fût possible d'accomplir ce devoir d'embrasser la foi et d'y persévérer fermement, Dieu, par son Fils unique, a institué l'Eglise et l'a dotée de signes manifestes de son institution, pour qu'elle pût être reconnue par tous comme la gardienne et la maîtresse de la parole révélée. »

De cette façon, l'Eglise entre dans la théorie catholique de la foi ; elle y entre, si je puis dire, par deux portes : par celle de l'apologétique, comme un motif de crédibilité à la portée de tous ; par celle de la théologie proprement dite, comme chargée de garder le dépôt de la révélation, de répandre, d'expliquer, de proposer à tous, avec des garanties infaillibles, la vérité révélée, comme nous le disons dans la formule même de l'acte de foi. L'étude détaillée de ce double rôle de l'Eglise, motif de crédibilité et organe infaillible de l'enseignement divin, n'appartient pas directement à la théorie de la foi; cependant quelques mots sont nécessaires pour en indiquer la nature et la portée. Le Concile nous les dit avec une brièveté ample et précise, qui en une phrase nous ouvre un monde. « A l'Eglise catholique, en effet, à elle seule, appartient tout ce que Dieu a si abondamment et si merveilleusement disposé pour rendre évidente la crédibilité de la foi catholique. *Ad solam enim catholicam Ecclesiam ea pertinent omnia quae ad evidentem fidei christianae credibilitatem tam multa et tam mira divinitus sunt disposita.* » Ainsi l'Eglise, suivant la pensée du Concile, *présente* à toutes les générations qui se succèdent le passé même de la religion chrétienne, avec tous ses motifs de crédibilité : ces richesses du passé sont à elle, et restent sa parure actuelle, grâce à l'identité manifeste entre l'Eglise des premiers siècles et celle d'aujourd'hui. C'est un premier aspect de la question : l'Eglise de nos jours nous fait remonter à l'Eglise des Apôtres et des Martyrs, à l'Eglise des temps héroïques, où le miracle était, pour ainsi dire, l'ordinaire. Il en est un second : sans faire d'histoire, nous regardons l'Eglise actuelle, et nous voyons qu'elle porte au front le signe divin. C'est ce que dit aussitôt le Concile : « L'Eglise, par elle-même, grâce à sa merveilleuse propagation, à son éminente sainteté et à sa fécondité inépuisable en toutes sortes de biens, grâce à son unité catholique et à son invincible stabilité, est un grand motif de crédibilité et un témoignage irrécusable de sa divine mission. » « Elle est donc là, conclut le Concile, comme un étendard élevé pour les nations, invitant à soi ceux qui n'ont pas cru encore, et montrant à ses fils que la foi qu'ils professent s'appuie sur le fondement le plus solide. »

Cette solution si simple du problème (la foi possible pour tous par l'Eglise) suffit-elle pour tous les cas, nous aurons à le discuter; mais qui en niera la grandeur, la beauté, et si je puis dire, le caractère topique? D'ailleurs, ici encore, le Concile, en insistant sur les motifs extérieurs de crédibilité, n'a garde d'oublier la grâce, qui agit au dedans : « Ce témoignage reçoit de la vertu d'en haut un renfort efficace (*cui... testimonio efficax subsidium accedit ex superna virtute*). Car le Dieu de toute bonté donne aux égarés ses grâces d'excitation et d'aide, pour qu'ils puissent venir à la connaissance de la vérité, et à ceux qu'il a transférés dans son admirable lumière, ses grâces de soutien pour qu'ils restent dans cette lumière, n'abandonnant que si on l'abandonne : *Etenim benignissimus Dominus et errantes gratia sua excitat atque adjuvat ut « ad agnitionem veritatis venire » possint, et eos quos de tenebris transtulit in admirabile lumen suum, in hoc eodem lumine ut perseverent gratia sua confirmat, non deserens nisi deseratur.* » — « Il s'en faut donc, continue le Concile, que la condition soit la même pour ceux qui par le don céleste de la foi ont donné leur adhésion à la vérité catholique, et pour ceux qui, guidés par des opinions humaines, suivent une fausse religion. Car ceux qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Eglise, ne peuvent jamais avoir une juste cause de changer cette foi ou de la révoquer en doute. » Un canon vient sanctionner cet enseignement contre les négations de ceux qui assimilent les croyants et les non croyants, ou contre Hermès et les partisans du doute provisoire pour tous : « Si quelqu'un soutient que le cas est le même des fidèles et de ceux qui ne sont pas encore arrivés à la seule vraie foi, de sorte que les catholiques puissent avoir une juste cause de suspendre leur assentiment à la foi qu'ils ont déjà reçue sous le magistère de l'Eglise et d'en douter jusqu'à ce qu'ils aient achevé la démonstration scientifique de la crédibilité de leur foi : qu'il soit anathème. »

Ce dernier point, on le devine, sera difficilement compris, et l'apologétique catholique aura souvent à le défendre contre les attaques des incroyants, de tous ceux qui revendiquent pour eux-mêmes et pour les autres, avec la liberté de penser, la liberté de douter, qu'ils en regardent comme inséparable, suivant le proverbe espagnol que Victor Hugo donnait comme épigraphe à l'une de ses premières professions de scepticisme : *pensar dudar*. Ces attaques porteront plus loin encore; c'est l'incompatibilité entre la science et la foi, ou du moins entre l'esprit critique et l'esprit catholique, qu'on alléguera, au nom de la liberté même de penser et du progrès scientifique. Sans autre souci que celui de la vérité, le Concile poursuit son exposé, et ce sera une réponse indirecte, mais la meilleure des réponses, à ceux qui veulent opposer la raison et la foi.

« La raison et la foi », c'est le titre même du quatrième chapitre de la Constitution *Dei Filius*, tout entier consacré à l'étude de leurs rapports. Le Concile commence par le principe capital de la distinction entre les deux ordres de connaissance : « C'est aussi, comme ç'a toujours été, l'enseignement unanime de l'Eglise, qu'il y a deux ordres de connaissance, distincts, non seulement par le principe, mais aussi par l'objet : par le principe, car dans l'un nous connaissons par la raison naturelle, dans l'autre par

la foi divine; par l'objet, car, à côté des connaissances accessibles à la raison naturelle, on nous propose à croire des mystères cachés en Dieu, qui, s'ils ne sont révélés d'en haut, ne peuvent venir à notre connaissance. » A cet énoncé le canon correspondant ajoute quelques précisions nouvelles, pour couper court aux systèmes divers de HERMÈS ou des rationalistes : « Si quelqu'un soutient que la révélation divine ne contient pas de mystères proprement dits, mais que tous les dogmes de la foi peuvent, avec la raison bien cultivée, être compris et démontrés d'après des principes naturels : qu'il soit anathème. »

Est-ce à dire que la raison n'ait rien à faire ici? Telle n'est pas la pensée de l'Eglise : « La raison, éclairée par la foi, quand elle cherche avec soin, avec piété, avec discrétion (*cum sedulo, pie et sobrie quaerit*), arrive, Dieu aidant, à une certaine intelligence des mystères, et cette intelligence est des plus fructueuses. » Comment procède ici la raison? De deux façons : « Par analogie avec les objets naturels de sa connaissance, et par le rapport des mystères, soit entre eux, soit avec la fin dernière de l'homme. » Mais cette intelligence est très limitée; car « jamais la raison ne devient capable de les comprendre, comme elle fait pour les vérités qui constituent son objet propre ». La cause en est visible. « Les mystères divins dépassent tellement par leur nature l'entendement créé, que, même révélés et reçus par la foi, ils restent recouverts du voile de la foi et comme enveloppés d'une sorte d'obscurité, tant que, dans cette vie mortelle, nous sommes (suivant le mot de l'Apôtre) loin du Seigneur; car notre voie ici-bas est celle de la foi, non celle de la vision. »

La foi est donc au-dessus de la raison, comme le surnaturel est au-dessus de la nature; mais entre les deux « il ne peut jamais y avoir de vrai désaccord, puisque le même Dieu qui révèle les mystères et nous donne la foi est aussi celui qui a donné à l'âme humaine la lumière de la raison, et que ni Dieu ne peut se nier lui-même ni le vrai s'opposer au vrai ». Vaines sont donc toutes les apparences de contradiction; elles viennent « surtout de ce que ou bien les dogmes de la foi ne sont pas compris et exposés suivant la pensée de l'Eglise, ou bien l'on prend pour dictées de la raison des opinions et des systèmes. » Après ces explications si simples, mais si profondes et si lumineuses, le Concile conclut, avec le cinquième Concile de Latran : « Nous définissons donc que toute assertion contraire à la vérité de la foi éclairée (de Dieu) est absolument fausse. »

Quand on distingue ainsi les domaines et qu'on pose les principes, on voit disparaître comme par enchantement les conflits entre la science et la foi. Et pourtant il ne faut pas dire qu'elles n'ont rien de commun, que la rencontre n'est pas possible entre elles, et par conséquent qu'il ne saurait y avoir de conflit. La paix ne se fera pas ici par la séparation — comme celle d'Abraham et de Lot : « Si tu vas à droite, j'irai à gauche; et si tu vas à gauche, j'irai à droite » — cette séparation, au concret et dans la réalité, est chimérique et impossible, tout comme celle de l'Eglise et de l'Etat : il faut donc chercher un terrain d'accord. L'Eglise est accommodante dans la pratique; mais elle ne transige pas sur les principes. Elle les rappelle ici avec une autorité souveraine : « L'Eglise qui, avec la mission apostolique d'enseigner, a reçu le mandat de garder le dépôt de la foi, a, du coup, de par Dieu, le droit et le devoir de proscrire une science de mauvais aloi (*falsi nominis scientiam*), pour empêcher (suivant le mot de l'Apôtre) qu'on ne soit déçu par la philosophie et le vain sophisme. » Arrière donc une prétendue liberté qui ne serait que pour le mal : « Si quelqu'un soutient que les sciences humaines doivent être traitées avec une liberté si entière que leurs assertions, tout opposées qu'elles puissent être à la doctrine révélée, doivent être tenues pour vraies, et ne puissent être proscrites par l'Eglise : qu'il soit anathème. » « C'est pourquoi, conclut le Concile, tous les fidèles chrétiens, en face des opinions que l'on sait être contraires à l'enseignement de la foi, surtout si elles ont été réprouvées par l'Eglise, non seulement ont défense de les soutenir comme des conclusions légitimes de la science, mais ils doivent bien plutôt les tenir absolument pour des erreurs, qui ont une fausse apparence de vérité. » N'est-ce pas méconnaître les conditions du progrès scientifique, et faire de la foi une ennemie de la raison? Tant s'en faut, dit le Concile; cette subordination indirecte (car on ne nie pas la liberté de la science et de la philosophie dans leur propre domaine) est pour le bien de la raison, non moins que de la foi : « Non seulement il ne saurait y avoir désaccord entre la foi et la raison, mais elles se prêtent une aide mutuelle; car c'est la droite raison qui démontre les fondements de la foi, et qui, à sa lumière, élabore la science des choses divines, tandis que la foi délivre la raison d'erreur, la protège et l'enrichit de connaissances multiples. » La conclusion se dégage d'elle-même : « Ainsi l'Eglise, loin d'être un obstacle à la culture des arts et des sciences humaines, y aide et l'avance de mainte façon. Car elle n'ignore ni ne dédaigne les avantages qui en résultent pour la vie humaine; au contraire elle reconnaît que, comme ils viennent du Seigneur Dieu des sciences, ainsi, si on les traite comme il convient, ils conduisent à Dieu avec le secours de sa grâce. » Sentant, que, sur ce point, la raison est jalouse et chatouilleuse, toujours en éveil pour revendiquer ses droits, toujours prête à crier qu'on empiète sur sa juste liberté, le Concile s'explique et précise encore : « Et certes elle (*l'Eglise*) ne défend pas que ces études n'aient, chacune dans son domaine, leurs principes propres et leur méthode à elles; mais, tout en reconnaissant cette juste liberté, elle veille avec soin à ce que, en se mettant en opposition avec la doctrine divine, elles ne se chargent pas d'erreurs, ou que, sortant de leur domaine propre, elles n'envahissent pas celui de la foi et n'y mettent le trouble. »

Suivent, contre les erreurs de GUENTHER, quelques explications sur la manière dont le dépôt de la vérité révélée a été remis à la garde de l'Eglise et sur son rôle à l'égard de ce dépôt, comme aussi sur l'identité de sens que le dogme doit garder dans l'Eglise à travers les vicissitudes des sciences ou de la philosophie. Le Concile insiste sur la différence entre les doctrines révélées et les opinions philosophiques ou les sciences qui se font. Celles-ci sont dans un flux perpétuel, et ne trouvent que peu à peu, dans la prise de possession de certaines vérités acquises, un principe de stabilité. La vérité révélée est donnée une fois pour toutes, et s'il y a progrès du fidèle dans la foi, et même, en un sens, progrès de la foi dans le fidèle, ce progrès ne tient pas à l'invention de vérités nouvelles, mais à une vue nouvelle de l'antique vérité. D'où l'identité foncière du dogme, le *semper eadem* de VINCENT DE LÉRINS. Cette identité, d'ailleurs, n'est pas celle de la stagnation et de l'inertie, celle du cadavre momifié ou de la mare croupissante, ni même celle du lingot d'or enfermé dans une cassette : c'est celle de l'idée vraie, qui se meut, qui grandit et progresse; celle de la vérité, toujours la même, mais vivante et féconde dans les âmes, évoluant, s'adaptant, prenant de plus en plus conscience d'elle-même, entrant sans cesse en contact avec des vérités nouvelles qui l'éclairent et qu'elle éclaire, suivant enfin les fluctuations de la vie, mais d'une vie qui ne

connaît ni déclin ni mort. Le Concile, loin de craindre cette légitime évolution du dogme, en salue avec complaisance les perspectives, faisant siennes, en la matière, les belles expressions de saint Vincent de Lérins : « Qu'elle grandisse donc, qu'elle progresse de plus en plus, tant en chaque fidèle qu'en tous, en chaque homme qu'en toute l'Eglise, à mesure qu'avancent les temps et les siècles, l'intelligence, la science, la sagesse; mais dans la ligne qui convient, c'est-à-dire dans l'identité du dogme, de l'idée, de la pensée. » Je n'ai pas à expliquer ici le sens précis de ces paroles (voir l'article Dogme); je dois noter seulement l'anathème porté contre qui prétendrait que « peut-être un jour, avec le progrès de la science, il faudra donner aux dogmes proposés par l'Eglise un sens différent de celui qu'y a vu et qu'y voit l'Eglise ». En condamnant l'erreur de Guenther, le Concile fournissait une formule directrice, qui devait servir pour repousser des erreurs autrement dangereuses que celles du rêveur autrichien.

Les derniers paragraphes de la Constitution mériteraient d'être rapportés ici, même s'ils devaient paraître, au premier abord, ne toucher que de loin à notre sujet, car ils nous montrent le souci de l'Eglise pour la pureté de la foi chez ses enfants; mais, rien que de ce chef, ne font-ils pas partie d'une étude apologétique sur la foi ? « Fidèles au devoir de notre suprême fonction pastorale, nous prions, par les entrailles de Jésus-Christ, tous les chrétiens, mais ceux-là surtout qui dirigent ou qui ont charge d'enseigner, et nous leur enjoignons, au nom de ce Dieu Sauveur, de mettre tout leur zèle et tout leur soin à écarter ces erreurs loin de la sainte Eglise et à répandre la très pure lumière de la foi. Mais comme ce n'est pas assez d'éviter la perversion hérétique (*haereticam pravitatem*), si nous ne fuyons aussi soigneusement les erreurs qui s'en approchent plus ou moins, nous rappelons à tous le devoir d'observer les Constitutions et les Décrets par lesquels des opinions de ce genre, qui ne sont pas énumérées ici expressément, ont été proscrites et prohibées par ce Saint-Siège. »

Bibliographie. — La Constitution *Dei Filius* se trouve partout. Pour elle, comme pour les autres textes officiels qui seront cités au cours de cette étude, nous renvoyons à l'*Enchiridion symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, auctore Henrico Denzinger. Editio undecima quam paravit Clemens Bannwart, S.J.*, Fribourg-en-Brisgau, 1911; en abrégé, Denzinger-Bannwart, 1911. La Constitution *Dei Filius* y va du n° 1781 au n° 1820. Noter que, dans cette Constitution, les canons ne viennent pas immédiatement après les chapitres auxquels ils se rapportent, mais sont groupés ensemble après les chapitres. Sur la préparation et la discussion de cette Constitution voir *Acta et Decreta... Concilii Vaticani, auctoribus presbyteris S. J.*, Fribourg-en-Brisgau, 1892. Ce magnifique in-folio forme le tome VII de la *Collectio Lacensis*, ou Actes des Conciles qui ont suivi le Concile de Trente. Il est l'œuvre du P. Théodore Granderath. Les travaux et discussions préparatoires vont de la col. 69 à la col. 246. Voir aussi les documents 554 et 555, col. 1611-1632; le document 560, col. 1646-1658. Tous ces documents ont été mis en œuvre par le P. Granderath dans son *Histoire du Concile du Vatican*, achevée et publiée par le P. Conrad Kirch, S. J., dont la traduction française est en cours de publication (2 volumes ont paru, Bruxelles, 1908 et 1909).

M. B. Gaudeau a recueilli dans son *Libellus fidei*, Paris, 1898, les principales pièces officielles qui ont rapport à la question de la foi et de ses rapports avec la raison; celles qui ont rapport à la Constitution *Dei Filius*, empruntées d'ailleurs au volume de Granderath, se trouvent n. 714-922, p. 194-312.

Trois études surtout sont à signaler, qui aident à mieux comprendre la Constitution *Dei Filius*. Avant tout, A. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican, d'après les actes du Concile*, Paris, 1895, 2 volumes; puis Th. Granderath, *Constitutiones dogmaticae... Concilii Vaticani ex ipsis ejus actis explicatae atque illustratae*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, pars prior, p. 1-102; enfin Mgr Pie, *Instruction synodale sur la première constitution du Concile du Vatican*, juillet 1871, dans le recueil des *Instructions synodales sur les principales erreurs du temps présent*, Paris, 1878, p. 505-602.

II. **La thèse catholique de la foi et l'antithèse moderniste.** — Sur bien des points spéciaux, l'Eglise a été amenée, comme nous le verrons, à préciser son enseignement pour écarter quelque erreur dangereuse. C'est toute la doctrine qui est mise en péril par l'idée moderniste de la foi et de ses rapports avec la raison, de la révélation, du dogme, des motifs de crédibilité. Aussi bien, l'attaque moderniste étant à la fois la plus subtile et la plus spécieuse pour bien des esprits, aux temps où nous sommes, groupant, sous des formules nouvelles, les principales difficultés accumulées contre la doctrine catholique de la foi, il faut tenir compte de cette attaque. Nous allons donc en donner une idée générale. Nous aurons par là même une première idée des principales objections actuelles; du même coup se préciseront, par opposition, plusieurs détails de la pensée catholique.

L'Encyclique *Pascendi*, du 7 septembre 1907, est le grand document à cet égard. C'est le premier exposé systématique du modernisme, reconnu juste en substance par ceux qui n'avaient pas intérêt à le trouver en faute, auquel on n'a vu à redire que sur des points qui ne sont pas d'ordre doctrinal, et que les modernistes impénitents ont justifié après coup par leurs doctrines et leur attitude. Nous n'avons qu'à la consulter pour savoir quelle est, en face de l'idée moderniste qu'elle réprouve, la propre pensée de l'Eglise.

Contre l'agnosticisme moderniste, elle rappelle d'abord les décisions du concile du Vatican sur la cognoscibilité de Dieu, sur la possibilité et l'utilité de la révélation, sur les signes extérieurs de crédibilité; puis elle expose les principes positifs du modernisme en matière de religion et de foi.

C'est dans l'homme même (puisqu'il n'y a aucun moyen scientifique de remonter du monde à Dieu, ni motifs extérieurs valables en faveur d'une révélation divine, ni même révélation extérieure d'aucune sorte) qu'il faut chercher l'explication du fait religieux. D'où le principe de l'immanence religieuse, et la réduction de toute religion à une poussée du dedans, à un sentiment. « Il s'ensuit (je cite le texte français officiel), puisque l'objet de la religion est Dieu, que la foi, principe et fondement de toute religion, réside dans un certain sentiment intime, engendré lui-même par le besoin du divin. » Besoin caché d'abord dans les profondeurs inaccessibles de la subconscience, qui affleure, en certaines rencontres, au niveau de la conscience, et, entre deux inconnaissables, celui du dehors et celui du dedans, sans jugement préalable, « suscite dans l'âme portée à la religion un sentiment particulier. Ce sentiment a ceci de propre qu'il enveloppe Dieu et comme objet et comme cause intime, et qu'il unit en quelque façon l'homme avec Dieu. Telle est, pour les modernistes, la foi, et, dans la foi ainsi entendue, le commence-

ment de toute religion. » Ainsi la foi-sentiment est substituée à la foi-connaissance. L'Encyclique ne veut voir là qu'une « divagation » philosophique. Ce n'est pas ainsi que l'Eglise entend la foi. Aux yeux de l'Eglise, celle-ci suppose la révélation, et comme connue, puisqu'elle est l'adhésion à la vérité révélée sur la parole même de Dieu; dans le système moderniste, la foi est antérieure, psychologiquement parlant, à la révélation, en tant qu'on y peut parler de révélation. Ecoutons l'Encyclique.

De même que, dans le sentiment religieux, le moderniste trouve la foi, il y rencontre aussi, « avec la foi et dans la foi, la révélation. Et pour la révélation, en effet, que veut-on de plus? Ce sentiment qui apparaît dans la conscience, et Dieu qui, dans ce sentiment, quoique confusément encore, se manifeste à l'âme, n'est-ce point là une révélation, ou tout au moins un commencement de révélation? Même, si l'on y regarde bien, du moment que Dieu est tout ensemble cause et objet de la foi, dans la foi on trouve donc la révélation, et comme venant de Dieu et comme portant sur Dieu, c'est-à-dire que Dieu y est dans le même temps révélateur et révélé. » Avant de passer outre dans cet exposé de l'origine de la foi et de la révélation, l'Encyclique signale trois conséquences que les modernistes tirent eux-mêmes de ces premières notions. La première est qualifiée de « doctrine absurde »; on sent assez que les deux autres ne sont pas moins regardées comme condamnables : « De là... cette doctrine absurde des modernistes, que toute religion est à la fois naturelle et surnaturelle, selon le point de vue. De là l'équivalence entre la conscience et la révélation. De là enfin la loi qui érige la *conscience religieuse* en règle universelle, entièrement de pair avec la révélation, et à laquelle tout doit s'assujettir, jusqu'à l'autorité suprême, dans sa triple manifestation doctrinale, cultuelle, disciplinaire. » On voit du coup l'opposition irréductible entre la doctrine de l'Eglise et le modernisme, sur la distinction entre la religion naturelle et la religion surnaturelle, sur la notion de vraie et de fausse religion, sur la nécessité de la foi dogmatique, sur les droits de la conscience en face de l'autorité.

L'Encyclique ajoute quelques explications sur la manière dont, suivant les modernistes, la foi et la révélation se rattachent à des faits historiques. Ces explications précisent, par opposition, l'idée qu'elle se fait elle-même, soit des vérités de foi, soit, en général, de la vérité de notre connaissance par la foi. L'inconnaissable, disent-ils, ne s'offre pas « à la foi isolé et nu; il est, au contraire, relié étroitement à un phénomène qui, pour appartenir au domaine de la science et de l'histoire, ne laisse pas de le déborder par quelque endroit : ce sera un fait de la nature, enveloppant quelque mystère; ce sera encore un homme dont le caractère, les actes, les paroles paraissent déconcerter les communes lois de l'histoire. Or voici ce qui arrive: l'inconnaissable, dans sa liaison avec le phénomène, venant à amorcer la foi, celle-ci s'étend au phénomène lui-même et le pénètre en quelque sorte de sa propre vie. Deux conséquences en dérivent. Il se produit, en premier lieu, une espèce de *transfiguration* du phénomène, que la foi hausse au-dessus de lui-même et de sa vraie réalité, comme pour le mieux adapter, ainsi qu'une matière, à la forme divine qu'elle veut lui donner. Il s'opère en second lieu une espèce de *défiguration* du phénomène, s'il est permis d'employer ce mot, en ce que la foi, l'ayant soustrait aux conditions de l'espace et du temps, en vient à lui attribuer des choses qui, selon la réalité, ne lui conviennent point. » L'Eglise, en condamnant cette idée d'une foi qui défigurerait, en le transfigurant, le Christ de l'histoire, maintient qu'il ne saurait y avoir d'opposition entre la vérité historique et la vérité de la foi; elle maintient du même coup que la foi ne fait pas son objet, mais qu'elle le reçoit, et le reçoit d'une révélation dont l'histoire peut, à l'occasion, ressaisir la trace, comme c'est le cas pour la révélation évangélique, et notamment pour la révélation de Dieu en Jésus et par Jésus (voir J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, introduction, p. xvii-xxiv, et livre III, débuts, p. 207-210, où il est montré que le fait du Christ est, historiquement parlant, le fait révélateur de la Trinité); elle maintient enfin le surnaturel de la foi et rappelle la condamnation prononcée déjà par le concile du Vatican contre qui prétendrait que l'homme peut atteindre par lui-même à la possession de tout vrai et de tout bien.

L'Eglise ne se contente donc pas de la foi sentiment. Elle veut une foi intellectuelle et intelligente. Mais ici encore elle repousse celle que lui présente le modernisme. Les modernistes, en effet, font une part à l'intelligence dans l'acte de foi. Voici comment. « Le sentiment dont il a été question — précisément parce qu'il est sentiment et non connaissance — fait bien surgir Dieu en l'homme (*in sensu illo... Deus quidem se homini sistit*), mais si confusément encore que Dieu, à vrai dire, ne s'y distingue pas, ou à peine, de l'homme lui-même. Ce sentiment, il faut donc qu'une lumière le vienne irradier, y mettre Dieu en relief, dans une certaine opposition avec le sujet. C'est l'office de l'intelligence, faculté de pensée et d'analyse, dont l'homme se sert pour traduire, d'abord en représentations intellectuelles, puis en expressions verbales, les phénomènes de vie dont il est le théâtre. De là ce mot, devenu banal chez les modernistes : l'homme doit *penser* sa foi. » La formule, nous le verrons, pourrait avoir un sens admissible. Celui que l'Eglise repousse, c'est celui d'après lequel « l'intelligence survient... au sentiment, et, se penchant en quelque sorte sur lui, y opère à la façon d'un peintre qui, sur une toile vieillie, retrouverait et ferait reparaître les lignes effacées du dessin » suivant, à peu près, « la comparaison fournie, par un des maîtres des modernistes ». C'est par ce travail aussi que les modernistes expliquent le dogme, dont ils pervertissent la notion en même temps que celle de la foi. « En ce travail (selon eux) l'intelligence a un double procédé : d'abord par un acte naturel et spontané elle traduit la chose en une assertion simple et vulgaire, puis, faisant appel à la réflexion et à l'étude, *travaillant sur sa pensée*, comme ils disent, elle interprète la formule primitive au moyen de formules dérivées, plus approfondies et plus distinctes. Celles-ci, venant à être sanctionnées par le magistère de l'Eglise, constitueraient le dogme. »

On croirait, au premier abord, que les théologiens disent quelque chose de semblable : ils admettent une donnée primitive, impliquée souvent dans des assertions et des façons d'agir d'où elle ne se dégage pas encore en formules précises, et une élaboration intellectuelle de cette donnée sous la poussée de « la foi qui cherche à comprendre », suivant la formule classique, élaboration qui aboutit souvent à une formule dogmatique proprement dite. La ressemblance n'est que de surface; le fond des doctrines est tout différent. Dans la pensée de l'Eglise, la donnée primitive est l'objet de la foi, est saisie par la foi comme une chose vraie. Non pas que la chose tombe par elle-même sous l'intuition de l'esprit; mais elle est l'objet de l'intelligence, comme enveloppée dans la parole de Dieu, comme présentée à notre foi par son autorité infaillible. La foi est donc déjà une connaissance qui perçoit son objet par un acte intellectuel (comme

dans la connaissance de foi humaine, quand je m'en rapporte à ce qu'on me dit); cet objet est donc intellectualisé, si je puis dire, pour la foi. Le travail subséquent ne transforme pas cette donnée première. Il l'étudie, il l'élabore, il la dégage; mais la formule scientifique ne représente pas autre chose que la formule primitive. Pour les modernistes, la donnée première n'est pas d'ordre intellectuel: c'est une impression dont la foi est le sentiment. Le premier acte intellectuel n'est pas la perception d'une vérité révélée : c'est un effort de l'esprit pour s'expliquer son sentiment, pour dégager Dieu de je ne sais quel contact senti avec le divin. La formule dogmatique n'est pas l'expression explicite d'une vérité révélée : elle est un symbole, et rien que cela, d'une vérité inaccessible, enveloppée à jamais dans la seule réalité que nous atteignions, une touche divine, où le Dieu qui nous a touchés se dérobe toujours. C'est cette inaccessibilité à toute connaissance intellectuelle ici-bas, cette pure relativité du symbole, sans transparence de l'absolu, cette méconnaissance du réel divin dans notre mode de connaître par images, que l'Eglise blâme et condamne dans les explications modernistes : bref, elle veut une donnée intellectuelle d'ordre divin, elle n'admet pas que le dogme soit une élaboration purement humaine, où se garde, en dehors de toute prise intellectuelle, une réalité ici-bas inconnaissable.

C'est bien cela, en effet, que l'Eglise voit dans les explications modernistes du dogme, de son origine et de sa nature : « Le dogme, d'après eux, tire son origine des formules primitives et simples, essentielles, sous un certain rapport, à la foi; car la révélation, pour être vraie, demande une claire apparition de Dieu dans la conscience (*revelatio, ut reapse sit, manifestam Dei notitiam in conscientia requirit*). Le dogme lui-même, si on les comprend bien, est contenu proprement dans les formules secondaires. Maintenant, pour bien entendre sa nature, il faut voir avant tout quelle sorte de rapport il y a entre les formules religieuses et le sentiment religieux. Ce qui ne sera pas malaisé à découvrir, si l'on se rapporte au but, qui est de fournir au croyant le moyen de se rendre compte de sa foi. Elles constituent donc entre le croyant et sa foi une sorte d'entre-deux : par rapport à la foi, elles ne sont que des signes inadéquats de son objet, vulgairement des *symboles;* par rapport au croyant, elles ne sont que de purs *instruments.* D'où l'on peut déduire (*la déduction est faite par les modernistes eux-mêmes*) qu'elles ne contiennent point la vérité absolue : comme symboles, elle sont des images de la vérité, qui ont à s'adapter au sentiment religieux dans ses rapports avec l'homme; comme instruments, des véhicules de vérité, qui ont réciproquement à s'accommoder à l'homme dans ses rapports avec le sentiment religieux. Et comme l'absolu, qui est l'objet de ce sentiment, a des aspects infinis, sous lesquels il peut successivement apparaître; comme le croyant, d'autre part, peut passer successivement sous des conditions fort dissemblables, il s'ensuit que les formules sont soumises à ces mêmes vicissitudes, partant sujettes à mutation. Ainsi, *conclut l'Encyclique*, est ouverte la voie à la variation substantielle des dogmes. » Et, d'un mot, elle juge et condamne : « Amoncellement infini de sophismes, où toute religion trouve son arrêt de mort. » Pourquoi? Parce que, si l'on ôte aux formules leur valeur de vérité, pour n'y voir qu'un moyen de conserver et de stimuler le sentiment religieux, on sape par la base le premier fondement de la foi, qui doit être avant tout une connaissance vraie, une société de connaissance avec le Dieu révélateur.

Mais de ce que la foi doit être avant tout une connaissance, de ce que la formule dogmatique doit avoir, avant tout, une valeur intellectuelle, une valeur de vérité, il ne s'ensuit pas que ce soit là le tout de la foi et du dogme. L'Encyclique, sur ce point encore, défend l'Eglise contre les modernistes, qui « lui reprochent audacieusement de faire fausse route, de ne savoir pas discerner de la signification matérielle des formules leur sens religieux et moral, de s'attacher opiniâtrément et stérilement à des formules vaines et vides, cependant qu'elle laisse la religion aller à sa ruine ». Ce sont eux qui se condamnent eux-mêmes en pervertissant « l'éternelle notion de vérité », dont l'Eglise est la tenante dans le monde; elle sait bien qu'elle sauvegarde du même coup « la véritable nature du sentiment religieux ».

En maintenant contre les modernistes la réalité de la connaissance religieuse, l'Eglise ne prétend pas qu'ils refusent au croyant toute connaissance de Dieu. Car si, comme philosophe, le moderniste est agnostique, comme croyant, il fait profession de croire en Dieu, et, ce faisant, de le connaître avec certitude. Non pas d'une connaissance spéculative, philosophique ou scientifique, mais par une certaine expérience individuelle. Les modernistes, nous dit l'Encyclique, « se séparent ainsi des rationalistes, mais pour verser dans la doctrine des protestants et des pseudo-mystiques ». Elle nous explique ainsi leur opinion : « Si l'on pénètre le sentiment religieux, on y découvrira facilement une certaine intuition du cœur, grâce à laquelle, et sans nul intermédiaire, l'homme atteint la réalité même de Dieu, d'où une certitude de son existence qui passe très fort toute certitude scientifique. Et cela est une véritable expérience, et supérieure à toutes les expériences rationnelles. Beaucoup, sans doute, la méconnaissent et la nient : tels les rationalistes; mais c'est tout simplement qu'ils refusent de se placer dans les conditions morales qu'elle requiert. » L'Encyclique conclut : « Voilà, dans cette expérience, ce qui, d'après les modernistes, constitue vraiment et proprement le croyant : *Haec porro experientia, cum quis illam fuerit assecutus, proprie vereque credentem efficit.* » Qui n'aurait pas cette expérience, n'aurait pas la foi. Ce n'est pas ainsi que l'entend l'Eglise : « Combien tout cela est contraire à la foi catholique, nous l'avons déjà vu dans un décret du Concile du Vatican. » Et l'Encyclique continue, en réfutant cette doctrine.

Elle rejette également l'idée que se font les modernistes des rapports entre la foi et la science. Pour le moderniste, rien de commun entre elles : « Leurs objets sont totalement étrangers entre eux. Celui de la foi est justement ce que la science déclare lui être inconnaissable. De là un champ tout divers : la science est toute aux phénomènes, la foi n'a rien à y voir; la foi est toute au divin, cela est au-dessus de la science. D'où l'on conclut enfin qu'entre la science et la foi il n'y a pas de conflit possible; qu'elles restent chacune chez elle et elles ne pourront jamais se rencontrer, ni partant se contredire. » On leur objectera « qu'il est certaines choses de la nature visible qui relèvent aussi de la foi, par exemple la vie humaine de Jésus-Christ ». Ils le nieront. « Il est bien vrai, diront-ils (*nous continuons de citer l'Encyclique*), que ces choses-là appartiennent par leur nature au monde des phénomènes; mais en tant qu'elles sont pénétrées de la vie de la foi, et que, en la manière qui a été dite, elles sont transfigurées et défigurées par la foi, sous cet aspect précis, les voilà soustraites au monde sensible et transportées, en guise de matière, dans l'ordre divin (*in divini materiam translata*). Ainsi, à la demande si Jésus-Christ a fait de vrais miracles et de véritables prophéties,

s'il est ressuscité et monté au ciel : Non, répondra la science agnostique; Oui, répondra la foi. Où il faudra bien se garder pourtant de trouver une contradiction : la négation est du philosophe parlant à des philosophes, et qui n'envisage Jésus-Christ que selon la *réalité historique*, l'affirmation est du croyant s'adressant à des croyants, et qui considère la vie de Jésus-Christ comme *vécue à nouveau* par la foi et dans la foi. » Ainsi l'Eglise n'admet pas le séparatisme moderniste entre la foi et la science; mais c'est le séparatisme absolu qu'elle réprouve, non la distinction de point de vue et d'objet propre.

Le moderniste ne nie pas tout rapport entre la science et la foi; mais l'Eglise lui reproche de renverser les rôles en subordonnant la foi à la science. Il le fait, dit-elle, « non pas à un titre, mais à trois. Il faut observer premièrement que, dans tout fait religieux, à la réserve de la *réalité divine* et de l'*expérience* qu'en a le croyant, tout le reste, notamment les *formules religieuses*, ne dépasse pas la sphère des phénomènes, n'est point soustrait par conséquent au domaine scientifique. Que le croyant s'exile donc du monde, s'il lui plaît; mais, tant qu'il y reste, il doit subir les lois, le contrôle, le jugement de la science (*scientiae atque historiae*). En second lieu, si l'on a dit que la foi seule a Dieu pour objet, il faut l'entendre de la réalité divine, non de l'*idée;* car l'idée est tributaire de la science, attendu que celle-ci, dans l'ordre logique, comme on dit, s'élève jusqu'à l'absolu et à l'idéal. A la science donc, à la philosophie, de connaître de l'idée de Dieu, de la guider dans son évolution, et, s'il venait à s'y mêler quelque élément étranger, de la corriger. D'où cette maxime des modernistes, que l'évolution religieuse doit se coordonner à l'évolution intellectuelle et morale, ou, pour mieux dire et selon le mot d'un de leurs maîtres, s'y subordonner. Enfin l'homme ne souffre point en soi de dualisme : aussi le croyant est-il stimulé par un besoin intime de synthèse à tellement harmoniser entre elles la science et la foi, que celle-ci ne contredise jamais à la conception générale que celle-là se fait de l'univers. Ainsi donc, vis-à-vis de la foi, liberté totale de la science; au contraire, et nonobstant qu'on les ait données pour étrangères l'une à l'autre, à la science asservissement de la foi. » L'Encyclique fait remarquer que ce sont là doctrines « en opposition formelle avec les enseignements de... Pie IX ». Elle eût pu dire aussi bien « avec ceux de l'Eglise », car les textes qu'elle cite à ce propos, celui de Pie IX, dans sa lettre du 15 juin 1857 à l'évêque de Breslau, celui de Grégoire IX, dans sa lettre du 7 juillet 1223 aux maîtres de Paris, ne sont que des formules particulières de la pensée catholique : « Il est de la philosophie, en tout ce qui regarde la religion, non de commander, mais d'obéir; non de prescrire ce qui est à croire, mais de l'embrasser avec une soumission que la raison éclaire. » C'est Pie IX qui écrit, mais c'est l'Eglise qui pense. C'est sa pensée aussi qu'exprime Grégoire IX, quand, parlant de ceux « qui plient les Saintes Lettres aux doctrines de la philosophie rationnelle », il dit qu'ils « mettent queue en tête, et à la servante assujettissent la reine ».

De cette opposition dans les principes naît l'opposition dans la conduite. L'Eglise ne peut excuser les modernistes de jouer tour à tour deux personnages : « Ecrivent-ils l'histoire : nulle mention de la divinité de Jésus-Christ; montent-ils dans la chaire sacrée, ils la proclament hautement. Historiens, ils dédaignent Pères et Conciles; catéchistes, ils les citent avec honneur. Si vous y prenez garde, il y a pour eux deux exégèses fort distinctes : l'exégèse théologique et pastorale, l'exégèse scientifique et historique. » Les modernistes crient contre l'Eglise qui les réprimande, et « se plaignent amèrement qu'on viole leur liberté ». Conséquents avec leur principe, « que la foi est subordonnée à la science, ils reprennent l'Eglise ouvertement et en toute rencontre, de ce qu'elle s'obstine à ne point assujettir et accommoder les dogmes aux opinions des philosophes; quant à eux, après avoir fait table rase de l'antique théologie, ils s'efforcent d'en introduire une autre, complaisante celle-ci aux divagations de ces mêmes philosophes ».

Cette théologie conciliera « la science et la foi, mais par la subordination de la foi à la science ». C'est logique. Pour elle, les formules de foi ne sont que des symboles, des façons tout humaines de nous représenter l'inconnaissable divin. Elles sont un effort pour atteindre et pour exprimer l'absolu, mais elles ne l'atteignent ni ne l'expriment. Qu'on s'en serve donc dans la mesure où elles sont une aide à la foi ; mais qu'on ne prétende pas y voir une expression proprement dite de la vérité absolue, ni partant y asservir sa foi. L'Eglise, comme on sait, donne à ses formules une valeur de vérité : elles expriment sa foi, et sa foi est une connaissance vraie.

Telle est, en face de la pensée des modernistes, la doctrine de l'Eglise sur l'origine et la nature de la foi, comme aussi sur ses rapports avec la science. Nous n'avons pas à suivre l'Encyclique dans son exposé de leur système sur « les rejetons de la foi », dont les principaux sont, suivant eux, « l'Eglise, le dogme, le culte, les livres saints ». Chacun de ces points est examiné en dû lieu dans ce *Dictionnaire* même. Voir notamment l'article Dogme, où il est montré que le dogme est avant tout une expression intellectuelle de la foi, que l'Eglise est gardienne de la foi, non seulement comme transmetteuse de vie, mais comme maîtresse de vérité. Voir l'article Sacrements, où il sera montré que les sacrements ne sont pas seulement des stimulants pour le sentiment religieux ou pour la foi; mais qu'ils supposent la foi et qu'ils l'expriment à leur façon. Voir l'article Agnosticisme, où se débat la question fondamentale dont les solutions opposées mettent une irréductible opposition entre l'idée catholique de la foi et l'idée moderniste. Voir l'article Criticisme, où sont étudiées et discutées les idées kantiennes de la connaissance et de la foi, idées qui sont, comme on sait, à la base de la conception moderniste de la foi. Voir l'article Dieu, où il est montré que nous le connaissons et par quels procédés. Voir l'article Expérience religieuse, où sont étudiés avec pénétration et clarté les rapports entre la foi et l'expérience religieuse. Voir enfin l'article Révélation.

Bibliographie. — Le texte de l'Encyclique *Pascendi* (latin et français) est cité d'après l'édition des « Questions actuelles » (*Bonne Presse*) : *Lettre Encyclique de Notre très saint Père le Pape Pie X sur les Doctrines des Modernistes, précédée du Décret du Saint-Office « Lamentabili sane exitu »*. Texte latin et traduction française. Il est marqué à la fin du livre que la traduction française est officielle. — Texte latin, mais avec suppressions, dans Denzinger-Bannwart, 2071-2109. — M. J.-B. Lemius a donné, sous le titre *Catéchisme sur le Modernisme d'après l'Encyclique « Pascendi Dominici gregis »*, Paris, 1907, une édition française de l'Encyclique, avec divisions et titres, et surtout avec insertion de questions auxquelles le texte même de l'Encyclique sert de réponse. Tout le document est ainsi mis en catéchisme.

Pour se rendre compte du bien-fondé de la systématisation moderniste telle que nous le présente

l'Encyclique, et de l'irréductible antagonisme entre l'idée chrétienne de la foi et l'idée moderniste, voir J. Lebreton, *L'Encyclique et la Théologie moderniste,* Paris, 1908. De plus l'article Modernisme. — Les autres indications bibliographiques seront mieux à leur placé plus bas, art. IV.

III. **La controverse protestante.** — Nous donnerons d'abord, en la discutant, une vue générale de la question par un protestant autorisé. Nous étudierons ensuite les principaux points controversés. D'où deux sections.

A. Vue générale du sujet. — 1. *L'exposé de M. Monod.* — M. Jean Monod, dans l'article *Foi*, de l'*Encyclopédie des sciences religieuses publiée sous la direction de* F. Lichtenberger, t. V, p. 7, ramène à deux points principaux le désaccord entre catholiques et protestants dans leur doctrine de la foi : le caractère de la foi et sa valeur propre. « Pour le protestant, le premier caractère de la foi, c'est le caractère personnel (*Jean*, iv, 42); elle suppose un contact immédiat de l'âme avec la vérité, telle qu'elle nous est transmise par l'Ecriture sainte et intérieurement garantie par le Saint-Esprit. Pour le catholique, le premier caractère de la foi, c'est le caractère autoritaire; elle suppose entre l'âme et la vérité un intermédiaire nécessaire, qui est l'Eglise. La foi est un acte de soumission à l'Eglise : elle consiste à la considérer comme la gardienne et la dispensatrice de la vérité et à accepter sa direction. Croire, c'est professer les doctrines qu'elle enseigne, et dont la principale est l'autorité même de l'Eglise. A ces deux notions de la foi correspondent deux méthodes religieuses opposées : l'une, la méthode catholique, subordonne la vérité à l'unité et va de l'Eglise à Jésus-Christ (*ubi Ecclesia ibi Christus*) ; l'autre, la méthode protestante, subordonne l'unité à la vérité, et va de Jésus-Christ à l'Eglise (*ubi Christus ibi Ecclesia*). Ce fut au nom de la foi que Luther se sépara d'une Eglise qui était devenue infidèle à l'enseignement et à la simplicité de l'Evangile. Quant à la valeur de la foi, l'opposition entre les deux Eglises n'est pas moins manifeste. Pour l'Eglise protestante, cette valeur est telle que la foi est la condition unique du salut, étant admis d'ailleurs qu'il s'agit de la foi vivante qui porte en elle le principe des bonnes œuvres. *Sola fide,* tel a toujours été le mot d'ordre de la Réforme. L'Eglise catholique, au contraire, reconnaît une double condition du salut : la foi et les œuvres; celles-ci sont des titres à la faveur de Dieu, indépendamment de la foi, à laquelle elles doivent s'ajouter. Il est aisé de voir que cette doctrine fait reculer la grâce du Christ devant les mérites de l'homme. »

2. *Discussion.* — Ce raccourci manque un peu de précision, et les choses n'y apparaissent pas dans leur vrai jour. Un mot de rectification paraît donc nécessaire; nous essayerons ensuite de préciser davantage.

Tout d'abord, ce qu'on dit du caractère de la foi regarde plutôt, semble-t-il, les conditions de la foi, le milieu, l'atmosphère où elle vit. Quand on parle du caractère de la foi, c'est la nature de la foi qu'on devrait surtout avoir en vue. Cette première confusion en amène d'autres. On nous dit que « pour le protestant, le premier caractère de la foi, c'est le caractère personnel », et l'on renvoie au passage de saint Jean où les Samaritains, après avoir reçu Jésus et entendu sa parole, disaient à la Samaritaine : « A présent, ce n'est plus sur ta parole que nous croyons; car nous l'avons entendu nous-mêmes et nous savons qu'il est vraiment le sauveur du monde »; tandis que » pour le catholique, le premier caractère de la foi, c'est le caractère autoritaire ». On s'explique en disant que la foi, ainsi entendue, « suppose un contact immédiat de l'âme avec la vérité, telle qu'elle nous est transmise par l'Ecriture sainte et intérieurement garantie par le Saint-Esprit »; tandis que la foi, au sens catholique « suppose entre l'âme et la vérité un intermédiaire nécessaire qui est l'Eglise ». Tout d'abord le passage de saint Jean n'a pas, dans son contexte, le sens ni la portée qu'on lui donne. L'Evangéliste fait remarquer que « beaucoup de Samaritains crurent sur le témoignage de la femme ». Si « un nombre beaucoup plus grand crurent en lui sur sa propre parole », ce second fait n'annule pas le premier. Dès lors, on ne voit pas ce que vient faire ici ce témoignage pour montrer la différence entre la foi catholique et la foi protestante. L'Evangéliste a sans doute une intention, en opposant avec insistance le grand nombre de ceux qui crurent sur la parole même de Jésus au nombre beaucoup moindre de ceux qui crurent sur la parole de la Samaritaine, et l'on entrevoit sans peine ce qu'il veut insinuer. Il en a une aussi peut-être, en distinguant entre la foi sur la parole de la femme et la connaissance directe de Jésus même et de sa doctrine. Mais rien n'indique que ni sur ce point ni sur l'autre il oppose foi et foi, comme s'il avait en vue deux caractères (comme nous dirions, deux conditions) de la foi, dont l'un ferait la foi vraiment chrétienne, l'autre non.

Ce qu'on ajoute sur le contact immédiat de l'âme avec la vérité, dans la doctrine protestante, et le contact seulement par l'intermédiaire de l'Eglise, dans la doctrine catholique, manque aussi de précision et même d'exactitude. En effet, en accordant que c'est bien la doctrine protestante que l'on nous donne en nous parlant du « contact immédiat de l'âme avec la vérité, telle qu'elle nous est transmise par l'Ecriture sainte et intérieurement garantie par le Saint-Esprit » (c'est bien là, en effet, la doctrine de Calvin, bien que ce ne soit pas une doctrine commune et constante chez les Protestants), il n'y a pas, de ce chef, la différence que l'on dit entre protestants et catholiques. Si, en effet, le protestant trouve immédiatement la vérité dans l'Ecriture « garantie intérieurement par le Saint-Esprit », le catholique la trouve non moins immédiatement dans l'Eglise animée par la vie de l'Esprit divin en elle, et par là même en lui, puisqu'il vit de cette vie sociale de l'Eglise, comme le membre uni au corps vit de la vie de l'âme dans le corps. L'Eglise n'est pas, comme on se le figure ici, un intermédiaire qui nous sépare du Christ, de son Esprit et de sa vérité; elle est le corps mystique du Christ, dont les membres sont unis au Christ en vivant de la vie du corps social qu'il vivifie. La question n'est donc pas, à proprement parler, celle de contact médiat ou immédiat avec la vérité, mais celle de vie individuelle ou sociale, de recherche individuelle de la vérité dans un livre ou de participation à la vérité dans le corps social en qui Jésus continuerait de vivre plein de grâce et de vérité, comme il vivait autrefois sur la terre. Les protestants se figurent l'autorité enseignante et la soumission à l'Eglise comme des choses de pur gouvernement extérieur; ils ne voient pas en l'Eglise le corps social hiérarchique dont nous sommes membres et dont la vie est notre vie, ni dans la foi de l'Eglise un bien social auquel participent tous les membres du corps social.

En conséquence, nous n'admettons pas non plus sans explication ce que dit M. Monod des « deux méthodes religieuses opposées ». Il n'est pas exact, en effet, au sens où l'entend l'auteur, que « la méthode catholique subordonne la vérité à l'unité, et va de l'Eglise à Jésus-Christ ». Pour nous, le corps

social fondé par Jésus-Christ pour le continuer sur la terre, est plein de vérité, comme il est plein de grâce; la vérité est le bien social de l'Eglise, que ceux-là seuls peuvent posséder qui appartiennent au corps social. Nous ne subordonnons donc pas la vérité à l'unité, en ce sens que nous regarderions la vérité comme secondaire, prêts à en faire le sacrifice, si besoin était, pour garder l'unité; mais nous tenons à l'unité, parce que dans l'unité seule se trouve la vérité, comme dans l'unité seule se trouve la grâce.

Nos frères séparés, avec leur individualisme religieux, ont peine à comprendre ces choses; c'est pourtant cela qu'il faut avoir présent à l'esprit, si l'on veut entendre quoi que ce soit à la notion catholique d'Eglise, d'autorité enseignante, d'unité de foi dans l'unité de l'Eglise. Pour la même raison, nous n'allons pas « de l'Eglise à Jésus-Christ », comme si Jésus-Christ était en dehors de l'Eglise; nous trouvons Jésus-Christ *dans* l'Eglise, qui est son corps mystique, et vit de sa vie; nous sommes incorporés au Christ par notre incorporation à l'Eglise, tout comme nous sommes incorporés à l'Eglise par notre incorporation au Christ, parce que cette incorporation a quelque chose de social, et d'essentiellement social. La méthode protestante, en subordonnant l'unité à la vérité, comme elle prétend le faire, n'arrive pas plus à la vérité qu'elle n'arrive à l'unité, parce que la vérité est le bien inaliénable de l'unité sociale, et que l'Eglise est, comme dit saint Paul, la colonne et l'appui solide de la vérité; en voulant saisir le Christ d'abord et indépendamment de l'Eglise, elle manque à la fois l'un et l'autre, et ses efforts sont aussi vains pour saisir le Christ que pour se constituer, après coup, en Eglise du Christ; car le Christ n'est, pour nous, que dans son Eglise. (Bien entendu, nous faisons toujours la part de la bonne foi et de la bonne volonté, et nous admettons que des protestants peuvent avoir en eux la vie et la grâce du Christ, avec la foi au Christ; mais c'est en tant qu'ils sont catholiques sans le savoir, et qu'ils font partie, au regard de Dieu, à cause de leur bonne volonté, du corps social que peut-être ils anathématisent de bonne foi dans leur ignorance.)

Enfin, il n'est pas jusqu'à la phrase sur Luther où nous n'aurions à redire, du point de vue purement historique. La question de la foi tient une grande place dans la controverse entre luthériens et catholiques; mais, historiquement parlant, il est inexact de dire, sans restriction ni explication, que « ce fut au nom de la foi que Luther se sépara » de l'Eglise; historiquement parlant, il est impossible de prouver que l'Eglise fût « devenue infidèle à l'enseignement et à la simplicité de l'Evangile ». Théologiquement parlant, elle ne pouvait le devenir, et on ne peut admettre qu'elle le soit devenue sans renier le Christ même; car le Christ avait promis d'être avec son Eglise jusqu'à la consommation des siècles; s'il a manqué à sa promesse solennelle, la foi en lui devient impossible. N'oublions pas que l'Eglise des promesses, c'était l'Eglise d'avant Luther.

Pour « la valeur de la foi » (nous dirions avec plus de précision, pour son rôle dans la justification), l'opposition entre les deux Eglises n'est pas non plus telle que la représente M. Monod. « Pour l'Eglise protestante, dit-il, cette valeur est telle que la foi est la condition unique du salut. » Jusque-là nous sommes d'accord. Il ajoute aussitôt : « Etant admis, d'ailleurs, qu'il s'agit de la foi vivante qui porte en elle le principe des bonnes œuvres. » C'est là peut-être l'explication calviniste, et celle même, je crois, de bien des Luthériens, après Luther. Mais ce n'est pas la pensée fondamentale de Luther, non plus que de Mélanchthon. Dans la logique du système luthérien, le pécheur est toujours pécheur, et toutes ses œuvres des œuvres de péché, puisqu'il est corrompu dans son fond; la distinction d'une foi vivante et d'une foi vraie, qui ne serait pas vivante, l'idée même d'une foi qui serait « le principe des bonnes œuvres », est en opposition avec le sens du *sola fide*, où M. Monod voit « le mot d'ordre de la Réforme ». C'est là un de ces compromis avec le catholicisme dont M. Harnack et les protestants libéraux ont signalé tant d'exemples chez les Luthériens et chez Luther lui-même, quand, après la première effervescence de démolition et devant les effets désastreux des principes proclamés aux débuts de la Réforme, on essaya de fonder quelque chose de durable, en rassemblant et rajustant tant bien que mal les débris épars de l'ancienne doctrine et des vieilles institutions.

Peu exact quand il décrit « la valeur de la foi » dans la doctrine protestante, M. Monod ne donne pas non plus l'idée vraie de la doctrine catholique sur la question. L'Eglise reconnaît bien « une double condition du salut : la foi et les œuvres ». Elle admet que « celles-ci sont pour l'homme des titres à la faveur de Dieu », mais non pas, comme M. Monod l'entend, « indépendamment de la foi, à laquelle elles doivent s'ajouter ». Selon nous, il ne suffit pas de croire, il faut bien vivre, conformer sa vie à sa foi : la foi sans la charité ne sauve pas, elle n'est qu'une foi morte, tout en étant une foi véritable. Nous proclamons d'ailleurs que nos bonnes œuvres sont un effet de la grâce, sont elles-mêmes une grâce et un don de Dieu. Il n'y a de bonnes œuvres, au sens catholique du mot, que les œuvres faites dans la foi et sous l'influence de la grâce. Ce n'est donc qu'en défigurant notre doctrine qu'on peut dire qu'« elle fait reculer la grâce du Christ devant les mérites de l'homme ». Il faut supposer pour cela des mérites indépendants de la foi et de la grâce, des mérites qui ne seraient pas eux-mêmes une grâce et un don de Dieu, ce qui est l'opposé de la doctrine catholique. Cette doctrine suppose la libre coopération de l'homme à la grâce de Dieu dans l'œuvre de la justification et du salut. Mais ceux-là seuls peuvent l'accuser d'être pélagienne et de faire « reculer la grâce du Christ », qui refusent à l'homme toute activité surnaturelle sous l'influence divine et qui ne veulent voir en lui sous l'action de Dieu qu'une masse inerte ou une bûche, une pure passivité. Ce n'est pas d'ailleurs le lieu de prouver la doctrine catholique sur toutes les questions qui viennent d'être touchées. Voir les articles Eglise, Grace, Libre arbitre, Prédestination, Protestantisme. Ce qui précède n'est qu'une première mise au point, rendue nécessaire par les déformations trop fréquentes qu'on fait subir aux doctrines en les présentant.

B. Points spéciaux de controverse. — En restant dans les questions qui se rapportent directement à la foi, on peut signaler surtout comme matière de controverse entre Protestants et Catholiques : la foi qui justifie et la justification par la foi, la foi et les œuvres, la foi et le dogme, la foi implicite, la règle de foi, l'intégrité de la foi, la raison et la foi. Sur la plupart de ces points, les solutions du protestantisme libéral sont aussi loin du protestantisme dogmatique que du catholicisme. C'est du protestantisme dogmatique que nous nous occupons ici. Le protestantisme libéral ne viendra en considération qu'en tant et autant qu'il se rattache au protestantisme orthodoxe. Ce qui le regarde spécialement sera indiqué en quelques mots à la fin de l'article. Parmi les questions signalées ici comme se rapportant directement à la foi, plusieurs ont leur place naturelle dans d'autres articles du *Dictionnaire apologétique*

Nous ne les toucherons qu'en passant. Sur toutes, quelques brèves indications suffiront; ce qu'il faut pour orienter le lecteur.

1. *La foi qui justifie, la justification par la foi, la foi et les œuvres.*—Il y a ici trois questions connexes, qui seront traitées à l'article PROTESTANTISME. Ici quelques remarques suffiront. Le point de départ de LUTHER, c'est que l'homme, dans l'état actuel, est foncièrement mauvais : lui demander d'être bon, c'est lui demander l'impossible. Foncièrement mauvais, il l'est irrémédiablement : les ténèbres ne peuvent être que ténèbres. Voir MÖHLER, *Symbolique*, § 6 et 8; cf. § 4, 11, 12, 14.

De là, ces assertions qui, séparées du système, sonnent si étrangement aux oreilles : Que toutes les œuvres faites, avant la justification sont des péchés, qu'elles méritent la haine de Dieu, que plus on fait effort pour se disposer à la grâce, plus on pèche ; que le libre arbitre a été perdu, éteint par le péché d'Adam, qu'il n'est plus qu'un mot, une étiquette sans objet, une idole (*figmentum*) introduite par Satan dans l'Eglise; que l'homme, sous la main de Dieu et sous l'influence de la grâce, ne fait rien, ne peut être que passif, qu'il n'est pas en son pouvoir de rendre bonnes ses voies mauvaises; que Dieu seul fait tout, les œuvres mauvaises comme les bonnes, et cela non seulement parce qu'il les permet, mais proprement et directement, de sorte que la trahison de Judas n'est pas moins son œuvre que la vocation de Paul.

En conséquence, la justification ne saurait être une refonte, une transformation intérieure de notre nature. Elle ne peut être que l'illusion volontaire de Dieu, voulant bien prendre Jacob pour Esaü et le bénir, nous voir revêtus des mérites de Jésus, et, oubliant, pour ainsi dire, que, sous ce vêtement, il n'y a que du fumier, nous tenir pour justes, nous justifier en nous déclarant justes, tout pécheurs que nous restons. Mais comment prenons-nous le manteau de Jésus pour en revêtir notre ignominie, comment nous approprions-nous ses mérites? Par la foi. En quoi consiste cette foi et comment opère-t-elle ? Elle consiste à croire que Dieu, en son Christ, veut bien nous remettre nos péchés. Par cette croyance, elle s'approprie les mérites du Christ, elle nous cache derrière Jésus. Elle ne nous transforme pas en lui, mais elle nous couvre de son manteau. Mais qu'est-ce, au juste, que cette foi à la rémission de nos péchés par Jésus et en Jésus? Au premier abord, on pourrait la prendre pour une simple adhésion de l'esprit à une vérité révélée par Dieu. Bien des textes de Luther autorisent cette interprétation; et c'est en partant de là que le Concile de Trente et les théologiens catholiques opposent à l'idée luthérienne que, si Dieu nous a révélé en général qu'il n'y a plus de condamnation pour ceux qui sont dans le Christ Jésus, il ne nous a pas révélé spécialement que nous soyons dans le Christ Jésus. Aussi Luther substituait-il pratiquement à la révélation générale du pardon des péchés dans l'Ecriture une révélation spéciale dans l'âme, soit par une prise de possession personnelle de la promesse générale de l'Ecriture, soit par une intuition du cœur que cette promesse était réalisée, soit par une confiance absolue qu'on était pardonné pourvu qu'on se crût pardonné. Ainsi se glissait peu à peu à côté d'une foi qui serait l'adhésion de l'esprit à la vérité révélée, l'idée d'une foi intuition du cœur, confiance au pardon divin, attitude filiale envers le Dieu bon et paternel pour ses enfants. Pour en arriver là, il a fallu laisser tomber, dans l'œuvre de Luther, bien des pages sur la foi intellectuelle, la foi dogmatique, telle que nous l'entendons. Mais il faut, ce semble, accorder à MM. HARNACK, SABATIER et autres protestants libéraux, que c'est la foi confiance, la foi sentiment, la foi sans dogme enfin, qui est selon l'esprit de LUTHER. La foi dogmatique n'est plus chez lui qu'un reste du passé, d'où la vie s'est retirée.

On voit que, dans ce système, il n'y a pas de place pour les bonnes œuvres, ni pour la moralité. On les y a rattachées ensuite, et ç'a été un des grands soucis de CALVIN. Mais elles ne sont pas du dessin primitif, et elles ne cadrent pas avec l'ensemble du système. Voir MÖHLER, § 16-20 ; § 22, 25, 26.

La doctrine catholique est connue. Pour nous, la justification est une transformation de l'âme par la grâce sanctifiante. Le pécheur peut s'y disposer, non pas sans la grâce, mais en coopérant librement à la grâce et s'y prêtant quand il y pourrait résister. Dans cette préparation, la foi a la grande part, comme nous mettant dans le monde surnaturel où l'âme se retournera vers Dieu, où naîtront chez elle les différents mouvements de contrition et d'amour dont l'ensemble constitue la conversion du cœur. Nous disons donc nous aussi que l'homme est justifié par la foi ; mais nous l'entendons en ce sens que la foi est le commencement du salut, le fondement et la racine de toute justification : sans elle il est impossible de plaire à Dieu et d'arriver à être de ses enfants. Elle ne justifie pas d'ailleurs par elle-même, mais comme disposition à la grâce de la justification. Disposition nécessaire, mais non suffisante; car elle n'est qu'une foi morte si elle ne s'accompagne de la conversion du cœur et du changement de vie; elle ne vit que par la charité, qui la fait épanouir en bonnes œuvres.

Cette foi est avant tout intellectuelle, ce qui ne veut pas dire qu'elle l'est principalement; elle est à base de connaissance, elle consiste à tenir pour vraies les choses divinement révélées, à croire aux promesses divines; et parmi ces vérités, parmi ces promesses, il y a en première ligne, que Dieu justifie l'impie par grâce, « par la rédemption qui est en Jésus ». Elle n'est pas d'ailleurs pure connaissance : elle implique, tant par sa nature que par son objet et par les relations qu'elle établit entre Dieu et nous, la confiance au Dieu bon et miséricordieux, une certaine orientation vers le monde surnaturel, que Dieu nous ouvre si gracieusement en nous révélant le mystère de sa vie divine et le secret des biens qu'il nous destine en nous appelant à partager avec lui cette vie divine qu'il veut nous communiquer comme un père à ses enfants; un hommage de notre esprit à la vérité suprême, une réponse de notre cœur et de notre volonté à ses avances, une reconnaissance de ses droits souverains sur nous et de nos devoirs envers lui, tout un ensemble qui fait de l'acte de foi un acte religieux, l'acte d'une vertu théologale. Telle est, en substance, la doctrine exposée par le Concile de Trente dans la sixième session intitulée *De la justification.*

Je ne puis m'arrêter ici à discuter ces deux conceptions de la foi qui justifie et du rôle respectif de la foi et des bonnes œuvres dans le processus de la justification. Constatons seulement que, malgré certaines apparences, dues à une vue superficielle des textes, ni l'Ecriture ni la tradition chrétienne ne connaît une foi spéciale en la rémission personnelle de nos propres péchés ni une intuition ou foi personnelle en notre propre justification, distincte de la foi dogmatique aux mystères et à la prédication évangélique. C'est à celle-ci qu'est toujours rattachée la justification. Constatons également que ni l'Ecriture ni la tradition ne connaît une foi qui justifie sans les œuvres de la foi. Qu'est-ce, en particulier que la prédication de saint Jean-Baptiste,

celle du Sauveur lui-même, celle des Apôtres, sinon un appel à la pénitence pour se préparer au royaume de Dieu, une vigoureuse mise en relief des conditions morales nécessaires pour y entrer, une vive exhortation aux croyants à mourir comme le Christ aux œuvres de la chair, pour vivre dans l'esprit, et les œuvres de l'esprit, comme le Christ et avec le Christ? Et n'est-il pas évident que les Apôtres, quand ils parlent aux fidèles, aux croyants, comme Jean et Jésus, quand ils parlent aux Juifs, leur rappellent sans cesse qu'il ne suffit pas de croire, mais qu'il faut vivre selon sa foi? Bref, la prédication évangélique est en même temps dogmatique et morale, essentiellement l'une et l'autre : elle demande la foi aux vérités annoncées, elle demande les œuvres conformes à la foi. Ce n'est qu'en défigurant la doctrine catholique qu'on arrive à la mettre en opposition apparente avec les idées de l'Evangile et celles des Apôtres. Ce n'est qu'en découpant arbitrairement quelques textes, en les séparant violemment du contexte pour les mettre dans un tout autre jour, en les cousant tant bien que mal pour leur donner quelque apparence de cohésion, que les premiers protestants ont élaboré leurs systèmes.

2. *Foi et dogme, règle de foi, foi implicite.* — Les premiers protestants ont accepté la foi dogmatique, les dogmes de la Bible, tout comme les catholiques, mais en ôtant à cette foi et à ces dogmes la place essentielle qu'ils avaient dans l'économie évangélique et chrétienne, et en posant çà et là des principes qui devaient aboutir tôt ou tard à la foi sans dogme du protestantisme libéral.

Mais il y eut controverse sur tel ou tel dogme spécial, ce qui revenait à disputer sur le sens des textes bibliques, objets de foi pour les uns comme pour les autres, sur le sens, par exemple, des paroles de la consécration, sur le sens du *Tu es Petrus*, etc. On sait les efforts désespérés des protestants « orthodoxes », pour dénaturer des textes souvent très clairs, et comment l'exégèse protestante fut dominée par les nécessités de système, jusqu'à ce que les protestants libéraux vinssent la délivrer en déniant à l'Ecriture toute valeur normative et dogmatique.

Il y eut controverse sur la règle de foi. Les protestants, comme on sait, font profession de ne croire qu'à l'Ecriture, de la tenir pour seule règle de foi, pour seule source de la vérité révélée. C'est la Bible en main que Luther bataillait contre l'Eglise. On sait où cela aboutit. On en vint à professer que rien n'est clair comme la Bible, à faire de la Bible une idole, ou à l'identifier avec Jésus, avec le Saint-Esprit. Cependant la Bible devenait une pomme de discorde entre les protestants eux-mêmes; livrée au libre examen et à l'interprétation privée, chacun, suivant le mot de l'un d'entre eux, en y cherchant ses dogmes d'après ses idées, y trouvait ses idées pour en faire ses dogmes :

Hic liber est in quo quaerit sua dogmata quisque,
Invenit et pariter dogmata quisque sua.

Comment d'ailleurs faire d'un livre, d'un livre obscur, d'un livre composé de pièces et de morceaux, d'un livre seul, fût-il divin, la règle unique de foi, le juge en dernier ressort des controverses inévitables, son propre interprète? Et puis un livre doit être garanti, authentiqué. Où sera, en dehors d'une autorité vivante, la garantie du livre de son autorité divine, de son authenticité? Pressés par les arguments des catholiques, pressés par l'expérience des luttes et des divisions sans fin entre protestants eux-mêmes, Luther et Calvin avaient déjà inventé des distinctions subtiles, donné des explications spécieuses. Pour Luther, la Bible, au lieu d'être un recueil de dogmes, un livre qui s'imposât par lui-même, devenait souvent un simple stimulant de la foi, un livre où l'on pouvait prendre et laisser, suivant que l'esprit propre y trouvait ou n'y trouvait pas le Christ et le pardon des péchés, la justification par la foi seule. Calvin, pour la garantir efficacement, recourait au témoignage même du Saint-Esprit, se faisant reconnaître au lecteur par je ne sais quel goût mystérieux. C'était mettre le sentimentalisme, disons mieux l'illuminisme, à la base de la foi dogmatique comme de la foi justifiante... Et le malheur est que l'Esprit se contredisait sans cesse en donnant le goût divin aux interprétations les plus opposées.

Peu à peu, c'est aux moyens humains qu'il fallut recourir pour reconnaître la Bible, pour l'interpréter. Au lieu d'un livre dogmatique, elle devint un livre d'édification. Ou bien, l'autorité des hommes intervint partout pour garantir l'autorité divine. Ainsi, au lieu d'une autorité instituée divinement et divinement assistée, comme celle de l'Eglise, on eut l'autorité vacillante des savants, ou celle de communautés humaines, de prêcheurs sans mission.

Les protestants libéraux, M. A. Sabatier, par exemple, dans *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, Paris, 1904, sont les premiers à reconnaître que, s'il faut choisir entre le système du protestantisme orthodoxe et le système catholique, tous les avantages sont du côté de celui-ci. Nous savons et nous prouvons que Jésus a établi une autorité vivante pour garder, propager, expliquer sa doctrine, pour la transmettre vivante et l'adapter aux âmes, comme il faisait lui-même et comme faisaient ses Apôtres; à cette autorité il a donné son Esprit, son assistance, ses titres de créance. C'est elle qui accrédite, qui interprète, qui authentique la Bible; et puisqu'il faut quelqu'un pour garder un livre, pour le transmettre, pour en garantir la provenance, qui ne préférera s'en rapporter pour tout cela à une autorité divinement instituée, infaillible, vivante et partout visible, qu'à des colporteurs de livres ou à soi-même?

La doctrine des théologiens catholiques sur la foi implicite a été bien des fois attaquée ou tournée en ridicule par les protestants. Cf. Hoffmann, *Die Lehre von der* Fides implicita, p. 212 et suivantes, à qui j'emprunte plusieurs des traits qui suivent. Luther racontait à ce sujet une histoire qu'il arrangeait à sa façon, mais qui circulait déjà avant lui, puisque Albert Pighius, qui naquit en 1490, dit l'avoir entendue dans son enfance. Voici l'histoire contée par Luther dans son *Avertissement aux gens de Francford d'être en garde contre la doctrine de Zwingle*, 1533 : « Maintenant encore, les papistes disent qu'ils croient ce que croit l'Eglise, un peu comme les Polonais, qui disent : Je crois ce que croit mon roi. Et pourquoi pas? Peut-il y avoir meilleure foi que celle-là, et qui donne moins de peine et de souci? On dit donc qu'un docteur, sur le pont de Prague (ce détail pourrait sans doute orienter le curieux sur les origines de cette histoire) demanda à un charbonnier, en s'apitoyant sur lui comme sur un pauvre laïc : Eh! brave homme, que crois-tu? Le charbonnier répondit : Ce que l'Eglise croit. Et le docteur : Alors qu'est-ce que croit l'Eglise? Le charbonnier : Ce que je crois. Or, comme le docteur allait mourir, il fut si violemment assailli dans sa foi par le diable qu'il ne put s'arrêter ni avoir de repos, qu'en arrivant à dire : Je crois ce que croit le charbonnier. De même dit-on du grand Thomas d'Aquin que, près de mourir, il n'eut cesse ni repos de la part du diable, qu'il n'eût dit : Je crois ce qui est dans ce livre, et c'est la Bible qu'il avait en main. Mais de cette foi-là, Dieu veuille ne pas nous prêter beaucoup. Car si ces hommes n'ont pas cru d'autre façon que celle-là, ils se sont tous les deux, docteur et char-

bonnier, jetés avec cette foi-là au fin fond de l'enfer. » Ailleurs l'histoire a pris un autre tour. On la trouve même chez les catholiques, chez Erasme, par exemple, et chez Pighius (chez le premier, avec une intention satirique contre les théologiens), mais comme une recommandation de recourir à la foi de simple acquiescement pour échapper aux arguties du diable. Karl Hase, dans son *Manuel de polémique*, p. 258, la raconte ainsi : « Le diable demande à un charbonnier ce qu'il croit exactement. Je crois ce que croit l'Eglise. Mais alors que croit l'Eglise? L'Eglise croit ce que je crois. Le diable dut s'en aller sans avoir pu tirer la chose au clair. » Il semble que Luther veuille faire d'une pierre deux coups : combattre une foi impersonnelle et toute d'autorité extérieure (que ce soit celle de l'Eglise ou celle de la Bible), une foi tout objective et dont l'objet même n'importe guère, pour mettre en place la foi évangélique, telle qu'il l'entend, la foi de sentiment, qui croit avant tout à notre justification en Jésus. L'objection a déjà été résolue, si c'en est là le sens. Si c'est une vraie objection contre la foi implicite des catholiques, Calvin va nous la présenter avec plus de précision. Voici comment il s'en explique dans l'*Institution chrétienne*, l. III, c. 2. *De la Foy*, p. 11 (dans le *Corpus reformatorum*, t. XXXII, *Op. Calv.* t. IV) : « Ils (les théologiens sorboniques) ont basti une fantaisie de foy qu'ils appellent Implicite ou Enveloppée : duquel nom intitulant la plus lourde ignorance qui se puisse trouver, ils trompent le povre populaire et le ruinent. Mesmes (pour parler plus ouvertement et à la vérité) cette fantaisie non seulement ensevelit la vraye foy, mais la détruit du tout. Est-ce-là croire, de ne rien entendre moyennant qu'on soumette son sens à l'Eglise ? Certes, la foy ne gît point en ignorance, mais en cognoissance : et icelle non seulement de Dieu, mais aussi de sa volonté. Car nous n'obtenons point salut à cause que nous soyons prests de recevoir pour vray tout ce que l'Eglise aura déterminé, ou pour ce que nous luy remettions la charge d'enquérir et de cognoistre : mais en tant que nous cognoissons Dieu nous estre Père bien vueillant pour la réconciliation qui a été faicte en Christ, et pour ce que nous recevons Christ comme a nous donné en justice, sanctification et vie. C'est par ceste cognoissance et non point en soumettant notre esprit aux choses inconnues que nous obtenons entrée au royaume céleste. » A. Ritschl fait remarquer, dans son *Histoire du Piétisme*, que Calvin, tout en décrivant en maint endroit avec une correction parfaite l'idée luthérienne de la foi, a été amené par son opposition à la doctrine catholique à mettre l'essence de la foi dans la connaissance, à insister sur son aspect intellectuel, à en faire un objet d'étude. Bref, il en arrivait à la notion catholique de la foi, et à la manière catholique de l'éclairer, de la nourrir, de la fortifier. M. Hoffmann, qui cite la remarque de Ritschl, ajoute, p. 216, que, si la foi devient une science qui s'enseigne, une science bornée cherchera toujours abri dans quelque chose comme la *fides implicita*. La notion de foi implicite est en effet impliquée dans la notion même de foi-connaissance, et connaissance d'un objet extérieur dont on prend peu à peu possession à mesure que l'on étudie cet objet, soit en lisant des livres comme l'Ecriture ou les catéchismes, soit en écoutant un enseignement oral. On sait, sur le témoignage même de Dieu, que les enseignements de l'Ecriture et de la Bible sont vrais et bons. Reste à étudier peu à peu ces enseignements. Mais on y croit d'abord implicitement.

Ritschl, en réfléchissant sur la question, en venait à constater que Luther procédait, dans son petit catéchisme, comme les catholiques, sériant les questions, les proportionnant à la portée de l'auditeur, laissant de côté, avec les enfants et les ignorants, les points de doctrine ou les applications non nécessaires et trop difficiles. M. Hoffmann, à son tour, en l'étudiant dans la tradition chrétienne, arrivait à constater que la foi tendant à devenir intellectuelle et objective dès la seconde génération chrétienne (en regardant de plus près, il aurait vu qu'elle l'avait toujours été), on avait dès lors procédé comme on procédait au temps de la Réforme, au moins pour le fond des choses et sauf les exagérations particulières à tel ou tel théologien. Voir ce que dit Hoffmann, dans son *Introduction* et au début de son travail, sur les idées et les études de Ritschl à cet égard, sur les siennes propres, sur la doctrine des premiers siècles jusqu'à saint Augustin, le Pseudo-aréopagite et Grégoire le Grand, page 1-41.

On pourrait, d'après ces remarques, regarder l'objection comme résolue. Quelques réflexions cependant ou quelques explications pourront être utiles. Nous les avons déjà indiquées, à propos de M. Jean Monod; il faut les rappeler ici.

Ce que Calvin, et aussi, pour une part, Luther, reproche à notre foi implicite, c'est d'être une foi sans objet, ou du moins sans objet déterminé pour l'intelligence, prenant, sans regarder, le paquet que l'Eglise lui présente. Or, il s'en faut que ce soit là la notion catholique de la foi implicite. L'Eglise veut que tous ses fidèles sachent au moins le symbole des Apôtres, et elle a fait des prodiges d'ingéniosité pour mettre les principales vérités de la foi à la portée des plus petits et des plus ignorants. L'autorité de l'Eglise n'est pas pour suppléer la vérité absente, mais pour garantir la vérité présente. Elle n'est pas là pour se substituer à la vérité, mais pour nous donner la vérité. Elle la donne avec mesure, comme saint Paul à ses néophytes, comme une mère à ses enfants. A tous, elle prépare le pain des vérités substantielles qui nourrissent la vie chrétienne; quant aux finesses d'explication et aux profondeurs doctrinales, elle sait que tout le monde n'en est pas capable. Il lui suffit que Dieu veuille lui envoyer, suivant les temps et les nécessités de la lutte, quelques grands esprits, qui l'aident, pour ainsi dire, à renouveler les intuitions de sa foi. Des pasteurs, elle exige qu'ils sachent eux-mêmes et sachent en maîtres ce qu'ils doivent enseigner. Ce sont ceux-ci qui doivent préparer la nourriture au reste du troupeau, choisissant, adaptant, proportionnant, comme fait un maître habile. Et quoique les uns en sachent plus que les autres, tous cependant croient la même chose, parce que tous s'unissent à la grande voix de l'Eglise pour proclamer les grandes vérités qui contiennent toutes les autres, prêts à recevoir, quand on les leur proposera, les enseignements particuliers, qui peuvent être utiles suivant les temps et les circonstances.

La théorie de la foi implicite peut être mal comprise, et les protestants l'ont prise à contresens. Mais bien entendue, elle exprime la condition même de tout enseignement pratique, et elle fait voir à qui veut voir comment on a l'unité essentielle de foi dans la diversité accidentelle de savoir.

Un type de foi implicite, telle que les protestants le reprochent à l'Eglise, serait précisément celle des protestants en Christ, telle qu'ils l'expliquent eux-mêmes. La foi, en effet, selon eux, ne justifie pas comme acte bon, mais comme moyen de s'approprier le Christ et ses mérites : elle est le vase de terre, qui contient l'or précieux; elle nous justifie en nous apportant le Christ, comme la marmite pleine d'argent enrichit son possesseur. Voir Möhler, *Symbolik*, § 16, p. 161-162.

3. *La foi intégrale et les articles fondamentaux.* —

On sait que ni l'Ecriture ni les institutions humaines ne donnèrent aux protestants l'unité de foi. C'était l'anarchie doctrinale et les divisions sans fin. Le ministre JURIEU eut l'idée ingénieuse, dans son *Système de l'Eglise* (1686), de distinguer entre articles fondamentaux, que tous devaient croire, s'ils voulaient appartenir à l'Eglise, et les articles non fondamentaux sur lesquels l'accord n'était pas nécessaire, qu'on pouvait par conséquent rejeter sans cesser d'appartenir au Christ et à la véritable Eglise du Christ. Il ne faut pas confondre cette distinction avec une distinction analogue chez les catholiques, entre articles que tous doivent croire et professer explicitement, et articles qu'il suffit de croire implicitement, dans la foi de l'Eglise, ou dans une autre vérité plus générale.

Jurieu trouva en face de lui BOSSUET, qui le mit au défi d'obtenir qu'on s'entendît à fixer les articles fondamentaux, et montra que le système menait inévitablement à l'indifférence en matière de dogme, autant vaut dire à la foi sans dogme. Les prévisions de Bossuet ne se sont que trop réalisées. Et si l'on peut juger de l'arbre à ses fruits, il faut croire que la thèse du Jurieu devait être bien mauvaise — à supposer toutefois que l'indifférence dogmatique actuelle soit la conséquence du système.

Ce qui la rend intenable, c'est que, quand Dieu parle, on doit à tout ce qu'il dit la même soumission. Mais la question, dira-t-on, n'est pas précisément si l'on laissera ou si l'on prendra telle vérité que l'on sait dite par Dieu. On dispute précisément si Dieu a dit telle chose ou ne l'a pas dite. Ici intervient la question de l'unité sociale, et aussi celle de la règle de foi. Qui aura autorité pour décider si tel article doit être tenu pour fondamental ou non? Et puis peut-on supposer Dieu faisant une révélation et indifférent à ce que son Eglise en tienne ou n'en tienne pas tel ou tel point?

Quelques protestants, GUIZOT, par exemple, ont essayé de faire de cette variété de croyances une des parures de l'Epouse. Nul, je pense, ne prendra la réponse au sérieux.

L'Eglise catholique a seule une règle de foi toujours applicable; seule elle a su maintenir l'unité de foi totale dans la vie et le mouvement de la pensée, dans l'infinie variété des opinions ou systèmes qui respectent cette unité.

4. *La raison et la foi.* — Il n'est pas rare que les anciens protestants reprochent aux catholiques d'avoir, comme nous dirions aujourd'hui, rationalisé la foi, d'en avoir fait une philosophie. Au fond de ce reproche, il y a deux choses. Tout d'abord, une attaque contre la Scolastique, qui pour eux est la grande ennemie. Nous n'avons pas à relever l'attaque sur ce point. On peut reconnaître des torts et des torts graves, à la Scolastique telle qu'elle était aux temps de Luther et de Calvin, à la Scolastique nominaliste. Mais c'est à la prétention de raisonner la foi, de la défendre par la raison, de rejeter comme contraire à la foi ce qui serait contraire à la raison; c'est à l'usage de la raison en matière de foi que les protestants en voulaient. Et c'était naturel. Beaucoup de leurs opinions étaient intenables aux yeux de la raison; et quand les catholiques leur montraient par le raisonnement qu'ils faisaient Dieu injuste, auteur du péché, cruel, etc., ils se rebiffaient contre cette raison qui les mettait dans leur tort. Ajoutons que c'était dans la logique de leur système. Si l'homme était si foncièrement corrompu, quel cas pouvait-on faire de sa raison et de la naturelle rectitude de son jugement?

Ce n'est pas à dire que l'on ne raisonnât pas dans le protestantisme. Où y eut-il tant de disputes? Le principe même du libre examen y menait fatalement. Mais en raisonnant, on prétendait au droit de ne tenir aucun compte des raisons qui seraient gênantes, et l'on s'appuyait sur la raison et le raisonnement pour revendiquer le droit de déraisonner à l'aise. Après tout, contre le sentiment et contre l'expérience intime, il n'y a pas à raisonner, au sens strict du mot. Et cependant, qui ne voit que pareil système devait aboutir tôt ou tard au rationalisme? ZWINGLE en était déjà bien près. Les protestants, en bloc, devaient marcher sur ses traces. Et d'autre part, il menait au piétisme. Tandis que les protestants sont rationalistes ou piétistes, rationalistes à la fois et piétistes, les catholiques ont presque seuls continué à mener la lutte pour la foi au nom et avec les armes de la raison, à revendiquer l'harmonie entre la raison et la foi.

Chose curieuse, dans une œuvre toute moderne, l'une de celles peut-être qui ont le plus hâté l'éclosion du modernisme, on retrouve l'aveu non déguisé de cette opposition entre la foi protestante et la raison, avec un plaidoyer hardi pour légitimer cet aveu et soutenir les droits de cette opposition. Je veux parler de l'*Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, par A. SABATIER. « Le troisième reproche que l'on m'adresse, dit l'auteur, *Préface*, 3ᵉ édition, 1897, p. IX, c'est d'innocenter le péché de l'homme, c'est-à-dire de le nier en le faisant apparaître comme nécessaire dans l'évolution de la vie. Ici l'on m'enferme dans un dilemme : ou bien le péché n'est plus le péché, quelque chose d'essentiellement condamnable; ou bien, s'il demeure tel, ma doctrine en fait remonter la responsabilité jusqu'à Dieu, dont elle blasphème la sainteté. » — « En vérité, reprend-il, je m'étonne toujours que cette manière de raisonner puisse inspirer confiance à personne. » Il ne pallie donc pas ce qu'il tient pour des faits de conscience : « Le péché dont je m'accuse est le fait de ma volonté seule... Je constate en moi et dans toute l'humanité une fatalité qui m'asservit au péché... Cette fatalité du péché, loin d'alléger ou d'anéantir ma responsabilité, l'aggrave encore... Sans doute, il y a contradiction, apparente tout au moins, entre ce double sentiment de responsabilité et de fatalité ; mais dussiez-vous ne jamais la résoudre, ne la supprimez pas ; car c'est elle seule qui rend la vie morale sérieuse, le repentir possible, la régénération du cœur ou la nouvelle naissance nécessaire, selon la doctrine de Jésus-Christ. » Ce n'est pas là, il y a beau temps que les théologiens l'ont prouvé, la doctrine de Jésus-Christ, mais celle de Calvin ; et Möhler, avec beaucoup d'autres d'ailleurs, a démontré que la « vie morale » finit par perdre à ce moralisme contre raison et contre nature. Mais ce n'est pas de quoi il est question. Ce qui est intéressant pour nous, c'est l'attitude à l'égard de la raison. L'auteur conclut, page XIII : « Il faudrait être Dieu pour comprendre tous les secrets de l'action divine. Comment l'esprit fini embrasserait-il la vie de l'esprit infini? » Cela est très vrai; mais ce qui suit n'a rien à faire avec cela : « Que signifient dès lors les dilemmes ou les propositions contradictoires que nous tirons de nos idées, toujours imparfaites et courtes par quelque endroit, pour en déduire des conditions ou des règles de conduite pour l'Eternel? Je dois déclarer une fois pour toutes que je n'accorde plus aucune valeur aux raisonnements de cet ordre. » Autre chose est l'impossibilité de résoudre une question, autre chose la contradiction évidente ; autre chose la reconnaissance du mystère en Dieu, autre chose la vue claire de notions contradictoires dans l'ordre humain. Or il s'agit, dans le cas présent, de notions d'ordre humain et d'incompatibilités évidentes. Mais, comme la raison réclame malgré tout ses droits, M. Sabatier s'évertue

— sans y réussir d'ailleurs — à prouver qu'il n'y a pas contradiction, et qu'il est parfois raisonnable de ne pas tenir compte de la raison.

C. Note sur les Protestants libéraux. — Nous avons déjà rencontré sur notre route, soit dans le système moderniste, soit dans la controverse protestante, les principales objections du protestantisme libéral contre la doctrine catholique de la foi, et les principaux points controversés entre les protestants libéraux et les catholiques. Nous trouverons les autres aux articles IV et VI. Les formules sont moins crues, tout s'est teinté de subjectivisme; mais les positions générales sont celles que nous savons. Pas de révélation objective, la foi devenue une vie plus qu'une connaissance, ramenée à l'expérience religieuse, sentiment religieux plus qu'assentiment à une vérité révélée; éléments piétistes dissous dans une pensée rationaliste, jugements de valeur et pragmatisme se substituant aux jugements de vérité et à l'intellectualisme, le dogme s'évanouissant en croyances vagues ou sentimentales ; bref, la religion ramenée à la religiosité, le monde de la foi séparé du monde de la science, sans contact ni communication intime de l'un à l'autre, sauf certains efforts d'une philosophie religieuse, comme celle d'Auguste Sabatier ou de Ritschl pour nouer des relations qui ne gênent ni l'un ni l'autre tout en faisant dans la vie une unité toujours désirable ; le catholicisme, avec sa foi objective, ses dogmes et sa règle de foi, ramené à un développement purement humain — altération malheureuse ou évolution nécessaire, peu importe — ; l'unité religieuse de l'avenir entrevue dans une foi sans dogme, toute subjective et toute de confiance sentimentale au Dieu père, à l'imitation de la foi du Christ.

Ces opinions ont déjà été examinées en grande partie, aux articles Agnosticisme, Criticisme, Dogme, Eglise, Expérience religieuse, de ce Dictionnaire. On peut consulter aussi les articles *Croyance*, *Dogme*, *Expérience religieuse*, du *Dictionnaire de théologie catholique* Vacant-Mangenot. D'autres points vont être indiqués dans la suite de ce travail, en traitant de la controverse antidogmatique et symbolo-fidéiste.

Bibliographie. — Impossible de donner une idée, même sommaire, de la controverse entre Protestants et Catholiques sur les questions que nous venons de toucher. Avant tout il faut signaler, du côté des Protestants, Chemnitz et K. Hase, *Examen Concilii Tridentini per Martinum Chemnicium*, édition Preuss, Berlin, 1861, surtout, *Prima pars, locus sextus*, *De operibus infidelium ; locus septimus, De libero arbitrio ; locus octavus, De justificatione ; locus nonus, De fide ; locus decimus, De operibus*, p. 122-216. — Karl Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die Römisch-Katholische Kirche*, 3ᵉ édition, Leipzig, 1871. Zweiter Buch, c. 1, *Glaube und Werke*, p. 255-278. — On a les exposés officiels des protestants dans leurs livres symboliques. Voir J.-T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche, deutsch und lateinisch*, 10ᵉ édition (par Th. Kolde), Gütersloh, 1907 ; — E.-F. Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche*, Leipzig, 1903. — On peut voir aussi les articles *Glaube*, et *Rechtfertigung*, dans la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie*. — Sur la foi implicite, riche collection de textes, surtout de textes catholiques, dans Georges Hoffmann, *Die Lehre von der* Fides implicita *innerhalb der Katholischen Kirche*, Leipzig, 1903. L'auteur est protestant, et suit Harnack et Ritschl.

Du côté des catholiques. Parmi les anciens controversistes, il faut signaler surtout Bellarmin et Stapleton. Tous les deux parlent des questions controversées sur la foi, en deux ou trois endroits : quand ils traitent de la parole de Dieu, quand ils traitent de l'Eglise et de son autorité, quand ils traitent de la foi, et notamment de la foi qui justifie. C'est à ce dernier endroit qu'ils touchent le plus directement les questions qui nous intéressent spécialement ici. Voir donc : R. Bellarmini, *Controversiae De verbo Dei*, l. III, *De verbi Dei interpretatione ;* l. IV, de verbo Dei non scripto ; mais surtout, *De justificatione*, l. I, *qui est de fide justificante*, édition Vivès, Paris, 1873, t. VI, p. 145-207. — Thomas Stapleton, *Principiorum fidei doctrinalium demonstratio methodica*, Controversia 3, *De mediis judicii ecclesiastici ;* Controversia 5, *De canone Scripturarum consignando;* Controversia VI, *De Scripturarum interpretatione authentica*, Paris, 1582 (c'est une seconde édition); mais surtout, *Universa justificationis doctrina hodie controversa*, l. VIII, *De sola fide justificante*, Paris, 1582, p. 243-325.

Bossuet, dans ses controverses avec les protestants, n'a pas attaché une importance particulière aux questions qui touchent directement la nature de la foi qui justifie. Suivant une manière dont il est coutumier dans ses discussions avec eux, il se préoccupe surtout de deux choses : de montrer que, avec ce qu'ils tiennent, ils n'ont pas le droit de condamner les catholiques; que leurs principes les conduisent à des conséquences qui font horreur à la plupart d'entre eux. Je signale spécialement, comme intéressant notre sujet : *Réfutation du Catéchisme du sieur Paul Ferry*. Première vérité. Section seconde, c. 8, *De la justification par la foi*, et c. 9, *De la justification par les œuvres*. — *Conférence avec M. Claude sur la matière de l'Eglise* (sur la règle de foi, l'autorité de l'Eglise et l'indépendantisme). — *Histoire des Variations*. Quelques mots sur la justification par la foi; mais insiste surtout sur la règle de foi, sur l'intégrité de la foi (contre la distinction de Jurieu entre points fondamentaux et non fondamentaux), sur les conséquences du système de Jurieu (indifférence dogmatique), enfin sur l'unité et la perpétuité de la foi dans l'Eglise, et que varier est un signe d'erreur. Voir notamment: *Préface ;* l. I, c. 7-17; l. II, c. 38-40; l. V, c. 1 et 2, 24-31 ; l. XIV, c. 5-15, 39, 89, 110, 111 ; addition au livre XIV, c. 8 ; l. XV, c. 51. — Choses analogues dans les *Avertissements aux Protestants :* dans le Iᵉʳ et dans la 2ᵉ partie du VIᵉ; mais surtout dans la 3ᵉ partie du VIᵉ, où Jurieu est poussé à bout, de sorte qu'il ne reste plus de la foi que le goût intime de chacun et le pur subjectivisme.

Dans le *Recueil de dissertations et de lettres composées dans la vue de réunir les Protestants d'Allemagne de la Confession d'Augsbourg*, Bossuet explique jusqu'où et en quel sens on peut accorder à l'abbé Molanus que la dispute de la justification par la foi ne repose que sur des équivoques. Voir son *De scripto cui titulus, etc. Iᵉ Classis. De controversiis quae in aequivocatione consistunt. Quintum exemplum ; An sola fides justificet*. Dans la déclaration de foi orthodoxe qu'il suggère à Molanus de soumettre à Rome, voir l'article 6, qui a pour titre *De fide justificante*, et l'article 7, *De certitudine fidei justificantis*. Quelques points analogues dans la correspondance avec Leibnitz sur le même sujet.

C'est de la règle de foi que s'occupèrent surtout les controversistes du xviiᵉ siècle, à la suite du

P. Véron, *La règle de foi*. Déjà saint François de Sales, dans ses *Controverses*, insistait sur ce que le protestantisme est contraire aux règles de la foi, *Controverses*, IIe partie, *Avant-propos* et IIIe partie, *Avant-propos*, Annecy, 1892, *Œuvres*, t. I. Au XIXe siècle, on a beaucoup insisté sur le même point. Gros ouvrage de Perrone, *Le protestantisme et la règle de foi*, traduit par A. C. Pelletier, 3 volumes, Paris, 1854. Les théologiens traitent la question soit au *De Ecclesia*, voir Brugère; soit au *De traditione*, voir Franzelin ou J. V. Bainvel, *De magisterio vivo et traditione;* soit dans les préambules à la théologie, voir Scheeben, *Dogmatique*, t. I. Méritent aussi d'être signalées les leçons de Mgr Freppel sur *Tertullien* à propos du traité *De praescriptione;* de même sur *Saint Irénée. La tradition.*

Les controverses sur la foi qui justifie se trouvent chez les théologiens soit au traité *de fide*, soit au traité *de gratia* ou *de justificatione*. Ceux d'entre eux qui s'occupent de la foi implicite, en parlent au traité *de fide*.

Parmi les ouvrages qui serrent de plus près la controverse, voir surtout : A. Möhler, *La Symbolique* (traduction française, Besançon, 1856), surtout § 15-22 et aussi § 25 et 26; enfin § 33. Sur l'Eglise règle de foi, *ibid.*, § 38-47. Les renvois dans le texte sont à la 5e édition allemande, Mayence, 1838. — On peut voir aussi, parmi les protestants : Winer, *Comparative Darstellung des Lehrbegriffs der verschiedenen christlichen Kirchenparteien*, 3e édition, Berlin, 1866, surtout § 10, p. 91-104; P. Lobstein, *Essai d'une introduction à la dogmatique protestante*, Paris, 1896; G. Frommel, *Des Conditions actuelles de la foi chrétienne*, cité par Lobstein, *l. c.*, p. 67; enfin les deux lettres de Schleiermacher au Dr. Lücke, *Uber seine Glaubenslehre*, dans *Schleiermacher's Sämmtliche Werke* Ire partie, t. II, p. 575-653, Berlin, 1836. — Beaucoup de textes et d'indications utiles, notamment sur le symbolo-fidéisme et sur la doctrine du protestantisme libéral de la foi, dans l'*Essai sur la foi dans le Catholicisme et dans le Protestantisme*, par l'abbé Snell, Paris, 1911.

Pour aider à se rendre compte de la controverse entre catholiques et protestants sur la Justification par la foi, on peut voir dans Theiner, *Acta genuina Concilii Tridentini*. Articuli de justificatione propositi discutiendi theologis minoribus, die 22 junii 1546, t. I, p. 159 suiv., notamment p. 162-163, erreurs sur la justification par la foi, p. 183, justification par la foi; p. 345, *An sit dandus aliquis locus fidei in justificatione.*

Aux réfutations du système protestant par les catholiques, on pourrait joindre celles qu'en ont faites bien des fois les protestants libéraux. Je me contente de citer M. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*, 1904, livre IIe p. 253-403.

Mais la meilleure réfutation est encore celle des faits. Voir G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le Protestantisme.*

Dans saint Augustin, beaucoup de choses à notre sujet dans le *De gratia et libero arbitrio*, dans le *De fide et operibus*, dans l'*Enchiridion*, enfin dans le Ier et le IIe livre du *De doctrina Christiana.*

IV. **Controverse antidogmatique et symbolo-fidéiste.** — Ici nous pourrons passer vite. Non pas que le sujet ne soit d'importance capitale. Mais si la foi est l'enjeu de la lutte, ce n'est pas elle qui peut lutter, et ce n'est pas dans son domaine que se livre la bataille. C'est la vérité philosophique et ce sont les fondements du christianisme traditionnel qu'il faut établir par l'histoire et la philosophie. C'est toute la question de la connaissance religieuse, de son objectivité, de ses fondements rationnels, qui est en cause. Des articles spéciaux sont consacrés à ces notions fondamentales; ceux-là mêmes qui ont été déjà indiqués plus d'une fois, et qui sont rappelés ci-dessus. Il suffira donc d'orienter le lecteur sur le mouvement et d'indiquer les principes de solution.

A. Vue générale du mouvement, et exposé des systèmes. — Combien de fois déjà, dans le cours de cette étude, nous avons vu poindre à l'horizon l'idée d'une foi sans dogme, ou, ce qui revient au même, d'une foi hétérogène au dogme, si je puis dire, la foi se ramenant à n'être qu'un sentiment, une expérience religieuse, une vie ou une émotion, un fait de conscience, et le dogme n'étant que la formule intellectuelle que notre esprit donne, non pas à des réalités divines se révélant à lui dans l'obscurité de la foi, mais à des mouvements de vie qu'il objective comme il peut, et qu'il rapporte comme il peut à une cause inconnaissable! L'Encyclique *Pascendi* nous a montré cela chez les modernistes; dans la controverse protestante, nous avons vu se dessiner un mouvement vers les mêmes idées. Harnack, entre beaucoup d'autres, aime à montrer l'évanouissement du dogme comme le terme naturel de l'évolution luthérienne, et comme étant suivant le plus pur esprit de la foi luthérienne, les dogmes qu'on gardait encore n'étant que du bois mort, adhérent à l'arbre vivant de la foi sentiment et confiance, et destiné à s'en détacher peu à peu.

L'évolution fut longtemps retardée, dans le Protestantisme même, par des causes multiples, qu'on a souvent signalées : constitution du luthéranisme en Eglise hiérarchique et autoritaire, intellectualisme de Calvin et de sa doctrine, influence de l'Ecriture regardée comme règle de foi, réaction contre le rationalisme de Zwingle, contre le subjectivisme illuminé des « enthousiastes », etc. Cependant l'idée luthérienne faisait son chemin, notamment dans le piétisme. Le rationalisme de l'*Aufklärung*, en effrayant le sens religieux, l'amenait à chercher refuge en dehors des dogmes battus en brèche et du dogmatisme vermoulu. Le criticisme kantiste tendait de même à supprimer le dogme, soit en proclamant le subjectivisme phénoméniste de la connaissance intellectuelle, soit en opposant la science à la foi, celle-ci étant supposée n'être qu'une adhésion sans raison suffisante, soit en ramenant les dogmes « dans les limites de la raison pure », c'est-à-dire en les réduisant à n'être plus que des formules vénérables, symboles d'une philosophie purement humaine. Schleiermacher, en posant nettement le principe du subjectivisme religieux, de la religion sentiment, vidait l'antique foi de tout contenu dogmatique. Si l'on gardait les vieilles outres, ce ne pouvait être que pour y mettre un vin nouveau. C'est Ritschl qui enseigna proprement à s'y prendre comme il fallait pour rester en paix avec les vieilles formules et les vieux symboles en y mettant le sens philosophique qu'on voulait. Mais pourquoi garder des formules vides, des symboles qui ne signifient rien, des dogmes qui ne sont qu'une philosophie surannée? Si, pour des raisons pratiques, les pasteurs croient, pour un temps, pouvoir enseigner des choses qui, à leurs yeux, sont fausses, le moment de l'émancipation viendra, où il sera permis enfin de rejeter ostensiblement tout le bagage dogmatique, pour ne garder que « l'essence du christianisme ». On sait ce qu'est, pour M. Harnack, cette essence du christianisme; pour d'autres, c'est autre chose. Mais pour tous les protestants libéraux, le terme est la foi vie, sentiment,

confiance en Dieu ou au divin, la foi sans dogme révélé.

En France, A. Sabatier ne voulut pas rejeter le dogme, mais il en changea la notion. Il ne saurait plus être question de révélation objective, ni de vérités révélées à croire. Toute la religion est dans le sentiment religieux et la prière. Mais il est dans la tendance de notre psychologie que nous essayions de traduire en langage intellectuel nos émotions religieuses. Cette traduction ne saurait être que symbolique. Elle est un effort pour nous représenter la réalité ineffable et inaccessible à l'esprit, qui entre en commerce avec nous par le sentiment, ou plutôt vers laquelle nous tendons par la prière, qui jaillit du sentiment de notre dépendance à l'égard d'une réalité supérieure, que nous sentons bonne et paternelle, sans d'ailleurs savoir ce qu'elle est. Cet effort s'aide naturellement des connaissances du sujet qui veut penser sa foi, et il consiste principalement à mettre cette pensée de sa foi en rapport avec l'état actuel de la science. De là une évolution continuelle du dogme, pour le mettre en rapport avec l'évolution de la science. De vérité objective, il n'existe plus trace dans ce système; tout est subjectif, tout est relatif à nous-mêmes dans notre connaissance du divin. Le symbole n'est pas le signe expressif d'une réalité supérieure que nous y saisirions par analogie; il n'est que l'expression de nous-mêmes, de nos émotions, d'une pensée qui est bien un acte du sujet pensant, mais qui directement ne nous apprend rien de la réalité pensée. La foi, même intellectualisée dans le dogme et exprimée dans les symboles (remarquez que l'on joue, consciemment ou non, sur le mot *symbole*), cette foi reste purement subjective.

Telle est, autant que cela peut se résumer en quelques mots, l'*Esquisse d'une philosophie de la religion*, 1897, qui a eu tant d'influence sur l'éclosion du modernisme en France, et sur ceux-là mêmes qui en ont combattu quelques idées, en s'en assimilant la substance; telle est cette *Religion de l'esprit*, dont A. Sabatier devait achever la théorie dans le dernier de ses livres, 1904, en l'opposant aux *Religions d'autorité*, qui décidément sont en opposition avec l'âme moderne, jalouse avant tout de son autonomie, de sa vie propre et de son libre développement.

Beaucoup moins libres d'allure, beaucoup moins dégagés des vieilles formules, et même, semble-t-il, des vieilles idées protestantes, sont les écrits divers où M. Eugène Ménégoz a élaboré, sans arriver à lui donner, comme a fait A. Sabatier pour ses propres idées, une cohésion systématique et l'aspect d'un tout harmonieux, sa grande idée du fidéisme ou symbolo-fidéisme, de la foi indépendante des croyances déterminées, ou du moins de toute croyance déterminée qui soit nécessaire au salut. M. Ménégoz, en republiant, vingt et un ans après leur première apparition, ses *Réflexions sur l'Evangile du salut*, écrivait, en 1900 : « Convaincu d'avoir saisi la véritable pensée du Christ, j'entrevoyais (en 1879) les conquêtes de cet enseignement pour le royaume de Dieu... Aujourd'hui, je suis persuadé plus que jamais que la doctrine centrale de cet écrit est aussi la doctrine centrale de l'Evangile de Notre-Seigneur Jésus-Christ. » *Le fidéisme*, Paris, 1900, Préface, v. Pour lui, la foi est avant tout la conversion du cœur vers Jésus, et nul ne sera condamné pour n'avoir pas cru à tel ou tel dogme, à telle ou telle vérité. Pour lui, l'histoire de saint Thomas refusant de croire à la résurrection jusqu'à ce qu'il ait vu le Ressuscité, est un signe que Jésus n'en veut pas à ceux qui doutent, « aux esprits critiques qui ne se rendent qu'à l'évidence matérielle », pourvu que leur cœur ne soit pas éloigné de Dieu et que l'on ne refuse pas de croire parce qu'il faudrait « renoncer au péché et se convertir à Christ ». Car Jésus apparaît à Thomas et ne le rejette pas. Pour eux aussi, « un jour viendra... où leur doute sera confondu et où ils verront le Ressuscité face à face ». *Le fidéisme*, p. 78-83. Il va jusqu'à réserver le même sort à « l'original », qui ne croirait pas même à l'existence de Jésus. Si M. Ménégoz ne voulait que maintenir qu'on n'est pas condamné pour une incrédulité non volontaire, et que l'ignorance invincible nous excuse, aux yeux de Dieu, de n'avoir pas cru explicitement telle ou telle vérité, sa doctrine, sur ce point, ne différerait pas de la nôtre; mais ce serait un plaidoyer pour la foi implicite, abhorrée des protestants. Il entend, sans doute, que croire à telle ou telle vérité particulière est chose bien indifférente, et qu'il n'y a pas à se mettre en peine pour si peu. Si c'est bien là sa pensée — et l'on ne s'explique pas autrement son insistance sur son idée comme sur une découverte personnelle — il ne fait que pousser un peu plus loin le système de Jurieu sur les vérités fondamentales et réaliser les prévisions de Bossuet sur le terme où devait aboutir le système, l'indifférence religieuse.

C'est là aussi que l'Encyclique *Pascendi* nous a montré l'aboutissement du modernisme. Ceux qui devaient en être les initiateurs et les chefs n'étaient pas d'abord antidogmatiques. Voulant être catholiques, ils admettaient la foi et ils admettaient le dogme. Mais ils en pervertissaient la notion, en ramenant la foi à une impression subjective, qui, en soi, n'a rien d'une connaissance, et en faisant du dogme, non la formule intellectuelle d'une vérité révélée par Dieu et perçue par la foi, mais le résultat d'un effort pour se représenter intellectuellement ce qui n'a pas été intellectuellement perçu et est intellectuellement inconnaissable pour nous. Le système se présente avec des variétés individuelles : autre dans le relativisme de M. Loisy, autre dans la théorie de la connaissance prophétique élaborée par Tyrrell, autre dans l'idéalisme pragmatiste de M. Ed. Le Roy; mais partout il donne du dogme une notion relativiste, agnosticiste, et subjectiviste. Même quand il fait de la foi une expérience religieuse, il n'en fait pas une connaissance, ou il n'en fait que la connaissance d'un phénomène de conscience, non l'assentiment intellectuel à une vérité révélée. A travers les variétés individuelles, dont elle n'avait pas à s'occuper, l'Encyclique a bien saisi ce fond substantiel de la doctrine moderniste sur la foi. C'est cet agnosticisme et ce subjectivisme religieux, c'est cette foi antidogmatique qu'elle a condamnée. Quelques remarques suffiront à montrer que la condamnation est méritée, et à montrer le bien-fondé de l'ancienne doctrine contre les objections nouvelles, tant celles des protestants libéraux que celles des modernistes.

B. Remarques et principes de solution. — Il n'est pas facile de discuter directement soit avec les uns, soit avec les autres. Philosophiquement, ils sont tous teintés de kantisme, ils sont agnostiques et subjectivistes. Nous n'avons qu'à les renvoyer aux articles déjà cités. Théologiquement, même difficulté : ils rejettent (je ne parle pas ici des catholiques qui auraient donné quelque peu dans ces idées, mais qui se sont pleinement soumis à l'Encyclique) et l'autorité de l'Ecriture et celle de l'Eglise, soit en les niant directement, soit en en faussant la notion.

Nous les tenons d'ailleurs pour réfutés par là même. Car nous *savons* que leur doctrine ne représente ni la pensée de l'Eglise, ni la pensée de Jésus; nous savons que leur philosophie ne tient pas, aux yeux de la raison. Et, comme nous avons nos raisons de croire en Jésus et de croire en l'Eglise, comme nous

nous en rapportons aux lumières de notre raison en matière philosophique, nous sommes sûrs qu'ils s'égarent. Quelques réflexions cependant peuvent être utiles pour dissiper certaines équivoques, pour préciser le sens de la controverse, pour indiquer les principes de solution.

1. *Notre doctrine de la foi est bien la doctrine évangélique.* — On nous accorde facilement que dès le second siècle notre doctrine de la foi avait prévalu : on la tenait comme l'adhésion de l'esprit à des dogmes révélés, et comme une adhésion nécessaire de nécessité de salut, sans laquelle il n'y avait ni part au Christ, ni place dans l'Eglise du Christ. Il y avait un symbole et une orthodoxie. Mais on prétend que ce n'était ni la pensée du Christ, ni celle de la communauté primitive. Il n'est pas difficile de montrer le contraire. Quelques indications suffiront. La foi qui sauve peut contenir bien des éléments, qui ne sont pas d'ordre immédiatement intellectuel : confiance en Dieu et en Jésus, fidélité au Maître, identification de destinée avec la sienne, etc. Mais il y a dans la foi qui sauve et sans laquelle on n'est pas sauvé, dans la foi que demande Jésus, des conditions intellectuelles, implicites ou explicites, les éléments essentiels d'une foi dogmatique. Dans l'Evangile de saint Jean, la chose est évidente. Il suffit de choisir quelques témoignages au hasard. La vie éternelle, qui commence ici-bas et s'achève là-haut, en quoi consiste-t-elle? « A connaître Dieu, le Dieu véritable, et celui qu'il a envoyé, Jésus-Christ. » (xvii, 3.) « Maintenant ils savent que les paroles que tu m'as données, je les leur ai données; et ils les ont reçues, et ils ont appris vraiment que je suis sorti de toi, et ils ont cru que c'est toi qui m'as envoyé. » (xvii, 7-8.) « Philippe, qui me voit, voit le Père. Vous ne croyez pas que je suis dans le Père et le Père en moi? » (xiv, 9-10.) « Je suis la résurrection et la vie : celui qui croit en moi, même s'il doit mourir, vivra... Crois-tu cela? Elle lui dit : Oui, Seigneur, je crois que vous êtes le Christ, Fils du Dieu vivant, qui êtes venu en ce monde. » (xi, 25-27.) Croire en Jésus, ce n'est pas seulement avoir confiance en lui, c'est croire qu'il est l'envoyé de Dieu, le Messie annoncé, le Fils du Dieu vivant, etc. Quoi de plus net que la scène avec Thomas, après la résurrection? « Jésus dit à Thomas : Mets ton doigt ici, et vois mes mains... et ne sois plus incrédule, mais fidèle. Thomas répondit, et lui dit : Mon Seigneur et mon Dieu. Jésus lui dit : Parce que tu m'as vu, Thomas, tu as cru. Bienheureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru. » (xx, 27-29.)

L'évangéliste ajoute aussitôt : « Jésus fit beaucoup d'autres signes aux yeux de ses disciples, qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ce qui précède a été écrit pour que vous croyiez que Jésus est le Christ Fils de Dieu, et pour que, par votre foi, vous ayez la vie en son nom. » (xx, 30.) Pouvait-on marquer en termes plus nets que la foi qui sauve est la foi dogmatique?

Les synoptiques sont moins explicites, d'ordinaire; mais chez eux aussi, la foi en Jésus implique et la croyance en sa mission, et la foi en sa parole. Même dans la foi confiance, il y a un élément intellectuel; car avoir foi en Jésus, c'est croire qu'il peut remettre les péchés, croire qu'il peut guérir, croire qu'il vient de la part de Dieu, qu'il est le Messie attendu. Et partout, comme l'a montré M. Lebreton, dans son livre des *Origines du dogme de la Trinité*, on voit que Jésus nous apporte un message, et que si ce message est aussi un message de paix avec Dieu et de rémission des péchés, il n'est cela que parce que Jésus est l'envoyé de Dieu, destiné à révéler le Père en se révélant lui-même.

Cette idée de la foi comme connaissance et adhésion à la parole révélée est nettement indiquée dans les paroles bien connues de Jésus : « Je vous bénis, Père..., de ce que vous avez caché ces choses aux sages et aux prudents et les avez révélées aux petits... Personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père, si ce n'est le Fils, et celui à qui le Fils a voulu le révéler. » (*Mat.*, xi, 25-27.) Il l'est plus nettement encore, si c'est possible, dans la scène de la confession de saint Pierre : « Et vous, leur dit-il, qui dites-vous que je suis? Simon Pierre, prenant la parole, dit : Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant. Jésus lui répondit : Tu es heureux, Simon, Fils de Jean, car ce n'est pas la chair et le sang qui te l'ont révélé, mais mon Père qui est dans les cieux. » (*Mat.*, xvi, 15-17.) Enfin, pourquoi les Apôtres sont-ils envoyés? Pour prêcher l'évangile du salut. Mais cet évangile du salut implique qu'ils répéteront tous les enseignements de Jésus, et qu'ils expliqueront l'Ecriture comme lui-même la leur expliquait, en faisant remarquer ce qui s'appliquait à lui. Et quelle sera la condition du salut? La foi à leur prédication. « Qui n'y croira pas, sera condamné. » Passage que M. White croit, à tort du reste, enlevé à l'Evangile par la science moderne, et il lui en fait grand honneur; car ce passage, dit-il, « a coûté au monde plus de sang innocent que n'importe quel assemblage de mots ». *Histoire de la lutte entre la science et la théologie*, Paris, 1899, p. 528. Et ainsi voyons-nous les choses se passer dans les Actes. On prêche Jésus, et comment il est le Fils de Dieu, sa mort, sa résurrection, la rémission des péchés par la foi en lui; mais cette foi est une foi dogmatique en la personne du Christ et en ses mystères. Voyez comme Philippe annonce Jésus à l'eunuque de la reine d'Ethiopie : « L'eunuque dit à Philippe : De qui le prophète parle-t-il?... Alors Philippe... commençant par ce passage, lui annonçe Jésus... Et l'eunuque dit : Qu'est-ce qui empêche que je sois baptisé? Philippe répondit : Si tu crois de tout ton cœur, cela est possible. Je crois, répartit l'eunuque, que Jésus-Christ est le Fils de Dieu. » (*Actes*, viii, 34-37.) La prédication de Pierre et de Paul est la même, comme on le voit par le résumé de leurs discours que nous avons dans les *Actes*.

Quelle notion enfin nous donne de la foi saint Paul, que l'on pourrait appeler l'évangéliste de la foi? Partout celle d'une foi dogmatique qui croit à la parole des Apôtres comme à la parole de Dieu. Et cette parole des Apôtres, cet Evangile du salut, comprend des enseignements multiples. A y bien regarder, on y trouve nos principaux dogmes : Jésus Dieu fait homme, sa mort rédemptrice, sa résurrection, l'Eucharistie, la vocation des gentils, le salut par la foi, l'Eglise, etc. Et c'est cette prédication apostolique qu'il faut recevoir dans toute son étendue, comme la parole même de Dieu, et cela sous peine de n'avoir plus part à la grâce du Christ. Cf. *Galat.*, i, 8-9; *Rom.*, x, 8-18. Sans insister davantage sur un point que peut-être on devrait regarder comme évident, c'est bien d'une foi dogmatique que parle l'épître aux Hébreux dans le passage fameux : « Sans la foi, il est impossible de plaire (à Dieu). Car celui qui s'approche de Dieu doit croire qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » (xi, 6.) N'est-ce pas une foi de connaissance qui rend Moïse si ferme, « comme s'il voyait l'invisible »? (xi, 27.) Et ces textes nous aideraient, au besoin, à comprendre ce qui peut paraître quelque peu obscur dans la définition de la foi qui se trouve en tête de ce chapitre : « La foi est la substance des choses qu'on espère, la conviction de ce qu'on ne voit pas. » Quoi qu'on pense des premiers mots du verset, et même quel que soit le sens précis du second membre, il

est sûr que les derniers mots ont un sens intellectualiste.

Et qu'on ne dise pas que ceci n'est peut-être pas de saint Paul lui-même. Nul doute que ce ne soit sa pensée. N'est-ce pas saint Paul qui oppose la vision de foi, vision obscure et indirecte, à la vision claire et face à face? « Nous voyons maintenant dans un miroir, en énigme; alors nous verrons face à face. » (I *Cor.*, XIII, 12; cf. XIII, 13 et XIII, 8-10.) « Maintenant, dit-il ailleurs, nous marchons par la foi et non par la vision. » (II *Cor.*, V, 7.)

Le baptême enfin, le sacrement de la foi, n'est-il pas regardé comme une illumination? Et les peuples qui viennent à la foi ne sont-ils pas représentés comme venant à la lumière? Et la prédication évangélique n'est-elle pas annoncée partout comme une lumière qui brille dans les ténèbres? Bien entendu, nous ne disons pas que tout dans la foi soit connaissance, et rien que cela. Mais qui, devant tant de textes et d'indices évidents, oserait dire que la foi évangélique n'implique pas connaissance d'une vérité révélée, n'est pas une foi dogmatique?

2. *La connaissance de foi.* — L'acte de foi est, à proprement parler, un jugement, un assentiment à la vérité révélée. Et ce jugement est obscur : *Quid est fides, nisi credere quod non vides?* Nous ne voyons pas le lien du sujet au prédicat, quand nous disons : Dieu est un en trois personnes. Mais ce jugement est composé de termes. Avons-nous l'intuition des réalités qui répondent à ces termes? Non. Sans cela nous verrions le lien du sujet et du prédicat, nous verrions la vérité, au lieu de la croire. Comment les concevons-nous? Quelquefois par une action en nous ou sur nous de celui en qui nous croyons; quelquefois par une image de lui-même dans quelqu'une de nos facultés, avec une sorte d'avertissement intime que c'est lui; quelquefois par des paroles intimes, des paroles substantielles, comme disent les mystiques, et qui présentent la réalité qu'elles disent. Mais ce sont là des *révélations* de Dieu ou des vérités divines aux privilégiés, qui les reçoivent soit pour eux-mêmes, soit pour les communiquer aux autres. Quand Dieu se révèle ou révèle quelque chose de lui-même pour que la révélation soit transmise à d'autres, celui-là est appelé *prophète*, qui reçoit la révélation ou qui reçoit la lumière pour interpréter des phénomènes vus par un autre.

De quelle nature est cette *révélation?* On le verra au mot RÉVÉLATION. Disons seulement qu'elle implique toujours manifestation de quelque chose en celui qui révèle, connaissance de la chose révélée en celui qui reçoit la révélation. Dieu peut se révéler dans et par des touches à lui, dans et par une étreinte d'âme, une sorte d'attraction vers lui. Mais jamais ce n'est le phénomène purement subjectif comme tel, qui constitue proprement la révélation; il faut toujours une communication intellectuelle. Et c'est pour cela que la foi à la révélation ne saurait être la seule traduction ou interprétation d'un phénomène de conscience purement subjectif. Révélation et foi sont connexes, l'une comme l'autre implique nécessairement quelque chose d'intellectuel. Cette révélation peut n'avoir pas été faite en langage humain, ni par mode de manifestation en vision humaine. Alors la traduction de la révélation en langage humain, en formules qui soient de notre monde pourra être difficile. Mais ceci regarde la transmission de la révélation plus que la révélation elle-même.

Les modernistes, qui admettent une révélation, ne veulent pas qu'elle soit donnée tout d'abord sous forme de communication intellectuelle. C'est, je pense, une des raisons pour lesquelles l'Encyclique *Pascendi* condamne leur notion de révélation. Sans doute, Dieu a mille manières de dire à l'âme ou de lui faire entendre — c'est tout un — : « Je suis ton Dieu, tu es à moi, je demeure en toi et je m'y plais, mon Fils et moi nous ne faisons qu'un », et toute autre révélation qu'on voudra. Mais pour qu'il y ait révélation, il faut qu'il dise ou fasse entendre quelque chose.

Pour la transmission de la révélation, quelques modernistes ont une explication obscure et compliquée, dont nous parle l'Encyclique *Pascendi*, et qui semble un emprunt à certaines doctrines du protestantisme libéral sur l'action du Christ en nous et sur nous par son esprit. TYRRELL paraît attribuer à tous, dans la foi, *la lumière prophétique*. Et ce n'est pas seulement la grâce, une action analogue à celle de Dieu « ouvrant le cœur de Lydia pour qu'elle entendît ce que disait Paul ». Cette grâce est donnée à tous. Mais Tyrrell semble entendre autre chose par sa « lumière prophétique ». Celle-ci serait une révélation spéciale à chacun, une impression religieuse. Il ne veut pas d'ailleurs qu'elle soit d'ordre intellectuel. Ce serait donc un fait d'ordre mystique, le surnaturel devenant conscient dans et par le sentiment, comme l'aveugle, dit-il, a le sens du feu et sait qu'il s'en approche ou s'en éloigne suivant qu'il en ressent plus ou moins la chaleur. Comparaison décevante d'ailleurs, malgré son apparente clarté; car l'auteur oublie qu'on ne connaît pas seulement par la vue. Quoi qu'il en soit, il veut ainsi concilier la foi et la connaissance de foi avec ses principes agnostiques sur la transcendance du divin relativement à notre esprit.

Cette transcendance, nous la reconnaissons. Nous n'avons pas de Dieu ni des choses divines d'idée propre, loin d'en avoir l'intuition. Nous le connaissons cependant par analogie, dans ses effets comme cause, et par éminence, et par exclusion de toute imperfection. Les idées ainsi obtenues sont des idées fort imparfaites: négatives pour une bonne part, relatives pour une bonne part, non cependant (à mon sens, qui paraît bien être celui de saint Thomas) sans quelque chose de positif et d'absolu. Avec ces idées fort imparfaites, nous pouvons, sous la lumière divine, recevoir et comprendre la révélation (qui nous est faite, dans l'économie ordinaire, à la manière humaine, en concepts humains, en langage humain); avec elles, nous pouvons l'étudier, en avoir une certaine science, la transmettre aux autres. C'est peu, comme connaissance (*ex parte cognoscimus*); mais c'est assez pour nous faire aimer ce que nous croyons et vivre de notre foi; assez pour nous donner dès ici-bas, dans la vie de foi et d'amour, et sous la grâce divine d'admirables clartés, capables de nous ravir à nous-mêmes et aux spectacles du monde qui passe.

3. *La garde et la transmission de la foi.* — TYRRELL (car c'est lui, sans doute, qui se cache sous le nom de son ami Henry WALLER) a imaginé un sauvage de l'Afrique, appartenant à une des races les plus dégradées, mais lui-même admirablement doué, tombant entre les mains des Européens, qui lui donnent toute la culture européenne dans la perfection, et qui le renvoient ensuite dans son pays pour civiliser ses compatriotes. Il prêche, il fait des disciples, dont quelques-uns écrivent comme ils peuvent ce qu'ils ont gardé des leçons du maître... Cependant la peuplade évolue peu à peu, suit sa marche ascendante, arrive après des siècles là où en sont maintenant les Européens. Que pensez-vous qu'il adviendra de ceux qui maintenant veulent étudier dans les écrits des disciples encore sauvages du maître d'autrefois les doctrines apportées par lui? Le tableau a du piquant. Mais l'auteur semble avoir oublié, dans son histoire de fantaisie, l'inspiration des Livres saints et l'assis-

tance garantie à l'Eglise infaillible; oublié aussi que chacun des fidèles reçoit des grâces de lumière et d'intelligence, qui, sans être des révélations proprement dites, nous éclairent cependant et rendent facile et familière aux plus humbles une certaine connaissance des vérités les plus hautes.

BIBLIOGRAPHIE. — Des controverses entre Protestants dits orthodoxes et Protestants libéraux sur la nature de la foi, par exemple, entre M. DOUMERGUE et M. MÉNÉGOZ, nous n'avons rien à dire ici. Sur la plupart des points qui nous intéressent ici, et qui n'ont guère pu être que signalés en passant, on trouvera explications et renseignements bibliographiques soit dans ce Dictionnaire, aux articles déjà cités, notamment aux articles DOGME, EXPÉRIENCE RELIGIEUSE, soit dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, mêmes articles, et, en plus, à l'article *Croyance*. Nous avons déjà signalé la brochure de M. LEBRETON sur *L'encyclique et la théologie moderniste*. Voir aussi son article sur *La connaissance de foi*, *Etudes*, 20 déc. 1908, t. CXVII, p. 731. On peut encore indiquer plusieurs articles de lui dans la *Revue pratique d'apologétique*, notamment : *La foi et la théologie, d'après M. Tyrrell*, t. CXIII, 1er février 1907, t. III, p. 542; *Catholicisme. Réponse à M. Tyrrell*, 15 juillet 1907, t. IV, p. 625; *La foi, ses motifs et sa nature, d'après les Apologistes du IIe siècle*. Déjà signalé, le livre de M. SNELL, *Essai sur la foi*. Ajoutons : A. GARDEIL, *Le donné révélé et la théologie*, Paris, 1909; J. V. BAINVEL, *Le dernier livre de George Tyrrell*, dans *Etudes*, 20 juin 1910, t. CXXIII, p. 737, analyse critique de *Christianity at the cross-roads*, livre qui est comme le testament doctrinal du modernisme expirant.

V. La controverse fidéiste. — Le fidéisme, dont il faut maintenant dire un mot, soit pour le distinguer nettement de la doctrine catholique, avec laquelle on le confond quelquefois, soit pour répondre à quelques difficultés qu'il soulève contre cette doctrine, n'a rien à faire, ou presque rien, avec le symbolo-fidéisme, dont nous venons de parler.

C'est, d'une façon générale, une tendance à donner trop peu à la raison, trop à la foi ou à la croyance. On peut l'appeler le fidéisme catholique, non en ce sens qu'il représente la pure doctrine catholique, mais parce qu'il a eu pour principaux tenants des catholiques, soumis à l'autorité de l'Eglise, et qui croyaient, en le soutenant, soutenir la véritable doctrine de l'Eglise. Il se présente lui-même sous deux formes distinctes, l'une sans rapport avec la pensée kantiste ou positiviste, l'autre sous l'influence de cette pensée.

A. Fidéisme non kantien. — *Exposé historique.* On donne le nom de fidéisme à une philosophie qui cherche la source de nos connaissances, même naturelles, dans la foi plus que dans la raison. Si cette foi est regardée comme foi humaine, recevant, sur la seule autorité des parents et des générations passées, la vérité religieuse et morale, — on ne s'occupe ici que de celle-là — on l'appelle plutôt traditionalisme. Si cette foi est regardée comme foi divine, faisant reposer toute certitude religieuse et morale sur l'autorité d'une révélation divine, on lui donne de préférence le nom de fidéisme. Ainsi dit-on que LAMENNAIS et BONALD sont traditionalistes, tandis que PASCAL et BAUTAIN sont plutôt fidéistes. En fait, les traditionalistes en arrivent à chercher dans une révélation divine, la révélation primitive, la source unique et nécessaire de toute vérité religieuse et morale, et s'ils font du sens commun le criterium de la vérité, c'est que Dieu a mis cette vérité par révélation, comme un trésor précieux, au berceau de l'humanité. Nous pouvons donc ici les confondre avec les fidéistes.

Un coup d'œil, même rapide et superficiel, nous montre que la tradition patristique, soit grecque, soit latine, fait très grande la part de la foi ou de la croyance — je prends pour le moment ces mots comme synonymes — dans l'acquisition et la transmission de la vérité. Sans distinguer explicitement, ou sans insister sur la distinction entre vérités naturelles et vérités surnaturelles (en tant du moins qu'ils n'ont en vue que l'acquisition de la vérité), ils ne tarissent pas sur les bienfaits de la foi, ils la montrent, de la façon la plus ingénieuse, partout nécessaire dans la vie humaine. Il y a dans le *De utilitate credendi* de saint AUGUSTIN des pages devenues classiques et qu'on cite partout. Mais ce que dit saint Augustin se retrouve chez THÉOPHILE D'ANTIOCHE, chez ORIGÈNE, chez EUSÈBE, chez THÉODORET, chez bien d'autres encore.

La scolastique est regardée généralement comme une réaction en faveur de la raison, jusqu'au moment où SCOT, où les NOMINALISTES surtout, refusèrent à la raison, pour la remettre dans le domaine de la foi, la connaissance certaine de presque toutes les vérités métaphysiques d'ordre religieux et moral : infinité de Dieu, immortalité de l'âme, etc. J'ai déjà dit les excès de LUTHER et de CALVIN à cet égard. Avec leurs idées sur la déchéance foncière de l'homme, que pouvaient-ils laisser à la raison? En théorie, ils lui refusaient toute lumière, quitte à ne se fier en pratique, qu'à leurs lumières. Les JANSÉNISTES, avec leurs idées pessimistes sur l'état présent de l'humanité, ne pouvaient qu'insister sur la faiblesse de la raison sans la foi et sur l'impuissance de la nature déchue à trouver la vérité, comme ils insistaient sur l'impuissance de la volonté sans la grâce et sur sa dépravation morale. BOSSUET et PASCAL, les prédicateurs et les écrivains ascétiques, allaient dans le même sens, sans aller si loin; et il est facile de relever, non seulement dans Pascal, mais dans Bossuet, mainte formule qui sent le fidéisme — c'est là notamment qu'est le point faible de la célèbre argumentation de Bossuet contre le ministre Claude, quand, pour pousser celui-ci dans ses derniers retranchements, son adversaire en vient à refuser toute certitude au témoignage purement humain. C'est à HUET, évêque d'Avranches, que l'on attribue la paternité du fidéisme, pour l'avoir réduit en système : il lui donna ses formules et ses procédés d'investigation. On comprend que, au sortir de la révolution, Joseph DE MAISTRE et BONALD aient réagi contre l'individualisme révolutionnaire, en faisant de la vérité un bien social et traditionnel; que LAMENNAIS, pour humilier la raison individuelle, dont le dix-huitième siècle avait fait une idole, ait été amené à l'abaisser devant la foi et le sens commun. LAMENNAIS, BAUTAIN, GERBET, BONNETTY, les traditionalistes de Louvain, excédèrent, et l'Eglise, dans l'intérêt même de la foi, dut intervenir en faveur de la raison. Nous savons déjà sa pensée à cet égard. Il nous reste ici à résoudre rapidement les principales objections du fidéisme. La chose pourrait paraître superflue et la controverse surannée. Il n'en est rien; car il y a, chez nombre de catholiques en vue, une défiance de la raison et un réveil des tendances fidéistes. Il serait long d'en chercher les causes. Mais le fait est visible. Il faut donc répondre aux objections principales.

2. *Les objections du fidéisme.* Première objection. — Les saints Pères, dit-on, n'attribuent-ils pas à la foi (πίστις) les premières notions rudimentaires de Dieu, cette première connaissance naturelle ou innée dont ils nous parlent souvent? Telle est notamment la doctrine de CLÉMENT D'ALEXANDRIE. — Réponse. Les

mots πίστις et πιστεύω n'ont pas toujours en grec le sens précis que nous attachons au mot *foi*. Souvent ils ne signifient pas autre chose chez eux que *conviction*, *persuasion*, *opinion*, ou idées analogues, sans que l'attention porte de façon déterminée sur l'origine et la source de cette croyance (car nous employons les mots *croire* et *croyance* en un sens analogue). Ni Clément ni les autres qui emploient les mêmes expressions, n'ont en vue de distinguer entre connaissance de foi et connaissance de raison. Si plusieurs d'entre eux font dériver de la Bible les connaissances des philosophes grecs sur Dieu, sur l'âme, sur le bien et le mal, etc., ce n'est pas qu'ils déniassent à la philosophie tout pouvoir d'arriver à une première notion rudimentaire de ces vérités fondamentales : ils le supposent, avec saint Paul, dont ils rappellent et commentent les paroles sur l'invisible de Dieu manifesté dans la création visible, sur la loi gravée par la nature dans le fond de leur cœur. Mais ou bien ils faisaient allusion à des textes qui impliquaient effectivement une doctrine spécifiquement juive ou chrétienne, ou bien ils mettaient cette doctrine dans des textes qui n'avaient pas par eux-mêmes le sens net et précis qu'ils leur attribuaient. Dans le premier cas, les textes étaient apocryphes, et s'inspiraient vraiment d'idées juives ou chrétiennes; dans le second, les Pères se trompaient. Mais, si le désir d'exalter la Bible et la Révélation a pu être pour quelque chose dans leur erreur, ils étaient loin de penser à déprimer la raison. La doctrine même de Justin sur le λόγος σπερματικός, tout en impliquant une révélation partielle de Dieu dans la raison humaine, ne saurait en aucune façon être invoquée contre la raison humaine en faveur du fidéisme.

Seconde objection. — On tire une autre difficulté plus spécieuse peut-être, mais non plus solide, de la doctrine des Pères sur la raison et la foi. C'est pour eux un principe indiscutable qu'il faut commencer par croire ; on comprendra ensuite. La foi précède, la gnose ne vient qu'après. Origène va jusqu'à dire qu'il faut d'abord croire sans raison (ἀλόγως πιστεύειν), pour avoir ensuite la raison de sa foi. C'est également la maxime de saint Augustin, qui, comme on sait, a tant insisté sur le texte que lui offrait sa Bible, *Nisi credideritis, non intelligetis*, pour montrer qu'il faut croire d'abord pour comprendre ensuite, et non attendre pour croire que l'on ait d'abord compris. C'est exactement la doctrine des Grecs sur la foi avant la gnose. Ils s'entendent donc à nous dire : Croyez d'abord, vous verrez ensuite. Maintenant, au contraire, on ne parle que de raison avant la foi, et la maxime de saint Thomas : Il ne croirait pas, s'il ne voyait d'abord, semble avoir supplanté la maxime patristique. — Réponse. La contradiction n'est qu'apparente. Saint Thomas et les Pères n'ont pas le même objet en vue. Rien d'étonnant si leur langage diffère.

Une chose a beaucoup frappé les Pères grecs, quand ils comparaient les procédés de l'apostolat chrétien avec ceux de la philosophie grecque. Les philosophes grecs prétendaient ne rien avancer qu'ils ne prouvassent, dont ils ne donnassent des raisons convaincantes. C'est à la raison qu'ils en appelaient ; c'est en raisonnant qu'ils soutenaient leur système. Tout autre était la dialectique de l'apostolat chrétien, et déjà saint Paul en avait fait la théorie. C'est la foi que l'on demandait, et la foi à des mystères incroyables à la raison humaine : un Dieu fait homme, un Dieu qui nous sauve en mourant sur a croix, un mort qui ressuscite. Et l'on ne prétend pas prouver cela par raisons intrinsèques, par démonstrations syllogistiques, par la force de la diaectique, par aucun en un mot des procédés et des moyens dont usaient les philosophes du temps. Cette différence de procédé ne laissait pas de créer un préjugé contre la doctrine nouvelle aux yeux des doctes et des raisonneurs. Les Pères montraient que, malgré tout, les philosophes, eux aussi, commençaient par demander la foi : ils aimaient notamment à rappeler le fameux Αὐτὸς ἔφα de la discipline pythagoricienne, la maxime de la foi docile, qui se tait et ne raisonne pas. Est-ce à dire que les Pères demandassent une foi aveugle, sans raison de croire ? Il s'en faut. Mais ce n'était pas la raison des choses dites, la démonstration de la doctrine. Il fallait croire d'abord ; plus tard on leur expliquerait les choses, on leur en donnerait la raison, s'ils étaient capables de la comprendre : Origène, dans le *contra Celsum*, insinue sans cesse qu'il pourrait, lui aussi, philosopher sa foi, et qu'il y a une science du christianisme, une gnose de la foi. Mais ce n'est pas par là qu'on commence. Leurs raisons sont d'un autre genre : pour arguments, ils ont des faits qui montrent et la bienfaisante influence du christianisme, et la nécessité d'une intervention divine. Cette démonstration par les faits, à laquelle Origène se réfère sans cesse, ce sont nos motifs de crédibilité. Il ne propose donc pas à tous la science du dogme, la gnose, la théologie ; mais à tous il propose des raisons de croire, les faits divins qui accréditent les apôtres et par là même la doctrine, le fait chrétien qui est à lui-même la doctrine, sa justification et sa preuve. Voir notamment le Préambule, c. I et le livre I, c. 2 sqq.

Tout analogue est la position de saint Augustin. Les Manichéens lui avaient promis que chez eux on lui donnerait la raison des choses, et il s'était laissé prendre à leurs promesses. Déçu dans son espoir, il était revenu enfin à la foi de sa mère, et c'est en devenant croyant docile qu'il avait trouvé la lumière comme la paix. Son ami Honorat restait enlacé dans les filets du manichéisme, n'espérant plus guère avoir enfin ces raisons des choses qu'on promettait toujours, qu'on ne donnait jamais, mais éloigné des catholiques parce que ceux-ci demandaient la foi au lieu de donner ou de promettre des raisons. Il s'agit, on l'entend bien, de raisons philosophiques des choses, de preuves directes des mystères auxquels on nous demande de croire. C'est pour dissiper le préjugé de son ami et compagnon d'erreur, pour vaincre cette antipathie contre une religion qui exige avant tout la foi, qu'Augustin écrit sa lettre à Honorat, *De utilitate credendi*. Ces circonstances expliquent l'insistance de l'auteur sur la nécessité de croire d'abord, sans attendre des raisons que ceux-là seuls sont capables d'entendre qui ont déjà la foi. Mais, non plus qu'Origène, Augustin ne demande la foi aveugle et sans discernement; il prétend bien qu'on ne donne sa confiance qu'à bon escient, qu'on ne croie que sur garanties. Le Christ a demandé la foi, mais il l'a méritée par son autorité, et son autorité il l'a conquise par ses miracles : *miraculis conciliavit auctoritatem, auctoritate meruit fidem*. L'Eglise exige également la foi ; mais n'est-elle pas la plus grande autorité qui existe, autorité fondée, comme celle du Christ lui-même, sur la prophétie et sur le miracle? Augustin lui aussi donne donc à son ami des raisons de croire, des motifs de crédibilité, et il explique lui-même que ce serait crédulité téméraire et non docilité sage, de croire au premier venu et sans garantie. Bref, la doctrine d'Augustin, comme celle d'Origène, est la doctrine même du Concile du Vatican sur la foi qui ne prétend pas raisonner les mystères, sauf à la lumière même de la foi, *fides quaerens intellectum*, mais qui, pour être raisonnable, doit avoir ses garanties, ses raisons de croire. Avec nos préoccupations actuelles, apologétiques plus que théologi-

ques, soucieux des raisons de croire ou motifs de crédibilité plus que de la raison des mystères ou science de notre foi, nous aimerions qu'Origène et Augustin eussent fait plus explicitement la théorie des préambules de la foi. Ils ne l'ont pas faite ou ils ne l'ont faite qu'en passant; mais ils la supposent partout et toujours. Ce n'est qu'en faussant évidemment leur pensée que le fidéisme peut trouver en eux des tenants d'une foi que la raison n'éclairerait pas, d'une foi qui n'aurait pas au préalable ses raisons de croire. Cette théorie, d'ailleurs, ils en fournissent tous les éléments; nous la trouvons même çà et là toute faite, quoique non peut-être avec la pleine conscience d'elle-même. Encore s'ignore-t-elle moins qu'il ne paraît au premier abord; et nous la rencontrons, dans un livre de vulgarisation populaire, dans les *Reconnaissances* clémentines, exprimée avec une netteté qui ne devait pas être dépassée.

Troisième objection. — Après tout, l'Eglise elle-même n'est-elle pas fidéiste? Le Concile du Vatican, n'a-t-il pas déclaré que « les vérités religieuses accessibles à la raison, c'est la Révélation qui, dans la condition présente du genre humain, les a mises à la portée de tous, et nous a mis en état de les connaître facilement, avec certitude, sans mélange d'erreur »? — Réponse. Ce n'est pas du fidéisme que de faire très grande la part de la foi et de l'autorité dans la connaissance et la diffusion de la vérité; de la faire très grande dans l'éveil même et la formation de l'esprit. Le fidéisme n'est pas une erreur et n'est pas condamné parce qu'il donne beaucoup à la foi; mais parce qu'il donne trop à la foi, aux dépens de la raison; parce qu'il sacrifie la raison à la foi.

L'Eglise sait que la foi doit être prudente et raisonnable. Il faut pour cela, comme l'explique saint Augustin lui-même dans le *De utilitate credendi*, que la raison précède la foi, en accréditant l'autorité à laquelle il faut croire, et me permettant de choisir une autorité qui soit digne de foi. Il faut que j'aie au moins une première notion de Dieu, indépendante de la foi divine; car comment croirai-je en Dieu, si je ne sais pas qu'il existe?

Le fidéisme a d'autres griefs contre la raison. Et il a beau jeu de lui reprocher ses erreurs, ses prétentions, sa superbe. Mais faut-il supprimer le libre arbitre parce qu'on en abuse? Il s'attaque à la Scolastique, c'est-à-dire pratiquement à la philosophie et à la théologie catholiques, en lui reprochant de favoriser le rationalisme, de dessécher la piété, etc. Ce n'était pas la pensée de saint Augustin, ni celle des grands scolastiques, saint Anselme, saint Thomas, saint Bonaventure; ce n'est pas celle de l'Eglise. Qu'on se rappelle l'Encyclique *Aeterni Patris*, de Léon XIII; qu'on se rappelle l'Encyclique *Communium rerum,* de Pie X, donnée le 21 avril 1909, à l'occasion du centenaire de saint Anselme.

Le fidéisme, qui se croyait aux antipodes du protestantisme, est une conséquence de l'idée protestante sur la corruption foncière de la nature humaine par le péché.

B. Le fidéisme à base kantiste ou positiviste. — Beaucoup ne le connaissent guère que par Brunetière, qui, de fait, l'a presque christianisé en l'utilisant dans le sens chrétien, comme il a utilisé le positivisme. Quand Brunetière, « après une visite au Vatican », proclama la faillite de la science, il fut surpris, irrité, des réserves nécessaires faites par Mgr d'Hulst, et sa réponse garde la trace d'un froissement profond. Il tenait pour vérités acquises les doctrines kantiennes, qu'on ne démontre pas l'existence de Dieu, ni l'immortalité de l'âme, ni les autres vérités métaphysiques. « On y croit ou on n'y croit pas », proclamait-il comme un axiome indubitable; mais pour lui, comme pour Kant et les positivistes, cela n'est pas objet de science. Le débat pourrait n'être qu'une question de mots, et, à certains moments, on a l'impression qu'il n'est pas autre chose. Mais en y regardant de plus près, en lisant *Les bases de la croyance*, par M. Balfour, et la *Préface* que Brunetière y a mise, on s'aperçoit vite qu'il y a là des principes inconciliables avec ceux de la foi. Certes, un catholique ne peut être qu'heureux d'entendre proclamer que sans la foi il n'y a ni vie morale, ni vie sociale, comme sans la foi il n'y a pas de religion. Mais il ne peut ramener la question à une question de vie et de nécessité morale ou sociale. Pour nous, elle est avant tout une question de vérité, et elle n'est une question de vie et de nécessité que parce qu'elle est une question de vérité. L'apologiste peut et doit montrer les bienfaits de la foi, mais c'est pour écarter les préjugés, pour amener à l'étude loyale et sympathique, pour faire admettre qu'elle est vraie.

Il serait superflu de discuter ici les thèses de ce néo-fidéisme kantiste, positiviste, pragmatiste, agnosticiste, d'établir à nouveau les thèses catholiques. Ce qui en a été dit au cours de cet article pourrait suffire; d'autres articles de ce *Dictionnaire* donnent tous les éléments de discussion. Voir Agnosticisme, Apologétique, Criticisme, Dieu, Dogme. Voir aussi les articles *Croyance*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*; Mgr d'Hulst, *La faillite de la science. Réponse à MM. Brunetière et Charles Richet*, Revue du clergé français, 1er février 1896, t. I, p. 385. — Une remarque seulement. Une philosophie inexacte n'est pas nécessairement incompatible avec la foi. Tel peut même être mis « sur les chemins de la croyance » par une philosophie inexacte ou incomplète. La foi ne s'appuie pas sur la philosophie, et les vrais motifs de crédibilité ne sont pas nécessairement en rapport direct avec les vues philosophiques. Une mauvaise philosophie est néanmoins dangereuse pour la foi; car le conflit peut éclater un jour, et le croyant qui philosophe mal sa foi peut tôt ou tard rejeter sur la foi les insuffisances de sa philosophie. C'est ce qui explique que l'Eglise, en face de tant d'erreurs modernes, en face notamment de l'erreur moderniste qui englobe en quelque sorte toutes les autres, insiste tant sur une philosophie qui a fait ses preuves, qui a été baptisée pour ainsi dire dans la foi, qui a grandi avec elle, et qui, comme elle, est assez large et assez souple pour s'adapter à tous les progrès de la pensée moderne et pour tout intégrer dans sa vaste synthèse. « Il y a une grande indigence philosophique, disait Mgr d'Hulst. La raison ne croit plus à elle-même. »

Seule tenante de la foi dans le monde, l'Eglise a été du même coup, et elle reste encore, la grande tenante de la raison. Elle ne la flatte pas en la leurrant de promesses vaines, en la divinisant; mais elle y croit, elle a besoin d'y croire pour s'en servir, et en s'en servant elle lui rend le plus signalé service.

Bibliographie. — Pour la section A, voir notamment M. Boyer, *Examen de la doctrine de M. de la Mennais, considérée sous le triple rapport de la philosophie, de la théologie et de la politique*, Paris, 1834; Rozaven, *Examen d'un ouvrage intitulé : Des doctrines philosophiques sur la certitude dans leurs rapports avec les fondements de la théologie, par l'abbé Gerbet*, 2e édition, Avignon, 1833; J. Lupus, *Le traditionalisme et le rationalisme examinés au point de vue de la philosophie et de la doctrine catholique*, 2 volumes, Liége, 1858; A. Chastel, *Les rationalistes et les traditiona-*

listes, Paris, 1850. Le même, *De la valeur de la raison humaine*, Paris, 1854; Perrone, *Praelectiones theologicae*, t. IV. *De locis theologis*, pars 3ª, *De analogia rationis et fidei*; le même, *Réflexions sur la méthode introduite par Georges Hermès dans la théologie catholique, et sur quelques erreurs particulières du même*, dans *Démonstrations évangéliques* de Migne, t. XIV, col. 945; Franzelin, *De traditione et Scriptura*, Appendix, De habitudine rationis humanae ad divinam fidem; J. Didiot dans *Cours de théologie catholique*, le volume *Logique surnaturelle subjective*, 2e édition, 1892, passim; Pour les idées des saints Pères sur les rapports entre la raison et la foi, je signale particulièrement l'article *Clément d'Alexandrie*, par M. A. de la Barre, dans le *Dictionnaire de théologie catholique* et des leçons intéressantes de l'abbé Freppel dans ses études sur *Les Pères apostoliques*, XVIIe leçon; *Saint Irénée*, XIXe leçon; *Tertullien*, IXe, XXVIIe, XXIXe leçon; *Clément d'Alexandrie*, XIVe-XVIIe leçon. Pour celles de Tertullien, A. d'Alès, *Tertullien*, c. 1.

Pour la section B, éléments bibliographiques suffisants dans les articles déjà indiqués. On peut signaler en particulier : O. Rey, *La philosophie de M. Balfour*, Paris, 1897; B. Gaudeau, *Le besoin de croire et le besoin de savoir*, Paris, 1899. Beaucoup des études indiquées aux articles IV et VI, touchent aussi aux questions traitées ici. M. Saleilles a traduit en français, sous le titre *Foi et raison*, plusieurs sermons de Newman, encore anglican, sur la connaissance de foi.

VI. L'attaque rationaliste et « scientifique ». — De tout côté on s'est élevé, au nom de la raison et de la science, contre la doctrine catholique de la foi. L'attaque a pris toutes les formes, depuis les insinuations savamment dosées de Victor Cousin et de son école, jusqu'aux négations les plus absolues de la libre pensée. Elle a porté sur les points les plus divers : notion et psychologie de la foi, raisons de croire, possibilité de la foi, nécessité de la foi, etc. On n'a pas seulement exagéré la difficulté de croire, on a prétendu qu'il y a antagonisme irréductible entre la foi et la raison, entre les exigences de la foi et les conditions nécessaires de la recherche scientifique ou philosophique. Les difficultés soulevées contre tel ou tel de nos dogmes ne sauraient être examinées ici. Elles viennent à leur place dans les divers articles de ce Dictionnaire. Nous n'avons à nous occuper que de celles qui vont directement contre la foi elle-même, contre quelqu'une de ses propriétés ou exigences, bref, contre la doctrine catholique de la foi. Celles-ci sont encore trop nombreuses et trop variées pour qu'on puisse les relever toutes. La plupart, d'ailleurs, n'en valent pas la peine. Parmi celles qui auraient quelque apparence, beaucoup supposent des notions inexactes ou confuses sur la doctrine catholique. C'est même là un caractère commun de presque toutes ces objections : elles ne reposent guère que sur des méprises; elles se dissipent à la lumière. D'autres sont plus difficiles à résoudre; mais vite on s'aperçoit que la difficulté n'est pas propre à notre doctrine de la foi : c'est le problème de la connaissance qui est en jeu, ou celui des rapports entre l'intelligence et la volonté, bref, une question générale, et il suffit d'appliquer au cas spécial de la foi les principes ordinaires de solution employés en cas analogues. Les objections vraiment graves se réduisent à peu; au besoin, on se raffermirait dans sa foi en voyant combien sont faibles les difficultés que l'incrédulité y oppose.

Nous pourrions essayer un groupement méthodique des objections. Mais ce serait long et compliqué, outre qu'il y resterait toujours une part de factice et d'arbitraire. Il sera peut-être plus intéressant et plus utile de procéder moins méthodiquement. Voici ce qui paraît le plus pratique :

A. Relever les objections qui courent çà et là, en choisissant de préférence celles qui peuvent embarrasser davantage ou celles qui donnent occasion de préciser quelque point de doctrine.

B. Chercher un auteur sérieux qui ait étudié la question et qui ait attaqué *ex professo* nos positions, pour critiquer à notre tour sa critique et voir ce qu'il en reste; M. Sully Prudhomme est, à cet égard, un cas typique : nous le suivrons dans son attaque.

C. Donner une attention spéciale au problème des rapports entre la science et la foi, pour dégager, autant que possible, ce qu'il y a au fond de la vieille querelle, et voir s'il y a vraiment antagonisme entre l'une et l'autre. D'où trois sections, auxquelles nous ajouterons une brève conclusion.

A. *Objections diverses contre la doctrine catholique de la foi.*

B. *La critique de M. Sully Prudhomme.*

C. *L'antagonisme entre la science et la foi.*

D. *Conclusion.*

A. Objections diverses. — Laissant de côté celles qui ont été étudiées dans les articles précédents, on peut relever celles qui regardent la nature et le caractère raisonnable de notre foi, la psychologie de la foi, l'objet de la foi, la nécessité de la foi et sa possibilité.

1. *Nature et caractère raisonnable de notre foi.* — Beaucoup d'incroyants ne prennent même pas la peine d'examiner nos raisons de croire. Pour eux, il est entendu qu'elles sont toutes subjectives et ne sont pas d'ordre intellectuel. Ils ramènent tout à un instinct de crédulité qui serait le contraire de l'esprit critique; ou bien encore, ce qui revient au même dans leur pensée, au sentiment, à la grâce. Quelques textes de Mérimée expriment très bien cette manière de voir, et la difficulté qu'elle crée à l'encontre de notre foi. Pour dater de 60 ou 80 ans, ils n'en sont pas moins actuels. Rarement, ce me semble, on a mieux formulé des idées et des objections qui courent partout. Pour Mérimée, on naît, pour ainsi dire, croyant, comme on naît incrédule; et, d'autre part, on est incroyant par instinct, par organisation, comme on a l'esprit et le sens critique : c'est une question de tempérament. « Il y a des gens croyants et d'autres sceptiques, comme il y a des gens qui ont l'oreille juste et d'autres qui l'ont fausse. » Il dit encore : « Je suis sceptique malgré moi, et ce qu'on appelle la foi est chose qui m'est tout à fait étrangère. » — « Pour croire, dit-il ailleurs, il n'est pas besoin de preuves. Il suffit d'une disposition particulière d'esprit. Cette disposition existe plus ou moins fortement chez tous les hommes. Chez un petit nombre, elle est constante; chez la plupart, elle est transitoire. Par exemple, la passion fait croire quelque chose sans démonstration; puis, quand la passion cesse, la raison critique la croyance et elle s'efface. Il est très probable que ceux qui croient sont plus heureux que les autres. Mais, encore une fois, comment croire sans passion? » Il y faut la grâce, dit-il ailleurs, « et malheureusement elle n'est pas donnée à tout le monde ». (Ces textes et les suivants sont empruntés à une correspondance de Mérimée publiée dans la *Revue des Deux Mondes*, mars et avril 1896; ils ont été utilisés dans des articles sur *Mérimée incrédule*, *Etudes*, nov. 1896, t. LXIX, p. 461-468.)

Il admet bien une « façon de croire... fondée sur

des présomptions contrôlées par une critique raisonnée »; mais telle n'est pas, selon lui, la foi chrétienne; elle « ne s'appuie que sur un sentiment intime ». Tous ces textes ne sont pas très cohérents entre eux; ils le sont moins encore avec ce que dit Mérimée dans une autre occasion: « Comment faire, pour croire à quelque chose, si ce n'est par la critique?... Dans le catholicisme même, il faut bien s'en servir. » Ainsi l'on admet une croyance raisonnable, acte normal de la nature humaine; mais la croyance chrétienne est d'ordre mystique, et par là même « hors de la raison », comme dit, avec toute l'école de Victor Cousin, Ad. Franck, dans l'article *Foi* du *Dictionnaire des sciences philosophiques* (2e édition, 1875, p. 548).

Toutes les objections qui viennent de ce côté reposent sur une idée inexacte de la foi, telle que l'entend l'Eglise catholique. Nous admettons une connaissance de foi, distincte de la connaissance purement rationnelle, c'est vrai; mais tout le monde doit le faire, tout le monde le fait: savoir s'en rapporter aux dires d'un témoin autorisé, c'est la condition même de toute vie et de toute science. Il est vrai que la foi humaine peut se résoudre en raison: on peut souvent vérifier les dires, on peut toujours critiquer le témoignage. Mais nous avons l'équivalent dans la foi divine. Nous ne prétendons pas « vérifier les dires », en ce sens que la vérité révélée puisse devenir ici-bas objet de vision ni se prouver par raisonnement; mais c'est souvent le cas de la foi humaine: pour un fait historique, pour un manuscrit brûlé dans un incendie. La vérification du témoignage peut garantir la certitude du dire. Je sais que Dieu dit vrai, et je puis savoir que Dieu a dit telle chose. Nous ne croyons donc pas sans raison. Et parmi nos raisons de croire, il en est qu'on ne peut récuser sans manquer aux lois ordinaires de la critique et de la recherche humaine. La foi est partout un mode de connaissance, légitime et nécessaire. Qui ne veut croire à rien, n'arrivera jamais à rien savoir qui vaille: pas de science qui ne suppose une certaine foi. Pour apprendre, disait le vieil Aristote, il faut commencer par croire. Les saints Pères allaient plus loin: ils montraient, appuyés sur l'expérience quotidienne, que la vie humaine est impossible sans la foi. Il est donc souverainement raisonnable de croire, quand celui que nous croyons est suffisamment autorisé.

Or c'est un point de doctrine catholique, qu'il faut des raisons pour croire, et des raisons capables de produire la certitude.

On pousse plus loin l'objection. « Croire est raisonnable, dit-on, tant qu'il s'agit d'opinion ou d'assentiment pratique, qui n'engage pas à fond l'intelligence humaine. Mais la foi chrétienne est une adhésion absolue, irrévocable, d'ordre spéculatif: elle prétend avoir toute la rigueur de la certitude scientifique la plus rigoureuse. Et pourtant ses motifs, du propre aveu des théologiens, ne donnent qu'une certitude morale; plus d'un ne revendique pour eux qu'une certitude pratique, intenable, avouent-ils, au regard d'une critique rigoureuse, comme c'est le cas au moins pour les ignorants et pour les enfants, qui croient ce que dit le curé ou le missionnaire, ce que disent les parents; et qui ne sait que les arguments les plus soigneusement élaborés par les théologiens eux-mêmes et par les apologistes, n'ont souvent qu'une valeur relative? » Mais il y a plus encore. On prétend trouver une contradiction interne essentielle entre les propriétés diverses de la foi, telles que les exige la théorie. La foi est essentiellement libre, et la foi est une adhésion certaine de l'intelligence. Or certitude et liberté s'opposent: quand l'esprit a la certitude, il adhère nécessairement à son objet; s'il est libre d'adhérer ou de ne pas adhérer, il n'a pas une vraie certitude. La certitude, en effet, est fondée sur l'évidence; quand il n'y a pas d'évidence, il n'y a pas vraie certitude; quand il y a évidence, l'esprit ne saurait refuser son assentiment. « Ou nos raisons intellectuelles de croire nous semblent suffisantes, écrit M. Rabier, ou elles nous semblent insuffisantes. Si elles nous semblent suffisantes, il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance. Si elles nous semblent insuffisantes, qu'on nous explique comment la volonté pourrait dissimuler ce manque de raison, ou se prendre elle-même pour une raison. » (*Leçons de philosophie*, par Elie Rabier, *Psychologie*, 5e édition, p. 271.)

Le dilemme de M. Rabier (pour commencer par la fin) ne conclut pas. Il y a une fissure au raisonnement. Le logicien confond l'assentiment de science avec l'assentiment de foi. Nos raisons intellectuelles de croire sont suffisantes pour produire un assentiment de science, ou de foi scientifique, à la vérité révélée; elles sont insuffisantes pour produire l'assentiment de la foi. Nous pourrions dès lors accorder qu' « il n'est que faire de la volonté » pour produire l'assentiment de science, qui donne à notre foi des bases inébranlables; quelques théologiens l'accordent, et si la plupart le nient, ce n'est pas au nom de la théologie, mais au nom d'une psychologie moins intellectualiste et plus avertie que celle de M. Rabier. Après la belle étude de M. Ollé-Laprune sur la *Certitude morale*, il n'est plus permis de nier (à supposer qu'il l'ait jamais été) que la volonté doive souvent avoir sa part dans des assentiments certains, parce que bien des vérités ne sont visibles à l'esprit que si, pour les voir, on s'y met de toute son âme.

Sans parler de la foi humaine, que nous n'avons pas à étudier ici, la foi divine, *notre* foi, est essentiellement, suivant la formule de saint Thomas, un acte de l'intelligence sous l'empire de la volonté; l'intervention de la volonté est donc essentielle à l'acte de foi. Dire qu'« il n'est que faire de la volonté pour produire la croyance », quand « nos raisons intellectuelles de croire nous semblent suffisantes », c'est oublier la nature propre de la foi. Pas n'est besoin que « la volonté dissimule ce manque de raison ou se prenne elle-même pour une raison ». Il suffit que l'assentiment de foi, tout en ayant à sa base les meilleures raisons scientifiques, ne soit pas donné en vertu de ces seules raisons, ni à la mesure de ces raisons; il suffit que ces raisons restent insuffisantes à faire *voir* l'objet. Et c'est ce qui a lieu.

Toute la question, du point de vue rationnel, se ramène donc à celle des motifs de crédibilité. Ces motifs sont-ils suffisants pour que l'assentiment soit prudent? L'Eglise prétend qu'ils le sont, et elle maintient que notre acte de foi n'a lieu qu'à cette condition. « L'homme ne croirait pas aux mystères, dit saint Thomas, s'il ne voyait pas qu'il y faut croire. » Nous avons vu, d'autre part, le Concile du Vatican revendiquer « l'évidente crédibilité de nos mystères ». Innocent XI avait condamné, en 1679, la proposition suivante: « L'assentiment de foi surnaturelle et utile au salut est possible avec une connaissance simplement probable de la révélation, possible même avec la crainte que Dieu n'ait pas parlé. » Denzinger-Bannwart, 1171 (1038).

Comment un enfant, qui croit, sur la parole de sa mère, en Dieu et en Jésus-Christ son Fils unique; comment un ignorant, qui s'en rapporte à son curé, ou un païen, qui écoute le missionnaire catholique, peut avoir cette certitude préalable, c'est une intéressante question de psychologie, à la fois naturelle et surnaturelle, qui a depuis longtemps attiré l'at-

tention des théologiens. S'ils disputent sur quelques détails accessoires, ils sont d'accord sur les points essentiels. Ils font appel à la grâce pour expliquer cette certitude, c'est vrai; mais cet appel même, ou n'est pas nécessaire pour entendre que, dans les conditions concrètes où se trouvent l'enfant, l'ignorant, le païen, il est, pour eux, raisonnable de croire ; ou, si l'on veut qu'il soit nécessaire, il justifie suffisamment, aux yeux mêmes de la raison, l'assentiment de foi.

On dira que, dans les mêmes conditions, l'enfant devra croire sa mère hérétique, musulmane, païenne ; et l'ignorant, son ministre ou son gourou. Si les conditions étaient exactement les mêmes (conditions particulières et conditions générales, circonstances extérieures et secours de grâce), l'enfant et l'ignorant feraient alors des actes de foi, et ces actes seraient prudents, raisonnables, assentiments vrais. Si elles ne le sont pas, ils ne font pas des actes de foi surnaturelle, et notre foi n'est pas en jeu.

En autres termes, la grâce intervient dans un cas, soit pour faire mieux voir les raisons de croire, soit pour les présenter à l'esprit; dans l'autre, elle n'intervient pas. Si bien que des actes commencés dans des conditions identiques, du moins en apparence, se continuent et s'achèvent dans des conditions toutes différentes, suivant qu'on propose à l'enfant et à l'ignorant l'erreur ou la vérité. La certitude de foi, ne l'oublions jamais, n'est pas une *conséquence* de la certitude de crédibilité; il faut que l'acte de foi soit raisonnable — et il l'est toujours — mais ce n'est pas un acte de raison ni de science : son objet propre est le mystère, inaccessible à la science; son motif propre, l'autorité du Dieu infaillible; sa certitude, une certitude proportionnée à la dignité infinie de l'infaillible vérité; son caractère psychologique, d'être une adhésion de l'esprit sous l'empire de la grâce et de la volonté.

2. *Psychologie de la foi ; l'assentiment non prop rtionné aux motifs de crédibilité ni aux vues intellectuelles.* — L'objection rationaliste peut sembler résolue. Elle l'est, en effet, à regarder les choses du point de vue de la foi et des raisons de croire. Mais une difficulté reste, liée à la psychologie de la foi, difficulté qui tient surtout à une propriété spéciale de la foi, telle que l'entend l'Eglise elle-même. La voici. Tout en maintenant que notre foi est souverainement raisonnable,puisque nous avons les meilleures raisons de croire, nous n'admettons pas cependant que notre foi soit le fruit des motifs de crédibilité, qu'elle soit donnée en vertu de ces motifs et à leur mesure, en vertu et dans la mesure de la perception que nous en avons. Elle n'a rien de la conclusion d'un syllogisme comme serait celui-ci : « Il faut croire ce que Dieu dit. Or Dieu a dit qu'il est un en trois personnes. Donc il faut croire que Dieu est un en trois personnes. » Cette conclusion est loin d'être identique à l'acte de foi au mystère de la sainte Trinité. Et si l'on pousse l'argument, en disant que s'il faut le croire, il faut que cela soit vrai, nous nions que cette nouvelle conclusion soit un acte de foi. Voir qu'une chose est vraie, ce n'est pas encore y croire; ou, si vous voulez que ce soit y croire en quelque façon, c'est y croire d'une foi scientifique et critique, qui, en dernière analyse, se ramène à la science; ce n'est pas y croire de la foi d'autorité, qui seule est la vraie foi catholique. Celle-ci n'est pas, comme l'autre, en rapport direct avec la valeur du témoignage strictement contrôlée, et où la dignité du témoin n'intervient que dans la mesure où elle fait appoint à la valeur du témoignage, où elle y influe comme élément d'appréciation, comme c'est le cas dans la critique historique; elle est en rapport direct avec la dignité personnelle du témoin; si elle regarde aussi la valeur du témoignage, c'est en tant que cette valeur ressort de la dignité du témoin. La foi chrétienne est avant tout un hommage à Dieu, *obsequium ;* ce n'est pas, avant tout, un acte de saine critique, une juste reconnaissance de la valeur du témoignage divin, regardé comme en lui-même, et contrôlé sans égard à la personne qui parle.

Il est vrai, en Dieu, l'autorité du témoignage ne fait qu'un avec la dignité de la personne, puisque Dieu est, par essence, la Vérité même, et que le témoignage de la Vérité est nécessairement un témoignage vrai et véridique. Mais il reste que l'assentiment de foi proprement dite n'est ni commandé directement par *la vue* du vrai, ni mesuré à la perception que nous avons des motifs de crédibilité. Ceux-ci éclairent l'esprit en lui montrant qu'il est raisonnable de croire, que c'est un devoir dans la circonstance.L'esprit présente à la volonté le bien qu'il y a dans l'acte de foi, et la volonté, inclinée par la grâce à croire (*pius credulitatis affectus*), incline à son tour l'esprit à l'assentiment de foi. Celui-ci est donc donné sous la motion de la volonté, mue elle-même par la grâce: c'est un *actus imperatus ;* il est dès lors conditionné par la grâce et la volonté autant ou plus que par l'intelligence, au moins pour ce qui regarde la fermeté de l'adhésion; il est, suivant l'expression de saint Thomas, inspirée de saint Paul, captif d'une puissance étrangère, il n'y a pas son déterminant propre, l'évidence de la vérité, *tenetur terminis alienis, et non propriis. Q. disp. de Veritate*, q. 14, a. 1.

Pour tel ou tel détail de cet exposé, quelques théologiens parlent peut-être autrement, s'expriment en termes plus intellectualistes; mais pour le fond des choses, c'est bien là la notion catholique de la foi. Car toute théorie de l'acte de foi, même la plus intellectualiste, doit admettre que l'assentiment de foi est libre, et que cependant il prétend à une certitude, à une fermeté, que n'a pas l'adhésion intellectuelle la plus évidente; et c'est la condition même de cet acte, puisqu'il doit être proportionné à la dignité de la vérité première, qui exige une adhésion souveraine, la plus ferme qui puisse être.

Mais c'est précisément ce qui fait difficulté. Et même la difficulté est double ; du moins elle se présente sous un double aspect. Tout d'abord nous sommes en pleine hétéronomie; et si le mot ne fait pas peur, la chose ici paraît intolérable. N'est-il pas contre la nature même de l'esprit d'adhérer sans voir, et, si l'on prétend qu'il y a une certaine vision, toujours est-il qu'on lui demande d'adhérer plus qu'il ne voit. L'acte de foi, ainsi fait, qu'est-il qu'un oui extorqué, un mensonge? Adhérer fermement, c'est, pour l'esprit, dire : Je vois. Ici, on le fait adhérer sans voir ou plus qu'il ne voit.

Répondre que l'objection vaut contre telle explication de la foi, mais que cette explication n'est pas la seule, ce n'est que reculer la difficulté. Telle est l'objection.

Quand même ces difficultés seraient spécieuses, elles ne sauraient valoir contre les faits. Or les faits sont là, et indéniables. Nous faisons l'acte de foi, nous le faisons sans violence, et nous sentons parfaitement, nous avons conscience que cet acte, fait comme nous le faisons,est parfaitement raisonnable, parfaitement *naturel*, en ce sens qu'il est, quoique surnaturel, en parfaite harmonie avec les légitimes exigences de notre nature raisonnable et les conditions normales de notre action. Bref, l'acte de foi surnaturelle est analogue, psychologiquement, à l'acte de foi naturelle, lequel est, de l'aveu de tous, suivant le jeu normal de nos facultés.

Mais nous pouvons donner à l'objection une réponse plus précise et plus directe.

On a tout dit et répondu à tout quand on a fait comprendre que l'acte de foi est l'adhésion à la vérité divinement révélée, sur l'autorité infinie du Dieu de vérité, et que cette adhésion est donnée sous l'influence de la grâce, non pas à la mesure des raisons de croire, qui ne sont que des préambules de la foi, mais suivant la dignité infinie de Dieu auquel on croit, laquelle dignité infinie ou autorité infaillible de Dieu est l'objet formel de la foi, comme disent les théologiens, et en détermine la nature, l'espèce, le caractère. Que l'on nie, si l'on veut, que Dieu ait parlé pour se révéler à nous et nous montrons par les motifs de crédibilité qu'il est déraisonnable de le nier — mais si Dieu a parlé, qui ne voit qu'il est souverainement noble et raisonnable de croire, et de croire comme nous le faisons ?

A cette réponse nous pouvons joindre quelques explications sur la psychologie de la foi, pour en faire entrevoir quelque peu le mécanisme, délicat et complexe à l'analyse autant que simple et facile dans le jeu de notre action vitale; mais ces explications ne sont pas nécessaires pour le justifier : elles sont plutôt pour édifier ceux qui croient que pour réduire ceux qui ne croient pas.

Tout d'abord, il faut tenir compte de la grâce. Et ceux-là mêmes qui ne croient pas à la grâce n'ont pas le droit d'attaquer notre explication, en dehors de cette hypothèse, tant qu'ils n'auront pas prouvé que l'hypothèse est inadmissible. Sans violenter la nature, la grâce l'élève. Quoi d'étonnant si, soulevé par la grâce, l'esprit peut adhérer à la vérité divine plus suavement et plus fortement qu'il ne le ferait, laissé à lui-même ? Ensuite, n'oublions jamais le rôle essentiel de la volonté dans l'acte de foi : c'est un assentiment de l'esprit, mais de l'esprit mû par la volonté; le mode d'opérer y est plutôt, comme le remarque finement saint Thomas, celui de la volonté que celui de l'intelligence. Or tandis que l'intelligence voit les choses telles qu'elles sont dans l'esprit — et elles y sont suivant la manière d'être de l'esprit — la volonté va vers les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, et monte, pour ainsi dire, à leur hauteur. Sous la motion de la volonté, l'esprit peut croire dans la mesure où *il est bon* de croire, et non seulement dans la mesure où *il voit* qu'il faut croire; car si les motifs de crédibilité sont affaire d'intelligence, le *bien de croire* est affaire de volonté, et ce bien se présente à la volonté dans l'acte de foi, comme un bien surnaturel, un bien d'ordre divin. L'adhésion de foi sera donc, de ce chef, proportionnée à l'élan de la volonté vers le bien divin, non à la vue purement intellectuelle des raisons de croire.

Mais si *le bien de croire* était seulement affaire de volonté, l'adhésion de l'esprit à l'objet de foi serait toute du dehors, et, si je puis dire, toute d'hétéronomie, au moins sous l'aspect où nous considérons maintenant l'acte de foi. Il n'en est pas ainsi. De même qu'il y a un bien de la volonté, qui est le bien comme tel, il y a aussi, comme dit saint Thomas, un bien de l'esprit, qui est le vrai. Or, dans l'adhésion de foi, il y a union à la vérité, non par perception directe, mais par union avec celui qui sait et qui voit — et cela aussi est une certaine possession de la vérité, un mode vrai de connaissance, suivant le mot de saint Augustin : *Non parva pars scientiae est scienti conjungi.* Et comme la vérité que nous possédons par la foi est une vérité d'ordre divin, comme la foi nous fait participer en quelque sorte à l'infinie connaissance que Dieu a de lui-même, qui ne voit que l'esprit, tout en n'étant pas satisfait par la connaissance de pure foi, et en désirant la vision, trouve dans la foi son bien propre, et parce que la foi est une certaine connaissance, quoique fort imparfaite en tant que connaissance, et parce que la foi est une préparation à la vision, une entrée dans la voie qui aboutit à la vision. Sans compter que tout n'est pas obscurité dans la foi. Nous ne voyons pas ce que nous croyons; mais il y a dans la foi même, selon le mot de saint Paul, une sorte de vision, vision bien imparfaite, toute conceptuelle et de concept non médiat ni direct : *Videmus nunc per speculum in aenigmate;* mais ce que Dieu nous a dit de lui-même, avec ce que nous en savons par le spectacle des créatures, suffit à ravir l'esprit qui veut s'en occuper, et à lui donner, dès l'obscurité d'ici-bas, des lueurs d'éternité bien plus belles que les clartés de la science humaine, de la science du créé.

D'ailleurs la foi elle-même n'est pas toute obscure. Nous avons vu et nous voyons qu'il faut croire — et cette lumière de la crédibilité, loin de s'éteindre dans la foi, y devient d'autant plus vive et plus pure qu'on croit davantage et de toute son âme. L'objet à croire reste voilé dans la parole divine ; mais la parole divine le présente à l'esprit. L'autorité divine elle-même, présentée à l'esprit par les motifs de crédibilité, est là, dans la nuée lumineuse, et c'est, pour ainsi dire, de la bouche même de Dieu que je reçois la vérité à laquelle j'adhère.

Pour être moins instinctif, l'acte de foi sur la parole de Dieu, n'est pas, tout surnaturel qu'il est, moins naturel et moins rationnel que l'acte de foi sur la parole d'une personne que l'on aime et en qui l'on a toute confiance.

La foi d'hommage, telle qu'est notre foi catholique, est le type idéal de la foi comme telle ; et nul doute que rien n'est plus raisonnable, quand celui à qui l'on croit est la vérité même.

L'analyse de cet acte a ses difficultés. Mais quel acte vital n'est difficile à analyser ? Pour bien comprendre notre acte de foi, n'oublions pas, tout en distinguant avec soin les jugements de crédibilité d'avec le jugement de foi, que, dans l'acte même de foi, ces jugements ne se distinguent plus que virtuellement du jugement de foi, et que grâce à eux, le jugement de foi se justifie aux yeux mêmes de la raison; n'oublions pas, tout en distinguant les rôles respectifs de l'intelligence et de la volonté dans cet acte complexe, et nous rappelant que l'intelligence n'y agit que sous la motion de la volonté, que c'est l'homme qui croit par le concours harmonieux de son intelligence et de sa volonté; n'oublions pas, en conséquence, que les raisons intellectuelles de croire ne sont pas, tant s'en faut, toutes les causes qui interviennent dans l'acte de foi, et que le *bien de croire*, tant pour l'intelligence que pour la volonté, tient une grande place parmi ces causes; que l'acte de foi enfin implique, suivant la formule de saint Thomas, que la foi a Dieu pour objet principal (*credere Deum*), Dieu pour cause formelle (*credere Deo*), Dieu pour cause finale et intentionnelle (*credere in Deum*), et que, de quelque côté qu'on le regarde, il apparaît comme souverainement raisonnable, comme souverainement moral, glorieux, désirable. Il nous met en communication avec la vérité suprême, avec le bien suprême de l'intelligence et de la volonté. Il ne faut pas le confondre avec un acte de *science* proprement dite, ni vouloir l'y ramener ; c'est un acte *sui generis;* tout en étant un mode de connaître, il ne saurait se résoudre en vue évidente de l'objet : suivant le mot de saint Thomas, l'autorité infaillible de Dieu, qui est son objet formel, lui tient lieu d'évidence. Par là aussi, tout s'y fait dans la vérité ; car il est l'adhé-

sion à la vérité incréée, la participation à la connaissance que Dieu a de lui-même.

Toutes les objections soulevées par une psychologie partielle et fragmentaire tombent devant l'explication intégrale de cet acte dans sa complexité d'acte humain et d'acte surnaturel, où l'homme tout entier intervient, comme l'homme tout entier y est intéressé ; et non seulement l'homme, mais Dieu, qui veut bien dire à l'homme le secret de sa vie intime, à laquelle il daigne admettre sa créature.

3. *L'objet de la foi, la croyance au mystère, à l'incompréhensible.* — Une des grosses difficultés de la foi tient à ce que l'on nous demande de croire au mystère, à des choses qui dépassent notre intelligence, disons plus, qui la déconcertent : un Dieu en trois personnes, un Dieu fait homme, la naissance virginale, l'Eucharistie, etc.

A cet égard, quelques explications sont nécessaires, pour préciser l'état même de la question et bien marquer le point de la difficulté.

Quand on compare les anciens apologistes avec les modernes, on est frappé d'une différence notable entre leur point de vue, leurs procédés, et notre point de vue actuel, nos procédés à nous. Eux insistaient avant tout sur la nécessité de croire, sur la soumission préalable de l'esprit. Pour y incliner l'âme, ils montraient que partout il faut commencer par croire sans tant raisonner ; la science, l'intelligence des choses viendra ensuite ; mais il faut se faire disciple pour apprendre, et l'on ne sait que si l'on a d'abord appris. Ils étaient amenés par là même à promettre en conséquence la science des mystères qu'on aurait d'abord admis sans raisonner, la vraie *gnose*. Et en attendant cette philosophie chrétienne, ils ouvraient déjà, à ceux qu'ils voulaient réfuter ou convertir, des jours sur les convenances de nos mystères, leurs analogies avec les données de la philosophie antique, leurs harmonies avec la nature. Ainsi procèdent, pour ne nommer que ceux-là, Justin, Origène, Augustin, chacun d'eux avec des différences considérables dans le détail, mais aussi avec une remarquable unité dans l'ensemble du mouvement. Saint Thomas lui-même ne fera pas autrement. La *Somme contre les Gentils* est avant tout une sorte d'harmonisation entre les vérités de la foi et les exigences de la raison, ou, quand il s'agit des mystères proprement dits, une réfutation des objections de la raison et un traité des harmonies ou des convenances. Non pas que saint Thomas oublie nos raisons de croire, les titres de créance de notre religion : on se rappelle le brillant et vigoureux chapitre du *Contra Gentes*, I, 8, où il établit que nous ne croyons pas à la légère, comme s'il s'agissait de doctes fables. Non pas qu'il prétende démontrer la vérité de nos mystères : nul n'a mieux prouvé qu'ils sont inaccessibles. Et il faut dire la même chose — proportions gardées et la part faite, chez saint Justin notamment, à certaines confusions au moins apparentes entre les vérités naturelles et les vérités surnaturelles — des anciens apologistes. Ce qu'ils voient d'abord, c'est l'objet de la foi ; les *motifs de crédibilité* n'apparaissent qu'au second plan. C'est qu'ils rencontraient chez leurs adversaires, au moins chez les philosophes, ce double grief contre la prédication chrétienne : elle demande avant tout, sans examen du mystère en lui-même, la foi à ses doctrines ; ces doctrines, par ailleurs, déconcertent la raison humaine, et sont un scandale pour elle ou une folie : un Dieu fait homme, un Dieu crucifié ! C'est donc sur ce double point que devait porter d'abord l'effort de la défense. De nos jours, les apologistes insistent principalement sur les *raisons de croire ;* l'objet à croire reste au second plan. Ce qu'ils veulent montrer avant tout, c'est qu'il est raisonnable de croire, et, s'il y a dans la foi une sorte d'abdication de la raison humaine devant la raison divine, que cette abdication, d'ailleurs plus apparente que réelle, est elle-même une démarche de la raison, ou du moins une démarche suivant la raison. Après cela, pensent-ils, peu importe, après tout, ce qu'on nous donne à croire ; si c'est Dieu qui parle, il n'y a pas à comprendre ni même à examiner.

Cette attitude s'explique sans peine, et se justifie d'elle-même. Il ne faut pas se figurer cependant que, même de nos jours, l'objet de foi importe peu et qu'il soit comme indifférent à l'apologétique. L'expérience montre que, maintenant encore, quand le doute cherche, pour ainsi dire, à s'insinuer dans l'âme, c'est sur l'étrangeté de l'assertion de foi qu'il s'appuie d'abord : un Dieu petite hostie ! un Dieu enfant ! trois en un, et un en trois ! Par là, le doute s'insinue et s'étend vite à la réalité de l'affirmation divine : cela peut-il être vrai ? Dieu a-t-il pu dire cela ?

Il y a là une lumière pour l'apologétique qui veut être efficace et pratique. Elle doit montrer qu'il faut croire cela, parce que Dieu l'a dit ; mais elle ne doit pas oublier aussi que, si la chose paraît incroyable, on n'examinera pas sans préjugé si Dieu l'a dite (On peut voir une note sur ce point dans *La foi et l'acte de foi*, 2e partie, c. IV, p. 124-125). Mais ce n'est pas la question apologétique qui doit ici nous préoccuper ; c'est celle de la foi. Or, de nos jours encore, l'objet de notre foi, le mystère, est un des chefs d'argumentation du rationalisme contre la doctrine catholique de la foi. Si les mystères ne faisaient que dépasser notre raison, on nous dit que nous aurions cause gagnée ; mais ils la déconcertent : ils ont l'air de la contredire, on nous dit qu'ils la contredisent.

Ils ont l'air de la contredire, c'est vrai. Mais je dirais volontiers que cela doit être et que c'est tant mieux. Ne convient-il pas que les richesses du monde divin dépassent la mesure de nos conceptions terrestres et bornées ? Rien ne nous donne une plus grande idée de Dieu que de sentir qu'il est incompréhensible. En même temps, rien ne stimule tant notre faible raison que les apparentes antinomies d'une vérité avec l'autre. Ne sont-ce pas des dérogations apparentes aux lois générales, qui souvent mettent sur la voie d'une découverte nouvelle ?

On prétend qu'ils la contredisent. Mais on en est encore à le montrer. Tous les efforts en ce sens ont été vains, et il est aisé de voir qu'on n'attaque jamais notre dogme qu'en le déformant. C'est le cas, par exemple, pour la doctrine du péché originel. (Voir *Nature et surnaturel*, 4e édition, 1911, p. 234 et suivantes.) C'est le cas pour la Trinité, pour l'inerrance biblique, etc. M. Daulny, dans son livre récent de *L'Ignorance religieuse*, Paris, 1911, nous rappelle les méprises de Paul Janet dans son attaque contre notre doctrine du péché originel (Voir chapitre II, *M. Paul Janet et le péché originel ; ibid.*, c. III, IV, V, VIII, nombreux cas analogues.)

Loin d'être une objection contre nos dogmes, la transcendance des objets de notre foi devient plutôt une présomption en faveur de la foi, quand on comprend que cette transcendance n'est jamais en contradiction avec la raison, et qu'elle a, au contraire, d'admirables harmonies et convenances avec la nature et les vérités naturelles.

Il ne faut pas croire, en effet, que les vérités révélées soient sans influence sur la vie chrétienne. Les paroles de Jésus sont esprit et vie, en même temps que vérité ; la foi des plus humbles goûte ces profonds

mystères, elle s'en nourrit : les personnes divines, le Verbe incarné deviennent, pour ainsi dire, des hôtes et des amis pour l'âme pieuse; et pendant que notre foi voit, en quelque sorte, l'invisible, notre espérance y tend, notre amour l'embrasse. Combien d'incroyants frappés des beautés de notre foi, des solutions qu'elle donne à tous les problèmes vitaux, de ses fruits merveilleux dans l'âme ont exprimé le regret de ne pas les croire! Qu'on se rappelle Jouffroy, Musset, Maxime du Camp, Sully Prudhomme.

4. *La nécessité de la foi et sa possibilité ; les vérités nécessaires.* — La doctrine catholique sur la nécessité de la foi pour être sauvé a particulièrement le don d'exaspérer les incrédules. On dit que nous damnons ceux qui ne pensent pas comme nous, et, sous prétexte que nous sommes intolérants, on s'excuse de l'être à notre égard. On dit que nous demandons l'impossible, en exigeant la foi de qui ne peut avoir la foi. On applique la chose aux infidèles, qui n'ont jamais rien appris de nos dogmes; on l'applique aux incrédules, dont plusieurs disent que la foi leur est impossible.— Beaucoup des questions soulevées à ce propos sont ou seront résolues dans d'autres articles (Voir Eglise, Salut [des infidèles], Grace, etc.). Ici quelques explications suffiront.

C'est une maxime de la théologie catholique, que nul n'est damné sans sa faute, et que Dieu donne à tous les adultes — j'entends par là ceux qui ont la conscience morale assez développée pour être responsables de leurs actes devant Dieu — les grâces nécessaires pour se sauver et pour arriver à la connaissance de la vérité. Tout adulte peut donc, s'il correspond aux avances divines, arriver à la foi nécessaire au salut; s'il n'y arrive pas, il ne peut s'en prendre qu'à lui.

Ce nécessaire se réduit à peu de chose. Généralement on en voit la formule dans le mot de l'épître aux Hébreux, xi, 6 : « Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu; car il faut que celui qui s'approche de Dieu croie qu'il existe, et qu'il est le rémunérateur de ceux qui le cherchent. » Il ne s'agit pas ici d'une connaissance purement naturelle et philosophique de Dieu et de sa Providence. On s'accorde à reconnaître qu'il y faut la foi, au sens théologique du mot, laquelle implique la croyance à une révélation; cette foi doit s'étendre au moins à une Providence *spéciale* de Dieu sur l'homme — Providence que nous appelons la Providence surnaturelle, — il faut croire que Dieu est intervenu et intervient dans notre vie pour aider notre misère, pour nous conduire par des moyens à lui vers une destinée où nous ne saurions prétendre ni atteindre par nos propres forces. La connaissance explicite n'est requise, suivant l'opinion maintenant commune, ni pour la Trinité, ni pour l'Incarnation et la Rédemption, ni pour le péché originel, ni, à plus forte raison, pour aucune autre vérité surnaturelle.

Ce nécessaire, nous disons qu'il est à la portée de tous. Comment, je n'ai pas à l'expliquer ici. Nous disons que Dieu y pourvoit, soit par les moyens ordinaires, soit, au besoin, par miracle. Qui dira que Dieu ne peut pas, par exemple, se révéler dans l'intime, sans que personne en sache rien, à l'âme de bonne volonté? Il n'est même pas nécessaire que l'âme prenne une conscience nette de cette révélation et de l'adhésion qu'elle y donne : elle a une certaine conscience de sa pensée et de son acte, et cela peut suffire.

Que ceux-là nient cette action intime de Dieu dans les âmes, qui n'admettent pas la Providence : cela les regarde. Mais qu'ils nous disent en quoi la doctrine catholique de la foi nécessaire est inadmissible.

On voit aussi que nous nous gardons de « damner ceux qui ne pensent pas comme nous ». Nous tenons ce que Dieu a révélé, le principe de la nécessité de la foi. Mais nous ne jugeons pas des cas particuliers : nous savons que Dieu seul sait le secret des cœurs et le secret de son action mystérieuse dans les âmes.

Même pour ceux qui ont, comme on dit, « perdu la foi », nous ne jugeons pas. Nous savons, d'après la doctrine commune, que nul ne perd la foi, au sens propre du mot, sans une faute contre la foi. Nous tenons, avec le concile du Vatican, que « ceux qui ont reçu la foi sous le magistère de l'Eglise, ne peuvent jamais avoir de juste cause de changer de foi ou de révoquer leur foi en doute »; mais nous entendons ces paroles au sens objectif, non au sens subjectif : en principe, il n'y a pas de raisons valables; si quelqu'un, dans des conditions spéciales et anormales, peut croire de bonne foi qu'il a des raisons valables, c'est un point que l'Eglise n'a pas voulu trancher. Ici encore, nous laissons Dieu juger des consciences.

Bibliographie. — On connaît le *Discours* de Leibniz sur *la Conformité de la raison avec la foi*, préface aux *Essais de théodicée.* — Outre les traités de théologie et les études de Vacant et de Granderath, citées plus haut, on peut signaler, comme donnant une attention spéciale aux questions traitées ici, ou du moins à quelques-unes : J. V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, nouvelle édition, Paris, 1908; A. Gardeil, *La crédibilité et l'apologétique*, Paris, 1908; du même, article *Crédibilité*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique ;* Schwalm, *L'acte de foi est-il raisonnable ?* Paris, 1911 (Collection *Sc. et R.*, n. 591). Sur la nature et les conditions de certitude rationnelle du fait de la révélation, il y a eu et il y a encore des discussions entre catholiques; récemment entre les Pères Gardeil, Hugueny, Lagae, dans la *Revue thomiste* (1910); entre MM. Gardeil et Bainvel, dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908. Ce sont là discussions techniques, qui regardent la science de la foi plus que l'apologétique, bien que celle-ci ne puisse s'en désintéresser. On peut dire la même chose des discussions entre théologiens sur la psychologie de la foi et l'analyse de l'acte de foi. Cf. E. Baudin, *La philosophie de la foi chez Newman* (Extrait de la *Revue de philosophie*, 1906). — F. M. J. Catherinet, *Le rôle de la volonté dans l'acte de foi* (thèse de doctorat présentée à la faculté de théologie de Lyon), Langres (chez l'auteur), 1908. — A. de Poulpiquet, *Volonté et foi*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, juillet 1910, t. IV, p. 438-479. — T. Richard, *Des causes de l'assentiment dans la croyance et dans l'opinion*, dans *Revue thomiste*, sept.-oct. 1910. — A. Farges, *De la connaissance et de la croyance*, Paris, 1907. — J. Lebreton, articles cités au § IV. — P. Rousselot, *Les yeux de la foi*, dans *Recherches de science religieuse*, mai-juin, sept. oct. 1910, t. I, p. 241-260, 444-475. — E. Portalié, *L'explication morale des dogmes* dans *Etudes*, 20 juillet et 5 août 1905, surtout le 5 août, t. CIV, p. 318-342. Chr. Pesch, *Glaubenspflicht und Glaubensschwierigkeiten*, Fribourg-en-Brisgau, 1908 (*Theologische Zeitfragen*, fünfte Folge). — R. M. Martin, *De necessitate credendi et credendorum* (thèse de théologie), Louvain, 1906. — Abbé Claraz, *Le moyen de croire*, Paris, 1903. — Sur le problème de l'incrédulité et de la perte de la foi, quelques réflexions dans J. V. Bainvel, *Le problème apologétique*, dans *Revue de l'Institut catholique*, mai 1905, t. X, p. 233. — Cf. *Nature et surnaturel*, c. x, § 5. — Sur le problème du salut

des païens, L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912.

B. La critique de Sully Prudhomme. — Parmi les incroyants qui se sont occupés du problème de notre foi, Sully Prudhomme mérite une attention spéciale. Il a cherché sérieusement, il a même lu quelques écrits catholiques; par ses études sur Pascal, il a été amené à étudier les principaux problèmes qui touchent l'apologétique de la foi, et il a conclu contre le bien-fondé de la doctrine catholique..., et il semble avoir conclu avec regret, car il avait gardé des attraits et des sympathies pour la foi de son enfance. Il a dit ses raisons dans son livre sur *La vraie religion selon Pascal*, Paris, 1905, et de grands esprits comme M. Poincaré, qui en parlait naguère à l'Institut, les ont regardées comme décisives, au point que, selon M. Poincaré, il est acquis désormais que notre foi, en nous donnant à croire les mystères chrétiens, nous oblige à croire des contradictions. Il paraît donc utile et intéressant de suivre Sully Prudhomme dans sa critique. L'apologétique de la foi n'a guère rencontré d'adversaire plus sérieux.

On peut ramener à deux questions les points examinés par Sully, celle des raisons de croire et celle de la foi aux mystères chrétiens. Nous commencerons par la seconde, bien que le contraire puisse sembler plus logique au premier abord. C'est que Sully Prud'homme a été frappé surtout par les contradictions qu'il a cru voir dans les énoncés mêmes de nos mystères, et que l'examen des raisons de croire est superflu si ce qu'on nous propose à croire est absurde.

1. *La foi aux mystères chrétiens.* — « Nous n'avons pu, écrit Sully Prudhomme dans l'*Avant-Propos* de son livre, page IX, dissimuler certains paralogismes qui nous ont paru inhérents au dogme même, et que Pascal était obligé d'admettre à moins de renoncer à sa foi. » Il a consacré à la question le chapitre III de la quatrième partie, page 322-326, et tout un *Appendice*, page 391-414. Dans le chapitre, il expose fort bien le problème, et il pose en thèse que la « définition orthodoxe du mystère... qui est d'accord avec l'idée que se fait Pascal du mystère, ne s'accorde pas avec la formule dogmatique de chaque mystère, laquelle n'énonce réellement pas un fait inexplicable, mais est contradictoire ». Titre du chapitre, page 322. Dans l'*Appendice*, il s'efforce de prouver sa thèse en faisant la « critique des formules dogmatiques par les règles de Pascal pour les définitions ». Titre de l'*Appendice*, page 391.

On ne saurait mieux faire, semble-t-il, que de suivre pas à pas l'argumentation. La question est traitée *ex professo;* l'auteur y a beaucoup réfléchi, il procède avec un sérieux et une rigueur de méthode, avec un souci d'exactitude, qu'on ne rencontre guère parmi ceux qui attaquent nos dogmes. Lui-même nous y engage, en écrivant, à la fin de son *Avant-Propos*, page X : « Plus encore que nous ne craindrions le désaveu de Pascal, s'il pouvait nous lire, nous redoutons le dédain des théologiens; ils ont le droit de nous demander de quoi nous nous mêlons. » Nous ne lui demanderons pas de quoi il se mêle, ce qui ne serait pas une réponse; mais nous verrons, en le suivant de près, que le paralogisme n'est pas du côté de Pascal, mais du sien. Pascal, fait remarquer Sully Prudhomme, en faisant profession de croire aux mystères, bien qu'ils fussent « incompréhensibles », entendait parler de leur transcendance par rapport à la raison humaine, et telle est, en effet, la notion orthodoxe du mystère celle que donne, par exemple, le catéchisme du diocèse de Paris : « Un mystère est une vérité révélée de Dieu, que nous devons croire, quoique nous ne puissions pas la comprendre. » Mais, reprend Sully Prudhomme, « si l'on examine de près la formule dogmatique de chacun des mystères, on s'aperçoit qu'elle ne répond pas à leur définition générale relatée plus haut. On découvre que la formule de chacun d'eux est incompréhensible, non point parce qu'elle signifie une chose inexplicable à l'esprit humain, mais parce que, en réalité, elle ne lui donne rien à expliquer. Elle est, en effet, contradictoire, ce qui la dépouille de tout sens. Il n'est pas vraisemblable que Pascal attache sa foi à une simple suite de sons, et c'est ce qu'il fait néanmoins. Si audacieuse que paraisse une telle imputation, il suffira, pour la justifier, de l'appuyer sur les moyens de contrôle fournis par Pascal lui-même, c'est-à-dire d'appliquer à la formule dogmatique de chaque mystère les règles qu'il a établies dans son opuscule intitulé *De l'esprit géométrique*, mais qu'il y déclare n'être pas spéciales à la géométrie, et où il entoure de précautions minutieuses l'usage des mots pour assurer le respect de la convention qui leur prête un sens déterminé. » *La vraie religion selon Pascal*, IV[e] partie, c. III, p. 222-226. Sully Prudhomme a « essayé cette critique », en l'appliquant à la formule de nos principaux mystères. Nous n'avons pas à défendre ici chacun de nos dogmes. Mais il faut voir au moins, sur quelques exemples, comment l'auteur croit démontrer sa thèse, pour savoir à quoi se réduit l'objection. « L'Eglise seule, dit-il avec justesse (et plût à Dieu que tout le monde l'entendît ainsi), a qualité pour définir les dogmes chrétiens; nous en acceptons les formules telles que nous les trouvons dans les ouvrages autorisés par son approbation. » (Livre cité. *Appendice*, p. 392.) Il prend donc la définition du mystère de la Trinité, telle que la donne le catéchisme du diocèse de Paris. « Cette formule, ajoute-t-il, s'adressant à notre créance, nous sommes en droit de demander qu'elle ait un sens quelconque. » Nous sommes d'accord sur ce point. Ce qui suit est aussi très juste. « Assurément; il ne s'agit pas pour nous de pouvoir expliquer le fait énoncé; car s'il nous était explicable, il ne serait plus mystérieux; il s'agit simplement d'examiner si la formule propose réellement quelque chose à notre créance. Pour qu'elle le fasse, il faut que chacun des mots qui la composent soit attaché à un objet plus ou moins défini, réel ou imaginaire, mais, dans tous les cas, assez nettement indiqué pour ne pouvoir être confondu avec nul autre. » *Ibid.*, p. 393. Reste à faire l'application. En définissant le mot *personne* et substituant mentalement, suivant le conseil de Pascal, « la définition au défini », nous arrivons à ceci : « Dire qu'il y a trois personnes en Dieu, c'est dire qu'il y a en Dieu trois individualités distinctes. D'autre part, cependant la formule du mystère déclare qu'il n'y en a qu'une, celle de Dieu même : le Père est Dieu; le Fils également; le Saint-Esprit également; les trois personnes divines ne sont qu'un seul et même être individuel. » Le critique ou bien confond à tort « être individuel » avec « individualité », ou bien il nous prête à tort la formule qu'en Dieu il y a « trois individualités » et un seul « être individuel ». Les mots « individualité » et « être individuel », qu'il substitue à nos formules, sont ambigus. Dieu est *un être individuel*, si par là on entend *nature* distincte de tout ce qui n'est pas elle; mais la question reste *si cette nature subsiste en une personne ou en trois, est possédée par un ou par trois;* si par *être individuel* on entend une *nature qui ne puisse être possédée que par une personne*, ou bien on confond *nature* et *personne*, ou bien on fausse le sens du dogme catholique. Bref, c'est le critique qui manque aux prescrip-

tions de Pascal. Savait-il que Paul Janet, bien qu'incroyant lui aussi, l'avait réfuté d'avance dans un article de la *Revue des Deux Mondes*, 1890, t. II, p. 409-410, et plus explicitement encore dans un article de la *Revue philosophique*, 1890, t. I, p. 1-25, intitulé : *Des rapports de la philosophie et de la théologie*, où il montre que « des mystères ne sont pas des non-sens absolus : ce ne sont pas même des propositions absolument contradictoires; ce sont des propositions ayant un sens, lequel présente une apparence de contradiction ». Où réside, reprend Janet, « le mystère (dans la Trinité) ? Il est dans le dogme de l'unité de substance coïncidant avec la pluralité des personnes. Il semble qu'unité de substance et unité de personne soient et ne puissent être qu'une seule et même chose. Cependant c'est là une doctrine si peu contraire à la raison, qu'on peut même se demander si elle est supérieure à la raison... En tout cas, ce qu'on ne peut contester, c'est que la doctrine trinitaire offre un sens, et même un sens clair à l'esprit. » Je ne me porte pas garant du « sens clair » que Janet voyait à la formule du dogme trinitaire; mais il est sûr qu'on n'y voit pas de contradiction. — « Nous comprenons l'idée, dit plus loin Janet : c'est le lien des idées qui nous échappe. »

Il reste que Sully Prudhomme s'est donné beaucoup de peine pour rien. Il eût été plus simple en vérité de répéter, après tant d'autres, ou que nous admettons trois dieux, ou que nous avons tort de distinguer entre *nature* et *personne*. Telle quelle, l'objection prouve une fois de plus que, pour trouver rien qui vaille contre nos dogmes, il faut les défigurer.

L'effort du critique contre nos autres dogmes n'est pas plus heureux. Un enfant qui sait son catéchisme et qui comprendrait le langage de l'attaquant, verrait sans peine que le coup ne porte pas, ni contre la création, ni contre le péché originel, ni contre l'Incarnation, ni contre la Rédemption, ni contre les sacrements. On s'étonne qu'un homme qui a réfléchi et qui devrait, puisqu'il a été élevé chrétiennement, être instruit de notre religion, se laisse prendre ainsi aux toiles qu'il a tissées lui-même.

Nos dogmes dépassent la raison, mais ils ne la contredisent pas; ils nous sont inexplicables, au sens de Sully Prudhomme; ils sont incompréhensibles, au sens de Pascal, mais non à celui de son critique. Il n'est pas plus vrai qu'il n'est vraisemblable que Pascal « attache sa foi à une simple suite de sons », ni que la formule de nos mystères soit contradictoire et ne nous « donne rien à expliquer ». Sur quoi travaillaient donc Origène et Augustin, saint Anselme et saint Thomas? Ce n'est pas pour des mots vides que mouraient les martyrs; ce n'est pas de mots vides que se nourrit notre foi.

C'est peut-être le lieu de relever un mot du philosophe critique, qui lui aussi peut soulever une difficulté. On a raconté que, dans les angoisses du doute et dans les souffrances du corps, il disait un jour à ses visiteurs, en leur montrant d'un côté la *Somme* de saint Thomas et de l'autre l'*Evangile :* « Comment se fait-il que ceci, qui est si compliqué, soit sorti de cela qui est si simple? » On pourrait nier que la *Somme* soit relativement si compliquée, et l'*Evangile* si simple. Mais on comprend ce que voulait dire le poète philosophe, et quelle impression traduisaient ses paroles. Pour avoir réponse à sa question, il eût dû connaître à fond et les sources mêmes de la révélation et le travail de la pensée chrétienne sur la donnée divine. Ces questions ne se résolvent pas au pied levé, sans préparation et sans études spéciales. N'est-ce pas, en grande partie, pour avoir voulu résoudre par lui-même, sans guide, sans moyens suffisants, des questions difficiles et compliquées, pour avoir voulu trancher en maître sans avoir été disciple, que Sully Prudhomme est resté en route? Lui qui a tant étudié les méthodes et les conditions de la science, que n'a-t-il appliqué, dans le domaine religieux, les principes élémentaires du travail scientifique? La science est chose sociale. Il faut apprendre pour savoir. Et pour apprendre, il faut s'adresser à ceux qui savent, se mettre à leur école, se laisser guider. C'est en se soumettant d'abord qu'on acquiert le droit à une légitime indépendance. Combien de cas semblables on pourrait citer, et souvent sans les mêmes circonstances atténuantes ! « Quoiqu'on n'ait pas l'air de s'en douter, dit finement M. Daulny, les hommes les plus compétents en théologie, ce sont encore... les théologiens. » *L'Ignorance religieuse*, page 26.

2. *Les raisons de croire.* — Comme pour le sens de nos mystères, Sully Prudhomme va nous fournir les objections contre la doctrine catholique des rapports entre la raison et la foi, entre croire et savoir. Dans son livre, il y a un chapitre entier, le IVe de la quatrième partie, page 327-336, sur « la relation de la foi et de la science ». *Sommaire du chapitre*, page 327. Sa doctrine tient en deux thèses. La première peut paraître, au premier abord, inoffensive, et on la trouve parfois, presque dans les mêmes termes, chez des écrivains catholiques : « Le domaine de la théologie, en tant qu'il est métaphysique, demeure entièrement séparé du domaine de la science. » *Sommaire du chapitre*, page 327. La seconde précise la première en un sens qui la rend inadmissible au croyant, et la complète de façon à faire de l'ensemble l'antithèse de la doctrine catholique sur nos raisons de croire et la foi raisonnable : « Le fondement historique du dogme relève de la foi, au même titre que le dogme même. » *Ibid.* Sully Prudhomme a conscience de cette opposition, et c'est des paroles de Mgr Guthlin, où est exposé (en termes qui d'ailleurs laissent à désirer) le caractère rationnel de la foi chrétienne, qu'il prend occasion de spécifier ce qui, selon lui, « distingue des doctrines scientifiques les articles de foi ». Page 328. « Il existe à cet égard, reprend-il, un malentendu qu'il importe au plus haut point de signaler et d'éclaircir ; car c'est sur ce malentendu que repose la prétention croissante d'accorder la raison et la foi. » Il s'efforce donc « de mettre au point la question », et pour cela il définit « avec toute la précision » dont il est capable ce qu'il entend par la science, « d'accord avec les savants, et ce que, d'après ses propres paroles, un théologien autorisé... entend par la foi ». Malgré les efforts méritoires du philosophe, la question n'est pas mise au point ni posée « avec toute la précision » que nous voudrions. C'est surtout aux fondements rationnels de la foi, aux motifs de créance, que s'en prend Sully Prudhomme. Il refuse d'accorder que nos raisons de croire soient « du ressort de la science ». Voici comment il s'en explique : « La science ne dénie nullement à la théologie le droit d'user de sa méthode et de ses conquêtes (*la méthode et les conquêtes de la science*). Elle lui prête volontiers ses procédés de connaissance et ses notions acquises. Par exemple, elle ne voit pas, *a priori*, d'obstacle à ce que les Livres Saints puissent être reconnus authentiques, c'est-à-dire composés par les hommes à qui on les attribue. » Page 331. On eût pu dire, plus simplement, qu'un théologien peut être, tout aussi bien qu'un autre, quand il s'agit de faits, un homme de bonne méthode, de saine critique. « Mais si, après examen, dans ces livres il se rencontre des assertions contraires aux vérités d'ordre scientifique, ce n'est évidemment plus au nom de la science que ces asser-

tions pourront être invoquées en témoignage de l'existence et de l'essence de Dieu. » Eh ! qui donc prétendrait le contraire? Mais voyons où l'auteur veut en venir. « S'agit-il, par exemple, d'un miracle, d'un fait physique contrevenant aux lois de la physique, les savants ne devront l'admettre qu'à la dernière extrémité, s'ils ont pu provoquer ou observer accidentellement un fait semblable. » Page 331. Ici, les notions se brouillent. Qu'entend-on au juste par « lois de la physique », et en quel sens veut-on que le miracle contrevienne aux lois de la physique? Un miracle est contre le cours ordinaire des choses; il implique donc l'intervention d'une force autre que celles qui interviennent d'ordinaire en cas semblable; mais cette intervention n'implique pas plus une contravention aux lois de la physique que l'intervention d'une main qui lance une pierre en haut ou qui l'empêche de tomber en la retenant, par exemple, avec un fil invisible. C'est une force d'un autre ordre, c'est vrai, une force d'ordre spirituel; mais puisque nous admettons des forces psychiques, une influence de l'âme sur le corps, pourquoi n'admettrions-nous pas l'action d'une cause spirituelle sur le monde des corps? Toute la question, comme le disait fort bien Stuart Mill, et comme le proclamait aussi Huxley, revient à savoir si l'on peut admettre Dieu et les forces spirituelles. Tant qu'on n'aura pas démontré qu'il n'y en a pas, on n'aura pas de raison qui vaille contre le miracle.

La suite aussi a besoin d'explication : « Les savants ne devront l'admettre qu'à la dernière extrémité. » Soit, si par là on veut dire que le fait doit être vérifié avec soin : y a-t-il bien une pierre qui monte ? y a-t-il bien là une pierre qui ne tombe pas? A cette vérification, le savant, le spécialiste sera quelquefois plus apte qu'un profane; il ne le sera pas toujours, pour un fait d'observation vulgaire, où il suffit d'avoir des yeux ou des oreilles : qui ne sait les illusions naïves ou les distractions étranges des savants, qui seuls se trompent là où nul n'est dupe? Mais accordons que le savant soit plus apte qu'un autre à vérifier le fait, et que le fait soit si étrange qu'il ne doive être admis « qu'à la dernière extrémité », comme quand il s'agit d'un mort qui revit, d'un aveugle qui voit. On ajoute : « S'ils ont pu provoquer ou observer accidentellement un fait semblable. » La condition n'est pas raisonnable. Le fait miraculeux n'est-il pas, par hypothèse, un fait qu'on ne provoque pas ? L'astronome ne provoque pas une éclipse pour l'étudier : il ne peut que l'attendre, et, s'il a pu la prévoir, se mettre en observation. A Lourdes, où le cas exceptionnel est devenu si fréquent, on a un bureau de constatations, tout prêt à contrôler les faits sur place. Mais pourquoi veut-on qu'un savant ait pu « observer accidentellement un fait semblable »? De quelle science parle-t-on ? Faut-il être médecin pour constater qu'un tel était aveugle de naissance? Faut-il être médecin pour constater qu'un tel voit maintenant? Et s'il n'est pas besoin d'être « savant » pour constater le fait par soi-même, de quelle science parle-t-on quand il s'agit de critiquer la certitude du fait? Suivons l'auteur dans ses applications. « La mer s'est-elle retirée pour livrer passage à un groupe d'hommes; des pains se sont-ils multipliés par la volonté de Dieu prenant la forme humaine, ils répondent : nous le croirions si nous l'avions constaté nous-mêmes, par nos moyens propres d'observation; car il y a plus de chances pour que les récits de ces faits soient légendaires, inexacts (volontairement ou non) qu'il n'y en a pour qu'une loi naturelle soit renversée en faveur de quelques hommes. » Accordons, ici encore, qu'on peut être plus difficile pour les cas exceptionnels, qu'il faut être en garde contre la légende et l'amour du merveilleux. Mais ce sont là des conditions générales de critique historique; et rien n'empêche *a priori*, pour qui ne repousse pas *a priori* le surnaturel, qu'un fait merveilleux puisse être constaté historiquement. Il ne s'agit pas ici de vraisemblances, mais de faits positifs; ni de cas probables, mais de cas certains.

S'il est possible de constater *de visu* un fait merveilleux, on ne peut nier qu'il soit possible de le constater aussi *ex auditu*, et par les moyens ordinaires du témoignage humain : la nature du fait ne change pas, de soi, les conditions de transmission.

« La méthode scientifique, continue le critique, page 332, ne permet pas de tenir pour vraie une assertion qui ne peut être scientifiquement contrôlée. » D'accord, mais le contrôle scientifique n'est pas nécessairement le renouvellement personnel de l'expérience : les savants tablent continuellement sur les expériences d'un collègue, quand ce collègue mérite confiance dans tel cas donné. La science même est impossible sans ce crédit fait aux expériences d'autrui. On ajoute : « A supposer même que le fait affirmé soit réel, sa réalité n'a pas été démontrée scientifiquement et, partant, n'est pas valable pour des savants jusqu'à ce qu'ils aient pu eux-mêmes l'établir. » Il y a ici plus d'une confusion : confusion entre la question de constatation directe et celle de transmission; confusion par là même entre la question de réalité scientifique et la question de certitude historique. Si nous supposons que le fait affirmé est réel, sa réalité, sans être *pour nous* objet direct de constatation expérimentale, a pu être « démontrée scientifiquement » pour les témoins oculaires. Ces témoins oculaires, s'il s'agit de faits anciens, ne sont pas des savants de notre siècle. Mais faut-il être un savant de notre siècle pour constater expérimentalement, dans un cas donné, que tel personnage était aveugle, que tel personnage voit, et que c'est le même qui était aveugle et qui voit ? Mais qui nous affirme que le fait n'a pas été dénaturé? C'est l'autre question, celle de la transmission historique. Pourquoi tel fait particulier n'aurait-il pas pu nous être transmis aussi bien que tel autre pour lequel nul ne doute? Mais il est merveilleux ! Cela ne fait rien à l'affaire, et nous pouvons supposer des conditions telles que le merveilleux du fait soit plutôt une garantie pour la transmission. Rien ne met le fait merveilleux en dehors des conditions du fait scientifique ordinaire; et nous ne demandons aux savants que d'appliquer leurs méthodes positives ici comme ailleurs sans *a priori* ni préjugé. Sully Prudhomme n'a donc pas le droit de conclure que « la voie par laquelle M. l'abbé Guthlin arrive à tenir pour vrai ce qui, à leurs yeux, demeure douteux jusqu'à plus ample informé, n'est... pas la voie scientifique »; et pas n'est besoin, pour soutenir le contraire, de prêter à ce « qualificatif un sens différent de celui qu'on y attache communément aujourd'hui ». Page 332.

Nous n'avons pas à discuter ici la question du miracle et de sa valeur probante en apologétique; mais nous devions suivre Sully Prudhomme dans ses efforts pour démontrer que « les deux voies vers l'inconnu, celle que suit la méthode scientifique et celle que suit l'acte de foi, ne se rencontrent pas et demeurent parallèles ». S'il ne parlait que de l'acte de foi proprement dit, nous pourrions laisser passer l'assertion. Mais comme sa pensée porte autant sur les préambules de la foi que sur l'acte de foi lui-même pour refuser à la foi tout appui et tout contact du côté de la science et de la raison, nous avons dû examiner son dire. Nous venons de voir qu'il n'est pas justifié. Le critique ajoute des remarques utiles sur

le danger qu'il y a de confondre les domaines de la science et de la théologie, de la raison et de la foi ; mais on peut distinguer les domaines sans nier qu'ils aient entre eux aucun contact, rien de commun. Les objections ne font que mieux voir combien est juste et lumineuse la doctrine de l'Eglise, telle que nous la donne le Concile du Vatican, sur le caractère rationnel de notre foi et sur les rapports entre la foi et la raison.

En discutant la seconde thèse de Sully Prudhomme, nous verrons d'autant mieux combien sont fermes les positions catholiques et combien peu précises les idées qu'on leur oppose. « L'abbé Guthlin, dit le critique, nie le conflit entre la foi et la raison et n'admet pas que Pascal l'ait reconnu. Les mystères, selon lui et selon les autres théologiens, ne sont pas contraires à la raison humaine; ils sont seulement au-dessus d'elle. » Page 333. Pascal pensait de même : « La foi dit bien ce que les sens ne disent pas, mais non pas le contraire de ce qu'ils voient. Elle est au-dessus, et non pas contre. » « Devant les mystères, continue le critique, interprétant M. Guthlin, elle (*la raison*) est tenue de s'humilier, non de se suicider. Sans doute... arrive un moment où elle se désiste ; mais résilier sa fonction, c'est pour elle encore l'exercer, car c'est elle-même qui signe son abdication. En un mot, c'est par raison que la raison cède le pas à la foi. » On ne saurait mieux dire. Nous pouvons souscrire de même à ce qui suit, bien qu'on pût désirer une distinction plus nette et plus ferme entre l'ordre de crédibilité et l'ordre de foi : « La raison seule, à notre avis, confère aux notions un caractère scientifique ; la foi adhère sans le comprendre, au contenu du dogme, à la condition que la raison, incapable d'en apercevoir immédiatement la *vérité*, en garantisse au moins la *véracité*. Or les théologiens admettent que, en effet, la critique rationnelle des assises historiques du christianisme leur fournit cette garantie. » C'est, en effet, notre prétention. Sans ramener toute la question à une question de critique biblique, nous faisons fond sur l'autorité historique des Livres saints. « C'est, suivant Sully Prudhomme, la pierre d'achoppement » de notre apologétique. Il croit que « les savants, surtout les Allemands, au milieu du siècle dernier, ont ébranlé la base historique des Livres saints ». Nous savons et nous prouvons qu'il n'en est rien. Visiblement, c'est là un pays inconnu pour notre auteur.

Mais il part de là pour élever la foi sur les ruines de la science. « C'est précisément de tels assauts qui font le mérite de la foi, qui l'érigent en vertu théologale. Il faut aimer Dieu pour croire quand même ; l'acte de foi est un acte de fidélité. » Page 233. Il croit, sans doute, faire honneur à la foi. Mais le catholique ne l'entend pas ainsi. Il y a du mérite à tenir contre de tels assauts ; mais où serait-il, si notre foi, au lieu d'être l'adhésion raisonnable à la vérité, n'était que l'entêtement dans l'erreur ? Nous pouvons admettre, en un sens vrai, et sans oublier la foi informe, qu'il faut « aimer Dieu pour croire quand même », mais à la condition que la foi soit par ailleurs une vertu théologale, qui croit ce que Dieu dit et parce qu'il le dit, non une illusion du cœur et un rêve de l'imagination. La fidélité de la foi est la fidélité à la vérité divinement manifestée et divinement garantie au regard même de notre raison.

Sully Prudhomme conclut « que la foi a pour objet, outre le dogme même, le fondement historique du dogme; non pas uniquement les mystères, mais, avant tout, les récits qui les proposent à la créance ; en termes théologiques, les *préambules mêmes de la foi et les motifs mêmes de crédibilité* ». Il ajoute que « Pascal, du moins, l'entendait ainsi, bien que ces préambules et ces motifs relevassent de la critique purement rationnelle ». Page 334. Nous n'avons pas à défendre ici la doctrine de Pascal, mais celle de l'Eglise. Comme cependant Sully Prudhomme confond, ici encore, des choses fort distinctes, et que la doctrine, soit de l'Eglise, soit de théologiens autorisés, est intéressée en la question, il faut préciser et distinguer. Bien entendu, l'Eglise n'admet pas que les préambules de la foi soient eux-mêmes objets de foi, en ce sens, du moins, qui est celui du critique, que la raison ni la science ne suffisent à les garantir, et que la voie, même là, est nécessairement la voie de la foi, non celle de la science, comme il le soutenait tout à l'heure contre Mgr Guthlin. Il n'est pas vrai, non plus, que Pascal l'entendait ainsi, puisque, de l'aveu de Sully Prudhomme, ils relèvent selon lui, de la critique purement rationnelle. Pascal reconnaît, il est vrai, « que l'esprit humain déchu ne les perçoit pas sans aucun nuage ». Il admet que le « péché originel empêche l'esprit humain de rien tirer au clair en matière religieuse, sans le secours de la grâce ». Mais autre chose est que la grâce aide nos faibles esprits à voir dans leur vrai jour des motifs valables en eux-mêmes, autre chose qu'elle supplée à l'insuffisance de ces motifs. « Si ces motifs, dit le critique, n'étaient en rien douteux, ce serait résister au bon sens que de ne pas croire aux témoignages des Livres saints reconnus comme authentiques et divins, en un mot à la révélation ; croire ne serait donc pas une vertu. » Même là où le doute n'est pas fondé en raison pour qui sait voir, il peut exister en fait pour qui ne sait pas voir. Il y a des obscurités, il y a des difficultés ; et il faut un effort de bonne volonté, de docilité, de courage pour chercher quand même, pour se faire guider dans la recherche, pour se mettre au point de vue d'où tout s'ordonne et s'éclaire ; il y faut pratiquement la grâce, « pour résoudre les contradictions apparentes » etc. « Ce serait résister au bon sens que de ne pas croire aux témoignages des Livres saints reconnus authentiques et divins ». Soit. Mais cette reconnaissance même de leur authenticité et de leur divinité ne va pas toute seule. La foi, nous l'avons déjà dit, est une vertu, non pas parce qu'elle va au delà du raisonnable, non pas parce qu'elle se jette à l'aveugle en risquant tout, en risquant même d'être déçue et de ne trouver que le vide ; mais elle exige des actes de vertu pour chercher quand même, pour se rendre sans condition à la vérité et se laisser faire par elle ; elle est elle-même une vertu parce qu'elle est l'adhésion libre et pleine de notre intelligence à la vérité divine et au Dieu de toute vérité, la pleine soumission de l'esprit et de la volonté créés à la vérité increéée qui s'impose à nous. « On ne croit pas sans raison, dit fort bien Sully-Prudhomme, mais cela même qu'on croit échappe aux prises de la raison. » Page 334. C'est une des conditions qui font le mérite de la foi, puisque, suivant le mot de saint Grégoire, la foi n'a plus de mérite, si la raison humaine lui donne de tout saisir : *Nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum.* Il ajoute : « Si d'ailleurs, il y avait de si évidentes raisons de croire qu'il n'y eût plus la moindre place au doute, la foi perdrait son caractère religieux, elle serait comparable à la confiance accordée par le savant aux assertions d'un voyageur probe et sûr, confiance qui est la foi laïque et n'a rien de commun avec la vertu. » Le critique oublie toujours la distinction essentielle entre la foi et la crédibilité. Même avec l'évidence de crédibilité, la foi reste une vertu théologale, et son acte est essentiellement un acte religieux, par le fait qu'il est l'adhésion à la vérité révélée sur la parole et l'autorité de Dieu. Cependant tout n'est pas faux dans cette assertion, qui

implique notamment un juste sentiment de la distinction entre la foi d'hommage et la foi de pure science, entre la foi qui se rend à la seule valeur évidente du témoignage et celle qui se rend à la dignité du témoin, à son autorité. Mais l'auteur suppose à tort que cette seconde espèce de foi est incompatible avec l'évidence des raisons de croire et c'est ce qui l'amène à expliquer la foi comme une intuition du cœur, qui « n'a pas besoin de démonstration pour adhérer à la vérité ».

Quelques théologiens, comme Lugo, semblent ramener le procédé psychologique de notre foi à cette foi de science dont parle le critique; ils admettent, en conséquence, que « s'il y avait de si évidentes raisons de croire qu'il n'y eût plus la moindre place au doute », l'acte de foi proprement dite, acte libre et surnaturel, serait impossible. Ils n'admettent pas cependant que nous croyions sans raison suffisante (j'entends sans raison d'ordre intellectuel, les seules dont il soit ici question). Ils font appel, pour concilier la certitude de la crédibilité avec la liberté de la foi, à des considérations ingénieuses qui, si elles ne prouvent pas que leur explication soit la bonne, suffisent, si elle est bonne par ailleurs, à la justifier apologétiquement. Ils distinguent, par exemple, entre les certitudes d'évidence parfaite et les certitudes d'évidence imparfaite. Ils accordent que les premières sont irrésistibles; ils le nient pour les autres, parce qu'il faut un effort, soit pour se mettre en face des raisons, qui ne se présentent pas du premier coup à l'esprit, soit pour percevoir la valeur des raisons et écarter les difficultés qui troubleraient la lucidité de la vision intellectuelle. Tout le monde n'admet pas cette explication; elle paraît cependant fondée en bonne psychologie : je ne puis pas douter que deux et deux fassent quatre; mais je puis, tout en m'étant donné un jour l'évidence de l'immortalité de l'âme, et tout en pouvant par un vigoureux effort me la donner encore, me laisser envahir par le doute — doute imprudent, mais doute possible. Aussi le fait est-il admis, par plusieurs, qui n'en ont pas besoin pour leur théorie de la foi. Ils complètent leurs explications en recourant aux conditions spéciales à l'acte de foi surnaturelle, la certitude, l'intervention de la grâce, la libre soumission à Dieu, etc. Et surtout ils mettent tous l'acte de foi dans un domaine à part, celui de l'adhésion absolue à la vérité révélée sur la parole et l'autorité de Dieu. Ainsi, même pour ceux qui donnent de la foi l'explication la plus intellectualiste, celle-ci ne perd jamais son caractère religieux, jamais elle ne devient la « foi laïque », qui n'aurait « rien de commun avec la vertu ». A plus forte raison faut-il dire la même chose dans l'hypothèse de ceux qui distinguent plus nettement encore entre la foi de science, qui serait l'effet direct des motifs de crédibilité, et la foi d'hommage ou d'autorité, où les motifs de crédibilité n'interviennent pas directement pour produire la foi, mais seulement pour présenter l'objet à croire et pour amener la volonté, en lui proposant le bien de croire, à commander l'acte de foi.

Du fait que Pascal ait cru que nous ne pouvons, au moins dans l'état actuel, percevoir suffisamment la valeur rationnelle des motifs de crédibilité, il ne suit pas que ces motifs ne soient pas valables. La grâce ne vient pas leur prêter une valeur qu'ils n'auraient pas. Elle vient nous aider à percevoir la valeur qu'ils ont en effet. Pascal lui-même, dans un texte que Sully Prudhomme cite après Mgr Guthlin, montre très bien qu'il tient ces motifs pour valables aux yeux de la saine raison. C'est la sagesse divine qui parle : « Je n'entends pas que vous soumettiez votre créance à moi, sans raison, et ne prétends pas vous assujettir avec tyrannie. Je ne prétends point aussi vous rendre raison de toutes choses; et, pour accorder ces contrariétés, j'entends vous faire voir clairement, par des preuves convaincantes, des marques divines en moi qui vous convainquent de ce que je suis, et m'attirent autorité par des merveilles et des preuves que vous ne puissiez refuser; et qu'ensuite vous croyiez sciemment les choses que je vous enseigne, quand vous ne trouverez aucun sujet de les refuser, sinon que vous ne pouvez pas vous-mêmes connaître si elles sont vraies ou non. » *Pensées* XII, 5; Havet I, 185. « Supposons, dit Sully Prudhomme, page 335, que, au lieu d'attribuer ces paroles à la sagesse divine, Pascal les ait, en qualité de savant, prêtées à quelque autre savant, et supposons que ce confrère lui soumette un rapport sur des objets ou des phénomènes particuliers à un pays lointain d'où il reviendrait. Pas un mot ne serait à changer dans la *Pensée* précédente, sauf les suivants : des *marques divines*, auxquels on substituerait *des marques de véracité;* et ceux-ci : *par des merveilles*, auxquels on substituerait : *par la valeur de mes travaux antérieurs.* » La remarque est juste; mais non la conclusion qu'on en tire. « Cette *Pensée* définit donc, en réalité, l'acte de foi laïque, non pas exactement l'acte de foi religieuse. » A proprement parler, elle ne définit ni « l'acte de foi laïque », ni « l'acte de foi religieuse ». Elle définit les motifs de crédibilité, les préambules rationnels de l'acte de foi, les conditions qui le justifient aux yeux de la raison. Ces conditions sont les mêmes pour la foi laïque ou foi de science et pour la foi religieuse; Pascal n'a pas tort de les appliquer à celle-ci. Le critique oublie toujours que la foi « religieuse » est aussi raisonnable (pour ne pas dire davantage) que l'acte de foi laïque. La différence entre les deux actes ne tient pas précisément à la valeur rationnelle des préambules; elle est intrinsèque à l'acte de foi lui-même, que le critique confond toujours avec les jugements de crédibilité. La nécessité de la grâce pour l'acte de foi religieux, et même pour les jugements de crédibilité, n'infirme en rien la valeur rationnelle des préambules de la foi.

Notre discussion a été longue. Nous aurions pu la serrer et la mener plus méthodiquement. Il nous a paru plus utile et plus intéressant de suivre pas à pas l'objection telle qu'elle se déroulait chez le critique rationaliste qui, plus que tout autre à notre connaissance, a étudié nos positions pour les battre en brèche et substituer à la foi raisonnable, telle que nous l'entendons, une foi d'intuition, je ne sais quelle connaissance tout irrationnelle. Si l'objection paraît faible, on ne dira pas que nous l'avons affaiblie; si elle ne repose que sur des confusions et des idées inexactes, ce n'est pas nous qui l'avons faussée.

C. La science et la foi. — Nous avons d'abord à préciser le sens de la question et le point du débat; nous entrerons ensuite dans l'examen du conflit; nous l'étudierons, pour finir, dans un cas concret et précis.

1. *La question précise.* — Théoriquement, la question des rapports entre la raison et la foi est la même que celle des rapports entre la science et la foi. Mais, en pratique, il y a une différence, et, en apologétique, on peut avoir résolu le problème spéculatif des rapports entre la raison et la foi sans avoir du coup répondu aux difficultés sans nombre que soulève la prétendue opposition entre la foi, avec sa méthode d'autorité, ses dogmes toujours les mêmes, sa fixité immuable, et la science toujours en mouvement, avec ses procédés de libre examen et de critique, toujours cherchant et toujours soucieuse d'aller plus loin. En 1893, paraissait à Paris la 9e édition du livre de

l'Américain J. W. DRAPER sur *Les conflits de la science et de la religion.* Un livre analogue a été fait, il y a une quinzaine d'années, par l'Américain A. D. WHITE, *Histoire de la lutte entre la science et la théologie*, qui a été traduit en français, Paris, 1899, et dont on annonçait, il y a quelques semaines, la 16e édition allemande. C'est un ramassis de faits inexacts ou mal interprétés, d'où il doit ressortir avec évidence, au regard de l'auteur, que la théologie, ou la foi, est l'ennemie née de la science, et qu'il doit y avoir entre elles antagonisme irréductible, jusqu'à ce que « ceci ait tué cela », suivant le mot célèbre, dont le sens est précisément, dans la bouche du personnage de Hugo, que la science finira par tuer la religion.

Sans rappeler ici ni HAECKEL, ni M. LE DANTEC, qui ne connaît, au moins par ouï dire, les deux tableaux du monde dressés par TAINE, le tableau selon la foi et le tableau selon la science, pour en souligner l'irréductible opposition? L'abbé DE BROGLIE montrait que ce qui, dans le tableau selon la science, est opposé à la foi, ce ne sont pas des faits acquis, mais des hypothèses scientifiques hasardées ou des opinions philosophiques sans consistance, et que ce qui, dans le tableau du monde selon la foi, est opposé à la science, ce ne sont pas des données de foi proprement dites, mais de fausses interprétations des données de foi, ou peut-être çà et là des opinions théologiques sans lien nécessaire avec la foi.

Il n'y a pas longtemps, dans des débats célèbres, le P. WASSMANN faisait la même démonstration à Berlin, contre les assertions de Haeckel, et rappelait le fait de truquage audacieux par lequel celui-ci avait voulu mettre dans l'embarras ceux qui soutiennent qu'on ne voit nulle part la vie se développer autrement que d'un germe vivant. Malgré tout, on prétend que la science doit enfin exorciser le divin du monde où nous sommes.

M. E. BOUTROUX, dans son livre, *Science et religion dans la philosophie contemporaine*, Paris, 1908, examine la question en historien philosophe. Il admet qu'il y a conflit, et que la solution adéquate n'est ni celle des cloisons étanches, ni celle de Comte, ni celle de Spencer, ni celle de Haeckel et du monisme, ni celle du psychologisme et du sociologisme, ni celle de Ritschl et du dualisme radical, ni celle des domaines séparés, ni celle du pragmatisme, bien qu'il y ait, dans plusieurs au moins de ces systèmes, des éléments de solution. Celle de M. Boutroux, un peu vague d'ailleurs et imprécise, de tendance plutôt que de principe, quoique se rapprochant beaucoup, sur bien des points, de nos propres positions, ne saurait être tout à fait la nôtre, puisque nous croyons à la révélation et aux dogmes révélés, puisque notre foi implique un certain nombre de vérités acquises pour jamais, et que la foi en la vérité, toute compatible qu'elle est avec la tolérance pratique et l'amour des personnes, est par nature et par devoir intolérante de l'erreur, comme l'est et le doit être la vérité.

C'est une présomption en faveur de la foi, qu'il y ait des savants qui croient, et qui professent n'avoir jamais été gênés dans leurs recherches par leur foi, ni troublés dans leur foi par leurs études scientifiques. Mais ce n'est pas une solution; car d'autres prétendent le contraire. Il faut serrer la question de plus près et voir si la foi est vraiment opposée aux conditions du progrès scientifique, à la libre recherche, à l'esprit critique, etc.; si un croyant est, comme tel, incapable de véritable esprit scientifique, et d'amour désintéressé pour la science.

2. *Le débat; raisons pour et contre.* — Au nom des droits de la science, le rationalisme soutient que le conflit est irréductible entre la science et la foi, telle du moins que l'entendent les catholiques. La science, dit-on, est essentiellement libre : elle ne connaît pas d'entraves, elle ne saurait être liée par des opinions préconçues, ni accepter des solutions toutes faites. Rien de plus commun, notamment dans les revues scientifiques allemandes, que le reproche fait aux catholiques et même aux protestants « orthodoxes », c'est-à-dire à ceux qui admettent l'autorité divine des Livres saints, de n'être pas libres dans leurs recherches ni dans leurs solutions; rien de dédaigneux souvent, chez les protestants libéraux de l'école dite historique autant que chez les purs rationalistes, comme leur attitude d'émancipés, de savants sans préjugés, en face des efforts de la science catholique. On se rappelle peut-être la campagne menée, il y a quelques années, en Allemagne contre la nomination d'un professeur catholique à l'Université de Strasbourg. Le cas de Martin SPAHN fut discuté avec acharnement, non pas seulement par la presse sectaire, mais par des savants de premier mérite. Le vieux Théodore MOMMSEN entra lui-même en lice; HARNACK fit chorus. Ce fut une levée générale de boucliers, au nom de la science libre et de la *Voraussetzungslosigkeit* nécessaire au savant. Maintenant encore, la *Theologische Literaturzeitung* revient à chaque instant sur ce point quand il est question d'ouvrages catholiques.

RENAN renvoyait le reproche aux protestants libéraux, en disant que si le catholique était l'oiseau en cage, le protestant libéral était l'oiseau avec un fil à la patte, libre en apparence et dans certaines limites, mais non pas en réalité ni absolument.

En fait, nul n'est libre de tout préjugé ni de toute opinion préconçue. Le matérialiste qui nie Dieu, le rationaliste qui part du principe que Dieu n'intervient jamais par une action spéciale dans les choses humaines, sont-ils plus libres en face du fait miraculeux que le catholique, qui admet Dieu et la possibilité d'une intervention extraordinaire?

Mais, dit-on, le catholique n'est jamais purement savant. Il n'aime pas et ne cherche pas la vérité pour elle-même. Il est toujours apologiste, et la préoccupation apologétique fausse nécessairement son jugement. Assertions gratuites, et qu'on peut toujours jeter à ses adversaires. Il y a des catholiques passionnés; mais sont-ils les seuls? Il y en a que leurs préjugés empêchent çà et là de voir juste; mais n'y a-t-il qu'eux dans ce cas? Ce n'est pas comme catholiques qu'ils agissent ainsi, s'ils le font, non plus que comme savants. La foi catholique, par là même qu'elle prétend être avant tout un assentiment à la vérité, et qu'elle fait profession de ne croire que sur bonnes raisons, est sympathique à la vérité, faite pour en développer l'amour, favorable aux procédés rationnels. Ne lui reproche-t-on pas surtout d'être trop intellectualiste? Tandis que, à côté de nous, on tend généralement à reléguer la religion dans le domaine du sentiment, où la critique n'atteigne pas, où la question même de vérité ne se pose pas ou se pose à peine, nous sommes les seuls pour qui la question de vérité religieuse est une question de vie ou de mort, pour qui la critique garde tous ses droits en matière religieuse. Je ne crois que là où je vois que je dois croire. Où donc, ailleurs que chez nous, trouve-t-on encore des gens qui croient à la vérité, et qui font profession d'être prêts à mourir pour la vérité? NEWMAN, encore anglican, signalait comme un trait distinctif de l'orthodoxie chrétienne le souci de la vérité. Où donc, ailleurs que chez nous, prétend-on justifier rationnellement sa croyance et rendre raison aux autres et à soi-même de l'espérance qui est en nous? Par le fait qu'elle donne, dans sa théorie de la foi, une place essentielle aux raisons de croire, par le fait que ses théo-

logiens et ses apologistes maintiennent la possibilité d'une apologétique rationnelle de notre foi, la religion catholique se présente comme une discipline de science et de vérité, comme une école de culture intellectuelle.

Mais, dit-on, le catholique n'est pas libre dans ses recherches. Ses conclusions lui sont imposées d'avance par une autorité extérieure. Tout d'abord, cela n'est pas vrai quand il s'agit de science pure; l'Eglise n'intervient pas, que je sache, pour prescrire au chimiste ou au géologue ses méthodes ni ses conclusions. Nous l'avons entendue proclamer solennellement la distinction des domaines et la liberté de la science dans son domaine propre.

Mais il y a des matières mixtes, où les conclusions sont données d'avance. On l'entend parfois nier parmi les catholiques, et affirmer qu'il n'y a pas de terrain commun, pas de rencontre possible, ni partant de conflit, entre la science et la foi. On ne voit pas que cette assertion soit conciliable avec des faits certains; elle ne l'est pas non plus avec les doctrines et les prétentions de l'Eglise.

En mainte question de science ou de philosophie, l'Eglise est intervenue, non pas sans doute pour dicter ses conclusions au savant ou au philosophe, mais pour l'empêcher de soutenir telle opinion qu'il croyait autorisée par les faits ou par la suite de ses réflexions. Il faut ici distinguer deux cas. L'Eglise a sur la matière une doctrine, qu'elle regarde comme de foi ou comme nécessairement liée avec la foi. Alors cette doctrine est vraie, et l'Eglise n'ôte au catholique d'autre liberté que celle de l'erreur. N'est-ce pas un précieux service rendu à la science ou à la philosophie de l'avertir que de ce côté il n'y a rien à gagner pour la vérité? En des circonstances analogues, on accepte avec reconnaissance les lumières d'une science supérieure, qui empêchent de faire fausse route dans le domaine où l'on s'est cantonné. On ne voit pas pourquoi on n'accepterait pas celles que l'Eglise nous offre. Si quelqu'un préfère s'égarer et tomber dans les fondrières, cela le regarde; mais qu'il ne prétende pas servir ainsi la cause de la science — à moins que ce ne soit la servir que de lui montrer par ses erreurs dans quelle voie elle ne doit pas s'engager; et le service alors aurait son analogue dans celui que l'Eglise lui rend par ses avertissements salutaires.

La difficulté est plus grande quand il ne s'agit pas de dogme, mais d'opinions dogmatiques, si je puis dire, d'opinions où le dogme est ou paraît intéressé, mais qui restent des opinions, en attendant peut-être qu'elles deviennent des vérités acquises ou des faussetés notoires. Or ici encore, l'Eglise intervient parfois et elle revendique le droit d'intervenir. N'est-ce pas un empiétement sur les droits de la science, et ne savons-nous pas qu'elle s'est trompée, par exemple dans le cas de Galilée? Certes, nous n'oublierons pas le cas de Galilée : on se charge de nous le rappeler, à temps et à contretemps. Volontiers, je le dirais providentiel, si j'avais à en traiter. Mais il ne vient ici qu'à titre d'exemple. Voir l'article GALILÉE. On peut mal appliquer un principe vrai. C'est le principe qui est ici en question. Or, il suffit de le bien entendre : il se justifie alors de lui-même.

Le principe est un principe de prudence et de sécurité. On dit souvent : sécurité de la doctrine; il faut entendre : sécurité des fidèles. Voici comment l'Eglise procède en cette matière. Quand une opinion lui paraît dangereuse, de nature à compromettre la pureté de la foi ou du sens moral chez les fidèles, elle défend parfois de la soutenir, elle défend de lire tel livre où elle serait soutenue. D'ordinaire, elle n'y engage pas son infaillibilité; le pape y agit par les Congrégations, ou, si l'on veut, les Congrégations, agissent au nom du pape : Congrégation de l'*Index*, dont les décrets sont purement disciplinaires; Congrégation du *Saint-Office* ou *Inquisition* et *Commission biblique*, dont les décrets, tout en portant sur la doctrine, ont pour objet direct la qualité morale de la doctrine, si je puis dire, plus que sa vérité spéculative. Je dirais volontiers qu'elle prononce des jugements de valeur, plus que des jugements de vérité. Si l'Eglise était une société de savants, on comprendrait peut-être qu'elle se souciât uniquement de vérité scientifique; mais elle est une société de fidèles, dont la foi est le premier bien et le plus précieux; elle est une société d'âmes, qui feraient naufrage en perdant la foi, et qui ne voit que l'intérêt de la science doit passer ici en seconde ligne? Certes, l'Eglise n'a jamais dit et ne dira jamais, au sens brutal de ceux qui firent, dit-on, mourir LAVOISIER, sans lui laisser le temps d'achever une expérience célèbre, qu'elle « n'a pas besoin de savants »; mais qui lui reprochera, quand l'intérêt des âmes est en jeu, de sacrifier au besoin l'intérêt de la science? Soit dit pour affirmer le principe. Mais en fait, il n'y a pas de réel sacrifice à faire; ou, s'il y en a, il se réduit à peu de chose. Pour un temps, tel décret du Saint-Office pourra, comme dans le cas de Galilée — et les cas analogues, s'il en est, restent infiniment rares — arrêter ou retarder la reconnaissance ou l'acquisition d'une vérité secondaire. Mais comme le conflit n'est jamais qu'apparent entre la science et la foi, car le vrai ne s'oppose pas au vrai, et comme les décrets de l'Eglise, loin de s'opposer à l'étude d'une question, la provoquent bien plutôt et forcent à y regarder de plus près et à procéder avec plus de rigueur, le départ se fait vite de ce qui compromettrait vraiment la foi et de ce qui la côtoie sans la heurter.

Ce n'est donc que *per accidens*, comme disent les philosophes, rarement, pour un temps, dans des cas exceptionnels, que l'intervention de l'Eglise pour sauvegarder la foi peut gêner le libre développement de la science. Combien plus souvent il est gêné par des causes purement humaines, une guerre, des rivalités de savants, des antipathies de nations, et mille autres causes plus ou moins avouables! Encore, en ces cas exceptionnels, l'intervention de l'Eglise pour protéger la foi témoigne-t-elle d'un rare souci de la vérité humaine; car aucune vérité, aux yeux de l'Eglise, n'est dangereuse pour la foi; mais seulement l'erreur, sous le couvert de la vérité. Bref, plus un chrétien a l'esprit de foi, plus il est sûr de sa foi, plus il doit par là même être sympathique à toute vérité; et si quelques chrétiens éprouvent une défiance instinctive pour ce qu'on nomme la science, ce n'est pas à la vraie science qu'ils en veulent, mais à je ne sais quelles attitudes fanfaronnes ou suffisantes, soit de faux savants, soit de spécialistes, qui sortent de leur spécialité pour philosopher à tort et à travers sur les choses religieuses.

Il reste toujours, objecte-t-on encore, que, dans les questions qui touchent ou pourraient toucher la foi, le croyant n'est pas parfaitement libre. Son siège est fait; ses conclusions lui sont dictées; au lieu de se laisser guider par les faits et par les textes, il ordonne nécessairement les faits et les textes dans le sens de ses idées préconçues, de ses préjugés. A cette objection, quelques catholiques ont répondu que le croyant, pendant son travail, fait abstraction de sa foi; c'est seulement le travail scientifique ou philosophique achevé, qu'il vérifie si ses conclusions de savant ou de philosophe sont d'accord avec sa foi, pour les harmoniser au besoin. Et cette harmonisation est légitime; car des conclusions contraires à une vérité de foi ne sauraient être vraies. Il devra donc reviser

son travail pour voir où se serait glissée l'erreur, comme on fait pour un calcul où l'on s'est trompé. La donnée de foi, dans ce cas, avertit après coup de l'erreur commise. — Mais il ne paraît pas que ce soit là le processus psychologique normal : on ne se dédouble pas ainsi pour refaire après coup la synthèse du croyant et du chercheur. Si la chose était possible en fait, je ne crois pas qu'elle fût licite en principe. Le jeu, à coup sûr, en serait des plus risqués. Car on ne revient pas sur les démarches de sa pensée, comme on revient sur ses pas quand on s'est égaré; l'objet et le sujet ne font qu'un dans le dynamisme d'une pensée qui se meut; l'homme et le croyant s'engagent nécessairement, et souvent s'engagent à fond, dans les efforts du chercheur. Sans compter qu'il n'est guère psychologique, ce semble, de distinguer, comme on fait dans cette hypothèse, le moment de la recherche et celui de la trouvaille, celui de l'examen et celui de la conclusion. Il y a donc trop de factice dans cette explication, tout analogue à celle des cloisons étanches imaginées par Renan. Enfin, même si la réponse était juste, ce ne serait pas une solution : elle déplace la difficulté, elle aide à éviter le conflit; mais elle ne résout pas le problème. Et elle laisse subsister cette idée fausse, qu'il faut faire abstraction de sa foi pour produire de bonne besogne scientifique, et que, plus on a l'esprit de foi, moins on peut faire œuvre de science.

Il faut donc renoncer à cette idée de séparatisme factice et faux. C'est dans la lumière de la foi que le croyant travaille et cherche, comme c'est dans la lumière de la foi qu'il juge et conclut; ou, s'il n'en est pas toujours ainsi de fait, rien ne s'oppose, en principe, à ce qu'il en soit ainsi. Est-ce à dire que c'est par cette lumière qu'il se dirige dans ses recherches de savant, d'après ses indications qu'il procède? Est-ce elle qui lui marque sa route et commande sa méthode? L'affirmer serait oublier la distinction des domaines et l'indépendance de chaque discipline dans sa propre sphère, choses que le Concile du Vatican a si nettement reconnues et si lumineusement expliquées. Autant le séparatisme est faux et factice, autant la confusion des deux ordres est à la fois antiscientifique et antidoctrinale. La solution du problème est dans la distinction précise et dans l'union harmonieuse.

Le savant qui croit, ou le philosophe, n'a pas une physique et une chimie de croyant, comme quelqu'un l'a dit avec un sot dédain, pour se débarrasser des belles théories de M. Duhem, une science ni une philosophie de croyant; ni dans ses recherches ni dans ses conclusions, il ne demande à sa foi des réponses que celle-ci n'a pas à lui donner. S'il s'agit de sciences qui n'ont rien de commun, dans leur domaine propre, avec la foi, la chose est évidente; même s'il y a des points de contact, un terrain commun, il reste que l'objet formel est autre, autres les méthodes de recherche et les principes de solution. Le croyant qui fait de la critique biblique doit procéder d'après les méthodes et les principes de la critique biblique. Ces méthodes et ces principes sont ceux de la critique en général. Mais le croyant a une donnée certaine en la matière, qui manque à l'incroyant; car c'est une donnée certaine que la Bible est inspirée et comme telle sans erreur (au sens où l'Eglise entend et explique l'inspiration et l'inerrance). Cette donnée (avec quelques autres encore) est spéciale, propre aux livres bibliques, et elle peut singulièrement éclairer l'exégète. Il a donc de ce chef un avantage sur l'exégète rationaliste, qui, faute de cette lumière spéciale, traitera les livres bibliques comme des livres ordinaires, et partant fera fausse route en bien des cas où l'exégète averti se gardera de l'erreur.

Nous supposons ici que l'inspiration et l'inerrance sont chose réelle. Mais nous ne le supposons pas sans preuve. Ceux qui le nient ne le font qu'en vertu d'un *a priori* bien moins scientifique que l'*a priori* apparent de notre foi. Cette supposition d'ailleurs n'éteint pour nous aucune lumière, ne nous empêche de rien voir de ce que voit l'incroyant. Elle nous aide seulement, en nous gardant de l'erreur et nous avertissant où il ne faut pas chercher la solution, vu qu'elle n'y est pas, nous indiquant du même coup où nous pourrions la trouver.

Et cela s'applique partout. Pourquoi celui qui croit en Dieu, en la Providence, au miracle, à la liberté humaine, etc., serait-il moins apte à saisir et à comprendre les réalités historiques, les faits biologiques, etc., que l'athée, le matérialiste, le déterministe absolu? Et puisque *préjugé* il y a partout, lequel sera plus favorable à la science et à la recherche de la vérité, le préjugé vrai ou le préjugé faux?

3. *Etude de la question dans un cas concret.* — Pour terminer cet article, il peut être utile d'étudier, sur un cas concret, comment procède l'objection sur l'incompatibilité entre la foi et la recherche vraiment scientifique. Il se rencontre un exemple très clair, ce me semble, dans la *Theologische Literaturzeitung* du 10 juin 1911, n° 12, p. 358-360. C'est la recension, par M. Hermann Gunkel, du livre de M. Steinmetzer sur « l'histoire de la naissance et de l'enfance du Christ, et son rapport avec les mythes babyloniens ». Les remarques de Gunkel sont d'autant plus intéressantes que le recenseur est des plus en vue, et qu'il veut être bienveillant. « Nos collègues catholiques, dit-il, nous rendent la tâche assez difficile d'apprécier leurs études bibliques. Car, d'une part, ils sont devenus tout à fait « comme un d'entre nous » : ils lisent nos livres avec une ardeur extrême, ils suivent nos procédés de démonstration et cherchent à nous battre avec nos propres armes. Mais si l'on va au fond des choses, ils demeurent toujours, même comme biblistes (*Bibelforscher*), liés à la doctrine de leur Eglise. Quand donc, dans les questions bibliques, ils entrent en rapport avec la science moderne, ils ne le font pas parce qu'ils veulent se mettre vraiment à critiquer la vérité des vues ecclésiastiques, mais pour montrer que cette vérité, qui pour eux est déjà certaine pour d'autres raisons, peut aussi être prouvée par des arguments « empruntés à la science et admis par les adversaires » (Gunkel a pris les mots entre guillemets au discours inaugural du P. Zapletal, *Sur quelques devoirs de l'exégèse catholique en matière d'Ancien Testament*, p. 9). Ils doivent nous pardonner si nous, de notre côté, nous ne pouvons tenir ce procédé pour proprement scientifique. Car nous ne pouvons trouver un procédé scientifique que là où il s'agit de chercher la vérité et où le résultat n'est donné au préalable, ni dans le détail ni dans l'ensemble, par quelque autorité que ce soit. Si prêts donc que nous soyons à reconnaître le savoir, la pénétration, et autres qualités d'ailleurs si précieuses de nos biblistes catholiques, on ne doit pas s'étonner pourtant si notre joie de leur collaboration est une joie mêlée. » Voilà qui est bien loin, on le voit, du ton rogue et dédaigneux d'autrefois. Mais, pour polie qu'elle soit, c'est toujours une fin de non recevoir. Examinons les considérants. Quand une donnée est de foi, nous n'avons plus à la mettre en question. Mais c'est que pour nous elle est acquise. La science n'exige pas évidemment que chacun refasse pour son compte la vérification de tout, et recommence à neuf tout le travail scientifique du passé. Mais, dit-on, la donnée de foi n'est pas acquise comme donnée scientifique. On pourrait

distinguer. Elle n'est pas acquise par voie scientifique, c'est vrai ; elle n'est pas acquise pour la science, je pourrais le nier; mais, pour préciser encore, je distingue : elle n'est pas acquise en fait, parce que les incroyants refusent de l'agréer et de reconnaître ses titres, c'est vrai; elle n'est pas acquise en droit, je le nie, car toute vérité de foi, dès lors qu'elle présente ses titres comme vérité révélée, s'impose même à la science.

S'ensuit-il, au moins, que les savants incrédules soient conséquents avec leurs propres principes, en refusant de reconnaître que le procédé des catholiques est nécessairement antiscientifique en ces matières? Oui, si les catholiques appuyaient leurs recherches et leurs conclusions sur les données de la foi; non, si, avertis par leur foi, ils se remettent à l'étude des documents, et montrent par cette étude même que les hypothèses et les conclusions des savants ou ne sont pas fondées sur les faits, ou sont en contradiction avec les faits. Même si le catholique prétendait prouver par voie scientifique — comme l'entend Gunkel — ce qu'il sait être vrai par ailleurs, il faut examiner la preuve et voir si elle vaut scientifiquement: on n'a pas le droit de la rejeter, sous prétexte qu'il y croyait déjà. Ce n'est pas d'ailleurs le cas ordinaire en pareil genre d'études : le plus souvent les catholiques se contentent de prouver que les autres ne prouvent rien. Et cela même est une œuvre saine et scientifique, de déblayer le terrain, de démolir des hypothèses mal fondées, de montrer que telle conclusion dépasse les données. Ainsi le savant incrédule, quand il aurait le droit de repousser au nom de la science toute intervention de la foi dans son domaine, n'a pas le droit par là même de récuser l'intervention d'un savant qui a la foi, si celui-ci n'en appelle qu'à la science pour défendre ou pour maintenir une vérité qu'il possède d'ailleurs.

Suivons Gunkel dans l'application de ses principes, cela nous aidera à préciser quelques points. Il accorde à Steinmetzer les plus belles qualités : connaissance remarquable des recherches modernes, science solide de la langue, clarté rare, polémique habile à la fois et digne. « Mais on doit reconnaître d'autre part qu'il n'envisage pas ses problèmes en toute liberté. Car d'après la doctrine catholique, les récits évangéliques de la naissance de Jésus sont une réalité historique, non un mythe; et la naissance virginale de Jésus est un dogme que le catholique doit professer. » L'auteur dit partout : *catholique ;* c'est *croyant* qu'il faudrait dire; car il n'y a pas de différence à cet égard entre catholiques et protestants dits orthodoxes : de notre point de vue actuel, la chose importe peu.

Il continue : « Ce dogme donc, d'après la doctrine catholique, ne peut venir du babylonien, et l'histoire de la naissance de Jésus ne peut être une recension d'une légende que l'on trouverait aussi chez d'autres peuples... Ces résultats sont donc acquis pour l'auteur avant la recherche. Il n'est pas ici le juge objectif — idéal qui flotte devant nos yeux dans nos recherches scientifiques, — il est partie, et comment ne le serait-il pas? Voilà donc une séparation profonde — qui, à parler net, rend en définitive toute discussion impossible. » C'est vite dit. Mais ce n'est qu'une échappatoire. Tout d'abord, l'auteur confond des choses fort distinctes. De ce que le croyant tient pour historique la naissance virginale de Jésus, il s'ensuit qu'il n'admet pas que cette histoire n'est pas une simple « recension » d'une légende babylonienne. Mais en quoi cette conclusion s'oppose-t-elle à ce que nous cherchions de bonne foi si les monuments babyloniens racontent quelque chose d'analogue? C'est là un point de fait, non une question de principe. Nous n'avons nulle peine, et jamais les croyants n'en ont eu, à reconnaître dans d'autres religions des analogies avec nos histoires ou nos doctrines; rien ne s'oppose même à ce que nous admettions des emprunts, et nous le faisons quand une étude attentive nous amène à en reconnaître. M. Gunkel lui-même accorde maintenant qu'il n'y a rien dans les documents babyloniens qui rappelle même de loin la femme merveilleuse de l'Apocalypse, ni la naissance virginale, ni aucun trait de l'évangile de l'enfance; bref il se range aux conclusions de Steinmetzer. Pourquoi ces conclusions ne seraient-elles pas scientifiquement acquises par Steinmetzer, si elles sont, après lui, scientifiquement admises par Gunkel?

Il y a, dit Gunkel, la méthode, le procédé de démonstration. Ici encore « nous sentons qu'il y a un abîme » entre le croyant et nous. Voyons pourquoi. « Notre idéal à nous, c'est de nous donner aux choses avec un sentiment simple et un cœur ouvert, et d'y pénétrer dans l'intime. Et nous entendons que c'est précisément ce sens intime de la nature des choses qui fait l'historien et l'exégète. » On ne voit pas ce qui empêcherait un croyant d'avoir ce « sens intime » ; et si un croyant protestant peut l'avoir, pourquoi pas un croyant catholique? Voici donc réduit à rien le prétendu antagonisme entre la science et la foi. Il s'est trouvé un catholique spécialiste pour battre ses adversaires, suivant le mot de Gunkel, avec leurs propres armes. Il faut bien reconnaître qu'il a raison, et on le fait d'assez bonne grâce; mais on se rattrape par ailleurs, et l'on profite de sa défaite même pour affirmer à nouveau que ces catholiques, avec tout leur talent et tout leur savoir, n'ont ni la liberté, ni le désintéressement, ni les méthodes des vrais savants, de ceux qu'ils viennent de battre sur leur propre terrain et avec leurs propres armes. Cette affirmation consolera l'amour-propre et permettra de continuer à faire peu de cas de la science des croyants, ou, comme on dit, des catholiques.

D. Conclusion. — Que conclure de cette longue revue des attaques dirigées contre la doctrine catholique de la foi? Les objections nous auront, j'espère, amenés à mieux préciser quelques points, à les mieux comprendre. C'est le profit que l'Eglise a tiré des hérésies; c'est celui qu'elle peut tirer des difficultés soulevées contre sa doctrine au nom de la raison et de la science. Quant aux objections elles-mêmes, ce qui frappe surtout, c'est combien elles sont faibles. Nous ne les avons pas affaiblies; nous les avons rapportées telles qu'elles se trouvent chez ceux qui les ont le mieux exprimées. Ce n'est pas notre faute si elles s'évanouissent comme d'elles-mêmes, dès qu'on fait la lumière : elles ne reposent le plus souvent que sur des malentendus, des confusions, des méprises. Même quand elles viennent d'hommes de valeur, de philosophes, de savants, on voit que ceux qui les font ne parlent plus en hommes qui savent de quoi ils parlent et ce qu'ils veulent dire, ni en savants, ni en philosophes. Et n'est-ce pas un témoignage en faveur de la vérité, que l'on ne puisse l'attaquer avec quelque apparence qu'en la défigurant, et que, même si l'on est savant et philosophe, on cesse d'agir comme tel dès que l'on s'en prend à elle?

Bibliographie. — Dans ce § VI, nous n'avons eu en vue que de maintenir, contre les attaques rationalistes, qu'il n'y a nulle incompatibilité entre la science et la foi. L'étude complète des rapports entre la raison et la foi demanderait trop de développements pour trouver place ici. Utiles remarques à ce sujet dans plusieurs ouvrages déjà cités ou qui

seront cités à la *Bibliographie générale*. Indiquons : A. Gardeil, *Le donné révélé et la théologie ;* A. de la Barre, *La vie du dogme ;* J. Didiot, *Logique surnaturelle subjective*. On peut voir aussi dans le numéro *anselmien* de la *Revue de philosophie*, 1er décembre 1909, E. Beurlier, *Les rapports de la raison et de la foi dans la théologie de saint Anselme*, et J. V. Bainvel, *La théologie de saint Anselme*. Cf. Th. Heitz, *Essai historique sur les rapports entre la philosophie et la foi, de Bérenger de Tours, à saint Thomas d'Aquin*, 1909 ; G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, 1903.

Pour la discussion entre catholiques sur l'attitude du croyant dans la recherche, voir J. Lebreton, *A propos de la liberté de la science*, dans *Revue pratique d'apologétique*, 1er janvier 1908, t. V, p. 500. Cf. E. Jullien, *Le Croyant garde-t-il sa liberté de penser ? Ibid.*, 1907, t. III, p. 32.

Pour l'une ou l'autre des questions de principes disputées entre croyants et incroyants (savants ou philosophes) : Cyrille Labeyrie, *La raison et la foi*. — Mgr d'Hulst, *La faillite de la science. Réponse à MM. Brunetière et Charles Richet*, dans *Revue du clergé français*, 1er février 1895, t. I, p. 385. Cf. Brunetière. *La science et la religion*, Paris, 1895. — Abbé de Broglie, *Le présent et l'avenir du catholicisme en France*, 1892. Le même, *La réaction contre le Positivisme*, 1894. Le même, *Le positivisme et la science expérimentale*, Paris, 1881, cf. dans *Religion et critique*, 1896, un résumé de ce livre par l'abbé de Broglie luimême. Le même, *Les conditions modernes de l'accord entre la foi et la raison*, 1903. — E. Verdier, *La révélation devant la raison*, dans collection *Sc. et R.* — J. Guibert. *Le mouvement chrétien*, 3e conférence : *Devant la science*, Paris, 1903. — C. Güttler, *Wissen und Glauben*, 2e édition, Munich, 1904. — P. Gaultier, *L'idéal moderne*, Paris, 1908, c. 9 : *La science et la foi*. — Ch. Ponsard, *La croyance religieuse et les aspirations de la société contemporaine*. Troisième série, 5e conférence : *Le catholicisme et la science*, Paris, 1907. — Duilhé de Saint-Projet, *Apologétique scientifique de la foi catholique*, 3e éd., Toulouse, 1903.— A. de Lapparent, *Science et apologétique*, Paris, 1905. — Sans parler de maint article, notamment dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, et dans la *Revue apologétique*, Bruxelles.

Bibliographie générale. — Sur la notion biblique de la foi, je ne connais pas de travail soigné, parmi les catholiques, sauf Prat, *La théologie de saint Paul*, t. II, 1911, l. v., c. 1, et note Q 2. — Pour la notion patristique, voir Rouët de Journel, *Enchiridion patristicum*, au mot *Fides*, dans l'*Index theologicus*, Fribourg-en-Brisgau et Paris, 1911. — J'ai déjà indiqué, § 1, les *Acta... Concilii Vaticani*, et les études de Vacant et de Granderath ; de même, comme recueils de textes officiels, Denzinger-Bannwart, et B. Gaudeau, *Libellus fidei*. Tous les théologiens donnent les explications nécessaires sur la foi. S. Thomas en a souvent traité. Voir en particulier IIa IIae, q. 1-16 ; on trouvera là également les renvois aux passages parallèles des autres écrits ; beaucoup des textes, ceux qui ont paru les plus significatifs, ont été recueillis par J.-V. Bainvel, dans *La foi et l'acte de foi*, nouvelle édition, Appendice D. Parmi les traités récents, en langue latine, qui sont innombrables, je signale, un peu au hasard, ceux des PP. Billot et Christian Pesch, dans leurs volumes *De virtutibus infusis* : à eux deux, ils présentent l'ensemble des questions. En langue allemande, m'ont paru particulièrement riches, le P. J. Kleutgen, dans la *Theologie der Vorzeit*, 2e édition, t. IV et V, Münster, 1873 et 1874, et J. Scheeben, dans sa *Dogmatik*, celle-ci traduite en français, *Dogmatique*, t. I. Les deux maîtres sont en désaccord pour certaines explications subtiles ; mais il y a beaucoup à prendre chez l'un et l'autre. Beaucoup de choses utiles aussi dans Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntniss*, Wurtzbourg, 1856 et 1857.

En français, on peut signaler, en particulier : J. Didiot, dans son *Cours de théologie catholique*, le volume des *Vertus théologales*, Paris et Lille, 1897. — J.-V. Bainvel, *La foi et l'acte de foi*, nouvelle édition, Paris, 1908.

J.-V. Bainvel.

FOURMI BIBLIQUE. — Le Sage parle de la fourmi en deux endroits du livre des *Proverbes* (vi, 6-8, et xxx, 25), et ce qu'il en dit a fourni prétexte aux ennemis de la foi pour attaquer la véracité de la Bible.

« La fourmi, dit le Sage, prépare sa nourriture en été, et ramasse au temps de la moisson de quoi se nourrir en hiver. » C'est ce qu'on avait toujours cru jusqu'au siècle dernier ; mais, dit-on aujourd'hui, tout est faux dans cette description biblique : la fourmi est carnivore, et, en fait de matières végétales, elle n'aime que celles qui sont sucrées ; de plus en hiver elle ne mange pas, elle reste engourdie. Quand tout cela serait *toujours* vrai, on n'aurait rien à en conclure contre la véracité de la Bible : l'auteur n'a pas entendu affirmer un fait de zoologie, mais une leçon morale, et il a pris comme exemple la fourmi, avec les mœurs que tout le monde alors lui attribuait. Mais de fait, l'assertion procède d'observations incomplètes. La vieille réputation de prévoyance des fourmis ne s'est pas affaiblie chez les modernes jusqu'au jour où Swammerdam, Buffon, Gould, Latreille, Huber et autres entreprirent de renverser cet échafaudage séculaire, en affirmant tout à coup que les fourmis n'amassaient pas de provisions, et qu'il fallait faire table rase de toutes les anciennes croyances à cet égard. Emanant de savants autorisés, cette nouvelle doctrine fit école et la fourmi fut déchue de son antique réputation de sagesse et d'économie. Elle n'en continua pas moins son travail obscur et persévérant, sans se plaindre et sans interjeter appel de la décision des maîtres, espérant bien que l'avenir lui rendrait justice. La lumière se fit en effet, éclatante, irrécusable, et les écrits de Sykes, Lespès, Moggridge, Buckley, Lincecum, Mac Cook, Treat, etc., vengèrent la fourmi des injustices de ses détracteurs, en entourant son nom d'une auréole plus brillante que jamais. « Hâtons-nous toutefois d'ajouter à la décharge des vaincus que l'erreur où étaient tombés ces grands naturalistes avait pour origine une généralisation trop absolue des faits observés par eux. Ils avaient eu le tort d'assimiler les mœurs des espèces habitant les pays chauds aux habitudes reconnues par eux chez les fourmis des régions froides ou tempérées, seul théâtre de leurs observations. En effet, dans les contrées où les hivers sont rigoureux, les fourmis, s'engourdissant pendant la saison froide, ne font pas de provisions, qui leur seraient inutiles, mais, dans les climats où le soleil est moins avare de ses rayons, il existe un grand nombre d'espèces moissonneuses ou agricoles, et c'est à l'étude des mœurs de quelques-unes d'entre elles que nous consacrerons ce chapitre. » (Ernest André, *Les fourmis*, Paris, 1885, pp. 281-282.)

Le voyageur Lortet affirme le même fait, en ajoutant que, lorsque la moisson n'est pas abondante, les

pauvres vont chercher dans les greniers des fourmis les grains que celles-ci y ont entassés. — Voir VIGOUROUX, *Manuel bibl.*, t. II, n. 839.

[J.-B. JAUGEY.]

FRANC-MAÇONNERIE. — Le *Grand Orient* de France place,en tête de son Annuaire, des Extraits de sa Constitution, promulguée le 27 avril 1885, où nous lisons : « La Franc-Maçonnerie, institution essentiellement philanthropique, philosophique et progressive, a pour objet la recherche de la vérité, l'étude de la morale et la pratique de la solidarité; elle travaille à l'amélioration matérielle et morale, au perfectionnement intellectuel et social de l'humanité. Elle a pour principes la tolérance mutuelle, le respect des autres et de soi-même, la liberté absolue de conscience... Elle se refuse à toute affirmation dogmatique... Elle a pour devise : Liberté, Egalité, Fraternité. La Franc-Maçonnerie a pour devoir d'étendre à tous les membres de l'humanité les liens fraternels qui unissent les francs-maçons sur toute la surface du globe. Elle recommande à ses adeptes la propagande par l'exemple, la parole et les écrits, sous réserve de l'observation du secret maçonnique... »

Si l'on s'en tient à ces vagues formules officielles, on peut définir ainsi la Franc-Maçonnerie : une association secrète qui a pour but de transformer, selon ses doctrines de « libre-pensée », la civilisation humaine.

Un pareil programme est entré, depuis deux siècles, dans la voie des réalisations. La Franc-Maçonnerie moderne, après avoir puissamment contribué à renverser les institutions d'« ancien régime », et à détruire, dans l'âme de nos contemporains, les idées et les sentiments qui constituaient la civilisation chrétienne, a partout travaillé à fonder l'« humanité nouvelle ». Aujourd'hui, elle exerce, dans bien des pays, une sorte de souveraineté morale, et en France, par exemple, est devenu rigoureusement exact le jugement que portait, dès 1854, l'un des érudits allemands qui possédaient le mieux l'histoire de la secte, le protestant Ed. ECKERT : « Aucun homme d'Etat ne connaît son époque, il ignore les causes des événements qui s'accomplissent sur le terrain de la plus haute politique, il ne s'explique pas ce qui se fait... dans toute la vie politique et sociale des peuples, il ne comprend pas même le sens qu'ont aujourd'hui certains mots, bref, il ne voit que des faits dont il n'aura jamais l'intelligence et en présence desquels il ne saura jamais quel parti prendre, s'il n'étudie à fond l'ordre de la Franc-Maçonnerie, et n'en comprend la nature et l'action. »

D'où vient une aussi redoutable puissance? Dans l'Encyclique *Etsi multa luctuosa* (21 novembre 1873), PIE IX, rappelant les condamnations portées par ses prédécesseurs depuis 1738 contre la Franc-Maçonnerie, la qualifiait de « synagogue de Satan ». Elle est, en effet, comme la synthèse de toutes les hérésies, l'aboutissement de toutes les révoltes de l'homme contre Dieu, de l'individu contre la société. Elle met en œuvre l'orgueil et les haines de tous ceux qui, ayant cessé de croire en Dieu, n'écoutent plus que leur sens propre et s'imaginent que l'homme, semblable à la bête, peut désormais régler sa vie en répudiant toute préoccupation surnaturelle, d'après les seules exigences de la matière. En d'autres termes, si l'on admet, avec l'Eglise catholique, que Dieu est la source de tout bien et que l'homme, en révolte contre Dieu et livré à ses passions, est, de par sa nature viciée, entraîné au mal, on est en droit de voir, *a priori*, dans la Franc-Maçonnerie, l'organisation de ces puissances du Mal qui, depuis l'origine de l'humanité, soutiennent contre les puissances du Bien une lutte qui ne cessera qu'avec le monde.

Cette organisation est d'autant plus forte qu'elle est « secrète », et que ce secret consiste moins encore dans l'obscurité (aujourd'hui bien compromise) de ses agissements, que dans l'ignorance, pour le public et pour le plus grand nombre de ses adeptes, du but où elle tend. Ce but, étant donné l'accord fondamental qui existe entre la Foi et la Raison, entre les lois divines et celles qui assurent la stabilité et la prospérité des gouvernements et des sociétés, — ce but ne saurait être que la révolution perpétuelle, l'anarchie. « Par leurs efforts à renverser les fondements de la justice et de l'honnêteté, — déclarait LÉON XIII dans l'Encyclique *Humanum genus*, — les maçons travaillent à faire descendre l'humanité à la condition des bêtes; ne donner à l'homme d'autre règle de conduite que l'attrait du plaisir, c'est mener le genre humain à l'anéantissement dans l'infamie et l'opprobre. » Or beaucoup de profanes, et sans doute aussi beaucoup d'initiés, croient que les loges tendent, selon les termes de la Constitution du Grand-Orient, « au perfectionnement intellectuel et social de l'humanité ».

Nous allons rechercher ce qu'il en est, en étudiant l'histoire des loges, en analysant leurs doctrines, en exposant leur organisation, en caractérisant leur action, en rappelant les condamnations pontificales dont elles ont été l'objet.

Nous le ferons d'une façon aussi « objective », avec une méthode aussi rigoureuse, que s'il s'agissait de toute autre école philosophique. Nous serons seulement obligés de ne retenir que l'essentiel, et de nous borner même à de simples indications pour tout ce qui ne concerne point la Franc-Maçonnerie française moderne.

I. Difficultés de la documentation. — Le mystère historique ayant pour le public un grand attrait, on a beaucoup écrit sur la Franc-Maçonnerie; mais, neuf fois sur dix, on l'a fait sans aucun esprit critique, et on n'a ainsi accumulé que du roman : « Malgré tous ces travaux, — dit fort justement le consciencieux érudit qu'est M. Gustave BORD, — par suite de la passion des adversaires, plus on a écrit sur la matière, plus on semble avoir fait l'obscurité sur le sujet traité. » (*La Franc-Maçonnerie en France*, t. I, p. x.)

Les documents originaux eux-mêmes, d'ailleurs fort rares, sont sujets à caution; non point qu'il faille considérer *a priori* comme contraire à la vérité tout ce qui est émané des loges, — car il conviendrait alors de renoncer à écrire leur histoire, — mais les légendes sont ici plus envahissantes et plus tenaces que partout ailleurs. Citons-en un seul exemple : ce n'est qu'en 1910 que le *Grand-Orient* s'est décidé à supprimer, en tête de son annuaire, les noms des deux premiers Grands-Maîtres, lord DERWENTWATER et lord HARNOUESTER, — le premier n'ayant pu être élu Grand-Maître, vers 1725, par la Grande-Loge de France, puisque celle-ci n'était pas encore constituée, et le second n'ayant jamais existé (*op. cit.*, p. 120). Citons aussi la fameuse Charte de Cologne, par laquelle FRÉDÉRIC II aurait, en 1786, fondé le Rite écossais. (Voir la critique de ce document apocryphe, et les références qui s'y rapportent, dans *La Franc-Maçonnerie démasquée*, 10 juin 1909, p. 168.)

II. Les origines. — Les origines de la Franc-Maçonnerie surtout sont fertiles en mythes : nous ne voulons pas parler des allégories, comme celle qui consiste à dire qu'Adam a été régulièrement reçu maçon à l'Or.·. du Paradis, par le Père Eternel, mais

seulement des prétentions de certains historiens qui, sous le prétexte que la secte « a toujours existé, sinon en acte, du moins en puissance de devenir, vu qu'elle répond à un besoin primordial de l'esprit humain » (Wirth, *Le Livre de l'Apprenti*, p. 11), lui attribuent une existence de plusieurs milliers d'années. Em. Rebold en est le type : dans son *Histoire*, encore si vantée, des *Trois Grandes Loges*, il affirme que la Franc-Maçonnerie est « issue d'une antique et célèbre corporation d'arts et métiers fondée à Rome en l'an 715 avant notre ère par le grand législateur Numa Pompilius » (p. 697); sa « Liste des Grands-Maîtres » commence à l'année 292, par « Albanus, architecte, premier grand inspecteur de la Franc-Maçonnerie dans la Grande-Bretagne », et, jusqu'en 1660, cette liste ne comporte pas moins de dix rois et neuf évêques ou archevêques, dont saint Dunstan, archevêque de Cantorbéry (p. 681); sa « Notice historique sur les principaux Congrès et Convents maçonniques » commence par celui d'York, en 936, (p. 676).

Cette façon de présenter les choses est absolument illusoire. Si le « compagnonnage » paraît avoir existé de tous temps parmi les ouvriers constructeurs, et si parfois leurs associations ont adopté des rites, plus ou moins secrets, qui n'ont pas échappé aux censures ecclésiastiques (voir Cl. Jannet, *Les Précurseurs de la Franc-Maçonnerie*); si, d'autre part, la Franc-Maçonnerie moderne a emprunté à l'histoire de l'architecture certaines légendes et certains symboles, il ne s'ensuit nullement qu'elle soit aussi ancienne que l'art de bâtir! « Il est singulier de rencontrer dans l'écriture accadienne le triangle Δ comme signe de la syllabe Rou, qui a le sens de faire, bâtir. — Si ce n'est qu'une simple coïncidence, elle est tout au moins frappante, et les maçons enthousiastes pourront y voir un indice de la haute antiquité de leur symbolisme, car les manuscrits chaldéens dont il s'agit remontent à plus de 4.500 ans avant notre ère. » (*Livre de l'Apprenti*, p. 13.) Cette façon de M. O. Wirth de favoriser l' « enthousiasme » de ses frères∴ pour l'antiquité de leurs illustres origines caractérise bien le prétendu « positivisme » de la secte.

Des textes connus indiquent la différence qui existe entre la Franc-Maçonnerie *constructive* ou *opérative*, telle qu'elle subsista jusqu'au xviii[e] siècle, et la Franc-Maçonnerie *spéculative* moderne, telle qu'elle fut fondée par la *Constitution* de 1723. Les règlements de la première portaient partout, au chapitre « devoirs envers Dieu et la religion », l'article suivant : « Ton premier devoir comme maçon est que tu sois fidèle à Dieu *et à l'Eglise*, et que *tu te préserves des erreurs et de l'hérésie.* » Dans la charte constitutive de la seconde (charte dont nous indiquerons plus loin la genèse et le sens complet), on lit tout autre chose : « *Devoirs envers Dieu et la Religion.* — Le maçon, par sa profession, est obligé d'obéir à la *loi morale*, et s'il entend bien l'art, il ne sera ni un athée stupide, ni un libertin irréligieux. Mais quoique, aux anciens temps, les maçons fussent tenus, dans chaque pays, d'être de la religion de ce pays ou de cette nation, quelle qu'elle fût, maintenant on croit plus expédient de ne plus les obliger qu'à *la religion dans laquelle tous les hommes s'accordent*, en laissant à chacun ses opinions particulières; c'est-à-dire que les maçons doivent être des hommes bons et véridiques — (good men and true) — ou des hommes d'honneur et de probité, par quelques dénominations ou convictions qu'ils soient [du reste] distincts. Par là, la maçonnerie devient le centre d'union et le moyen de constituer une véritable amitié entre les gens qui [sans cela] seraient forcément restés dans un perpétuel éloignement les uns des autres. » Ainsi définie, la maçonnerie cessa d'être chrétienne, pour devenir humanitaire et entraîner ses adeptes aux révolutions les plus radicales par les voies obliques de l' « adogmatisme », de la « laïcité » et de la « sécularisation » de la vie humaine.

Mais d'où venaient ces principes nouveaux? Au fond, ils n'avaient rien de nouveau : ils avaient été ceux des « omniscients » du Moyen Age et de toutes « les sectes recherchant le secret éternel de l'humanité, de ces gens qui, ne pouvant comprendre et définir Dieu, las de le chercher en vain, trouvèrent plus commode de magnifier la matière ». Les gnostiques, avec leurs théories sur le panthéisme, la divinité de la raison humaine et l'indépendance de la morale (voir Matter, *Histoire du Gnosticisme*); les Manichéens, les Albigeois, les Templiers dégénérés, les Protestants, les Déistes anglais (Toland, Bolingbrook, Collins, Tindall, Wolston), peuvent être considérés comme les ancêtres intellectuels des francs-maçons; beaucoup d'entre eux fondèrent même des sociétés secrètes analogues aux futures loges. (Voir à ce sujet les références données par N. Deschamps et Cl. Jannet.) Quant aux précurseurs directs, les correspondances maçonniques et les travaux des loges du xviii[e] siècle montrent que les plus influents furent les alchimistes et les Kabbalistes : citons parmi eux Raymond Lulle (auteur du *Grand Art*), Thomas Morus (auteur d'*Utopia*), Théophraste Paracelse, Socinus (Lelio-Sozzini), Jacob Boehm (panthéiste), Valentin Andréa (cet abbé d'Adelsberg qui fonda sans le vouloir l'ordre des *Rose-Croix*, en publiant plusieurs romans qui provoquèrent en Allemagne la fondation de diverses associations), Robert Fludd, François Bacon (auteur de la *Nouvelle Atlantide*), Pierre Bayle (dont les doctrines furent très répandues en France), Svedberg (dernier théosophe célèbre, inspirateur des Martinistes et des Balsamistes, anobli sous le nom de Swedenborg), Willermoz, etc. (Voir G. Bord, *La Franc-Maçonnerie en France.*)

Avec ces derniers noms, nous entrons dans la période où la Franc-Maçonnerie a déjà reçu son organisation et ses principes modernes, source d'une effroyable puissance de destruction. Parlant des théoriciens des siècles précédents, un savant alchimiste contemporain (car la philosophie et les rites maçonniques modernes sont encore tout imprégnés d'alchimie), M. Oswald Wirth, écrit qu' « ils ont projeté leur pensée dans l'atmosphère mentale de la planète ». « Ils l'ont imprimée dans la lumière astrale de notre globe terrestre, continue-t-il en s'exprimant comme Paracelse... Ainsi notre constitution s'est trouvée créée en quelque sorte à l'état de fantôme, d'âme en peine de vivre sur le plan physique, de se réaliser pratiquement et de s'incarner à cet effet. Cette entité spirituelle ne guettait plus que l'occasion de prendre corps. Elle s'offrit en 1717. » (*Acacia*, n° de novembre 1909, p. 261.)

III. **La théorie de l'origine juive.** — Parmi les explications qu'on a données de l'œuvre maçonnique, l'une des plus répandues aujourd'hui dans le public consiste à prétendre que la célèbre association ne serait qu'un instrument créé par le judaïsme pour détruire la civilisation chrétienne. Que les Juifs soient heureux des destructions qui s'accomplissent et qu'ils cherchent, qu'ils réussissent même à en tirer profit, c'est incontestable; mais que les loges soient une émanation de leur puissance, c'est historiquement indémontré. On a constaté qu'au xviii[e] siècle les Juifs maçons furent une infime minorité : on n'en connaît peut-être pas une douzaine, et cela s'explique par ce fait qu'ils étaient systématique-

ment exclus. (On cite à ce sujet, l'exemple de la loge l'*Anglaise*, n° 204, à l'Or∴ de Bordeaux, dont tous les membres votèrent le 3 mai 1746 la non-admission des Juifs.) RAGON et d'autres écrivains après lui parlent d'un certain Elias Ashmole, antiquaire anglais et juif, qui aurait introduit l'« hermétisme » dans les compagnonnages du XVIIe siècle; or Ashmole était si peu juif qu'il présida la *Ligue catholique* de Londres et fut inhumé dans une église catholique. D'autres personnages qui jouèrent au XVIIIe siècle un rôle philosophique assez considérable : Adam Weishaupt, Wolf, Martinez Paschalis (ou mieux Don Martines de Pasqually), Giuseppe Alesandro Balsamo dit Cagliostro, n'étaient pas plus juifs qu'Ashmole. (*La Franc-Maçonnerie démasquée*, n° du 10 août 1910, en a donné des preuves certaines ; voir aussi le n° du 10 décembre 1906, art. de M. G. BORD, et le *Livre de l'Apprenti*, p. 30.) Encore au XXe siècle, la plupart des loges refusent leur accès aux Juifs ; même en France, les FF∴ s'en défient et les repoussent souvent à cause de leur encombrante audace : dans les loges où ils pénètrent, ils ne tardent pas en effet à se rendre maîtres des charges et de l'influence.

Pourtant, ils ont mille moyens d'imposer cette influence — au besoin du dehors, — et nous constaterons (paragr. XIII) les progrès de leur hégémonie intellectuelle, prélude de la domination universelle qu'ils se croient appelés à exercer un jour. La pénétration croissante de la *Kabbale* dans les sectes occultes n'a-t-elle pas arraché à un occultiste bien informé M. DOINEL (voir plus loin paragr. XIII) ce douloureux cri d'alarme : « L'action juive, l'infiltration juive, la haine juive ! Que de fois, j'ai entendu des francs-maçons gémir de la domination que les Juifs imposent aux loges, aux ateliers philosophiques, aux conseils, aux Grands-Orients, dans tous les pays, à tous les points du triangle, comme ils disent, sur toute l'étendue du vaste monde ! Il ne m'appartient pas de démasquer cette tyrannie au point de vue politique, ni au point de vue financier. Mais dans la pensée de Satan, la Synagogue a une part immense, prépondérante. Il compte sur les Juifs pour gouverner la maçonnerie, comme il compte sur la maçonnerie pour détruire l'Eglise de Jésus-Christ... Depuis la Révolution, les Juifs ont envahi les loges. L'envahissement a été progressif. Il est complet. La Kabbale a été reine dans les loges secrètes. L'esprit juif a été roi dans les ateliers symboliques. Aux savants, la Kabbale ; aux ignorants, l'esprit juif. La Kabbale dogmatise et fait de la métaphysique, la métaphysique de Lucifer. L'esprit juif dirige l'action. Et dogme juif comme esprit juif, théorie comme réalisation, tout cela est dirigé contre l'Eglise catholique, apostolique et romaine, contre elle et seulement contre elle, et contre son chef visible le Pape, et contre son chef invisible le Christ. Crucifiez-le ! Crucifiez-le ! » (Voir *Les Infiltrations maçonniques, dans l'Eglise*, par l'abbé Emmanuel BARBIER, pp. 121-122.)

Si donc l'origine juive de la Franc-Maçonnerie *moderne* ne nous paraît pas, comme on va le voir, historiquement démontrée, il faut tout de même avouer qu'aujourd'hui, la puissance juive tend à asservir à ses fins la puissance maçonnique, *comme si* elle en était la créatrice et comme si la « conjonction » de ces deux puissances était l'aboutissement normal des antiques prétentions et des haines séculaires du peuple déicide.

IV. La fondation de la maçonnerie moderne. — A la fin du XVIIe siècle, la maçonnerie *corporative* anglaise se plaça, selon une coutume probablement ancienne, sous la protection du roi. GUILLAUME III d'Orange (initié vers 1694) présida ainsi, à Hampton Court, plusieurs assemblées de loges. Sur son ordre, en 1694, celles-ci rédigèrent leurs « anciens devoirs et statuts », publiés plus tard par Krauss et traduits par Daruty. De ce document capital, — l'un des seuls qui nous renseignent sur l'organisation de la Franc-Maçonnerie opérative, — il résulte que les « frères » de la corporation comprenaient des « maîtres », des « compagnons » et des « apprentis » ; qu'il y avait à l'entrée une « initiation » ; qu'il fallait « garder fidèlement le secret » vis-à-vis des profanes et que les maçons anglais votaient par tête pour tout ce qui concernait leur profession. (Voir G. BORD, *La Franc-Maç. en France*, p. 48 et suiv. et TEDER, Revue *Hiram*, mai et juillet 1908.) Retenons ces statuts qui, modifiés et augmentés, servirent de base à ceux de la maçonnerie spéculative.

Celle-ci était déjà en gestation, grâce à une double influence, *politique* et *philosophique*.

a) De même qu'en Allemagne, lors des élections d'empereurs ou lors des guerres de religion, de même qu'en France, lorsque Louis XI voulut conquérir les Flandres, les partis avaient recherché l'appui des *gildes* ou corporations, seuls groupements populaires riches et puissants, de même en Angleterre, lorsque s'engagea la lutte entre les Stuarts et le Parlement, puis entre les Stuarts et la Maison d'Orange ou celle de Hanovre, les partis politiques cherchèrent, à l'aide des *freemasons*, à provoquer ou à simuler des manifestations nationales. De Jacques Ier à Charles III, les Stuarts usèrent de ces moyens. Chose plus grave, plus pernicieuse, ils introduisirent l'organisation maçonnique dans les régiments pour en faire des partis politiques. Dans les loges militaires, comme celles des régiments écossais et irlandais qui débarquèrent en France en 1689, la hiérarchie maçonnique, établie par le vote de tous les « frères », l'emportait sur la hiérarchie des grades ; les cadres militaires n'étaient plus que les agents d'exécution des cadres maçonniques, pouvoir directeur. Cet « égalitarisme » engendrait déjà une philosophie qui devait faciliter la fusion des maçonneries spéculatives jacobite et orangiste, fusion que hâta, sans l'accomplir encore, la défaite des Stuarts.

b) Nous avons vu que Jean Valentin ANDREA, abbé d'ADELSBERG (1586-1654), avait fondé malgré lui l'Ordre des Rose-Croix. *Christian Rose-Croix*, héros de ses romans *Fama Fraternitatis* et *Réformation universelle du monde entier*, était censé avoir retrouvé un secret pouvant faire le bonheur de l'humanité, et avoir fondé un collège secret (ou loge) ayant pour but la bienfaisance, l'internationalisme, l'établissement de la vraie morale et de la vraie religion. Ces billevesées (où l'on retrouve d'ailleurs l'écho des doctrines hétérodoxes dont nous avons parlé), furent prises au sérieux par des théoriciens dont se moqua Andréa, mais qui n'en fondèrent pas moins, sur le modèle de ses collèges secrets, en Allemagne et en Angleterre, de réelles loges de Rose-Croix. En 1650, elles étaient solidement organisées à Londres ; leur principal chef était Elias ASHMOLE (1617-1692), le « Mercuriophile anglais », fondateur d'une société ayant pour but de bâtir le temple de Salomon, temple idéal des sciences, imité de ceux qu'avaient imaginés Morus (*Utopia*) et Bacon (*La Nouvelle Atlantide*). Cette nouvelle société, qu'Ashmole obtint de réunir dans le local des Francs-Maçons, devait fournir à la maçonnerie la légende symbolique du Temple de Salomon et sans doute aussi la légende alchimique d'Hiram. De plus, c'est sous son influence que les secrets du métier de constructeur fournirent la légende des secrets de la maçonnerie spéculative, et que furent imaginées les cérémonies initiatiques des diffé-

rents grades (apprenti, compagnon, maître, 1646-1652?). Le grade de Chevalier du Temple donna l'idée d'inventer la légende des Templiers. La politique s'en mêlant, le grand maître maçon assassiné put être indifféremment Hiram ou Jacques Ier; le temple à construire, celui de Salomon ou la restauration des Stuarts.

L'*Art Royal* était créé, art consistant soit dans l'étude suprême de la nature, soit dans le rétablissement de la dynastie déchue.

A mesure que s'opéraient l'assimilation et la compénétration des deux francs-maçonneries, les éléments professionnels en étaient peu à peu éliminés; il n'en restait plus que des débris lorsque le docteur Désaguliers (1683-1744), protestant émigré à la suite de la Révocation de l'Edit de Nantes, vint proposer à Georges II de faire de la Maçonnerie une association soustraite à l'influence des Stuarts (vaincus en 1715): ainsi fut fondée à Londres, le 24 juin 1717, avec les membres des quatre dernières loges professionnelles et un groupe de maçons « acceptés » (c'est-à-dire admis dans les loges quoique étrangers à la corporation), cette *Grande Loge* qui est la mère de la Maçonnerie exclusivement spéculative.

La Grande Loge fut, en effet, livrée de suite aux entreprises d'une société de théoriciens, dont beaucoup membres de la « Royal Society », qui élaborèrent la nouvelle *Constitution* promulguée en 1723. Nous en avons indiqué le caractère adogmatique et humanitaire. Cette « constitution d'Anderson » (du nom de son rédacteur, James Anderson) fut, dans la suite, complétée, traduite en français et publiée en 1745, par le frère La Tierce (voir les textes dans l'histoire de G. Bord, p. 70-92). Elle est importante non seulement au point de vue des doctrines qu'elle renferme, mais encore au point de vue de l'organisation des loges, qu'elle explique d'une façon très détaillée. Ses auteurs ont bien soin de présenter la nouvelle franc-maçonnerie spéculative comme la continuation des anciennes corporations ouvrières dont ils conservent la terminologie professionnelle et certains règlements; cela leur permettra de sauvegarder la protection immémoriale des souverains; mais, en fait, il y eut non pas loyale continuation, mais insidieuse substitution. Il ne s'agit plus que des intérêts de l'Ordre, de la discipline occulte des initiés, du triomphe de théories philosophiques et sociales, panthéistes et naturalistes, qui ne tiennent aucun compte des religions et des nationalités existantes, ou plutôt qui tendent à leur destruction. Le pouvoir occulte était fondé, avec ces principes révolutionnaires et cette organisation égalitaire qui en constituent tout le « secret », et en font depuis deux siècles, au sein des sociétés modernes, la plus redoutable conjuration antisociale qu'on puisse imaginer.

En Angleterre, la Constitution d'Anderson amena une rapide extension de la maçonnerie. En 1721, (le 24 juin), 12 loges seulement avaient participé à l'élection du grand-maître, duc de Montagu; en 1725, 49 loges déjà étaient représentées à la Grande Loge. Du reste les grands personnages qui lui prêtèrent leur nom donnèrent du lustre à la Maçonnerie, et s'y affilier équivalut à une sorte de « brevet de respectabilité ». Son indifférence en matière de religion souleva bien de légitimes suspicions, mais les *Freemasons* eurent l'habileté d'afficher une scrupuleuse orthodoxie anglicane. Tout le monde cependant ne fut pas rassuré : pour cette cause, et en raison de rivalités d'influences, il se produisit une série de scissions qui aboutirent, en 1751, à la fondation de deux Grandes Loges. Ce « grand schisme » fut consommé en 1753. Les partisans de la Grande Loge la plus récente, prétendant revenir aux anciennes traditions et croyances corporatives, s'intitulèrent *Ancient Masons*, et adoptèrent un rituel rempli de formules pieuses et de citations bibliques. Pour ne pas perdre toute leur clientèle, les *Modern Masons* firent alors des concessions : et de réactions en réactions, on aboutit, en 1813, à la fusion des deux Grandes Loges anglaises sous le nom de *Grande Loge Unie d'Angleterre*. Sur 3972 loges et 220.000 maçons anglais, celle-ci compte, en 1910, 2800 loges et 152.000 membres, accusés très volontiers de « bigoterie » par les maçons français.

En France, l'évolution maçonnique fut, en effet, bien différente.

V. La Franc-Maçonnerie française au XVIIIe siècle, jusqu'à la constitution du Grand-Orient. — Les événements que nous venons de raconter avaient consacré, en Angleterre, le triomphe de la politique orangiste. Mais la maçonnerie jacobite n'était pas morte. Elle fonctionnait toujours sur le continent, surtout en France, refuge des Stuarts. Presque toutes nos loges régimentaires eurent pour origine et pour modèles les loges des régiments écossais et irlandais, d'où le nom qu'elles conservèrent d'*écossaises*, bien que le régime vraiment écossais (fondé en 1736) n'ait été établi en France qu'en 1771. Avant cette date, la plupart des loges françaises étaient des loges jacobites.

L'introduction de la maçonnerie en France est du reste un problème fort compliqué. Nous avons indiqué plus haut (paragr. I) l'erreur maintenue jusqu'en 1910 par l'*Annuaire du Grand-Orient*, au sujet des deux premiers Grands-Maîtres. Le premier d'entre eux, Charles Radclyffe, lord Derwentwater (1693-1746), — était un descendant des Stuarts et des Bourbons. Il passa sa jeunesse à la cour de Jacques II (à Saint-Germain) et de Jacques III (à Rome). En 1715, il prit une part héroïque à la malheureuse bataille de Preston : après la défaite des Stuarts, son père, James, eut la tête tranchée; lui-même, condamné à mort, put s'évader de Newgate et gagner la France. Initié par son ami Andrew Michael Ramsay (1686-1743) (héritier et éditeur des papiers de Fénelon, mort d'ailleurs en bon catholique à Saint-Germain en Laye après avoir été l'introducteur en France des *hauts grades écossais* et de la légende des Templiers), Radclyffe fut, en 1726, selon une tradition invérifiable, le fondateur de la loge Saint-Thomas (du nom de saint Thomas de Cantorbéry, le saint vénéré de l'Angleterre des Stuarts). A côté de grands seigneurs anglais, officiers des gardes écossaises de Jacques II, cette loge comptait des Choiseul et des Montmorency... Sous la maîtrise de Radclyffe, puis sous celle de Charles Edouard Stuart, (fils de Jacques III), élu grand-maître de la Fr.·. M.·. écossaise en 1745, les loges se multiplièrent (sans qu'on pût du reste donner de chiffres). Notons qu'après une tentative de débarquement en Angleterre (1745), Radclyffe mourut sur l'échafaud en déclarant : « Je meurs en vrai, obéissant, et humble fils de l'Eglise catholique et apostolique. » Il aurait ajouté à l'adresse de son fils : « Apprenez à mourir pour vos rois » (Voltaire, *Précis du règne de Louis XV*, in-12, 1785, p. 275).

Les progrès, en France, de la franc-maçonnerie jacobite, par conséquent antianglaise, avaient naturellement porté ombrage à la Grande Loge de Londres, qui envoya sur le continent plusieurs propagandistes, parmi lesquels le Grand-Maître Jacques Douglas, comte de Morton (1702-1768). Mais avant le voyage de ce dernier en Bretagne et sur les bords de la Loire (1744-1746), s'étaient déjà organisées chez nous des loges étrangères à la politique stuartiste, et d'un

caractère philosophique peu accusé. « Jusqu'à l'installation du G.·. O.·. en 1773, dit très bien Gustave Bord, l'organisation maçonnique française fut une véritable foire, où chacun, dans sa loge, faisait ce qui lui plaisait, ne retenant de la réglementation anglaise que les cérémonies initiatiques dont il ne comprenait pas le symbolisme et les réunions gaies, suivies de banquets souvent tumultueux. » (*Histoire*..., p. 152.) Les maîtres des loges étaient des tenanciers de cabarets; leurs initiés étaient d'ordinaire des gens de peu, des bourgeois et de petits commerçants; on y inventait, pour s'amuser, de nouveaux grades et de mirifiques cérémonies; parfois, elles étaient accouplées à des loges de *Fendeurs* et de *Félicitaires*... Leur nombre, sans doute considérable, est impossible à évaluer: Daruty, le plus érudit des historiens maçons, en signale (avant 1771) 24 à Paris et 199 en province; Gustave Bord (p. 155 et suiv.) a dressé une liste de 154 loges parisiennes et déterminé 322 loges provinciales et 21 loges de régiment. La plupart avaient des noms de *saints*. Leurs deux premiers Grands-Maîtres français furent deux jouisseurs achevés : le duc d'Antin (1738-1743) et Louis de Bourbon-Condé, comte de Clermont, prince du sang (1743-1771).

D'après La Tierce, le duc d'Antin (dont l'immense fortune provenait des spéculations de Law) aurait prononcé en 1740 un discours où se trouvent ces passages caractéristiques : « Le monde entier n'est qu'une grande république dont chaque nation est une famille et chaque particulier un enfant... L'ordre exige de chacun de vous de contribuer par sa protection, par sa libéralité, ou par son travail, à un vaste ouvrage auquel nulle académie ne saurait suffire. Tous les G.·. M.·. en Allemagne, en Angleterre, en Italie et ailleurs, exhortent tous les savants et tous les artisans de la confraternité de s'unir pour fournir les matériaux d'un *dictionnaire universel des arts libéraux et des sciences utiles*... »

Le comte de Clermont (petit-fils de madame de Montespan), prince scandaleusement galant bien que destiné d'abord à l'état ecclésiastique — (il jouissait à 24 ans, en 1733, des revenus de six abbayes), — fut nommé G.·. M.·. (le 11 déc. 1743) par les vénérables de seize loges parisiennes qui composaient alors la Grande Loge de Paris, dite Grande Loge de France. Cette élection, pour laquelle il avait été en concurrence avec le prince de Conti et le maréchal de Saxe, fut ratifiée par les loges provinciales. Après avoir pris part à diverses campagnes (il commandait à Crevelt), il se ruina avec mademoiselle Le Duc (voir les *Théâtres libertins du* XVIIIe *s.*, de d'Almeras et d'Estrées, et le *Comte de Clermont*, de J. Cousin); il mourut à Versailles (le 16 juin 1771): c'est à son lit de mort que s'étaient réunis les princes du sang pour protester contre le Parlement Maupeou.

Il est malaisé de déterminer le rôle exact joué par la G.·. L.·. de France sous le gouvernement du comte de Clermont, les registres de ses délibérations (1743-1772) faisant aujourd'hui partie de la bibliothèque secrète du président du Conseil des rites du G.·. O.·. Il est toutefois probable, — tous les historiens maçonniques l'ont affirmé, — qu'elle eut d'étroites relations avec la G.·. L.·. d'Angleterre, ce qui était quasi un crime de lèse-nation, étant donnée notre politique extérieure d'alors. Cela explique, indépendamment de l'Encyclique de 1738 (non promulguée en France), les interdictions prononcées par Louis XV contre les loges (1737, 1738, 5 juin 1744). Cela explique aussi les scissions qui se produisirent et aboutirent à un véritable enchevêtrement de mères-loges et de rites provinciaux. Les loges écossaises jacobites eurent un regain de faveur, surtout dans les régiments. Le comte de Clermont, tout à ses plaisirs, ne s'occupait guère d'ailleurs de ses fonctions de G.·. M.·., et en laissait l'exercice à d'étranges « substituts », comme le banquier genevois Christophe-Jean Baur, qui fut accusé de faire des grades un honteux trafic, et le danseur Lacorne, vénérable maître de la loge La Trinité. C'est l'époque où, dans ce monde interlope, s'agitaient de fanatiques débauchés comme ce chevalier de Beauchaine, créateur de l'ordre androgyne des *Fendeurs* et des *Fendeuses*, et capable de conférer à la fois tous les grades maçonniques pour un écu de six livres: durant la guerre de Sept Ans, il suivait l'armée d'Allemagne avec une roulotte installée en loge, garnie de rituels, de rubans et de costumes maç.·.; il l'arrêtait sur les routes pour distribuer ses 45 grades. La Grande Loge d'un pareil individu avait pour insignes protecteurs (d'après les signatures des brevets) le marquis de Seignelay, colonel du régiment de Champagne-infanterie; l'abbé d'Evry, commandeur (*sic*) de Cluny; le comte de Choiseul, colonel des grenadiers de France, vénérable des Enfants de la Gloire ; le président à mortier de Gourgue!...

La maçonnerie — et la société française avec elle — tombaient ainsi en pourriture. Des luttes intestines et de nombreuses démissions d'honnêtes gens écœurés réduisirent à rien la direction centrale maçonnique: c'était peut-être la fin des loges et la guérison possible du chancre hideux qui rongeait notre infortuné pays. — Malheureusement, le dogme égalitaire et les principes naturalistes avaient semé trop de germes funestes pour ne point aboutir au triomphe du mal lorsque les éléments révolutionnaires retrouveraient un centre puissant. Seul, le pouvoir royal avait les moyens d'entraver l'entreprise maçonnique: Louis XV céda devant elle, après avoir écrasé les Parlements (les autres souverains l'imitaient du reste). Les maçons étrangers profitèrent de cette lamentable abdication nationale : ils s'abattirent sur la France comme une nuée empoisonnée. Notre société fut imprégnée de cosmopolitisme, et se détruisit elle-même, avec une inconscience qui restera pour l'histoire une troublante énigme. — Le Grand-Orient fut fondé avec des tendances qui allaient directement à l'encontre aussi bien des idées et des intérêts français, que de la vérité catholique.

Seuls les Papes, pilotes suprêmes et infaillibles de la civilisation, comprirent le danger qui menaçait la France et l'Europe, et le signalèrent dès la première heure : nous parlerons plus loin de leurs clairvoyants anathèmes, ainsi que des doctrines essentielles de la maçonnerie. De 1745 à 1771, ces doctrines s'étaient grossies, comme une mer fangeuse, des extravagances d'une foule de sectes : mais on ne saurait voir qu'un intérêt tout épisodique dans l'histoire du *Grand-Orient de Bouillon* (père des *régimes* jacobites), de la *Vieille Bru*, de la *Mère Loge Ecossaise de Marseille*, du *chapitre de Clermont*, des *Elus Cohens* (fondés en 1754 par Martines Pasqually et distingués par le fameux grade des *Reaux-Croix*), du *Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident*, du *Conseil suprême des Princes maçons*, de l'*Etoile flamboyante* (imaginée par le baron suisse T. H. de Tschoudy), des *Illuminés d'Avignon*, des *Illuminés théosophes*, etc.

VI. **Le Grand-Orient et la Révolution.** — L'état le plus complet qui ait été dressé des loges existant en France en 1771 comporte près de cinq cents noms : 154 pour Paris, 293 pour les provinces — dont 15 pour Lyon, — 25 pour les régiments. — (Voir G. Bord, *La Franc-Maçonnerie en France*, p. 356-504.)

Le chiffre (sans doute fort inférieur à la réalité) des loges maçonniques, et les listes de leurs affiliés, suffisent à indiquer l'importance de cet état-major de la « philosophie ».

Il lui manquait pourtant un centre directeur qui fît converger vers le même but toutes les forces révolutionnaires. C'est ce centre que réalisèrent les fondateurs du *Grand-Orient*.

L'histoire de ses origines est malaisée à écrire : la plupart des documents qui permettraient de le faire avec exactitude ont disparu des archives elles-mêmes de la rue Cadet. D'après les historiens (Rebold, Favre, Ragon) qui paraissent avoir le mieux utilisé ce qui reste dans ces archives secrètes, voici en quelques mots comment s'enchaînèrent les événements.

De violentes dissensions avaient amené, en 1767, la fermeture de la Grande Loge de France. En 1771, une faction de personnages « mal famés », prétendant représenter la Grande Loge qui les avait bannis, offrirent la grande-maîtrise au duc de Chartres, (Louis-Philippe-Joseph, futur duc d'Orléans, puis Philippe-Égalité), qui accepta. Sa nomination officielle eut lieu à la fête de Saint-Jean (27 décembre 1771) dans une assemblée générale de tous les maîtres de loges de Paris. Une commission de huit membres reçut la mission d'élaborer un projet de réorganisation de l'Ordre, et on nomma 22 grands-inspecteurs provinciaux chargés de visiter toutes les loges du royaume et de maintenir l'exécution des règlements.

Le 5 avril 1772, le duc de Chartres accepta en outre, « pour l'amour de l'art royal et afin de concentrer toutes les opérations maçonniques sous une seule autorité », la grande-maîtrise « du souverain Conseil des Empereurs d'Orient et d'Occident, sublime mère Loge écossaise », et celle « de tous les Conseils, Chapitres et Loges écossaises du Grand-Globe de France » (Texte dans Rebold, p. 53).

Son Altesse sérénissime, — représentée pas son *substitut*, le duc de Luxembourg, — s'occupa d'ailleurs beaucoup plus de ses plaisirs que de ses nouvelles fonctions. Malgré cela, le Grand-Orient (intitulé d'abord *Nouvelle Grande Loge Nationale de France*), accrut rapidement sa puissance. L'Assemblée générale du 5 mars 1773 adopta les *Statuts de l'Ordre Royal de la Franc-Maçonnerie en France :* le Grand-Orient se proclamait seul législateur de l'Ordre ; l'inamovibilité des maîtres était remplacée par l'élection. Puis, à la Saint-Jean d'été, le nom d'*Ordre Royal* fut remplacé par celui d'*Ordre maçonnique*, et, le 24 juin 1773, le duc de Luxembourg donna aux 81 membres du G.·. O.·., pour célébrer leur installation définitive, une fête somptueuse. Le Grand-Maître fut installé à son tour le 28 octobre, à la Folie Titon, rue de Montreuil.

Le G.·. O.·. fut désormais représenté par l'assemblée de tous les vénérables en exercice ou par les députés des loges. Après diverses pérégrinations, il s'installa dans l'ancien noviciat des Jésuites, rue du Pot-de-fer (faubourg Saint-Germain), le 12 août 1774.

En 1774, on admit les dames aux travaux des loges, ce qui amena la création de *loges d'adoption*, rendez-vous de la plus haute aristocratie.

En 1775, l'assemblée du 18 mai ratifia les règlements des *grandes loges provinciales :* composées des maîtres ou des députés des loges, celles-ci étaient divisées en 32 généralités ; les capitales de province étaient leurs chefs-lieux (comme Paris celui de toutes les loges de France) ; elles devaient surveiller les loges, leur servir d'intermédiaire pour la correspondance avec le Grand-Orient, et recueillir les cotisations : « Il en résultera l'unité dans le gouvernement, — déclarait le G.·. O.·. dans sa circulaire aux loges du 18 mai, — la facilité dans la correspondance, la diminution des frais, la prompte expédition dans les affaires de l'administration. »

Les « corps constituants » maçonniques qui se posaient encore en adversaires du G.·. O.·. reconnaissaient peu à peu sa suprématie : c'est ainsi qu'en 1776 les trois directoires écossais du système des *Templiers* établis à Lyon, Bordeaux et Strasbourg, et dénommés « Régime de la Stricte Observance », conclurent avec lui un traité d'union. L'*Etat du Grand-Orient*, journal dont commence alors la publication, donne les noms de près de 300 loges directement affiliées (chiffre qui s'élèvera à 395 en 1785). Parmi elles, s'en trouvent de très importantes comme la loge des *Neuf-Sœurs*, qui initia Voltaire le 7 avril 1778 et était fréquentée par Helvétius et Lalande (ses fondateurs), Benjamin Franklin, Pastoret, Champfort, Condorcet, Florian, Garat, l'abbé Delille, Lacépède, etc.

En 1777, une circulaire du 3 octobre ordonna aux loges de ne plus reconnaître que les trois premiers grades, et synthétisa les principes de l'Ordre par la formule : « Liberté, Egalité et Dévouement. » En 1782, on revint pourtant sur la circulaire égalitaire de 1777, et une commission spéciale, après quatre années de travaux, élabora un « rite français » composé de sept grades et divisé en quatre ordres.

Signalons encore les traités d'alliance conclus avec le directoire écossais de Montpellier (1781) et la « mère loge du rite philosophique ». Signalons aussi la tenue des Congrès de Wilhemsbad et de Paris. Le premier (1782), convoqué par le duc Ferdinand de Brunswick (grand-maître du rite templier de la Stricte Observance), réunit les représentants de toutes les loges d'Europe, décréta la « réunion de tous les systèmes maçonniques dans les trois premiers grades », et fit prédominer les doctrines de l'Illuminisme : « Oui, — écrivait son fondateur, Weishaupt, dix ans avant la Révolution, — il viendra ce temps où les hommes n'auront plus d'autre loi que le livre de la nature ; cette Révolution sera l'ouvrage des sociétés secrètes... Tous les efforts des princes pour empêcher nos projets sont pleinement inutiles. Cette étincelle peut longtemps encore couver sous la cendre, mais le jour de l'incendie arrivera. » Ainsi s'expliquent les aveux du comte de Virieu à son retour de Wilhemsbad : « La conspiration qui se trame est si bien ourdie qu'il sera pour ainsi dire impossible à la monarchie et à l'Eglise d'y échapper. » (Voir M. Talmeyr, *La F.·. M.·. et la Révolution française*, p. 22 et suiv.)

Le Congrès de Paris, — convoqué le 15 février 1785 sous l'inspiration de la loge *Les Philalèthes*, — acheva de concentrer en France les forces révolutionnaires, tout en les « épurant ». Mirabeau, Mounier, Bonneville prétendirent, dans des libelles répandus à profusion, que les jésuites avaient pénétré dans la maçonnerie : cela servit de prétexte à l'expulsion des personnages trop attachés aux institutions établies, et à leur remplacement par des crocheteurs, des rôdeurs et des « tape-dur », serviles instruments de la secte (voir Barruel, *Mémoires*, t. V, chap. II, p. 97). En 1789, on fonda, grâce aux subsides du duc d'Orléans, le fameux *Club de Propagande* destiné à « culbuter tous les gouvernements actuellement établis » en payant « les voyages des missionnaires qu'on nomme apôtres et les brochures incendiaires » (Papiers du Cardinal de Bernis). 282 villes possédaient alors des loges : il y en avait, selon Barruel, (*ibid.*, chap. XI), 7 à Bordeaux, 5 à Nantes, 6 à Marseille, 10 à Montpellier, 10 à Toulouse. — Les noms des « frères et amis » se retrouvèrent au sein des assemblées et des clubs et dans presque toutes les journées d'émeutes de la Révolution : nommons la loge des *Neuf-Sœurs*, où complotent Condorcet, Brissot, Garat, Bailly, Desmoulins, Danton, Chénier, Rabaut-Saint-Etienne, etc. ; *La Candeur*, où se rencontrent La Fayette, les Lameth, Laclos, Sillery, le

duc d'Aiguillon, le docteur Guillotin; nommons aussi le *Club Breton*, — future *Société des Amis de la Constitution et Club des Jacobins*, — que les francs-maçons de la Constituante organisèrent sur le modèle du Grand-Orient, qui eut dans la France entière des *filiales* apparentées aux loges, et où se tinrent, en dehors des réunions publiques, des réunions secrètes entre seuls initiés. (Voir le *Précis d'Histoire de la Franc-Maçonnerie* du M.·. Hiram, *Acacia* de mai 1908, p. 336.)

Ajoutons que les idées subversives répandues en France l'étaient aussi dans le reste de l'Europe : en Allemagne, notamment, Frédéric II, adepte enthousiaste de l'« éclaircissement » (*Aufklärung*) ou Libre-Pensée philosophique, protégeait la Franc-Maçonnerie; Lessing, le principal représentant de cet « éclaircissement » dans la littérature allemande, appartenait aux loges, ainsi que Goethe, Herder, Wieland, Nicolai, etc.

Ces simples faits suffisent déjà à justifier le titre du dernier ouvrage de M. G. Bord, « *La Conspiration révolutionnaire de 1789* », et à expliquer l'étrange *consensus*, l'artificiel « truquage » que nous avons nous-même signalé dans *Les doléances révolutionnaires des cahiers de 1789* (Tirage à part d'un article de la *Revue des Questions Historiques* du 15 juillet 1910). Et pourtant, il se trouve encore des historiens — maçonniques ou non — pour nier la part prépondérante que prit la Franc-Maçonnerie dans l'explosion de 1789! Le M.·. Hiram, par exemple, traite de « légende » la doctrine des écrivains qui soutiennent que la Fr.·. M.·. « a fait la Révolution », et rejette sur les... jésuites la responsabilité de la Terreur! « Elle (la Fr.·. M.·.) l'a simplement préparée (la Révolution), concède-t-il, et encore pas volontairement, sans prévoir le cours que suivraient les événements ». (*Acacia*, mai 1908, p. 335 et suiv.) M. W. Vogt traite de ridicule le « bilan maçonnique » pour 1789, et déclare sans ambages : « Ne nous laissons pas berner plus longtemps : la Franc-Maçonnerie, tant mondiale que française, n'a préparé aucune ruine, et de sa vie elle n'a précipité ni avancé aucune chute. » (*La grande duperie du siècle*, Paris, Bertout, 1904, p. xiv. Voir aussi A. d'Alméras, *Les romans de l'Histoire, Cagliostro*, Paris, 1904, p. 74, 93 et suiv.)

Il y a là une illusion, un malentendu, qui tiennent à deux causes principales : l'état du personnel des loges au xviiie siècle, et leur « sommeil » à l'époque révolutionnaire.

Avant 1789, les états des loges ressemblent à des annuaires de la haute noblesse. Depuis 1743, les Grands-Maîtres étaient des princes du sang. Le pieux Louis XVI et ses frères étaient eux-mêmes maçons protecteurs : « Versailles devint une vaste loge, écrit à ce sujet G. Bord : on coudoyait le maçon aussi bien dans l'Œil-de-Bœuf qu'à l'office et au corps de garde. Hauts dignitaires de l'armée et de la magistrature, maisons du roi et des princes, maison de la reine, gardes du corps, chambre du roi... tout ce monde... avait prêté serment à la fois entre les mains du vénérable de sa L.·. et à la personne du roi. » (*La F.·. M.·. en France*, I, p. xxiv.) Le clergé lui-même était gangrené : la loge des Neuf-Sœurs par exemple, présidée par La Lande (de l'Académie Royale des Sciences), avait pour surveillants (outre de Meslay, président de la Chambre des Comptes), l'abbé de Rouzeau, de la Société Royale de Biscaye; pour orateur, l'abbé Remy, avocat au Parlement; pour garde des sceaux, de Barrett, directeur des études de l'Ecole Royale Militaire); pour archiviste, le chanoine Robin; pour architecte, le marquis d'Ouarville); pour hospitalier, l'abbé Humbert; pour aumônier, l'abbé Matagrin ; pour inspecteur, l'abbé Genay, avocat au Parlement; pour député au Grand-Orient, le marquis de Lort; parmi ses 144 membres, on remarque vingt personnages titrés (comme les princes de Salm-Salm et de Rohan), et 11 abbés. (Voir L. Amiable, *Une Loge Maçonnique d'avant 1789*.)

La lettre qu'écrivait Marie-Antoinette à la princesse de Lamballe le 7 novembre 1781 indique l'état d'esprit des initiés et des profanes : « J'ai lu avec intérêt ce qui s'est fait dans les loges maçonniques que vous avez présidées au commencement de l'année et dont vous m'avez tant amusée; je vois qu'on n'y fait pas que de jolies chansons, et qu'on y fait aussi du bien. » Candeur inouïe, confirmée par l'adresse qu'envoya le 31 mars 1782, à tous les ateliers de France, la loge *La Candeur* (présidée par le duc de Chartres) : on y réclamait des souscriptions pour offrir au roi un vaisseau de 110 canons qui serait appelé *Le Franc-Maçon* : « Grâce au zèle de tous les frères pour la propagation de l'Ordre, — disait l'appel, — il y a peut-être un million de maçons en France. » (Cité par Pellisson, *Les loges maçonniques de l'Angoumois*, p. 5.)

Que conclure de cet engouement? Mais exactement le contraire de ce qu'en a conclu M. d'Alméras! En faisant la conquête de l'aristocratie française, la Fr.·. M.·. a détruit l'armature politique et sociale de l'ancien régime et privé la monarchie de ses appuis naturels : lorsque éclatera la Révolution, l'écroulement s'opérera de lui-même et les « illuminés » qui avaient eu la naïveté, la sottise de livrer leur âme aux doctrines de mort, monteront de leurs propres mains les *bois de justice* qui les tueront. Le machiavélisme infernal qui amena ainsi leur expiation n'empêche nullement d'affirmer avec l'orateur du Convent de 1909 : « Des loges sortent et le mouvement formidable qui a fait la Révolution, et les bases d'une république égalitaire et fraternelle. » (Discours de clôture, reproduit dans *La Franc-Maçonnerie démasquée*, 25 mai 1910, p. 158.)

Les loges, par leurs doctrines égalitaires, libres-penseuses — et finalement anarchiques, — avaient donc enfanté la Révolution; et si la Révolution, par le jeu de ses propres lois, sacrifia ensuite ceux qui l'avaient préparée, il n'y a rien là que de très naturel. L'histoire de l'époque révolutionnaire est pleine du reste de ces surprises tragiques, et si l'on admettait l'innocence de ceux qui ont alors versé leur sang ou souffert la spoliation et l'exil, il faudrait admettre que le grand drame n'eut point d'acteurs, puisqu'ils furent à tour de rôle marqués pour la guillotine.

Il est vrai que les documents établissant la participation directe des loges à telle ou telle journée révolutionnaire sont fort rares. Mais, en admettant que cette rareté ne provienne point d'habiles suppressions, ou du soin que mirent alors les maçons à ne laisser aucune trace écrite de leurs agissements (on a vu tout à l'heure ce que dit le M.·. Hiram des séances secrètes du Club des Jacobins, séances dont il ne subsiste aucun acte), il n'y a pas lieu de s'étonner du « sommeil » des loges : ce sommeil n'était qu'apparent, puisque les sociétés populaires, clubs, comités révolutionnaires, en occupaient le personnel et en faisaient vivre les doctrines; il était non moins indifférent, puisque le « grand œuvre » était accompli et que la France « régénérée » était comme un immense « atelier ».

Nous trouvons exprimée la même pensée dans l'adresse que les francs-maçons de Draguignan envoyèrent à la Constituante en juillet 1790 : « Notre morale, — disaient-ils aux représentants du peuple, — est conforme à votre législation et les règles de notre architecture à l'édifice constitutionnel que vous bâtissez. » Ils ajoutaient : « Dans notre vaste

république de frères, un cri, un signe, peuvent nous faire entendre d'un pôle à l'autre, et nos liaisons devenir les conducteurs de cette électricité civique qui doit établir dans la machine du monde un équilibre de Bonheur. » (*Arch. Nat.*, C, 123, n° 398. — Nous avons publié ce texte dans la *Revue des Questions Historiques*, octobre 1910.)

On sait que Louis Blanc attache une grande importance, dans les événements de 1789, à « la mine que creusaient alors sous le trône, sous les autels, des révolutionnaires (les francs-maçons) bien autrement profonds et agissants que les Encyclopédistes ». (*Les Révolutionnaires mystiques*, p. 37 et suiv.) On sait aussi qu'il est facile d'extraire des auteurs de *Mémoires* — Barruel, Bertrand de Molleville, Marmontel, etc, — des citations concernant la participation de la maçonnerie aux événements de la Révolution. (Pour les massacres de septembre, par exemple, voir Barruel, *Mémoires*, t. V, chap. xii.) Mais nous préférons laisser ici de côté ces témoignages plus ou moins discutables.

Quoi qu'il en soit, à partir de 1792, le Grand-Orient, — tout au moins dans ses manifestations officielles, — « agit avec beaucoup de discernement », et tâcha, à l'exemple de Sieyès, de traverser « ces temps difficiles sans être par trop inquiété » (Rebold, p. 82). Il y réussit du reste, car aucune loi, aucune mesure d'ordre général ne furent prises contre l'Ordre. En 1792, il constitua encore deux loges : le *Point parfait* à Paris (7 septembre) et la *Bonne amitié*, à Marmande (20 décembre). En 1793, le 13 mai, il se réunissait en assemblée générale pour déclarer vacante la grande-maîtrise en raison de la lettre de démission que Philippe-Egalité avait fait insérer dans le *Journal de Paris* du 22 février : « Je m'étais attaché à la Franc-Maçonnerie qui offrait une sorte d'image de l'égalité, — y déclarait le prince sans-culotte en termes fort caractéristiques, — comme je m'étais attaché au Parlement qui offrait une sorte d'image de la liberté ; j'ai depuis quitté le fantôme pour la réalité. » Le 5 janvier précédent, il avait déjà écrit au secrétaire de la grande-maîtrise : « Comme je ne connais pas la manière dont le Grand-Orient est composé, et que d'ailleurs je pense qu'il ne doit y avoir aucun mystère, ni aucune assemblée secrète dans une république, surtout au commencement de son établissement, je ne veux plus me mêler en rien du Grand-Orient, ni des assemblées des francs-maçons. » (Texte dans Rebold, p. 82.) — Si Philippe-Egalité reniait ainsi un Ordre qu'il n'avait d'ailleurs jamais servi avec beaucoup d'enthousiasme, c'était sans nul doute pour présenter moins de prise aux attaques, dans la lutte féroce des factions. — On se garda bien de lui donner un successeur, et le Gr∴ Or∴ resta en sommeil durant plusieurs années.

Sommeil léger du reste, et qui n'exclut point certaines manifestations d'activité. Dès 1793, Rœttiers de Montaleau, — emprisonné durant quelque temps comme suspect, — groupa les représentants d'une dizaine de loges ; en 1798, il reçut le titre de *Grand-Vénérable* et s'employa à grouper en un seul faisceau toutes les forces maçonniques : ses efforts aboutirent, le 23 mai 1799, au « concordat » qui unit enfin le Grand-Orient et l'ancienne *Grande Loge de France*, encore représentée par de vieilles loges qui se considéraient comme seules légitimes. La Révolution ayant d'autre part détruit la plupart des rites qui pullulaient avant 1789, le Grand-Orient se trouva investi d'une autorité incontestée. — Mais avec le xixe siècle, avec Bonaparte, une ère nouvelle s'ouvrait pour lui.

VII. **La maçonnerie impériale.** — On sait que la Franc-Maçonnerie se rallia sans scrupule à tous les régimes qui se succédèrent depuis le Consulat : la Contre-Eglise s'attache, en effet, beaucoup moins aux formes de gouvernement qu'aux principes qui en dirigent l'action, et semblable au personnage racinien qui avoue sa criminelle hypocrisie :

> J'embrasse mon rival, mais c'est pour l'étouffer,

elle flatte volontiers les souverains, à condition qu'ils favorisent son œuvre destructrice.

Bonaparte, « fils de la Révolution », sauveur même de son œuvre en face de la « restauration » menaçante, avait naturellement droit à ses sympathies ; c'est du reste dans ses régiments victorieux que s'étaient conservées ou reconstituées la plupart des loges encore en activité. Dès 1801, lors d'une fête qui réunit (le 10 avril) plus de 500 maçons au Grand-Orient, celui-ci encensa donc « l'idole du jour ». (Rebold, p. 89.) Sur la recommandation des FF∴ Masséna, Kellermann et Cambacérès, le Premier Consul accueillit favorablement ces avances ; devenu empereur, il autorisa son frère Joseph (roi de Naples, puis d'Espagne) à prendre la grande-maîtrise de l'Ordre (1804-1814), avec Cambacérès et Murat pour adjoints. « Ce fut l'époque la plus brillante de la Maçonnerie, écrivit Bazot, alors secrétaire du Gr∴ O∴ : près de douze cents loges existaient dans l'empire français ; à Paris, dans les départements, dans les colonies, dans les pays réunis, dans les armées, les plus hauts fonctionnaires publics, les maréchaux, les généraux, une foule d'officiers de tous grades, les magistrats, les savants, les artistes, le commerce, l'industrie, presque toute la France, dans ses notabilités, fraternisait maçonniquement avec les maçons simples citoyens ; c'était comme une initiation générale. » Bazot ajoute : « Elle se laissa faire sujette du despotisme pour devenir souveraine. » (*Code des francs-maçons*, p. 183.) Tacite avait déjà dit : *omnia serviliter pro dominatione...*

Pour se faire une idée de l'éclat des réunions du Grand-Orient impérial, il suffit de lire le récit de la fête splendide qu'il donna le 27 décembre 1805, en son hôtel de la rue du Vieux-Colombier (ancienne maison des Dames de la Miséricorde). Afin de célébrer les victoires de Napoléon, étaient accourus Cambacérès (archichancelier), Fouché (ministre de la police), Reynier (ministre de la justice), Lacépède ; des sénateurs (Davoust, Chaptal), et des tribuns. L'empereur fut loué, adoré « en des termes tellement exagérés qu'il les aurait blâmés sans aucun doute s'ils fussent parvenus à ses oreilles » (Rebold, p. 107).

A l'extérieur, la maçonnerie travailla puissamment à réaliser le programme d'« émancipation des peuples » tracé par la Révolution. En Hollande, le roi Louis devint grand-maître du Grand-Orient de Hollande (ancienne *Grande Loge des Provinces Unies*). En Allemagne, en Italie, en Espagne, les loges militaires (73 en 1814), répandirent et implantèrent partout leurs doctrines : elles initiaient les habitants que séduisaient ces doctrines et laissaient une loge secrète dans chacune de leurs garnisons, contribuant ainsi bien plus que leur « Robespierre à cheval » aux transformations politiques du xixe siècle. — A Rome en particulier, les officiers français fondèrent une loge militaire et une loge civile, dont le Vén∴ M∴ fut le général Rapp, préfet de la ville, prédécesseur de ce maire Nathan dont le pape Pie X dut, en septembre 1910, stigmatiser l'odieuse insolence.

La maçonnerie d'adoption fut également florissante, grâce aux encouragements que donna l'impératrice Joséphine à ses « fêtes de bienfaisance ».

VIII. **La maçonnerie sous la Restauration et la Monarchie de Juillet.** — De 1815 à 1830, le

pouvoir royal — dénaturé et impuissant — ne prit aucune mesure efficace contre les entreprises des loges.

A la chute de l'Empire, Joseph Bonaparte, Murat et Cambacérès furent révoqués de leurs fonctions; les principaux chefs de la maçonnerie firent volte-face, jurant « de défendre les lis et de mourir pour le maintien de la famille des Bourbons ». (Rebold, p. 123.) Le retour de l'île d'Elbe et Waterloo occasionnèrent deux nouvelles volte-face, qu'on essaya ensuite de voiler en mutilant les procès-verbaux du Gr.·. O.·.

Le maréchal Kellermann, duc de Valmy, resté administrateur général (1814-1815), fut bientôt remplacé par le comte de Bournonville et le marquis de Lauriston (Lieutenants-Grands-Maîtres de 1815 à 1821). Le maréchal Macdonald, duc de Tarente, devint à son tour Lieutenant-Grand-Maître, de 1821 à 1828 avec le marquis de Lauriston, puis seul de 1828 à 1833. En 1819, on avait projeté d'appeler à la grande-maîtrise le duc de Berry, héritier présomptif du trône, qui fut assassiné en 1820.

Louis XVIII — tout comme le comte d'Artois et le duc de Berry (initié en Angleterre) — était ou avait été franc-maçon. Comme si le voltairianisme n'avait pas été la cause des malheurs de la France et comme si le gallicanisme n'était pas destiné, plus que jamais, à faire le jeu des ennemis de la religion nationale, le roi ménagea les loges et subit leur influence, espérant peut-être y trouver un appui! Tandis que tous les trônes européens (sauf celui de Prusse, dont la secte voulait la prédominance en Allemagne), étaient l'objet d'une conjuration que condamnaient Pie VII et Léon XII, et que le cardinal Consalvi dénonçait en ces termes au prince de Metternich : « Un jour, les plus vieilles monarchies, abandonnées de leurs défenseurs, se trouveront à la merci de quelques intrigants de bas étage, auxquels personne ne daigne accorder un regard d'attention préventive » (voir à ce sujet les *Mémoires de Metternich*), l'esprit de Louis XVIII restait donc fermé aux terribles leçons des catastrophes. Il acceptait une constitution parlementaire, — « sortie, selon le mot de Thiers, des entrailles mêmes de la Révolution française » —, qui paralysait sa volonté et « permettait à la F.·. M.·. de prendre son essor ordinaire » (expressions de Bazot, secrétaire du Gr.·. O.·.). Il se laissait imposer comme ministres Talleyrand et Fouché, puis Decazes, futur « Souverain-Grand-Commandeur » du rite écossais. Il dissolvait, comme ultra-royaliste, la Chambre introuvable, composée de patriotes indépendants, aussi dévoués à la monarchie qu'adversaires de la centralisation et de l'omnipotence ministérielle. Jouissant ainsi de ses coudées franches, la Maç.·. épurée devint (surtout à partir de 1821) le foyer de l'opposition « libérale », et jeta dans le pays — sous le nom de Charbonnerie et de Haute-Vente — des germes d'anarchie plus dangereux que jamais. — Charles X crut à son tour de bonne politique de ménager les loges et laissa, en 1829, la société *Aide-toi, le ciel t'aidera*, formée par le F.·. Guizot, organiser le voyage triomphal de La Fayette. — Les Bourbons étaient perdus.

Les journées de Juillet, — que les historiens maç.·. reconnaissent sans difficulté avoir été l'œuvre des loges « agitées en 1829 et en 1830 d'un frémissement général » (*Hist. du Gr.·. Or.·.* par Jouaust, p. 421), — furent accueillies avec enthousiasme par les *frères et amis*. Le 16 octobre 1830, à l'Hôtel de Ville de Paris, le Grand-Orient et le Suprême-Conseil offrirent une fête au F.·. général La Fayette, sous la présidence du F.·. duc de Choiseul pair de France, et du F.·. comte Alexandre Delaborde, membre de la Chambre des députés. On y fit des vœux pour la prospérité du roi des barricades et de sa famille. On offrit même la grande-maîtrise au duc d'Orléans, fils aîné du nouveau roi et petit-fils de l'ancien grand-maître Philippe-Egalité. Mais Louis-Philippe s'opposa à l'acceptation, et commença bientôt une lutte opiniâtre contre les forces révolutionnaires à qui il devait la couronne.

Malheureusement, malgré sa dextérité politique et l'éloquence de ses ministres, le chef de la nouvelle dynastie était impuissant à établir sa *quasi-légitimité*. D'une part, les hommes de Juillet, de Dupont de l'Eure et de Thiers jusqu'à Guizot et à Villemain, étaient imbus de préjugés antireligieux puisés dans les loges: défiants à l'égard du catholicisme, ils maintinrent, par exemple, le monopole de l'enseignement, contrairement aux promesses de la Charte, comme l'une des citadelles de la Révolution, et l'Université continua à élever les nouvelles générations dans les principes rationalistes et naturalistes qui sont l'essence même de la maçonnerie. D'autre part, ce n'étaient point d'anodines mesures, analogues à cette lettre du préfet de police de 1835 qui dénonça le rédacteur de la *Revue Maçonnique* comme républicain, qui étaient de nature à empêcher les loges d'élaborer la « république universelle ». Le Gr.·. Or.·. en fut quitte pour suspendre le F.·. Peigné et blâmer les auteurs de publications maçonniques, en particulier Ragon et Clavel. Il est vrai que beaucoup de maçons, désireux de jouir des faveurs gouvernementales et d'arrêter à leur profit la révolution bourgeoise qu'ils avaient conduite, devinrent alors « conservateurs » (tout comme les *républicains radicaux* de 1910). Mais les éléments « avancés », — qui entendaient réaliser l'égalité de fait et se réunissaient secrètement dans leurs *ventes* de *Carbonari* pour préparer les voies au socialisme, — devaient fatalement rendre vains les solennels discours d'un Guizot, et les vaines interdictions du Grand-Orient qu'effrayaient les tendances démocratiques des congrès provinciaux de la Rochelle (1845), Rochefort et Strasbourg (1846), Saintes et Toulouse (1867).

La monarchie constitutionnelle était d'ores et déjà condamnée à mort.

IX. **La maçonnerie sous la seconde République et le second Empire.** — En 1845, le maréchal Soult, ministre de la guerre, avait défendu aux militaires de s'affilier aux loges, et le duc Decazes, accompagné d'une commission spéciale du Grand-Orient, avait en vain pressé le duc de Dalmatie de révoquer cette interdiction. L'irritation contre Louis-Philippe s'exalta aussitôt dans les sociétés secrètes, dont les comités directeurs décidèrent une nouvelle révolution. Cette révolution, dont le plan fut combiné au Congrès de Strasbourg (1847), devait d'ailleurs bouleverser toute l'Europe centrale : on sait que dans l'espace de moins de quinze jours (du 18 au 30 mars 1848) d'effroyables commotions se produisirent des Pyrénées à la Vistule, à Berlin et à Milan (le 18), à Parme (le 20), à Venise (le 22), à Naples, à Rome, à Florence. La République universelle, rêvée par Mazzini et la Jeune-Europe, était en travail...

Prématurée, elle avorta, sauf en France.

Notre pays avait été représenté (d'après Eckert) au Congrès maçonnique de Strasbourg par Lamartine, Crémieux, Cavaignac, Caussidière, Ledru-Rollin, L. Blanc, Proudhon, Marast, Marie, Vaulabelle, Félix Pyat, personnages qu'on retrouvera tous au pouvoir sous la Seconde République. De même, les *banquets réformistes* de février 1848, qui donnèrent le signal de la Révolution, furent présidés par cinq vénérables parisiens : Vitet, de Morny, Berger, L. de

Malleville, Duvergier de Hauranne et Odilon Barrot. A peine fut-il appelé à la présidence du nouveau ministère, que ce dernier ordonna aux troupes de cesser le combat et se rallia à la République proclamée par le chef du gouvernement provisoire.

Le 10 mars 1848, le Suprême-Conseil du rite écossais alla féliciter le gouvernement provisoire, et Lamartine, dans sa réponse, affirma être « convaincu » que les « sublimes explosions » de 1789 et de 1848 étaient émanées « du fond des loges ». Le 24 mars, ce fut au tour de la députation du Grand-Orient à être reçue par les FF.·. Crémieux, Garnier-Pagès et Pagnerre, membres et secrétaire général du gouvernement provisoire, *tous trois revêtus pour la circonstance de leurs insignes maçonniques* (*Moniteur* du 27 mars 1848). « Les francs-maçons, — prononça le Lieutenant-Grand-Maître Bertrand, — ont porté de tout temps sur leurs bannières ces trois mots: *Liberté, Egalité, Fraternité ;* en les retrouvant sur le drapeau de la France, ils saluent le triomphe de leurs principes et s'applaudissent de pouvoir dire que la patrie tout entière a reçu par vous la consécration maçonnique... Quarante mille frères maçons, répartis dans plus de cinq cents ateliers... vous promettent ici leur concours pour achever l'œuvre de régénération si glorieusement commencée... » — « La République est dans la maçonnerie, répondit Crémieux... Sur toute la surface qu'éclaire le soleil, la franc-maçonnerie tend une main fraternelle à la franc-maçonnerie : c'est un signal connu de tous les peuples. Eh bien ! la République fera ce que fait la maçonnerie. » (Rebold, p. 213.)

« Considérant que les nouveaux principes qui régissent aujourd'hui la France doivent amener une régénération maçonnique » (arrêté du 24 mars 1848), le Grand-Orient élabora alors une « revision constitutionnelle », qui fut soumise en 1849 à la sanction des représentants de toutes les loges : c'est de cette époque que date le Convent annuel. Désormais, le « Sénat maç.·. » put exercer un contrôle permanent sur les actes de l'administration centrale, et l'Ordre, centralisé, acquit toute sa puissance.

Cependant, la réaction conservatrice qui suivit les journées de mai et de juin montra bientôt aux sociétés secrètes que, même en France, la République (pour être favorable à leurs desseins) était prématurée, et qu'une dictature dont elles aideraient l'établissement restait la meilleure forme de la Révolution. Dès que l'ancien carbonaro Louis-Napoléon-Bonaparte fut allé s'asseoir, à la Législative, sur les bancs de gauche et se fût abstenu, le 30 septembre 1848, de voter pour l'expédition romaine, il devint le candidat officieux des loges. Le Deux Décembre, les chefs républicains restèrent immobiles, et le mois suivant le Grand-Orient acceptait le Prince Lucien Murat comme Grand-Maître (1852-1861). C'est ce cousin de l'empereur qui acheta l'hôtel de la rue Cadet. Son autoritarisme le força à démissionner en 1861, il avait du reste voté au Sénat pour le maintien du pouvoir temporel du Pape, et la Franc-Maçonnerie ne pouvait lui pardonner ce crime. Le prince Jérôme Napoléon — personnage qui avait voté contre le pouvoir temporel et dont le cœur était aussi corrompu que l'esprit — accepta alors la candidature à la grande-maîtrise ; mais Napoléon III s'y opposa et, le 11 janvier 1862, ce souverain « par la grâce de Dieu et la volonté nationale » nomma de son autorité suprême le maréchal Magnan (Duvergier, 1862, p. 10).

Quoique nouveau dans la maçonnerie — il dut recevoir les 33 grades en un seul jour — le maréchal manifesta bientôt un grand zèle : après avoir essayé en vain d'unir de force au Grand-Orient le Suprême-Conseil du rite écossais, il se fit le promoteur d'une revision constitutionnelle qui restitua au Convent la plénitude du pouvoir législatif; il voulut aussi obtenir pour la maçonnerie la « reconnaissance d'utilité publique », et c'est ce singulier épisode que M. Eugène Marbeau a raconté (pour y avoir joué le principal rôle) dans la *Revue des Deux Mondes* (15 mars 1901). Comme il est fort significatif, nous allons le résumer en quelques mots.

Le Grand-Orient devait encore 500 ou 600.000 francs sur les 1.500.000 qu'avait coûté l'immeuble de la rue Cadet (acheté par le prince Murat). Magnan s'adressa au Crédit Foncier, qui refusa l'argent, étant donné que le Grand-Orient n'était pas investi de la personnalité civile; la « société civile », précédemment formée, n'était qu'un prête-nom fictif. C'est afin de lui donner la qualité légale qui lui manquait que le maréchal s'efforça de lui faire octroyer la reconnaissance d'utilité publique. Le ministre de l'Intérieur (Persigny) s'empressa de favoriser cette requête, car il y voyait un moyen de *confisquer* la Fr.·. M.·. en lui donnant un caractère officiel, un moyen aussi de faire ressortir le « mauvais esprit » de la Société de Saint-Vincent de Paul qui venait justement de refuser les mêmes présents d'Artaxerxès... Mais il fallait obtenir l'assentiment du Conseil d'Etat; or, quoique très « gouvernemental », le Conseil d'Etat du second Empire était aussi fort indépendant et comptait plusieurs membres profondément religieux. Le rapporteur choisi fut M. Marbeau, simple maître des requêtes (on espérait sans doute voiler ainsi la gravité de l'affaire). Le conseiller d'Etat Alfred Blanche (l'un des 33 membres du Conseil du Gr.·. Or.·.) intervint pour accorder avec la loi un projet de décret qui exceptait les Loges de la mesure demandée, et « ignorant » tous les articles de la constitution maçonnique, sauf quatre! En outre, Magnan fit passer au rapporteur une note rassurante, disant entre autres choses qu'il se proposait de nettoyer les écuries d' « Ogias » (*sic*) et qu'aucune réunion n'aurait lieu sans qu'il fût porté des toasts à l'Empereur, à l'Impératrice et au prince impérial. M. Marbeau n'en conclut pas moins au refus de la demande : « La Franc-Maçonnerie, observa-t-il, n'est pas sans doute une *société secrète*, mais c'est une *société à secrets*. Or l'Etat ne peut *reconnaître* que ce qu'il *connaît*. » Les Conseillers (maçons) Thuillier et Boinvilliers déclarèrent alors que le gouvernement « savait » ce qu'il faisait, que l'Ordre n'était nullement une institution révolutionnaire, qu'il ne s'occupait plus depuis longtemps de politique ni de religion, et que ses statuts, du reste, le lui interdisaient, qu'il n'était qu'une association de bienfaisance et de camaraderie. Finalement, « en section », le rapporteur fut seul à voter contre le projet. Mais l' « assemblée générale » réservait une surprise. M. Baroche avait signifié à M. Marbeau qu' « il fallait » que le décret fût adopté; malgré cela, le rapporteur fit ressortir l'impossibilité où le gouvernement serait d'exercer son action et son contrôle sur une association qui garderait « cette organisation voilée, hiérarchisée, à cloisons étanches, qui a précisément pour but de la soustraire à tout contrôle réel, à toute action autre que celle de ses chefs secrets ». Le président Baroche annonça alors que la délibération serait remise à une autre séance, et, au bout de quelques semaines, le projet de décret disparut de l'ordre du jour... sans doute à la demande du maréchal lui-même, car les francs-maçons, qu'il n'avait consultés d'aucune façon, manifestaient une vive opposition à cette tentative d'embrigadement.

Magnan racheta ses torts en obtenant de Napoléon III le rétablissement de l'élection du Grand-

Maître. Il démissionna en 1864, fut réélu comme son propre successeur, mourut l'année suivante et fut remplacé par le général Mellinet, qui mena vigoureusement ses troupes à l'assaut de la civilisation chrétienne (1865-1870).

On sait à quoi aboutit la politique extérieure de Napoléon III : destruction du pouvoir temporel, unification de l'Italie et de l'Allemagne.

Sa politique intérieure ne fut pas moins désastreuse pour la France et triomphante pour la Franc-Maçonnerie. Il essaya bien de briser, en l'asservissant, l'étreinte de ses détestables alliés ; mais, moins encore que Napoléon Ier, ce rêveur humanitaire ne possédait les qualités requises pour cela. A partir de l' « Empire libéral », surtout, les loges profitèrent de l'inertie — et souvent de la complicité du gouvernement — pour exercer une propagande démocratique et libre-penseuse, qui est à la troisième République ce que l'œuvre des « sociétés de pensée » et des « philosophes » du xviiie siècle est à la grande Révolution. « Pendant les dernières années du second Empire, reconnaît le M.·. Hiram, l'agitation qui régnait dans les esprits passa dans la maçonnerie, dont toutes les loges des trois Ob.·. furent acquises à l'opinion républicaine. Pendant des années, les loges furent le seul lieu de réunion, la Franc-Maçonnerie la seule possibilité d'association dont on disposât. » (*Acacia* de juin 1908, p. 406.)

En dehors de nombreux ouvrages philosophiques, (comme la *Morale indépendante*, de E.·. Massol), et de violentes feuilles de combat qui propagèrent les idées antireligieuses dans la jeunesse des écoles et dans les ateliers, la principale machine de guerre qui fut montée contre le catholicisme — et qui fonctionne encore — fut la *Ligue de l'Enseignement*. Après des ouvrages comme ceux de M. de Saint-Albin (paru dès 1868) et de M. Georges Goyau (*Patriotisme et Humanitarisme*, Paris, Perrin, 1902), le caractère maçonnique de cette institution n'est plus à préciser : or elle eut, en 1866, l'appui officiel du ministre de l'instruction publique, M. A. Duruy, de son secrétaire général, M. Ch. Robert, et d'une masse de fonctionnaires... sans doute abusés.

La République « radicale » était virtuellement fondée.

X. La maçonnerie et la troisième République. — « La maçonnerie est la République à couvert, comme la République est la maçonnerie à découvert. » Cette parole du F.·. Gadaud au Convent de 1894 (*Compte rendu*, p. 389) résume bien le rôle des loges depuis quarante ans : pour ne pas admettre leur prépondérance, il faut tout ignorer du gouvernement actuel, car la plupart des actes importants de ce gouvernement sont déterminés par l'influence maçonnique.

A bien des égards, la « souveraineté nationale », représentée par le Parlement, n'est qu'une illusion : ce n'est point la volonté du peuple qui amène nos parlementaires à voter telle ou telle loi (pas plus que ce n'était la volonté de la France qui dirigeait les Constituants ou les Conventionnels), c'est celle du « pouvoir occulte ». La preuve en a été faite maintes fois à l'aide de documents irréfutables, car il n'y a plus guère de « secrets » pour ceux qui veulent étudier l'action maçonnique ; elle a été administrée en particulier à la Chambre même, par M. le député L. Prache, dans son lumineux *Rapport sur la Pétition contre la Franc-Maçonnerie* (Paris, imp. Hardy, 1905). — Bornons-nous ici à de brèves indications.

On connaît l'attitude de la F.·. M.·. en face du criminel mouvement « communard ». Le 26 avril 1871, à l'Assemblée du Châtelet, après avoir élu comme orateur le F.·. Floquet, l'un des chefs les plus connus du parti radical, elle prit cette grotesque résolution : « Ayant épuisé tous les moyens de conciliation avec le gouvernement de Versailles, la F.·. M.·. est résolue à planter ses bannières sur les remparts de Paris ; et si une seule balle les touchait, les F.·. M.·. marcheraient d'un même élan contre l'ennemi commun. » L'assemblée, comptant bientôt plus de 10.000 FF.·. revêtus de leurs insignes, alla alors processionnellement à l'Hôtel de Ville saluer le pouvoir insurrectionnel, et l'*orateur* Thirifocque s'écria « que la Commune était la plus grande révolution qu'il eût été donné au monde de contempler, qu'elle était le nouveau temple de Salomon que les Fr.·. M.·. avaient le devoir de défendre ». Le M.·. Lefrançais, membre de la Commune, répondit « qu'il s'était depuis longtemps assuré que le *but de l'association était le même que celui de la Commune*, la régénération sociale ». Puis, une délégation de la Commune reconduisit la députation jusqu'au temple de la rue Cadet.

Le 5 mai, la « fédération des francs-maçons et des compagnons de Paris » adressait un manifeste aux « enfants de la veuve » du monde entier, défenseurs de la « patrie universelle ». Le *Journal Officiel de la Commune* annonçait en même temps que les Fr.·. M.·. avaient établi, dans chaque arrondissement, « une délégation, un service officieux », chargé de renseigner l'administration et de « faire exécuter strictement les décrets de la Commune », — rôle analogue à celui des clubs de jacobins et des comités de surveillance de l'époque conventionnelle... Enfin, le 22 mai, alors que l'armée de Versailles était déjà entrée dans Paris, un groupe nombreux de F.·. M.·. lançait une proclamation commençant ainsi : « Francs-maçons de tous les rites et de tous les grades, la Commune, défenseur de vos principes sacrés, vous appelle autour d'elle... »

De pareilles manifestations sont à retenir : elles montrent qu'au fond la doctrine maçonnique est conforme à celles de l' « Internationale » et de l'anarchisme. Elles montrent aussi qu'en 1871 la F.·. M.·. était disposée à entraver par tous les moyens l'œuvre de restauration nationale et monarchique que la France avait donnée à accomplir à l'Assemblée de Bordeaux et de Versailles. Laisser cette Assemblée placer sur le trône un prince — Henri V — qui devait renouer les traditions chrétiennes et vraiment « sociales » de ses ancêtres, c'était frapper à mort la Révolution.

Selon l'expression de M. O. Wirth, « la cause de la F.·. M.·. fut [donc] identifiée avec celle de la République » (*Le Livre de l'apprenti*, p. 75). Dans leur tâche ardue, les loges eurent des complices à l'étranger et à la tête de notre gouvernement. A l'étranger, le chancelier de Bismarck, pour l'excellente raison « que la République, et à défaut de la République l'Empire, était le régime sous lequel la France parviendrait le moins à se relever ; que la France monarchiquement constituée serait un danger pour l'empire d'Allemagne » (voir les débats du *procès d'Arnim*), Bismarck encourageait sous main les manœuvres antiroyalistes. En France, des *patriotes* trop sujets à caution, comme le Gênois Gambetta, accueillaient volontiers ces encouragements, et le chef du pouvoir exécutif, Adolphe Thiers, entendait à la fois relever le pays vaincu et sauver la Révolution en péril. Il aurait pu redire les paroles prononcées par lui le 17 janvier 1848, à la Chambre des députés : « Je suis du parti de la Révolution, tant en France qu'en Europe. Je souhaite que le gouvernement de la Révolution reste dans les mains des hommes modérés, mais quand le gouvernement passera dans les mains d'hommes moins modérés que moi et mes amis, dans les mains des hommes ardents, je n'aban-

donnerai pas ma cause pour cela, je serai toujours du parti de la Révolution. » — « Il n'y a pas d'ennemis à gauche », déclarent aujourd'hui les bourgeois *radicaux...*

Les « hommes ardents » l'emportèrent en 1877, après une campagne électorale où toutes les forces de la Révolution cosmopolite (en particulier la presse libérale et les loges d'Allemagne), soutinrent contre le maréchal de Mac-Mahon les 363 députés de la gauche. Ces derniers avaient été du reste les candidats de la F.·.M.·. « Nous les avons connus pour la plupart — rapporte la *Chaîne d'Union* de 1876, — comme des francs-maçons les plus actifs et des plus dévoués à notre institution, pratiquant et enseignant non sans talent, les généreux, les salutaires, les progressifs et les humanitaires principes de la F.·.M.·. » (Voir le *Monde maçonnique*, de mai 1876.)

Désormais, selon la parole de Mgr Gouthe-Soulard, nous n'étions plus en République mais en Franc-Maçonnerie, c'est-à-dire que la majorité parlementaire — composée de francs-maçons (voir Deschamps, *Les Sociétés secrètes et la Société*, t. II, p. 446-457, et t. III, p. 406-420) — se mettait au service des loges, et entreprenait une œuvre de destruction sociale et d'anarchie morale dont le premier article était la guerre au catholicisme, hypocritement appelé « cléricalisme ». « Quand vous dites cléricalisme, — disait Jules Simon au Sénat, le 8 décembre 1879, — c'est catholicisme qu'ils (vos amis) entendent, et c'est catholicisme aussi que nous entendons. Les catholiques feront sur ce mot les élections prochaines. Ils diront aux masses: choisissez entre la Religion et la République. » (*Journ. Off.*, 27 déc. 1879, annexes, nº 20; Dalloz, 1880-4-22.) « La Maçonnerie, expliquera plus tard le F.·. Emile Combes, doit succéder aux religions usées dans l'apostolat de la morale. » (*C. R. des trav. du Gr.·.O.·.* du 11 mai au 30 juin 1897, p. 5.)

C'est bien, en effet, une religion, que représente « la grande communauté des libres-penseurs pratiquants » (F.·. Hubbard, disc. de clôture du Convent de 1901, p. 6) ; et comme les questions politiques et sociales sont virtuellement des questions morales et religieuses, la dictature de la Contre-Eglise aboutit logiquement à tous les fléaux qui menacent aujourd'hui la civilisation : antimilitarisme (entendu dans le sens de destruction des vertus militaires et de désarmement de la patrie), socialisme, internationalisme, anarchisme. Des hommes comme Cyvoct, Sébastien Faure et Charles Malato sont Fr.·. M.·. et discourent dans les loges; et lorsqu'il fut question, au Convent de 1902, de les exclure, on décida qu'« il ne faudrait pas enlever à l'Association maçonnique cette force dont elle jouit dans le pays ». (C. R., p. 169.) — Quant au mouvement de conservatisme bourgeois qui semble se dessiner aujourd'hui dans certaines sphères maçonniques, il est destiné à échouer, tout comme celui de la Monarchie de Juillet: la fête du « Triomphe de la République », qui se termina, en novembre 1899, par une écœurante saturnale, montra bien ce qu'ont d'illusoire les efforts intéressés des prétendus « modérés ». — Ajoutons que les partis « avancés » sont portés à être d'autant plus audacieux que se réalise peu à peu l'article 2 de la Constitution du Grand-Orient : « Elle (la F.·. M.·.) a pour devoir d'étendre à tous les membres de l'humanité les liens fraternels qui unissent les francs-maçons sur toute la surface du globe. »

XI. La diffusion actuelle de la franc-maçonnerie : l'internationalisme maçonnique. — Les nombreuses publications maçonniques (compte rendu des Convents, annuaires, *Revue maçonnique mensuelle*, *Acacia*), ou antimaçonniques (comme les si précieuses publications documentaires de l'*Association antimaçonnique de France*), permettent aujourd'hui de dresser avec une suffisante exactitude le tableau des « puissances » maç.·. et de leur personnel.

En France, il subsiste deux puissances maç.·. principales : la *Grande Loge* et le *Grand-Orient*.

La *Grande Loge de France* appartient à la Fr.·.M.·. écossaise, régie par les *Grandes Constitutions de 1786* et réformée par le Convent universel des Suprêmes Conseils réunis à Lausanne en septembre 1875. Il y eut scission en 1880 : un certain nombre de loges écossaises s'étant insurgées contre l'autorité du Suprême Conseil de France, constituèrent « la Grande-Loge symbolique de France » en prenant pour devise : *le Maçon libre dans la Loge libre*. En 1894, le Suprême Conseil consentit à accorder l'autonomie administrative aux scissionnaires, qui formèrent la *Grande Loge de France* et parvinrent à fédérer toutes les loges écossaises; elle fut proclamée définitivement autonome et souveraine en 1904. Le Suprême Conseil (présidé par le Très Puissant Souverain — grand commandeur — grand-maître, assisté de huit autres *très illustres* dignitaires, renouvelés par cooptation tous les neuf ans) est une sorte de grand collège des rites, chargé de conserver le dogme maçonnique ; il administre, avec l'aide du Conseil central, les ateliers allant du 4e au 33e degré ; il affecte de conserver la croyance au Grand Architecte de l'Univers (supprimée en 1877 par le Convent du Grand-Orient), ce qui lui permet d'entretenir des relations avec les puissances maç.·. étrangères, restées spiritualistes. La Grande Loge de France délègue le pouvoir législatif à l'Assemblée annuelle des députés des loges, et le pouvoir exécutif à un Conseil fédéral de 27 membres présidé par le grand-maître (M. G. Mesureur). L'Obédience, dont la caractéristique est de rester fidèle aux traditions symboliques de la Maç.·. universelle, compte 115 loges (40 à Paris, 23 au siège central, rue Rochechouart nº 42), et 6.700 membres. (*Annuaire de la Maçonnerie Universelle*, Berne, impr. Büchler, 1910, p. 212-219. — Les chiffres qui suivront sont tirés du même Annuaire.)

Les ateliers du *Grand-Orient* (qui se sont accrus de 133 depuis 1901), sont beaucoup plus nombreux ; on en jugera par ce tableau :

Orients	Loges	Chapitres	Conseils	Totaux
Paris	81	4	2	87
Banlieue Paris	12	0	0	12
Départements	271	41	14	326
Algérie et Tunisie	27	7	5	39
Colonies	22	7	3	32
Pays étrangers	30	6	2	38
Totaux	443	65	26	534

Les *chapitres* sont des groupements de maçons initiés aux grades supérieurs, allant du 3e degré (*maître*) au 18e (*Rose-Croix*). Les *Conseils philosophiques* ou *aréopages* sont composés de maçons allant du 18e degré au 30e (*Chevalier Kadosch*).

Le Grand-Orient est, en principe, une association démocratique, puisque le vote égalitaire est à la base de tout ; mais, en fait, la liberté individuelle n'y conserve guère plus de place que dans le club des Jacobins. Tout y est subordonné à une autorité souveraine, à une administration centralisée, et aussi à des rites très stricts qui règlent en loge la pensée et l'activité de chaque F.·. Au Convent de 1900, le F.·. Blatin observait que le Gr.·. Or.·. « constituait une trinité directrice composée : 1°) d'un comité directeur,

le *Conseil de l'Ordre*, qui préside à l'orientation et à la direction de la maçonnerie; 2°) d'un *Grand Collège des Rites*, qui préside au culte des traditions, au maintien des doctrines; 3°) d'une *Cour de Cassation*, pouvoir judiciaire qui remplace les ateliers des juges inquisiteurs ». Le *Conseil de l'Ordre*, composé de 33 membres, a un *bureau* de 6 membres et sept *commissions permanentes :* selon le mot du sénateur Desmons, son ancien président, il sert « d'intermédiaire entre les loges du Grand-Orient et le pouvoir civil ». C'est donc lui qui imprime à la politique gouvernementale cette direction spéciale qui rend de plus en plus vraies les paroles prononcées par le F∴ Lucipia, le 14 décembre 1895, à la loge de *la Fraternité des Peuples :* « On dit partout maintenant que nous ne sommes pas en République, que nous sommes en Franc-Maçonnerie ; le mot est de l'évêque Gouthe-Soulard. Eh bien ! Il aurait raison, cet évêque, si Franc-Maçonnerie et République n'étaient pas précisément la même chose. » (*Bull. du Gr∴ Or∴*, 1895, p. 467.)

Combien de membres représentent les 684 loges françaises? Les annuaires ne donnant pas de chiffres, il faut s'en tenir à de vagues appréciations comme celle de la *Lumière maçonnique*, où on lit (février 1910) que « la loge latine se réduit à 40 membres ». Cela ferait 26.560 maçons, sans compter les *maçonnisés*. Les loges étrangères sont beaucoup plus peuplées (75 à 80 membres dans la loge anglo-saxonne, 130 dans la loge germanique); mais chez nous le groupe est d'autant plus virulent qu'il est plus concentré : « Il n'y a guère que nous, maçons latins, qui nous soyons manifestés jusqu'ici comme un facteur indiscutable du progrès humanitaire, — dit la *Lumière maçonnique* (même numéro). — Nous avons modifié quelque chose dans le monde, et ce n'est pas fini, puisque nous ne sommes pas encore sortis de l'ère des tâtonnements du début. »

A l'étranger, la maçonnerie manifeste, en effet, des tendances bien différentes : elle s'est adaptée aux milieux dans lesquels elle s'est développée, et, dans tel pays protestant ou monarchique, elle paraît être restée aussi « déiste », qu'elle l'était chez nous au xviii[e] siècle, et aussi royaliste qu'elle était impérialiste sous l'Empire. La haine antireligieuse ne prédomine que dans les 1.300 loges des pays latins et catholiques, loges qui subissent du reste d'une façon plus ou moins étroite l'influence du Grand-Orient français : telles les loges de la maçonnerie italienne, « plus que toute autre sœur de la maçonnerie française » (O. Wirth, *Le Livre de l'Apprenti*, p. 95); telles aussi celles de la maçonnerie espagnole « qui se distingue par son activité » (*ibid.*, p. 97). — Chez les autres nations, les diverses puissances maçonniques, — il y a de par le monde 107 Grands-Orients ou Grandes Loges, — restent autonomes au point de vue de leurs doctrines comme de leur action, et présentent entre elles presque autant de différences qu'il en existe entre les sectes protestantes.

En Allemagne, les 54.200 maçons (divisés en 13 puissances) ont rompu avec notre Grand-Orient lors de la suppression du « Grand Architecte ». La *Grande-Mère Loge Nationale aux Trois Globes* (15.539 membres) et la *Grande Loge Nationale des Francs-Maçons d'Allemagne* (13.844 membres) n'accordent l'initiation qu'aux profanes chrétiens. Leurs travaux consistent soit dans l'étude de l'histoire maçonnique, soit dans celle de la philosophie maçonnique, telle qu'elle a été exposée au xviii[e] siècle par Lessing, Herder, Fichte, etc. La haute bourgeoisie libérale, qui fréquente les ateliers, favorise toutefois le mouvement populaire qui s'est dessiné contre l'autocratie prussienne : « L'empereur Guillaume II n'est pas Fr∴ M∴ comme le fut son éminent grand-père, le F∴ Guillaume I[er], — lit-on dans le *Herold* berlinois du 29 nov. 1908. Pour la Maçonnerie, cela vaut mieux, car ce qu'elle devient maintenant, elle le devient par sa propre force : mais nous souhaitons à l'empereur de trouver toujours autour de lui des hommes ne craignant pas de lui dire ce qui est nécessaire, avec la franchise et fraternité maçonniques, des hommes pouvant ne pas être des nôtres, pourvu qu'ils soient pénétrés de notre esprit. » — Remarquons que les deux Grandes Loges citées tout à l'heure ont pour protecteur le prince de Prusse, Frédéric-Léopold...

Les trois Grandes Loges d'Angleterre, d'Ecosse et d'Irlande avaient pour « patron » ou « grand protecteur » S. M. Edouard VII. — Le prince royal, duc de Connaught, était Grand-Maître de la *Grande Loge Unie d'Angleterre*. Georges V semble marcher sur ces traces. D'illustres personnages figurent parmi les grands officiers. En principe, *il faut attester qu'on croit en Dieu* pour être initié. « Dans les loges anglaises, — écrit dédaigneusement le M∴ Hiram (*Acacia* de juin 1908, p. 417), — on dit une sorte de messe maçonnique, on prononce par cœur des phrases catéchistiques,... après quoi on va s'asseoir à une table brillamment et plantureusement servie. » Leurs 220.000 adeptes y discutent aussi « des questions politiques, philosophiques et sociales », et l'« on y pratique en grand l'éducation mutuelle ».

Dans les 14.459 ateliers des Etats-Unis, les pratiques sont plus opposées encore à celles des loges latines : « Les maçons américains, — écrit le F∴ O. Wirth dans le *Livre de l'Apprenti*, p. 98, — sont des piétistes fervents et professent pour la Bible une vénération quelque peu superstitieuse. » Ajoutons que dans ce pays « démocratique », on a la manie des hauts grades, et qu'on recherche beaucoup le 32[e] degré (Prince du Royal Secret).

En 1902, au Congrès maçonnique international de Genève (voir le compte rendu de M. Paul Nourrisson dans le *Correspondant* du 25 mai 1903), à la question du programme : « En dehors de toute obédience et de tous rites, sur quelles bases un rapprochement entre les différentes puissances maçonniques est-il possible? », le rapporteur, F∴ Jacob (grand-maître adjoint de l'*Alpina*) constata de suite que « la maçonnerie universelle manquait de cohésion et d'unité ». Tandis que les délégués du Grand-Orient entendaient repousser « tout fanatisme », c'est-à-dire toute croyance religieuse, le délégué de l'Australie affirmait que la Franc-Maçonnerie n'aurait une base solide que si elle s'appuyait « sur le roc de la croyance en un Dieu grand et éternel qui nous a révélé tout le devoir de l'homme ». Tandis que les uns affirmaient que le patriotisme devait être l'une des « vertus cardinales » du maçon, les autres voulaient qu'on se ralliât sur le terrain unique de l'« amour de l'humanité ». On reconnut que les obédiences maçonniques (dont 33 seulement sur 292 avaient répondu à l'appel du Congrès) donnaient vis-à-vis les unes des autres l'« exemple de l'intolérance », et finalement il apparut qu'elles comprenaient deux catégories : celles qui veulent avant tout déchristianiser le monde (France, Italie, Espagne, Portugal, Suisse, Luxembourg, Belgique, Hollande, Hongrie, Egypte, Amérique latine...), et celles qui manifestent un certain traditionalisme religieux et social (Angleterre, Prusse, Pays Scandinaves, Amérique du Nord en partie...).

Des divergences d'attitudes et de doctrines entre les obédiences maçonniques, faut-il conclure à l'inexistence de la « conjuration internationale » antichrétienne dont on parle si souvent? Nous ne le pensons pas, car quelles que soient les attaches que conserve

la maçonnerie avec les gouvernements établis et les croyances traditionnelles, elle nourrit partout, dans ses *tenues* secrètes et égalitaires, le germe de toutes les destructions, puisqu'elle représente partout, — au moins *en puissance* — l'esprit d'indépendance individuelle et de révolte en face des principes d'autorité. Au point de vue religieux, il importe peu qu'elle parle encore du « Grand Architecte », puisque, au nom de la « liberté » et de la « raison », chacun peut interpréter à sa guise ce « concept social », et puisqu'en vertu même de la « Constitution de 1723 », charte fondamentale de la Maçonnerie moderne, « il suffit » que ses adeptes « soient des hommes bons et loyaux, gens d'honneur et de probité ». Au point de vue politique, elle a toujours tendu à la réalisation d'un « grand œuvre » ainsi défini dans la plus ancienne de ses Histoires (publiée à Francfort en 1852) : « Le monde entier n'est qu'une grande république, dont chaque nation est une famille et chaque particulier un enfant. » Le « programme maçonnique universel » est poursuivi avec plus d'ensemble que jamais, grâce à la création des Congrès maçonniques internationaux (Paris, 1889; Anvers, 1894; la Haye, 1896; Paris, 1900; Genève, 1902; Bruxelles, 1904), et du Bureau international des Relations maçonniques (1902). En 1908, le Représentant de ce bureau, Ed. Quartier-La-Tente (ancien grand-maître de l'*Alpina*), adressait aux diverses obédiences un rapport où il disait : « Nous avons constaté, par une étude sérieuse de la maçonnerie, de son histoire dans chaque pays, de ses rituels et de ses usages, comme de ses travaux et de ses œuvres, qu'il y a entre tous les Grands-Orients et Grandes Loges, nés de la Grande Loge d'Angleterre en 1717, une *similitude de principes, de symboles, de coutumes et d'esprit, qui démontre que toutes les associations maçonniques régulières sont parties de la même origine, poursuivent en somme les mêmes buts, et possèdent les mêmes aspirations.* Il y a dans toute l'activité maçonnique, où qu'elle soit organisée, un fonds commun d'idées, une ressemblance de formes qui prouvent son origine identique et témoignent que tous les adhérents sont de la même famille. » Or, ces idées et ces aspirations communes sont « avant tout celles de la Franc-Maçonnerie française » (*Acacia* de nov. 1909, p. 273).

Les loges sont donc puissantes par leur unité d'esprit. Elles le sont aussi par le nombre, comme on en jugera par le tableau suivant :

TABLEAU UNIVERSEL DES LOGES MAÇONNIQUES
(d'après l'*Annuaire* de 1910)

	PAYS	Nombre de Loges	Nombre de Membres
Loges anglaises	Grande-Bretagne	2.800	152.000
	Irlande	460	18.000
	Ecosse	712	50.000
	Totaux	3.972	220.000
Loges allemandes	Allemagne	4.890	54.200
	Luxembourg	1	50
	Suède	24	12.895
	Norvège	14	3.837
	Danemark	12	4.610
	Hongrie	71	5.132
	Totaux	5.011	80.724
Loges latines	France, G.·.O.·.& G.·.L.·.	543	36.700
	Belgique	21	700
	Hollande	101	4.600
	Suisse	34	3.646
	Italie	327	15.000
	Espagne	79	3.169
	Portugal	148	2.887
	Grèce	19	4.950
	Roumanie	9	250
	Totaux	1.281	71.902
	Totaux pour l'Europe	5.865	372.626
Loges américaines	Amérique du Nord	14.459	1.275.930
	Amérique Centrale	212	8.206
	Amérique du Sud	1.070	37.394
	Total pour l'Amérique	15.741	1.321.530
	Australie	750	40.722
	Divers	100	10.000
	Total général	22.447	1.744.878

A ce tableau, — qui ne concerne que les maçons en activité, — il convient d'ajouter environ un million de maçons « en sommeil », qui ne font plus partie d'une loge, tout en restant membres de l'Association maçonnique. — Nous ne parlons pas des 600 à 800 « Fraternités » ou « Friendly Societies », qui sont souvent comprises, surtout en Amérique, sous la désignation de maçonnerie, et dont les adeptes s'élèvent à 6 ou 7 millions.

XII. **Philosophie et symbolisme maçonniques.** — Une doctrine qui a pour base la liberté de conscience la plus absolue, c'est-à-dire l'autonomie complète de la raison individuelle, a nécessairement varié à l'infini selon les époques et les personnes; de fait, aucune des aberrations de l'esprit humain ne lui est restée étrangère, et aujourd'hui encore des revues comme l'*Acacia* prônent les théories « alchimistes » les plus extravagantes (voir en particulier les n[os] de mai et juin 1908, art. sur *Hermétisme et Franc-Maçonnerie*).

Pourtant, si l'on s'en tient à son côté négatif, — et somme toute cette doctrine destructive qui tend à la Révolution intégrale n'en a guère d'autre, — on peut la définir ainsi : une doctrine de libre-examen qui rejette tout surnaturel et prétend trouver dans la seule « raison » humaine, dégagée des liens de la tradition, la règle de la vie. Comme la « raison humaine » n'existe pas, sinon dans chaque individu, c'est aux individus qu'il faut en demander l'expression; et comme les « raisons » individuelles varient à l'infini, c'est finalement la majorité du groupement égalitaire qui fournira l'α et l'ω de toute assertion. « La Franc-Maçonnerie, — lit-on dans le caractéristique discours de clôture du convent de 1909, — la Franc-Maçonnerie reçoit donc sa pensée et son inspiration de tous les groupes sociaux sélectionnés... C'est sur cette vie vécue que nous travaillons, que nous établissons la morale. » (Reprod. dans la *F.·. M.·. démasquée*, 25 mai 1910, p. 159.)

La maçonnerie, c'est donc la démocratie — au sens complet du mot — appliquée à tout, à commencer par la philosophie; c'est, en conséquence, la négation même des principes essentiels de la civilisation; c'est une barbarie dont l'histoire — à l'époque du club des Jacobins — a déjà vu une fois l'épouvantable réalisation.

Nous avons dit plus haut que le « spiritualisme » de certaines obédiences était illusoire. Les loges les

plus « chrétiennes » professent en effet hautement qu'elles répudient tout dogme; et si elles laissent au Christ la gloire d'avoir été le « premier héraut » des principes humanitaires qu'elles préconisent, elles ne voient rien que d'humain dans le Christ et sa doctrine. Le *Grand Architecte* lui-même n'est plus guère pour elles qu'un mot : chaque maçon peut l' « interpréter » à sa guise et ne voir, par exemple, dans ce concept, que l'idéal du vrai, du bien, et du beau, ou que l'idéal de la civilisation, du « progrès » à réaliser maçonniquement dans le monde. C'est là le sens de cette « religion dans laquelle tous les hommes s'accordent », dont parle la Constitution de 1723, c'est-à-dire de cette *religion de l'Humanité* dont la maçonnerie était dès lors appelée à devenir le « centre d'union ». La même Constitution recommandait, il est vrai, au F.·. désireux d' « entendre l'art royal », de n'être « ni un athée stupide, ni un libertin irréligieux » ; mais il faut interpréter ainsi le sens de ces mots : la maçonnerie devant transformer insensiblement (et par là plus sûrement) le système social ; l'athéisme plat et provoquant de ses membres ne ferait que heurter sottement les idées traditionnelles du milieu où ils vivent et compromettrait ainsi l'œuvre maçonnique. — L'histoire tout entière de la maçonnerie justifie, comme on l'a vu, cette interprétation. (Pour les tendances athéistes des maçonneries étrangères, voir Whitehead, *Freemasons-Chronicle*, 1878, I, 195 ; Robert Fischer, *Erlauterung der Freimaurer Katechismen*, III, question 18 ; *Allgem. Handbuch der Freimaurerei*[3], I, 106 et suiv.)

Religion de l'humanité, centre d'union de tous les émancipés qui travaillent, par-dessus les patries et les races, à un « progrès » dont l'accomplissement complet serait celui de la devise anarchique : « Ni Dieu, ni maître », — et c'est précisément là, remarquons-le, ce qui la condamne à l'impuissance finale et à la ruine, car d'une part il est aussi impossible d'établir aucun ordre social sur le « sens individuel » que de construire un monument sur les flots agités de l'Océan, d'autre part (à moins que ce ne soit *la fin des temps*), l'anarchie ne saurait être le terme de l'humanité, — la Franc-Maçonnerie a pourtant quelque chose de fixe, de traditionnel, de « social » (c'est-à-dire de supérieur aux individus) : son *symbolisme*. Et il convient d'autant plus d'en préciser la portée qu'il a donné lieu, même chez les F.·. M.·., à de profondes méprises.

Les *symboles* maçonniques (rites ou cérémonies, emblêmes, signes, etc.) sont empruntés à la Bible, au christianisme, aux « mystères » de l'antiquité et aux anciennes corporations constructives ; mais il n'y a là qu'un emprunt *matériel* et artificiel : en conclure que la maçonnerie « spéculative » moderne remonte à la plus haute antiquité serait aussi absurde que de prendre le Premier Consul pour le successeur des consuls romains. Au fond, le symbolisme en question n'est maçonnique que comme moyen d'enseignement, comme système d'allégories destiné à illustrer et à inculquer les principes et les aspirations de la maçonnerie moderne.

Ainsi, tous les rites maçonniques possèdent trois grades, — *apprenti*, *compagnon*, *maître*, — qui correspondent soit aux trois étapes des Mystères ou Initiations de l'antiquité, soit aux trois « voies » de l'ascétisme chrétien (voies purgative, illuminative et unitive). Parmi les symboles qui les accompagnent, citons la Bible, l'étoile flamboyante (Etoile de Bethléem), l'échelle théologique et les trois « vertus théologales », le Saint du Saint, le Tétragramme (Jahveh). Or voici ce que signifient les grades.

Par l'« initiation », l'*apprenti*, s'affranchissant des servitudes et des aveuglements du monde « profane » reçoit la vraie « lumière », et accède ainsi à la liberté, à la dignité, et à la grandeur. — C'est « une sorte de décrassement intellectuel et moral », dit O. Wirth. (*Livre de l'apprenti*, p. 105.)

Le maçon va devenir « un penseur et un sage » (*ibid.*).

Par le « passage » entre les deux *colonnes* (Boaz et Jakin) et par l'étude assidue des sciences et des arts « libéraux », le *compagnon* prépare sa « divinisation », son accomplissement maçonnique dans l'Humanité pure... Il reçoit comme « récompense » naturelle la supériorité sur tous les profanes, ainsi que la sérénité de l'état parfait (symbolisée par la *pierre cubique*).

Par l'« élévation » ou transfiguration, le *maître* se divinise complètement. Après la mort mystique qui le dépouille des préjugés et des vices du monde profane, il renaît à une vie nouvelle toute maçonnique. Dans le combat contre les puissances ennemies (*superstition, fanatisme, despotisme*), il sera prêt à tout sacrifier, même sa position et sa vie. La « planche à tracer » symbolise la tâche du maçon parfait, qui consiste à construire l'édifice maçonnique social de l'avenir, embrassant toute l'évolution de l'humanité.

Nous nous bornerons à ces quelques indications, car nous ne pourrions même pas énumérer ici les multiples symboles qui représentent le combat de la lumière contre les ténèbres, l'adogmatisme, le cosmopolitisme et l'occultisme maçonniques. Retenons-en seulement le caractère commun : ils ne sont rien en eux-mêmes, sinon un moyen d'arracher l'initié à la civilisation qui l'enserre de mille liens, et de l'amener à ne penser et à ne vouloir que par lui-même. « Vous ne saurez en maçonnerie que ce que vous aurez trouvé vous-même. » (*Livre de l'Apprenti*, p. 3.) Ce mot résume toute la *philosophie initiatique* de la maçonnerie : elle n'impose aucune croyance, aucun système doctrinal ; elle achemine seulement les initiés vers le *progrès indéfini* de l'idéal maçonnique.

Ambiguë à l'extrême, elle s'accommode du reste à toutes les interprétations, à toutes les contingences sociales, à tous les états d'esprit (sauf à celui du catholique, du croyant, rebelle *a priori* à ses suggestions). Elle possède enfin une force d'attraction considérable, puisqu'elle satisfait les esprits à tendances mystiques par le charme du mystère, puisqu'elle flatte l'orgueil humain en lui promettant la quintescence de la sagesse de tous les âges et de tous les peuples, puisqu'elle fixe les âmes détachées de Dieu, mais altérées de certitude, en leur montrant la maçonnerie comme la *religion universelle* de l'avenir, religion naturelle dont toutes les religions passées et présentes ne seraient que des phases « historiques » ou passagères ; puisqu'enfin elle déguise aux yeux de tous, sous les plus glorieuses apparences, les desseins les plus dévastateurs.

Une seule autorité, vraiment, pouvait, dès l'origine, dévoiler une pareille « conjuration », et reste assez forte pour défendre contre elle la civilisation chrétienne : celle du Représentant de Dieu sur la terre.

XIII. Les « infiltrations » maçonniques et les nouvelles formes de la maçonnerie. — Avant de parler des condamnations pontificales portées contre la maçonnerie proprement dite, il nous paraît indispensable de dire quelques mots au moins des courants *néo-spiritualistes*, occultistes, kabbalistes, théosophiques, etc., qui semblent bien se rattacher à la conjuration antichrétienne, et qui, d'ores et déjà, paraissent plus dangereux que le Grand-Orient lui-même; car tandis que celui-ci exerce surtout une

influence politique et gouvernementale, ils s'insinuent dans les esprits à la faveur des pires équivoques, et s'« infiltrent » dans l'Eglise pour la désagréger. Il est, malheureusement, très difficile d'explorer un terrain miné sous nos pas, comme l'était au XVIIIe siècle le terrain politique (et l'on sait combien de luttes il y eut alors !).

On sait qu'au cours du XIXe siècle la *Haute-Vente* semble avoir pris la succession de l'*illuminisme* dans la direction générale des sectes secrètes. Ses papiers, embrassant la période qui va de 1820 à 1846, sont tombés entre les mains du pape Léon XII et furent publiés par Crétineau-Joly (*L'Eglise romaine et la Révolution*). Or, on lit dans les *Instructions secrètes* de Nubius (pseudonyme désignant le principal personnage de la Haute-Vente), des phrases comme celles-ci : « Que le clergé marche sous votre étendard en croyant toujours marcher sous la bannière des chefs apostoliques; tendez vos filets... au fond des sacristies, des séminaires et des couvents. » (*Lettre à Volpe*, 3 avril 1844.) Un autre membre de la Haute-Vente, expliquant comment tant de prêtres et de laïcs catholiques se laissaient séduire par l'égalitarisme et l'humanitarisme maçonniques, écrivait : « Ils se persuadent que le christianisme est une doctrine essentiellement démocratique. » (Emm. Barbier, *Les Infiltrations*, pp. 5 et 6.)

Depuis, de multiples efforts ont été accomplis pour redonner à la maçonnerie l'influence philosophique, conforme à l'esprit de ses rites et de ses symboles, que ses impurs politiciens avaient déviée, et pour attaquer indirectement, par une sorte de mouvement tournant, les principes constitutifs de l'Eglise.

Vers 1885, le Docteur Papus (M. Encausse) reconstitua le *martinisme* dont les premières loges fonctionnèrent à Montmartre en 1889 (voir les revues *L'Initiation*, *Le Voile d'Isis* et *Hiram*). Vers 1888, fut également restaurée la secte des *Gnostiques* devenue en 1893 l'*Eglise gnostique ;* en 1906, le *patriarche* Fabre des Essarts ayant formé une association cultuelle sous le nom d'*Eglise gnostique de France*, cette Eglise se partagea en deux branches, ayant chacune sa revue (*Le Réveil gnostique* et *La Gnose*). — Ce sont surtout ces groupements qui constituèrent l'*Alliance spiritualiste :* ils recherchent le « même ésotérisme » qui est caché au fond de tous les cultes, et ils étudient le spiritisme, l'hypnotisme et la magie ; ils veulent expliquer le monde en écartant le dogme de la création et ils aboutissent au « panthéisme émanatiste », qui est la divinisation de l'homme. Leur principal système est l' « occultisme », qui prétend se rattacher à l' « ésotérisme » des philosophes antiques (alexandrins et grecs), à l' « hermétisme » du moyen âge, aux doctrines des Templiers et des chevaliers Rose-Croix, ancêtres des Francs-Maçons ; leur « pontife » est M. Albert Jounet qui revendique le titre de *chef incontesté des catholiques modernistes* et qui, sous le nom d'*Harmonie messianique*, veut ériger « une synthèse qui, dressée entre l'Eglise et le monde nouveau, incorporerait les vérités modernes aux vérités chrétiennes, mais rejetterait les erreurs de l'Eglise et les modernes erreurs ».

A ces écoles, il convient d'ajouter la *Kabbale* et la *Théosophie*. — La Kabbale, qui forme un groupement très considérable et atteste aussi le progrès de l'influence des Juifs dans le monde intellectuel, prétend se fonder strictement sur la tradition hébraïque; son chef est le marquis de Saint-Yves d'Alveydre. — La *Théosophie*, sans se réclamer ouvertement de la tradition universelle (comme la Gnose), ni de l'interprétation de l'Ecriture (comme la Kabbale), est une révélation intérieure de la science et de la vie divine, obtenue par les secrets de la contemplation qu'elle emprunte au... brahmanisme et au bouddhisme. Au reste, ses doctrines n'ont rien d'original et sont, dans leur ensemble, identiques aux précédentes: « Quelle est la religion future de l'humanité ? (demandait au Congrès spiritualiste de 1908 M. Blech, président de la Société théosophique de France). Elle diffère de toutes celles qui l'ont précédée ; *ce n'est plus une foi exclusive et séparatiste*, mais une reconnaissance que les mêmes vérités se trouvent dans toutes les religions, qu'il n'existe qu'une seule vraie religion, la Divine sagesse, et que chaque religion, prise à part, n'est vraie que dans la mesure où elle incorpore les principaux enseignements de cette divine sagesse. » En d'autres termes, les théosophes veulent absorber le catholicisme dans une religion purement humanitaire (l'homme devant trouver en lui-même les enseignements *divins*), et M. Blech remarquait que le *modernisme* condamné par Pie X était déjà l'« une des formes » de la théosophie. — Voir Léonce de Grandmaison, *Théosophes et Théosophie. Le lotus bleu* (collection *Science et Religion*).

Faut-il rattacher cette soi-disant « renaissance spiritualiste » à l'action ou aux idées maçonniques? Incontestablement, et les preuves en abondent. M. J. Doinel, restaurateur de la Gnose, était membre du Conseil de l'Ordre du Grand-Orient. (Cf. *La Gnose*, mars 1910, p. 184. — M. J. Doinel s'est d'ailleurs converti depuis au catholicisme.) Le *Congrès spiritualiste* de 1908, en fédérant toutes les sectes occultes, n'a pas caché son but : la restauration de la Franc-Maçonnerie déchue de son véritable esprit par suite de ses entraînements politiques. Le secrétaire général, M. V. Blanchard, exprima l'espoir de voir tous les rites de la maçonnerie française venir renforcer « l'armée des chevaliers de l'*idéalisme chrétien* » (!), et il termina ainsi son discours d'ouverture : « C'est alors qu'ils [ceux que tourmente le problème de l'*Hyperphysique*] prépareront consciemment l'*Avènement* sur la terre de la *Véritable Fraternité* et du *Règne du Saint-Esprit* ou de la *Science* alliée à la *Foi*, de la *Raison* unie à l'*Intuition...* » Après ce discours, on lit dans le compte rendu ce titre des travaux de la seconde partie du Congrès : « *Convent maçonnique des rites spiritualistes.* » De fait, *trente et une puissances* maçonniques étaient représentées au Congrès, *dû à l'initiative des loges martinistes ;* on y blâma « les ignorances et les fautes de la maçonnerie française », et on y mit en lumière les moyens de hâter l'« évolution » que deux mois auparavant le M∴ Hiram avait préconisée dans l'*Acacia* (mars 1908) : il faut, avait-il dit (dans son jargon spécial) « dépoliticiser » la Fr∴ M∴ et faire revivre son symbolisme traditionnel. En avril 1910, *La Gnose* émit des idées analogues au sujet de l'« orthodoxie maçonnique », et montra dans le symbolisme m∴ « la forme sensible d'une synthèse philosophique d'ordre transcendant ou abstrait ». Ainsi sera réalisée, selon les expressions du M∴ Hiram, une « *nouvelle forme de la lutte contre l'Eglise* », conséquence de « la réaction ritualiste, symboliste,... religieuse au sens social du mot, qui commence dans la maçonnerie française ».

Ces brèves indications (confirmées par les théories qu'expose le Fr∴ Oswald Wirth dans son *Livre de l'Apprenti*) suffisent à montrer quels périls résultent du changement de front et de méthode des sectes occultes, périls d'autant plus grands que certains catholiques n'y voient qu'un retour possible à leurs croyances, et paraissent faciliter de toute leur transcendante naïveté le succès de la nouvelle stratégie.

XIV. Les condamnations pontificales. — Depuis

moins de deux siècles, neuf Papes ont directement anathématisé la Franc-Maçonnerie.

En 1738, le 4 mai, Clément XII s'exprime ainsi dans l'Encyclique *In eminenti* : « Sous les dehors affectés d'une probité naturelle qu'on exige et dont on se contente, [les francs-maçons]... ont établi certaines lois, certains statuts qui les lient les uns aux autres... Mais comme le crime se découvre lui-même,... ces assemblées sont devenues si suspectes aux fidèles que tout homme de bien regarde aujourd'hui comme un signe peu équivoque de perversion le fait d'y être affilié. » Le Souverain Pontife frappait en conséquence d'excommunication majeure ces « ennemis de la sûreté publique », déjà proscrits par les princes. — Ce texte indique que d'ores et déjà l'opinion publique ne jugeait pas la Fr.·. M.·. avec autant d'indulgence qu'on l'a prétendu : notons que des mesures de répression furent prises contre elle par les magistrats protestants de Hollande en 1735; par ceux de Hambourg, de Suède et de Genève en 1738; par ceux de Zürich en 1740 et de Berne en 1743. Il en fut de même en Espagne, en Portugal et en Italie à la suite de la Bulle de Clément XII; en France, le Parlement de Paris refusa de l'enregistrer, ainsi que celle de Benoît XIV, si bien qu'elles ne furent point « légalement promulguées » chez nous au XVIIIe siècle.

L'Encyclique *Providas*, de Benoit XIV, est du 18 mai 1751. Elle reproduit celle de Clément XII, et condamne à nouveau le naturalisme, le caractère secret, le serment et les tendances révolutionnaires de la secte.

Clément XIII et Pie VI (Bulle *Inscrutabile divinae sapientiae*, 1775), fulminèrent contre le philosophisme, puis contre les destructions révolutionnaires, mais sans parler nommément de la Franc-Maçonnerie.

Pie VII, dans la bulle *Ecclesiam a Jesu Christo* (13 septembre 1821), dénonce les sociétés secrètes comme la cause des bouleversements de l'Europe ; il stigmatise l'hypocrisie des *Carbonari*, qui vont jusqu'à feindre le plus grand zèle pour l'Eglise du Christ. — Dans sa bulle d'excommunication contre Napoléon, il avait déjà accusé les sectes, conjurées contre le siège de Pierre, d'avoir inspiré la conduite de son ravisseur.

Léon XII, le 13 mars 1826 (bulle *Quo graviora*), après avoir reproduit les trois bulles de ses prédécesseurs, signale les ravages de la F.·. M.·. dans les centres d'études, où elle introduit des maîtres de perdition ; il supplie les princes de frapper des conspirateurs qui ne sont pas moins ennemis de leur puissance que de l'Eglise; et il recommande à tous les fidèles de fuir des hommes qui sont « les ténèbres de la lumière » et « la lumière des ténèbres ».

Par l'Encyclique *Traditi humilitati nostrae* (24 mai 1829), Pie VIII, — qui ne régna que dix-huit mois, — signala le même péril que Léon XII : « Par les maîtres qu'ils introduisent dans les lycées et collèges, ils forment une jeunesse à laquelle s'appliquent les paroles de saint Léon : *le mensonge est leur règle, Satan leur Dieu, la turpitude leurs sacrifices.* »

Grégoire XVI, — encyclique *Mirari vos*, 15 août 1832, — revient à son tour sur ce sujet, compare les sociétés secrètes à « un cloaque » dans lequel « sont entassées et amalgamées les souillures de tout ce qu'il y a eu de sacrilège, d'infâme, de blasphématoire, dans les hérésies et les sectes les plus scélérates ».

Pie IX condamna cinq fois la Franc-Maçonnerie (encyclique *Qui pluribus* du 9 novembre 1846; allocutions aux évêques *Singulari quidam*, du 9 décembre 1854, et *Maxima quidem laetitia*, du 9 juin 1862; bref *Ex epistola* à Mgr Darboy, du 26 octobre 1865 ; encyclique *Etsi multa luctuosa*, du 21 novembre 1873). On lit dans le second de ces documents : « Ils imaginent un droit que rien ne limite, et qu'ils attribuent à l'Etat, qui serait, d'après eux, la source et l'origine de tous les droits. » Le bref *Ex epistola*, écrit, on le sait, à l'occasion des obsèques du maréchal Magnan, contient le fameux passage : « Ces sectes coalisées forment la synagogue de Satan. » « Elles ont enfin ce à quoi elles aspirent, constate la dernière encyclique... En possession de la force et de l'autorité, elles tournent audacieusement leurs efforts à réduire l'Eglise de Dieu à la plus dure servitude. Elles voudraient, si c'était possible, la faire disparaître de l'univers. »

Tous les actes de Léon XIII tendent à combattre « le poison mortel qui circule dans les veines de la société humaine » (encyclique *Quod Apostolici*, du 28 décembre 1878.) Celle de ses encycliques qui vise le plus directement la Franc-Maçonnerie est celle du 20 avril 1884 (*Humanum genus*) : « Les dogmes principaux de la maçonnerie, dit ce texte, sont si manifestement contraires à la raison que leur perversité ne peut pas aller plus loin... Les maçons veulent constituer une société sans Dieu, tandis que les païens étaient si bien convaincus de la nécessité de rendre un culte à la divinité, que, d'après eux, il était plus facile de bâtir une ville dans les airs que de la constituer sans temple et sans culte... Ils travaillent à faire descendre l'humanité à la condition des bêtes. »

Sous le même Pape, et un mois après l'encyclique que nous venons de citer, un décret du St-Office (18 mai 1884) rappela que les catholiques devaient s'écarter non seulement des sectes maçonniques, mais encore de toutes celles qui exigent de leurs adeptes un secret qu'ils ne peuvent révéler à personne ou une obéissance absolue à des chefs occultes. Il n'existe, en effet, d'après le droit naturel et le droit divin révélé, que deux sociétés indépendantes et parfaites : l'Eglise et l'Etat; or une société secrète, *quelle qu'elle soit*, par le fait même de son secret, devient indépendante de l'Eglise et de l'Etat, qui n'ont aucun moyen de contrôle relativement à son but, son organisation, son action; elle est donc illégitime. C'est en application de ces principes qu'un décret plus récent du St-Office (20 juin 1894) a interdit aux catholiques de faire partie de trois sociétés américaines (*Old Fellows*, *Sons of Temperance* et *Knights of Pythias*) qui sont ostensiblement des sociétés de bienfaisance et de secours mutuels, mais qui exigent de leurs membres le serment du secret et l'obéissance sans conditions. — Précédemment (le 21 septembre 1850) une déclaration de la Sacrée-Pénitencerie avait ainsi fixé l'extension des Bulles pontificales portées contre les sociétés de ce genre : « Les associations qui professent ne rien comploter contre la Religion ou l'Etat, et néanmoins forment une société occulte confirmée par le serment, sont comprises dans ces Bulles. »

Terminons par ces mots de la première encyclique (*E suprema apostolatus*) que Pie X adressa au monde, le 4 octobre 1903 : « Qui ignore la maladie si profonde qui, en ce moment plus que par le passé, travaille la société humaine, et qui en s'aggravant la ronge jusqu'aux os?... Telle est la perversion des esprits qu'il y a lieu de craindre que ce ne soit comme l'avant-goût et le commencement des maux annoncés pour la fin des temps, et que le fils de perdition dont parle l'Apôtre ne soit déjà sur la terre. »

Bibliographie. — Pour être suffisamment complète, la bibliographie de la Franc-Maçonnerie exigerait un volume; nous devons donc nous borner ici à de simples indications. Le nom des auteurs francs-maçons sera précédé du signe .·.

a) Bibliographie générale

Liste alphabétique des ouvrages anonymes indiqués dans la « Bibliographie de la Franc-Maçonnerie » de Kloss, et dans la « Bibliographie maçonnique » de Taute, München, Theodor Ackermann, 1898. (Bibl. Nat., Q 2548. Ce recueil fort précieux indique une foule d'annuaires de loges françaises, de calendriers, catéchismes, codes, « livres d'architecture », « livres d'or », « planches à tracer », et « planches » tracées maçonniques.)

Allgemeines Handbuch der Freimaurerei. Trois éditions très différentes : [1] 1822-1828, 3 vol., [2] 1853-1878, 4 vol.; [3] 1900, 2 vol.

(Cette encyclopédie est reconnue, même par les plus savants maçons anglais, comme la meilleure qui existe.)

A. G. Mackey et Ch. T. Mc. Clenachan, *An Encyclopaedia of Freemasonry*. Dernière édition : 1908. (Encyclopédie de langue anglaise la plus estimée, quoique de rédaction surannée.)

L'Association maçonnique allemande prépare une *Bibliographie*, qui contiendra tous les écrits maçonniques antérieurs à 1750 et tous les écrits maçonniques allemands postérieurs à 1750. En septembre 1908, le recueil comprenait déjà 30.000 titres d'ouvrages, avec notices bibliographiques.

A. C. Stevens, *Cyclopedia of Fraternities*, New-York, [2] 1907. (Détails sur 600 sociétés de l'Amérique du Nord plus ou moins semblables à la F.·. M.·.)

b) Histoires générales de la F.·. M.·.

Histoire des Francs-Maçons, contenant les obligations et statuts de la Très Vénérable confraternité de la Maçonnerie..., Francfort, Verrentrapp, 1742 et [2] 1745. (Important au point de vue de l'origine des idées *humanitaires*.)

Ed. Em. Eckert, *La Franc-Maçonnerie dans sa véritable organisation*, Liége, 1854 (Bibl. Nat., H 6809). (Nombreux documents sur la maç.·. allemande.)

N. Deschamps et Cl. Jannet, *Les Sociétés secrètes et la Société, ou Philosophie de l'histoire contemporaine*, impr. Seguin, Avignon, [6] 1883, 3 vol. (Le t. III est un vol. de notes et documents. MM. L. d'Estampes et Cl. Jannet ont fait un abrégé de cet ouvrage important, sous le titre : *La Franc-Maçonnerie et la Révolution, ibid.*, 1884.) .·. Findel, *Hist. de la F.·. M.·.*; .·. Ragon, *Orthodoxie Maçonnique* (Leipzig, 1863); .·. Rebold, *Histoire des Grandes Loges de France* (Paris, Collignon, 1864); .·. Daruty, *Recherches sur le rite écossais ancien et accepté*; .·. Jouaust, *Histoire du Grand-Orient*, sont des « auteurs sacrés », sujets à caution pour l'historien. Comme ils ont eu à leur disposition des archives secrètes, leurs ouvrages sont pourtant remplis d'utiles indications.

R. F. Gould, *History of Freemasonry*, London, 3 vol., 1883-1887. (Abrégé et complété en 1903. — Très estimé.)

W. Begemann, *Vorgeschichte und Anfange der Freimaurerei*, 1909 (1er vol.). — (Important pour l'hist. des origines de la F.·. M.·.)

Herm. Grüber, *La Franc-Maçonnerie et la Révolution universelle*, Regensburg, 1901. (Bibl. Nat., K 3346. — Le Père Grüber est, en la matière, un des meilleurs historiens allemands.)

G. Bord, *La Franc-Maçonnerie en France*, t. I, Paris, Nouv. Libr. Nation., 1908. (Le mieux documenté des récents ouvrages français sur les origines de la F.·. M.·.)

Copin-Albancelli, *Le Pouvoir occulte contre la France. La Conjuration juive contre le monde chrétien*, Paris, à la Renaissance française, 1909.

c) Doctrines maçonniques

Outre l'ouvrage cité de G. Bord et la plupart des ouvrages du paragr. précédent :

Henri Delassus, *Le Problème de l'heure présente*, 2 vol. in-8° de x-673 et 709 p. Société Saint-Augustin, Desclée, de Brouwer, Lille, 1905, 1906 et 1910.

.·. H. Seedorf, *La Morale et l'Art maçonniques* (neuf conférences à des F.·. M.·., en allemand, Goettingen, F. Wunder, 1899. Bibl. Nat., H 6406).

.·. O. Wirth, *Le Livre de l'Apprenti*, Paris, 42, rue Rochechouart, 1908. (M. Wirth, qui prépare le *Livre du Compagnon* et le *Livre du Maître*, est l'un des « hermétistes » contemporains les plus instruits.)

Sur le point spécial de l'occultisme au XVIIIe siècle, voir H. d'Alméras, *Cagliostro*, Paris, Soc. fr. d'impr. et de libr., 1904, — et .·. Papus, *Martines de Pasqually*. — Voir aussi la curieuse brochure illustrée de M. Louis Brunet, *Eureka*, Paris, Libr. antisém., 45, rue Vivienne, 1905.

Pour les transformations contemporaines de l'esprit et des méthodes maçonniques, voir l'étude de l'abbé Emmanuel Barbier : *Les Infiltrations maçonniques dans l'Eglise* (Société Saint-Augustin, Desclée, de Brouwer et Cie, éditeurs, Lille, 1910, in-8° de XI-254 p.).

d) Histoire du Grand-Orient de France

Les publications que le Gr.·. Or.·. adresse aux loges pour leur rendre compte des « travaux de la Fédération » sont soustraites depuis 1896 au dépôt légal; mais on les trouve aux archives de l'*Association antim. de France* (42, rue de Grenelle). La Biblioth. Nat. possède les collections suivantes : *Bulletin du Gr.·. Or.·.*, H 58 (jusqu'en 1896); *Bulletin hebd. des travaux de la Maç.·.*, H 106; *Bulletin maçonnique*, H 594.

Eugène Marbeau, *Le Grand-Orient de France devant le Conseil d'Etat* (*Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1908).

L. Prache, *La Pétition contre la Franc-Maçonnerie*, à la 11e Commission des pétitions de la Chambre des députés; motifs et conclusions de la Commission, Paris, Hardy, 1905. (On n'a rien écrit de plus précis, ni de plus démonstratif sur l'action politique actuelle de la Fr.·. M.·.)

Jean Bidegain, *Une Conspiration sous la Troisième République*, la vérité sur l'Affaire des fiches, Paris, la Renaissance franç., 1910. (L'auteur ayant assisté, comme secrétaire, à toutes les séances secrètes *du Conseil de l'Ordre* durant quatre années, a une compétence exceptionnelle.)

Paul Nourrisson, *Le Congrès maçonnique international* de 1902 (*Correspondant*, 25 mai 1903).

(Voir aussi les histoires générales de la Fr.·. M.·.)

e) Monographies de loges

D. Murray Lyon, *History of the Lodge of Edinburgh n° 1*[2], 1901. (Ouvrage très estimé sur l'ancienne maçonnerie écossaise. — W. J. Chetwode Crawley a fait un livre analogue sur la Maçonnerie irlandaise : *Caementaria Hibernica*, 3 vol., 1895-1900.)

J. Lane, *Masonic Records*, 1717-1886-1887. (Listes monographiques de loges.)

Carl. Bröcker, *Les Loges maçonniques d'Allemagne de 1737 à 1893*, Berlin, Mitler, 1894. (Courtes monogr. de 500 loges environ. — Pour les loges françaises du XVIIIe siècle, M. G. Bord (op. cit., p. 356-504) a dressé un tableau analogue.)

Jules Pellisson, *Les Loges maçonniques de l'Angoumois, de la Saintonge et de l'Aunis*, la Rochelle, Texier, 1894 (Bibl. Nat., LK, [2]4163). (L'au-

teur a composé cette brochure à l'aide de feuillets détachés, reste d'archives dispersées.)

Louis Amiable, *Une Loge maçonnique d'avant 1789, la R.·. L.·. des Neuf-Sœurs*, Paris, Alcan, 1897.

Jules Thomas (abbé), *Les Origines d'une loge maçonnique de Dijon*, Dijon, J.-B. Mercier, 1907 (Bibl. Nat., L K[7], 36644, in-16 de 69 p.).

.·. Gouillon, *Une Loge de Paris, Le Progrès.* (Extraits dans *La Franc-maçonnerie démasquée* du 10 mars 1907, p. 78-80.)

.·. J. Kienlin, *La Loge de Capoue* (*Acacia*, octobre 1908, p. 197-216).

La Franc-Maçonnerie en Anjou, dans *L'Anjou historique* de nov.-déc. 1908.

.·. Ch. Bernardin, *Précis historique du Gr.·. Or.·. de France*, 1[er] vol. de *Notes pour servir à l'Hist. de la Fr.·. Maç.·. à Nancy.*

f) Annuaires, revues et journaux

Annuaire de la Maçonnerie universelle, Berne, impr. Büchler, 1910, 4[e] année, prix 3 francs. (Cet annuaire, publié par .·. Ed. Quartier-La-Tente, au nom du Bureau international de Relations maçonniques, est le plus complet qui existe. Nous y avons puisé nos statistiques. Il renferme les noms de 22.447 loges régulières, avec leur numéro, leur siège, leur date de fondation, leurs adresses; il indique aussi l'état-major des 107 *puissances* maç.·. — P. 39-47, il donne la liste des 113 journaux et revues du monde maç.·., dont 3 pour l'Angleterre, 21 pour l'Allemagne, 64 pour l'Amérique.)

Annuaire du Grand-Orient de France (faisant suite en 1910 à la 138[e] année du *Calendrier*), Paris, secrét. du Gr.·. Or.·. (N'est pas dans le commerce. Donne les noms et adresses des vénérables et correspondants, les jours de tenue, les dates de fondation, mais non le nombre des affiliés. Il peut être complété en partie à l'aide des 36.000 noms du *Répertoire maçonnique* de l'Assoc. antim.)

La Franc-Maçonnerie en Belgique, histoire, organisation, état-major, édité par la maison de l'Action catholique, 39, rue Antoine-Dansaert, Bruxelles.

.·. *L'Acacia*, revue mensuelle d'études maç.·., Paris, 61, rue de Chabrol. (Très précieuse pour la documentation.)

.·. *La Lumière maçonnique*, revue mensuelle de la Maçonnerie universelle, 61, rue de Chabrol.

La Franc-Maçonnerie démasquée, organe bimensuel de l'Assoc. antim. de France, Paris, 42, rue de Grenelle. (Ne publie que des travaux rigoureusement documentés.)

La Revue antimaçonnique, 66, rue Bonaparte (fondée en 1910 par M. le commandant Cuignet).

Gustave GAUTHEROT.

FRÈRES DU SEIGNEUR. — I. LES FAITS. — 1. *Le Nouveau Testament.* 2. *Flavius Josèphe et Hégésippe.*

II. LES EXPLICATIONS. — 1. *Hégésippe.* 2. *Tertullien, Clément d'Alexandrie, Origène et S. Hilaire.* 3. *Helvidius et S. Jérôme.* 4. *Le traité* De perpetua virginitate Mariae adversus Helvidium : *a) L'opinion d'Helvidius a contre elle la tradition antérieure. b) Les textes de l'Evangile. c) Ce que veut dire l'expression « Frères du Seigneur ». d) Raisons positives de croire à la perpétuelle virginité de Marie.* 5. *Témoignages des Pères du* IV[e] *s. et définitions de l'Eglise.* 6. *Le caractère de la parenté entre Jésus et ses frères : a) S. Epiphane. b) S. Jérôme. c) Précisions ultérieures. d) Les opinions actuelles.*

III. CRITIQUE ET CONCLUSION. — 1. *Le sens qu'il ne faut pas donner à l'expression « Frères du Seigneur ».* 2. *Le sens qu'on peut lui donner.*

La question des « Frères du Seigneur » ne comporte plus de solution nouvelle, on a déjà écrit sur le sujet tout ce qui pouvait être dit. Il ne reste qu'à préciser dans quelle mesure ces explications cadrent avec les textes. Et ici, la tâche n'est pas aisée; par le nombre et le caractère de ses données, le problème reste un des plus complexes du Nouveau Testament. Cette complexité même est cause que, dans la préférence accordée à telle solution, il est facile de prendre le change ou de le donner. En ne tenant compte que d'une partie des éléments du débat, en perdant de vue la langue, les mœurs et les croyances du milieu où nos évangiles ont été rédigés, on lèvera sans peine la difficulté créée par l'expression de « Frères du Seigneur » : il suffit de dire que Jésus n'a pas été le fils unique de sa mère; mais cette solution sommaire, séduisante par sa simplicité, n'est en définitive qu'un leurre. On ne tarde pas à s'apercevoir qu'à la place d'une difficulté, réelle sans doute, mais pas insurmontable, on en a soulevé plusieurs autres, dont l'ensemble fait sur l'esprit une impression autrement décisive.

I. **Les faits.** — 1. Les quatre évangélistes, l'auteur des Actes et saint Paul parlent des « Frères du Seigneur ». D'après saint Matthieu et saint Marc, ils s'appellent Jacques, Joseph, Siméon et Jude. Là même on fait mention des sœurs de Jésus, qui habitent Nazareth. *Matth.*, XII, 46; XIII, 55; *Marc*, III, 31; VI, 3; *Luc*, VIII, 20; *Jean*, II, 12; VII, 5; *Act.*, I, 14; I *Cor.*, IX, 5.

Les trois premiers évangélistes comptent, au nombre des femmes pieuses qui suivent le Christ et se tiennent au pied de la croix, Marie mère de Jacques, que saint Matthieu et saint Luc disent, plus expressément encore, être la mère de Jacques le Mineur et de Joseph, *Matth.*, XXVII, 56; *Marc*, XV, 40; *Luc*, XXIV, 10. D'autre part, saint Jean écrit de cette même Marie qu'elle était la sœur de la mère de Jésus; puis il ajoute, pour la caractériser davantage, ἡ τοῦ Κλωπᾶ « celle de Clopas » XIX, 25.

Les Frères du Seigneur ne croyaient pas en lui pendant sa vie publique; bien qu'après la Résurrection, on les voie figurer au nombre de ses disciples. Cf. *Jean*, VII, 5; *Marc*, III, 21, VI, 4; — *Act.*, I, 14; I *Cor.*, IX, 5. Et pourtant, quand les évangélistes énumèrent les Apôtres, ils groupent invariablement trois noms qui, à tort ou à raison, ont fait penser aux Frères du Seigneur; ce sont Jacques d'Alphée, Jude de Jacques et Siméon le Cananéen ou Zélote. Dans saint Matthieu et saint Marc, on lit, à la place de Jude, Lebbée ou Thaddée. *Matth.*, X, 3, 4; *Marc*, III, 18; *Luc.*, VI, 15, 16; *Act.*, I, 13.

2. A ces données des textes canoniques, il faut joindre ce qui se lit dans FLAVIUS JOSÈPHE, *Ant. jud.*, XX, IX, 1; et dans HÉGÉSIPPE, cf. Eusèbe, *H. E.*, II, XXIII; IV, XXII; III, XX, XXXII.

Le premier rapporte que, vers l'an 62, « fut mis à mort Jacques, le frère de Jésus, qui est appelé Christ ». EUSÈBE, qui connaît le passage de Josèphe, en appelle, pour ce même fait, à deux autres documents : les *Recognitiones clementinae* et l'histoire d'Hégésippe. On voit, par les détails de leur récit, que ces derniers témoins ne dépendent pas uniquement de l'historien juif.

Vers l'an 160, Hégésippe recueillit sur place les traditions palestiniennes au sujet des Frères du Seigneur. Il est vraisemblable qu'il aura conversé avec leurs descendants. Jules Africain affirme en avoir encore rencontré cinquante ans plus tard. Cf. Eusèbe,

H. E., I, vii. Or, voici à quoi se ramènent les renseignements fournis par Hégésippe.

Jacques, le frère du Seigneur, surnommé le Juste, prit, avec les Apôtres, le gouvernement de l'église de Jérusalem (II, xxiii). « Après que Jacques le Juste eut été martyrisé pour la même cause que le Seigneur; à son tour, le fils de son oncle paternel, Siméon, le fils de Clopas, fut constitué évêque (de Jérusalem); à l'unanimité on lui donna la préférence, à cause qu'il était un autre cousin du Seigneur » (IV, xxii). Ce même Siméon fut crucifié sous Trajan (98-117), âgé de cent vingt ans. De son grand âge, Eusèbe conclut qu'il avait bien pu voir et entendre le Seigneur; d'autant plus, ajoute-t-il, qu'il est question, dans l'Evangile, d'une Marie (femme) de Cléophas (= Clopas), de laquelle Siméon est né. A cette même époque, survivaient d'autres parents du Seigneur, notamment les petits-fils de Jude « dit le frère du Seigneur selon la chair » (III, xxxii; cf. xi et xx). Déjà, sous le règne de Domitien (81-96), on les avait traînés devant le tribunal impérial, comme étant descendants de David et parents du Christ; mais l'empereur avait donné l'ordre de les relâcher, estimant que ces paysans ne faisaient courir aucun danger à son autorité sur la Judée (III, xx).

Aux textes de Josèphe et d'Hégésippe, des auteurs joignaient volontiers un fragment présumé de Papias de Hiérapolis. On reconnaît assez généralement aujourd'hui que le document n'est pas authentique. Cf. dans Migne, *P. G.*, V, 1261-1262.

II. Les explications. — 1. L'appellation de « Frères du Seigneur » devait être, à l'origine, comprise de tous. Il n'y a pas trace de divergence ni surtout de discussion à ce sujet, jusque vers la fin du second siècle.

La première explication du terme se rencontre dans Hégésippe, qui du reste n'a pas la prétention de résoudre une difficulté, mais seulement de dire ce que tout le monde savait. Siméon fut choisi pour succéder à Jacques sur le siège de Jérusalem, parce qu'il avait l'avantage d'être *un autre cousin* du Seigneur. Or, Jacques est couramment appelé par Hégésippe *le frère* du Seigneur. C'est donc que, sous sa plume, les deux expressions sont équivalentes. Du reste il nous apprend que Siméon est cousin de Jésus par son père Clopas.

Par la teneur des textes, comme aussi par la manière dont Eusèbe les utilise, il est manifeste que Jacques et Siméon restent, aux yeux du chroniqueur palestinien, identiques à ceux des mêmes noms qui sont énumérés dans l'Evangile parmi les Frères du Seigneur. A-t-il pensé que ces deux personnages étaient entre eux frères plutôt que cousins ? Les rares fragments d'Hégésippe qui nous sont parvenus ne permettent pas de faire à la question une réponse catégorique. Il est certain qu'il ne donne jamais à Siméon le titre de « frère de Jacques ».

Le même auteur écrit encore de Jude : « Celui qui était dit le frère du Seigneur selon la chair. » Si Jude avait été le frère de Jésus au sens strict du mot, pourquoi faire observer qu'on *l'appelait son frère*? La chose allait de soi. Dira-t-on qu'entre tous les Frères du Seigneur Jude était le plus en vue, et qu'à ce titre on lui donnait par antonomase le nom de ἀδελφὸς τοῦ κυρίου? L'hypothèse n'est pas recevable. On sait que « le frère du Seigneur » par excellence était Jacques, le premier évêque de Jérusalem; tellement que Jude lui-même se contente de prendre, en tête de sa lettre, la qualification de « frère de Jacques ». Quant au déterminatif κατὰ σάρκα *selon la chair*, il garde ici un sens suffisant, même s'il n'a d'autre but que de bien marquer que Jude n'était pas le frère de Jésus seulement *selon l'esprit*, à la façon des Apôtres et des Disciples. A cette époque primitive, l'appellation de « frère du Seigneur » est peut-être moins un titre d'honneur qu'un moyen commode de distinguer les nombreux homonymes qui comptent parmi les personnages considérables de l'église de Jérusalem. S'il fallait en croire certains auteurs, il n'y aurait pas eu moins de quatre Jacques, peut-être cinq.

L'*Evangile de Jacques*, ix, xv, xviii, et l'*Evangile de Pierre* (cf. Orig., *In Matth.*, xiii, 55, t. X, xvii), œuvres apocryphes dont les éléments fondamentaux remontent à la fin du second siècle, voient dans les Frères du Seigneur des enfants que saint Joseph aurait eus d'un premier mariage, avant que de devenir l'époux de Marie. Au lieu de cousins paternels, comme dans Hégésippe nous avons ici des demi-frères. (Sur la compilation définitive du *Protévangile de Jacques*, on peut voir les éditions récentes de E. Amann, 1910; et de Ch. Michel, 1911.)

2. Au seuil du troisième siècle, on rencontre Tertullien. A-t-il tenu que les Frères du Seigneur étaient nés de Marie, mère de Jésus? Helvidius et saint Jérôme, *Contra Helv.*, xvii, l'ont cru, tandis que des critiques modernes, par exemple J.-B. Lightfoot, font difficulté d'accorder ce point.

Dans les passages où le grand polémiste touche incidemment au sujet, c'est pour s'en prendre au docétisme des Marcionites, qui abusaient des paroles du Christ rapportées dans l'Evangile : « Qui est ma mère et quels sont mes frères? » *De virg. vel.*, vi; *Adv. Marc.*, IV, xix; *De carne Christi*, vii, xxiii; *De Monog.*, viii. Cf. A. d'Alès, *La théol. de Tertullien*, 1905, p. 196. Pour établir la vérité de la nature humaine dans Jésus-Christ, Tertullien insiste sur la maternité de Marie. Jésus est homme aussi réellement que nous : il a une *mère* qui l'a engendré de sa chair, la Loi lui donne un *père* dans la personne de saint Joseph, un père putatif (car Tertullien croit à la conception virginale du Christ); enfin l'Evangile nous parle de ses *frères*. Il est vrai que la Vierge a conçu Jésus alors qu'elle n'était encore que « fiancée », — c'est le sentiment de Tertullien, — mais la Loi assimile la fiancée à l'épouse. Et puis, Marie devait, après avoir enfanté le Verbe de Dieu, devenir réellement la « femme » de Joseph, *semel nuptura post partum*. Alors, la Vierge mère a porté le joug de l'homme, *virum passam*. Les considérations de Lightfoot pour atténuer la portée réaliste des expressions de Tertullien ne sont pas sans valeur, mais elles tiennent difficilement devant le fait qu'au milieu du iiie siècle, Origène, lui aussi, en un passage que nous allons citer, semble bien avoir représenté Tertullien comme un adversaire de la perpétuelle virginité de Marie.

On dirait que Clément d'Alexandrie († 215) a voulu combiner le sentiment d'Hégésippe avec celui des Evangiles apocryphes. Dans un passage des Hypotyposes, cité par Eusèbe (*H. E.*, II, i), il semble identifier Jacques le frère du Seigneur avec l'apôtre du même nom, fils d'Alphée. D'autre part, dans un fragment qui provient vraisemblablement de la version latine que Cassiodore avait fait exécuter, il voit dans Jude, l'auteur de l'épître catholique, tout à la fois le frère de Jacques et un des fils de Joseph, *P. G.*, IX, 731; cf. Cassiodore, *De Instit. div. lit.*, viii. Il peut se faire que la contradiction ne soit ici qu'apparente. Les frères de Jésus sont appelés les fils de Joseph. A quel titre? Il n'est ni impossible, ni invraisemblable qu'aux yeux de Clément d'Alexandrie ils aient été seulement ses neveux, des enfants dont Clopas son frère, ou Alphée son beau-frère, lui auront, en mourant, laissé la tutelle. Ce n'est là qu'une supposition, mais peut-être a-t-on le devoir d'y recourir, avant que d'admettre une incohérence dans le témoi-

gnage d'un homme qui se trouvait assez bien placé pour être renseigné sur la tradition historique du second siècle concernant les Frères du Seigneur.

ORIGÈNE († 254) sait que quelqu'un dont il ignore, ou plutôt dont il préfère taire le nom, a été assez insensé pour dire que Marie, après la naissance de Jésus, avait eu de Joseph d'autres enfants; et qu'à cause de cela le Christ l'aurait publiquement désavouée pour sa mère (*Marc*, III, 33-34). C'est une hérésie, ajoute-t-il, qui ne tient pas devant le texte des Ecritures. — *Homil.* VII *in Luc.*, *P. G.*, XIII, 1818; cf. *C. Cels.*, I, 47, *P. G.*, XII, 748; *in Matth.*, XIII, 55, *P. G.*, XIII, 876; *in Joan.*, t. I, 6; II, 12, dans la *Catena Corderii*, p. 75. — Quel est le personnage visé ici par l'exégète alexandrin? Naturellement on pense à Tertullien. Des devanciers d'Origène, dont les ouvrages nous sont connus, lui seul fait difficulté; et il est à remarquer que Helvidius et saint Jérôme n'ont pas connu, pour cette même époque, d'autre adversaire de la perpétuelle virginité de Marie. A cela s'ajoute que Tertullien écrit en effet, à deux reprises, que Jésus désavoua publiquement sa mère et ses frères à cause de leur incrédulité.

Du reste, Origène se montre nettement favorable à l'explication qu'il lisait dans les apocryphes de Jacques et de Pierre : les Frères du Seigneur sont des enfants de saint Joseph.

Saint HILAIRE (vers 355), *Comm. in Matth.*, I, 3-4, *P. L.*, IX, 921-922, connaît pareillement « des hommes irréligieux et pervers, bien éloignés de la doctrine spirituelle, qui prennent occasion de ce qui est écrit des Frères du Seigneur pour penser et parler de Marie d'une façon inconvenante et répréhensible. Les personnages en question ne sont pas nés de Marie, ils sont plutôt des enfants que Joseph avait eus d'un précédent mariage ».

3. C'est vers la fin du quatrième siècle que s'engagea la grande controverse sur la perpétuelle virginité de Marie. Elle se rattachait à un mouvement assez général qui emportait alors la chrétienté vers le monachisme. La virginité fut, comme de juste, glorifiée au-dessus du mariage; on aimait à rappeler que Jésus et Marie avaient été les premiers à lever dans le monde l'étendard des vierges. Cf. ORIGÈNE, *In Matth.*, *P. G.*, XIII, 877. Dans ce concert d'éloges, y eut-il une note excessive? C'est possible. Saint Jérôme lui-même ne garda pas toujours la mesure. Ses ennemis le lui ont reproché bruyamment, et ses amis ont été contraints de convenir que dans son plaidoyer en faveur de la virginité contre Jovinien, il y a des écarts de langage; à leur sens, il rabaissait plus que de juste l'état de mariage. *Epist. Hieron. ad Pammach.*, XLVIII, 2; *ad Domn.*, L, 2; *P. L.*, XXII, 494, 514.

Quoi qu'il en ait été, une réaction se produisit. C'est au nom de l'Ecriture que les adversaires du monachisme prétendirent cette fois exalter le mariage. Ne nous y représentait-on pas Marie elle-même comme une honnête mère de famille ? Après la naissance virginale de son premier-né, elle avait eu de Joseph d'autres enfants, ceux que l'Evangile appelle « les Frères du Seigneur ».

Le point de départ de cette campagne semble avoir été Laodicée de Syrie. Saint EPIPHANE, *Adv. Haeres.*, LXXVIII, 1, dit que, de son temps, on prêtait ce sentiment à APOLLINAIRE († 390); tout au moins, avait-il été mis en avant par quelques-uns de ses disciples. De là, il aura passé en Arabie, chez les Antidicomarianites, qui, non contents de s'opposer aux excès des Collyridiens, tombèrent dans une erreur opposée. Pendant qu'Epiphane les refutait, leurs idées se faisaient jour à Rome. En 380, HELVIDIUS, homme obscur et sans talent, y publiait un libelle, dans lequel il niait ouvertement la perpétuelle virginité de Marie. Le livre fit scandale, et on pria saint Jérôme, alors à Rome, de le réfuter. C'est ce qu'il entreprit, vers 383, dans son traité *De perpetua virginitate Mariae, adversus Helvidium*, *P. L.*, XXIII, 183-206; cf. GRUETZMACHER, *Hieronymus*, I, p. 269.

Le coup ne fut pas décisif. Quelques années plus tard, un moine romain du nom de JOVINIEN reprit la thèse d'Helvidius. (W. HALLER a réuni dans un volume des *Texte und Untersuchungen.*, nouvelle série, II, tous les textes concernant Jovinien.) Dès que saint Jérôme l'apprit, il envoya de Bethléem, vers 392, une nouvelle réfutation, dans laquelle il se bornait à venger la virginité en général des attaques dont elle était l'objet; estimant qu'en ce qui concerne la virginité de Marie, il avait épuisé la question dans son précédent traité.

On a reproché à saint Jérôme d'avoir, dans cette polémique, « révélé tous les trésors d'ironie et d'invective amère, dont son âme était remplie, de répondre à son adversaire par des plaisanteries de mauvais goût ». Ce jugement, sévère jusqu'à l'injustice, oublie quelles étaient les mœurs littéraires d'alors; il ne tient aucun compte à l'auteur de l'excuse qu'il présente lui-même à la fin de son écrit contre Helvidius. « Nous avons fait de la rhétorique, nous avons badiné un peu, à la manière des bateleurs. C'est toi, Helvidius, qui nous y as forcé; toi qui, au grand jour de l'Evangile, prétends qu'une seule et même gloire attend les vierges et les personnes mariées » (22).

Comme Jovinien s'était fait des partisans dans le nord de l'Italie, saint AMBROISE écrivit, lui aussi, une réfutation de ses erreurs. Cf. *De inst. virg.*, cap. V-XV; *P. L.*, XVI, 313-328. Du reste, on ne tarda pas à les condamner, à Milan, dans un synode d'évêques. Le pape saint SIRICE ratifia aussitôt la sentence, il excommunia nommément Jovinien, et huit de ses adhérents (390). L'année suivante, le concile de Capoue en fit autant pour BONOSE, évêque de Sardique en Illyrie, qui s'était compromis dans la même erreur. *P. L.*, XVI, 1123, 1125, 1172; DENZ., *Enchir.* [10], 91 (1781).

4. Le traité de saint Jérôme contre Helvidius est resté le répertoire de la question concernant la virginité perpétuelle de Marie. L'auteur reprend les arguments d'Origène et de saint Epiphane, mais il y ajoute beaucoup du sien. On avait pensé ébranler la croyance des fidèles avec trois ou quatre textes de l'Evangile. L'exégète qu'est Jérôme n'a pas de peine à réduire l'adversaire au silence, au nom de l'Evangile lui-même. L'œuvre vaut la peine d'être étudiée de près. Sa seule analyse fera voir qu'on y a bien peu ajouté depuis.

a) Le sentiment d'Helvidius est une nouveauté, une impiété, un démenti audacieux donné à la foi du monde entier (1-4, 17-19, 22). « Ne pourrais-je pas soulever contre toi toute la foule des anciens écrivains : Ignace, Polycarpe, Irénée, Justin le Martyr, et tant d'autres hommes apostoliques et savants, qui ont écrit des volumes remplis de sagesse contre ceux qui étaient de ton sentiment : Ebion, Théodote de Byzance et Valentin. Si tu les avais jamais lus, tu en saurais plus long » (17). On a reproché à saint Jérôme d'en appeler à tort aux écrivains du second siècle. Il est vrai que la controverse dans laquelle les apologistes d'alors furent engagés portait directement sur la naissance virginale du Christ; mais les raisons qu'ils ont fait valoir ont en réalité une portée plus étendue. C'est ainsi qu'ils appellent couramment Marie *la Vierge*. Cette appellation sans correctif s'entendrait mal d'une mère de famille, fût-elle la plus honnête des femmes.

De bonne heure, la foi en la perpétuelle virginité

de la mère de Dieu s'était expressément formulée dans l'épithète de ἀειπάρθενος *semper virgo*. Ce terme figurait déjà dans le Symbole des Apôtres, tel qu'on le proposait en Orient, à ceux qui demandaient le baptême. Denz. [10], 13.

De tous les auteurs ecclésiastiques des quatre premiers siècles, Helvidius n'en pouvait citer que deux en faveur de son sentiment : Tertullien et Victorin de Pettau († vers 303). Saint Jérôme lui abandonne Tertullien comme un hérétique, dont l'autorité ne vaut pas plus sur ce point que sur beaucoup d'autres. Quant à Victorin, « il a parlé, comme les évangélistes, des *frères du Seigneur*, et non pas des *enfants de Marie* » (17). En revanche, l'apologiste de la perpétuelle virginité de Marie aurait pu se réclamer du témoignage formel d'Origène et de saint Epiphane. Le premier avait déjà traité d'*hérétiques* ceux qui, de son temps, ne professaient pas, sur ce point, le sentiment commun des fidèles ; l'autre parle de *témérité*, de *blasphème*, de *démence* jusque là inouïe, de *nouveauté* intolérable. Saint Ambroise ne tardera pas à taxer de *sacrilège* l'entreprise de Bonose pour accréditer les idées d'Helvidius.

b) Mais c'est sur le terrain des textes de l'Evangile que Jérôme déploie, contre son adversaire, toutes les richesses de son érudition et la finesse de son goût.

Il est écrit dans saint Matthieu (i, 18) : *Cum esset desponsata mater ejus Maria Joseph, priusquam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Qu'est-ce à dire ? demandait Helvidius. Marie n'est pas simplement *confiée* à la garde de Joseph, elle est bel et bien son épouse ; et l'évangéliste n'eût pas dit *priusquam convenirent*, si l'union n'avait pas été consommée dans la suite. En parlant de quelqu'un qui ne doit pas souper, on ne dira jamais que tel événement s'est passé avant son souper. — Du reste, le même évangéliste s'exprime plus clairement encore quelques versets plus bas, quand il ajoute : *Et non cognoscebat eam, donec peperit filium suum* (i, 25). Ce qui se trouve renforcé par saint Luc, quand il écrit (ii, 7) : *Et peperit filium suum primogenitum.* De pareils textes, disait Helvidius, lèvent toute ambiguïté, non seulement à cause de l'acception définie du terme *cognoscebat*, qui s'entend ici de l'acte conjugal ; mais aussi parce qu'il ne saurait être question de « premier-né » que dans une famille qui compte au moins deux enfants.

Saint Jérôme commence par remontrer à Helvidius qu'il vient d'entasser autant de sophismes que de mots, à moins qu'il ne préfère avouer avoir tout confondu. La personne « recommandée » n'est pas « fiancée », la fiancée n'est pas « épouse » (bien que l'Ecriture lui donne le nom d'*uxor*) : voilà qui est incontestable ; mais il n'est pas moins certain que l'épouse ne devient pas telle uniquement par la consommation du mariage (4). Et saint Ambroise ajoutera qu'un contrat, en bonne et due forme, suffit à faire d'un couple mari et femme. A la difficulté tirée des paroles mêmes de S. Matthieu, i, 18, 25 (d'après la leçon qu'il lisait) : *priusquam convenirent, donec peperit*, saint Jérôme répond en citant plus d'un endroit des Ecritures où *priusquam* et *donec* ne supposent pas la réalisation ultérieure de la chose qu'on dit n'être pas encore arrivée à un moment donné. I *Cor.*, xv, 25 ; *Ps.*, cxxii, 2 ; *Gen.*, xxxv, 4 (d'après les LXX) ; *Deut.*, xxxiv, 6. Puis, il en appelle, pour préciser le sens de ces locutions, au langage courant ; et c'est ici que le polémiste s'est permis une application que des critiques délicats ont trouvée de mauvais goût. « Si je disais : Helvidius fut surpris par la mort avant de faire pénitence, s'ensuivrait-il qu'il ait fait pénitence après le trépas ? » (4.) Ce n'était là qu'une boutade, à l'adresse d'un adversaire qui s'était lui-même servi d'exemples guère plus concluants. Car enfin, dire de quelqu'un qu'on le prévint que son souper était empoisonné avant qu'il se mît à table, ce n'est pas affirmer pour autant que, ce soir-là, il ait soupé. Les exemples tirés de l'Ecriture étaient meilleurs, notamment celui du Deutéronome, xxxiv, 6 : *Personne ne connut le tombeau de Moïse jusqu'au jour présent.* Cependant, qui oserait conclure de ce texte que le tombeau de Moïse a été trouvé par la suite ; ou même que, dans la pensée de l'écrivain, on dût le trouver jamais, malgré les recherches des Juifs ?

On a dit que les exemples choisis pour neutraliser l'impression fâcheuse produite par le texte de saint Matthieu, i, 25, n'étaient pas tout à fait *ad rem*. Il est exact que dans les passages où les circonstances mêmes indiquent assez que le cas ne comporte pas de changement ultérieur, *donec* n'implique aucune idée de changement. Mais il en va autrement quand les circonstances invitent au contraire à attendre un changement, passé le terme marqué par *donec*. Si dans le second livre des *Rois*, vi, 23, on lisait que « Michol, la fille de Saül, n'eut pas d'enfant jusqu'à ce qu'elle eût quitté David pour devenir la femme de Phaltiel » (au lieu de *usque in diem mortis suae*, comme le texte porte en réalité) le lecteur en conclurait, assez naturellement, qu'après avoir quitté David, Michol est devenue mère, parce que la maternité est tout à la fois le but et la conséquence naturelle du mariage.

« Même sous cette forme, écrit M. C. Harris, l'objection ne porte pas victorieusement. L'évangéliste n'a pas ici l'intention, même implicite, de comparer ce que furent les relations matrimoniales de Joseph et de Marie, avant la naissance de Jésus, avec ce qu'elles furent après, comme c'est le cas de l'exemple allégué. Il entend seulement affirmer de la façon la plus forte que Joseph n'a été pour rien dans la conception de Jésus. Le commentaire laconique de Bengel se trouve donc être pleinement justifié : *Donec*, non sequitur : *ergo post.* La mention subséquente des frères de Jésus ne change en rien les conditions, parce qu'il était bien connu, au moment où les évangélistes écrivaient, quels étaient ces frères ; une méprise n'était pas possible. » *Dict. of the Bible* (Hastings), I, 235.

Du reste, saint Jérôme accorde à Helvidius que le terme *cognoscebat* se doit entendre ici de l'acte conjugal ; il lui reproche même de s'attarder à exclure des sens auxquels personne n'avait jamais songé. L'évangile appelle Jésus le *premier-né* de Marie. Seulement, observe saint Jérôme, si tout fils unique est un premier-né, tout premier-né n'est pas un fils unique, bien qu'il puisse l'être. Pour être qualifié de premier-né, il suffit d'être sorti le premier du sein maternel, sans qu'il soit besoin d'avoir des cadets. Aussi bien, la loi de Moïse concernant le premier-né (*Exod.*, xxxiv, 19, 20) trouvait son application dès que la mère avait donné le jour à un fils, qu'il dût être fils unique, ou bien suivi de plusieurs autres. Ne dit-on pas couramment qu'une mère est morte, en mettant au monde son premier-né ? (9, 10.)

Helvidius demandait pourquoi Joseph et Marie s'étaient fiancés, s'ils n'avaient pas l'intention d'en venir à la consommation du mariage. — C'est, répond saint Jérôme, que l'honneur de Jésus et de sa mère exigeait que celle-ci fût tenue pour l'épouse légitime de Joseph. Le voile de la loi devait cacher le mystère de Dieu jusqu'au jour où il pût être croyable ; alors seulement il sera révélé. C'est encore que la Vierge-Mère avait besoin d'un protecteur, et l'Enfant d'un nourricier.

c) En dépit de ces explications, il reste que le texte du Nouveau Testament parle, à plusieurs reprises,

des Frères du Seigneur; et c'est sur ce fait qu'Helvidius insistait davantage.

La verve de saint Jérôme avait ici beau jeu. Si son adversaire était moins ignorant des choses de la Bible, il saurait qu'on y appelle frères, non seulement ceux qui sont nés d'un même père et d'une même mère; mais aussi de simples parents, surtout des neveux et des cousins. Il lui apprendra donc que cette appellation se justifie par quatre titres différents : la nature, la nationalité, la parenté et l'affection (12-17, 14).

Il est certain que dans l'Ancien Testament, le mot *aḥ* que les LXX traduisent par ἀδελφός, ne convient pas seulement aux frères proprement dits, ni aux demi-frères, *Gen.*, XXXVII, 16; on le donne encore aux neveux, *Gen.*, XIII, 8, XIV, 14; aux cousins germains, I *Par.*, XXIII, 21; aux cousins plus éloignés; *Levit.*, X, 4; aux parents en général, IV *Reg.*, X, 13, et même à de simples congénères, *Gen.*, XIX, 6. Renan, à qui on ne peut pas reprocher d'ignorer l'hébreu, en a donc imposé à son lecteur, quand il écrit : « L'assertion que le mot *aḥ* (frère) aurait en hébreu un sens plus large qu'en français est tout à fait fausse. La signification du mot *aḥ* est identiquement la même que celle du mot « frère ». Les emplois métaphoriques ou abusifs, ou erronés, ne prouvent rien contre le sens propre. » *Vie de Jésus*, 13ᵉ édit., p. 25. Depuis quand, en français, donne-t-on couramment le nom de « frères » à des neveux et à des cousins? C'est pourtant ce qui a lieu dans les textes bibliques. Cette extension de *aḥ* ne tenait pas à une métaphore, mais à la portée que le mot avait reçue de l'usage. Personne ne confondait les « Frères du Seigneur » avec les Apôtres, bien que Jésus en personne ait donné à ceux-ci le nom de « frères ». Saint AUGUSTIN avait raison d'écrire à ce propos : Quomodo loquitur (Scriptura) sic intelligenda est. Habet linguam suam : quicumque hanc linguam nescit, turbatur et dicit : Unde fratres Domino? Num enim Maria iterum peperit? Absit...! » *In Joan.*, tract. x, cap. 2.

On aurait pu objecter à saint Jérôme que ce sens étendu de l'araméen *aḥ* n'est pas soutenu en grec par le mot ἀδελφός; mais il aurait répondu, avec raison, que les évangélistes ont rendu littéralement le terme araméen, en lui laissant toutes les acceptions qu'il avait couramment dans la langue parlée par les contemporains de Jésus. C'est ce que les Septante avaient déjà fait.

Au surplus, pourquoi les évangélistes n'auraient-ils pas donné le nom de « frères » à des parents de Jésus, qui n'étaient point les enfants de sa mère; eux qui appellent saint Joseph son « père », dans la page même où ils viennent de dire qu'il ne fut pour rien dans sa conception?

d) D'où il suit que les « Frères du Seigneur » peuvent très bien n'avoir pas été ses « utérins », mais seulement des parents plus ou moins rapprochés. Reste à savoir si nous avons des raisons positives d'affirmer qu'ils n'étaient pas en effet des enfants de Marie.

Les anciens, notamment saint Jérôme, ont ramené à quatre chefs principaux les motifs sur lesquels se fonde la croyance traditionnelle en la perpétuelle virginité de la sainte Vierge.

1° Cette virginité est implicitement affirmée dans le récit de l'Annonciation. Marie demande à l'ange : Comment cela se fera-t-il, puisque je ne connais point d'homme? Ce qui ne veut pas dire simplement : Jusqu'ici je n'ai point connu d'homme, car cette circonstance ne s'opposait pas suffisamment, toute seule, à ce que Marie devînt Mère; d'autant plus qu'elle était déjà fiancée, et que ses fiançailles mêmes lui permettaient l'espoir de la maternité. La seule explication qui rende pleinement compte de cette parole, consiste à dire que Marie avait fait le propos de garder la virginité, même dans le mariage, si jamais les circonstances l'engageaient dans cet état. C'est le sentiment de la plupart des anciens, qui ont interprété le récit de l'Annonciation d'après saint Luc. Ils ont été suivis par les Scolastiques, comme aussi par les exégètes catholiques modernes, auxquels se rallient nombre de protestants.

2° Ensuite, si Marie avait eu d'autres enfants pourquoi le Christ mourant aurait-il confié sa mère à un étranger, « au disciple qu'il aimait »? Cette considération, que Lightfoot croit décisive contre l'opinion d'Helvidius, M. HERZOG l'envisage bien légèrement, quand il écrit : « L'évangile de saint Jean leur (aux anciens) fournit un texte précieux. On y lisait que, du haut de la croix, le Sauveur avait dit au disciple bien-aimé, en lui montrant Marie : Voilà votre mère! et qu'il avait ajouté, en montrant le disciple à sa mère : Voilà votre fils! On creusa ces paroles et on trouva un sens mystérieux caché sous leur écorce. » (*Rev. d'hist. et de littér. relig.*, 1907, p. 326.) Mais non, on n'eut ici qu'à se tenir à la lettre. Le sens mystérieux et bien profondément caché sous l'écorce serait celui que propose M. LOISY, quand il prétend que la mère de Jésus n'est, dans cette scène du quatrième évangile, que le personnage allégorique d'Israël converti, la communauté judéo-chrétienne; tandis que le disciple serait le type du croyant parfait, du chrétien johannique, de l'église hellénochrétienne (*Le Quatrième Evangile*, p. 879).

Je ne prétends pas que le legs fait par Jésus de sa mère à un disciple soit, à lui seul, une preuve péremptoire que Marie n'avait pas d'autre fils; mais c'est une circonstance, dont on doit tenir compte pour la solution du problème des Frères du Seigneur.

3° Pourquoi les contemporains de Jésus, ses propres concitoyens de Nazareth, auraient-ils mis tant d'emphase à l'appeler le *fils de Marie*, s'il n'était pas fils unique? Si les Frères du Seigneur sont des enfants de sa mère, au même titre que lui, comment se fait-il que nulle part, dans les Evangiles, Marie ne soit appelée leur mère? (15.)

Il est vrai que le nom de la mère du Sauveur se trouve deux fois associé à celui de ses frères (*Mat.*, XII, 47; *Jean*, II, 12), mais la chose se comprend sans peine. Après la mort de saint Joseph, surtout pendant la vie publique de Jésus, Marie aura vraisemblablement habité sous le même toit que ses plus proches parents; peut-être même que cette vie en commun date de plus loin. Ç'a été le sentiment de plusieurs d'entre les anciens, que les Frères du Seigneur avaient été introduits dans le foyer de Marie, à raison de leur parenté avec son époux, quel que soit du reste le degré de cette parenté.

Comment expliquer, en dehors du fait de la perpétuelle virginité de Marie, qu'on lui ait donné invariablement le nom de *Vierge*? Cette appellation remonte, avons-nous dit, à la plus haute antiquité chrétienne. Si Marie a eu sept enfants, dont un au moins évêque de Jérusalem (sans parler de plusieurs autres, qui ont marqué au premier rang dans cette même église), est-il croyable qu'on ait perdu si vite de vue un fait aussi notoire, pour ne plus voir en elle que la mère virginale de Jésus?

Renan a si bien senti la difficulté de la position qu'il avait prise tout d'abord, dans la *Vie de Jésus* (13ᵉ édit., p. 25-27), qu'il s'est décidé, dix ans plus tard, à l'abandonner. « Jésus, écrit-il, eut de vrais frères, de vraies sœurs. Seulement il est possible que ces frères et ces sœurs ne fussent que des demi-frères, des demi-sœurs. Ces frères et ces sœurs étaient-ils aussi fils ou filles de Marie? Cela n'est pas probable.

Les frères, en effet, paraissaient avoir été beaucoup plus âgés que Jésus. Or, Jésus fut, à ce qu'il paraît, le premier-né de sa mère. Jésus, d'ailleurs, fut dans sa jeunesse désigné à Nazareth par le nom de « fils de Marie ». Nous avons, à cet égard, le témoignage du plus historique des Evangiles. Cela suppose qu'il fut longtemps connu comme fils unique de veuve. De pareilles appellations, en effet, ne s'établissent que quand le père n'est plus et que la veuve n'a pas d'autre fils. Citons l'exemple du célèbre peintre Piero della Francesca. Enfin le mythe de la virginité de Marie, sans exclure absolument l'idée que Marie ait eu ensuite d'autres enfants de Joseph, ou se soit remariée, se combine mieux avec l'hypothèse où elle n'aurait eu qu'un fils. » *Les Evangiles*, 1877, p. 542.

C'est qu'en effet, s'il fallait rendre compte des textes par l'interprétation mythique, je préférerais encore « le mythe de la virginité de Marie » au mythe de la *Vierge* mère de sept enfants, et peut-être mariée deux fois!

4° Enfin, il semble bien que les personnages qui, dans l'Evangile, portent le nom de « Frères du Seigneur » sont plus âgés que Jésus. On les voit jaloux de sa popularité, ils le critiquent et lui donnent des avis; un jour même, ils tentent de mettre la main sur lui, sous prétexte qu'il est hors de son bon sens (cf. *Marc*, III, 21, VI, 4; *Jean*, VII, 3). Cette attitude ne se comprend guère de la part de frères puînés, surtout étant données les mœurs de l'antique Orient. Mais, si les Frères du Seigneur sont fils de Marie, ils ne peuvent pas être plus âgés que Jésus, puisque, d'après saint Matthieu et saint Luc, Marie était encore vierge, quand elle le conçut. Jésus fut le premier-né de sa mère. Si saint Jérôme n'a pas fortifié son argumentation en disant que Marie avait, nonobstant son mariage, promis à Dieu une perpétuelle virginité, c'est que cette position prise par tant d'anciens (S. Ambr., S. Aug., S. Grég. Nys., Théophyl., S. Bède, S. Anselme) et par tous les théologiens catholiques depuis S. Thomas, n'était pas nécessaire dans la polémique avec Helvidius. Seule la question de fait se posait : si, oui ou non, Marie avait eu d'autres enfants que Jésus.

5. Saint Jérôme fut appuyé par tout ce que le monde chrétien comptait alors de docte et d'illustre. En Orient : saint Chrysostome, saint Epiphane, saint Cyrille d'Alexandrie, Théodoret, Théophylacte. En Occident : saint Ambroise, saint Augustin, l'Ambrosiaster et Pélage lui-même. (Voir les références dans A. Durand, *L'Enfance de J.-C.*, 1908, p. 254-255.) On a objecté un texte de S. Basile, savoir l'homélie *In sanctam Christi generationem. P. G.*, XXXI, 1468. J. B. Lightfoot, *Epistle to the Galat.*, p. 284, estime que la perpétuelle virginité de Marie n'y est pas présentée comme un point nécessaire à l'intégrité de la foi. Mais, il ne faut pas perdre de vue que l'authenticité de cette homélie est contestée : D. Garnier ne la croit pas de S. Basile, Bardenhewer pense qu'elle a été interpolée. En tout cas, l'auteur de cet écrit y proteste expressément de sa foi en la virginité de Marie, quand il ajoute « que tous ceux qui aiment le Christ ne supporteraient pas un autre langage ».

Au reste, les définitions expresses des papes et des conciles ne tardèrent pas à proclamer, avec autorité, que l'adversaire d'Helvidius avait défendu la foi traditionnelle. Le pape saint Sirice, dans son rescrit à Anysius (391), déclare que Bonose a été justement repris, et que ses juges ont eu raison de repousser avec horreur son sentiment. Au VIIe siècle (649), le concile tenu au Latran par Martin Ier condamne quiconque ne confesse pas que « la toujours vierge et immaculée Marie... n'a pas engendré le Verbe de Dieu, sans atteinte pour sa virginité, laquelle a persévéré intacte après son enfantement ». Dans les temps modernes (1555), Paul IV a solennellement affirmé, à l'encontre des Sociniens, que la virginité de Marie *ante partum, in partu, post partum* fait partie du dogme catholique (Denz.[10] 91, 256, 993).

6. Les apologistes orthodoxes ne se sont pas contentés d'affirmer, au nom de la tradition et des textes, que les Frères du Seigneur n'étaient pas nés de Marie; ils ont encore essayé de préciser positivement le degré de parenté, qui les rattachait à la personne de Jésus. Comme on pouvait s'y attendre, ils ne sont pas tombés d'accord sur ce dernier point.

a) Saint Epiphane, *Adv. Haer.*, LXXXVIII, 7, et avec lui saint Grégoire de Nysse, *In Christi resur. orat.* II, et saint Cyrille d'Alexandrie, *In Joan.*, VII, 5, se tiennent à l'opinion propagée par les évangiles apocryphes : les Frères du Seigneur étaient des enfants que saint Joseph avait eus d'un mariage antérieur. Origène, et, à sa suite, saint Hilaire s'étaient déjà ralliés à ce sentiment, mais sans grande conviction (voir ci-dessus, col. 134-135). Il est possible que Clément d'Alexandrie, Eusèbe et l'Ambrosiaster lui aient été favorables, mais ce n'est pas sûr. Ils disent, à la vérité, que certains personnages sont, dans l'Evangile, appelés Frères du Seigneur, parce qu'ils étaient, ou mieux parce qu'on *les appelait* fils de Joseph; c'est l'expression même employée par Eusèbe, *H. E.*, II, 1, à propos de Jacques, le premier évêque de Jérusalem. Quoi qu'en dise Lightfoot, la construction de la phrase, comme aussi la teneur du contexte, donnent à penser qu'aux yeux d'Eusèbe, Jésus et Jacques étaient frères parce que *l'un et l'autre étaient appelés fils de Joseph*. Reste à savoir à quel titre ils étaient fils de Joseph. N'est-il pas plus vraisemblable qu'Eusèbe dépende, sur ce point, d'Hégésippe, qu'il a tant utilisé? Or, nous avons déjà dit que celui-ci voit dans les Frères du Seigneur des cousins paternels de Jésus.

Il est difficile de supposer que saint Jérôme ait ignoré le véritable état de la tradition. Il a si peu conscience d'avoir rompu, dans la polémique contre Helvidius, avec un sentiment ferme et généralement reçu, que quinze ans plus tard, il écrira encore : « *Certains conjecturent* que les Frères du Seigneur sont des enfants que Joseph aurait eus d'une autre femme, suivant en cela les *rêves des apocryphes.* » *Comment. in Matth.*, XII, 49-50 (écrit en 398). Pour lui, il s'en tient à ce qu'il a déjà écrit dans son livre *Adversus Helvidium*. Les Frères du Seigneur sont des cousins, nés de cette Marie, que l'Evangile appelle mère de Jacques le petit et de Joseph; elle était femme d'Alphée et tante maternelle de Jésus, en tant que sœur de la sainte Vierge. Saint Jean l'appelle encore Marie de Clopas (qui devient Cléophas chez les Latins), parce qu'elle était fille ou simplement parente de celui-ci. Mais ce dernier point reste, aux yeux de saint Jérôme, secondaire et sans grande importance; il n'entend pas contester là-dessus. Ce qu'il interdit à Helvidius, au nom des textes, c'est de confondre cette Marie avec la mère de Jésus, et de méconnaître la virginité de saint Joseph. « Tu dis que Marie n'est pas restée vierge; et moi je prétends davantage, à savoir que Joseph lui-même fut vierge, à cause de Marie, afin que celui qui devait être vierge par excellence naquit d'un mariage de vierges. » (13, 14, 19.)

Ce sentiment, saint Jérôme ne le fonde pas sur l'autorité de ceux qui l'ont précédé, mais sur des raisons de haute convenance; qui sont d'autant mieux recevables, que les textes de l'Evangile, non seulement n'y contredisent pas, mais encore se comprennent mieux dans cette hypothèse. C'est uniquement de la virginité de saint Joseph, et non du sentiment qui fait des Frères du Seigneur des cousins de Jésus,

que doit s'entendre le jugement porté par Baronius : « *Hujus (opinionis) fortissimus stipulator seu potius auctor Hieronymus.* »

Saint Chrysostome, *In Matth. hom.*, v, 3, et saint Augustin, *Quaest. XVII in Matth.*, iii, 2, s'étaient tout d'abord montrés favorables à l'opinion de saint Epiphane ; mais ils ne tardèrent pas à se ranger à celle de saint Jérôme. Cf. Aug., *In Joan. tract.* x, cap. 2 ; *tract.* xxxviii, 3 ; Chrys., *In epist. ad Gal.*, i in fin. Dans son commentaire sur l'épître aux Galates, i, 19, saint Augustin joint les deux opinions. Suivirent bientôt après, chez les Grecs : Théodoret, *In epist. ad Gal.*, i, in fin, et Théophylacte, *In Matth.*, xiii, 55 ; *in Galat.*, i, 19 ; quant aux Latins, ils ne font mention de l'hypothèse d'un premier mariage de saint Joseph que pour la déclarer inacceptable.

b) L'opinion de saint Jérôme ne tarda pas à s'enrichir d'explications complémentaires. A l'identité de Jacques le frère du Seigneur avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, on en ajouta une autre : Alphée lui-même était confondu avec Clopas. Dès lors, l'appellation « Marie, celle de Clopas » serait à traduire par « Marie, femme d'Alphée ». Ἀλφαῖος et Κλωπᾶς ne devaient être que deux transcriptions grecques d'un seul et même nom hébreu חלפי. Cette hypothèse jouira longtemps d'un grand succès. De nos jours, le nombre de ceux qui la contestent va croissant. Cf. *Dict. de la Bible* (Vigouroux), I, 419.

On a poussé plus avant dans la voie des identifications. Dans le collège apostolique, à côté de Jacques, prit place un autre frère du Seigneur ; Jude, l'auteur de l'épître, devint l'apôtre Thaddée ou Lebbée. Bien plus, des auteurs se sont demandé si Simon, ou Siméon, le second évêque de Jérusalem, est distinct de l'apôtre Simon dit le Cananéen ou Zélote, que saint Jérôme appelle *trinomius*. Ces identifications figurent plus ou moins dans toutes les liturgies occidentales, y compris la liturgie romaine ; mais elles sont inconnues des orientaux. Le concile de Trente lui-même identifie, en passant, Jacques l'auteur de l'épître catholique avec le frère du Seigneur. Denz.[10], 908 (786). De la sorte, Joseph serait le seul des Frères du Seigneur qui n'aurait pas eu l'honneur de compter parmi les Douze.

c) Il s'en faut pourtant que ce sentiment soit reçu de tous. Sur le point de savoir s'il y a eu des apôtres parmi les Frères de Jésus, deux écoles sont en présence. Le P. Corluy (dans les *Etudes religieuses*, 1878, t. I, p. 145) a fidèlement exposé et discuté les arguments qu'on a fait valoir de part et d'autre. Ces deux écoles, écrit-il, « nous les appellerons : l'une, l'école *patristique*, l'autre, l'école *exégétique*. La première, appuyée surtout sur l'autorité des Pères, dénie absolument aux cousins de Jésus la qualité d'apôtres ; la seconde croit trouver dans les textes de l'Ecriture des éléments suffisants pour pouvoir affirmer, malgré le sentiment contraire de plusieurs saints Pères, que deux, ou peut-être trois des « frères » de Jésus firent partie du collège apostolique. Chacune des deux écoles compte dans son sein des savants distingués. La première est surtout représentée par les Bollandistes Henschenius, Stiltinck et Van Hecke ; dans la seconde se réunissent au célèbre critique Le Nain de Tillemont, les interprètes les plus autorisés : Patrizi, Tolet, Lucas de Bruges, Maldonat, Beelen, Liagre, Adalbert Maier, Drach, Windischmann, Hengstenberg, etc. »

Au contraire, la virginité de saint Joseph, soutenue par saint Jérôme, n'a pas tardé à devenir un sentiment commun dans l'Eglise latine ; tellement que saint Pierre Damien (*P. L.*, CXLV, 384) pouvait écrire, au xi[e] siècle, « qu'il était l'expression de la foi de l'Eglise ». Saint Thomas, *Comment. in epist. ad Gal.*, cap. i, lect. v, rejette positivement comme « fausse » l'exégèse qui fait des Frères du Seigneur des enfants de saint Joseph.

Le P. Petau, *De Incarn.*, XIV, iii, 13, se montre moins catégorique ; à ses yeux, la virginité de saint Joseph est seulement une doctrine plus vraisemblable. Après la confirmation de deux siècles donnée par la piété des fidèles à cette pieuse croyance, le sentiment du docte théologien paraît timide à l'excès, et, tranchons le mot, insuffisant. Aussi bien, le P. Corluy, *l. c.*, p. 16, va plus loin, quand il écrit : « Le *sens catholique* s'est définitivement prononcé pour l'idée du grand interprète (saint Jérôme). Il serait désormais téméraire de révoquer en doute la perpétuelle virginité de l'époux de Marie. »

III. **Critique et conclusion.** — 1. Au sujet des textes qui concernent les Frères du Seigneur, il y a une *tradition dogmatique* d'un caractère négatif ; elle porte sur le sens qu'il ne faut pas leur donner. L'exégèse qui fait de ces personnages les frères de Jésus, nés de la même mère, est incompatible avec le dogme de la perpétuelle virginité de Marie. Aussi bien, c'est au nom de la foi traditionnelle qu'on s'est invariablement opposé aux Antidicomarianites, à Helvidius, à Bonose et à Jovinien.

D'autre part, le sentiment d'Helvidius n'a pas un point d'appui suffisant dans les textes, ni dans la tradition purement historique. Certes, elle supprime la difficulté soulevée par l'expression de « frères du Seigneur » ; mais, en revanche, elle introduit dans les textes des invraisemblances, des incohérences qu'une exégèse correcte ne réussit pas à surmonter. Ce sont précisément ces circonstances du récit des Evangiles que saint Jérôme a fait valoir en faveur du sentiment opposé et que les exégètes venus après lui ont trouvées persuasives.

Quant à la tradition des trois premiers siècles, elle était si peu dans le sens d'Helvidius que celui-ci n'avait osé se réclamer que de Tertullien et de Victorin de Pettau. Nous avons dit que saint Jérôme lui contesta ce dernier. Bien plus, la foi en la perpétuelle virginité de Marie s'affirme implicitement dans le nom de *Vierge* que les apologistes du second siècle donnent, par antonomase, à Marie ; et elle ne tarde pas à devenir explicite dans l'appellation de ἀειπάρθενος qui se rencontre dans les anciens formulaires de foi

On a vite dit que le sentiment religieux, en se développant et en s'exaltant, d'après une loi fatale, a dépassé le sens primitif des textes ; on ajoute que, à la longue, la conscience chrétienne est devenue insensible à la protestation de l'histoire. C'est là une affirmation injustifiée. Qu'on se l'avoue ou non, elle s'appuie, du moins en partie, au préjugé d'un évolutionnisme religieux radical. Aux yeux de la plupart des tenants modernes de l'exégèse d'Helvidius, toute croyance au surnaturel doit avoir son point de départ dans un fait naturel, que la foi a transfiguré par voie de sublimation allégorique ou mythique.

Et puis, de quel droit affirme-t-on que la conscience des premières générations chrétiennes n'avait, vis-à-vis des faits primordiaux, ni intelligence, ni probité ? L'étude de la littérature d'alors, en commençant par les épîtres de saint Paul, donne un démenti éclatant à cette manière de voir. Le respect des limites posées par les données primitives de la doctrine chrétienne se laisse toucher au doigt dans la lutte longue et pénible que l'orthodoxie eut à soutenir contre les Gnostiques docètes. Quelque attrayant que fût pour les âmes un Christ fait au ciel et tombé sur terre, à la manière d'une manne, l'Eglise est restée invinciblement attachée au Jésus des Evangiles, dont la vie est tellement solidaire des faiblesses de notre nature que

la sagesse humaine s'en trouve confondue et scandalisée. Avec cette disposition, la conscience chrétienne a dû avoir des raisons pressantes pour professer la naissance virginale du Christ et la perpétuelle virginité de sa mère, étant donné surtout que certains passages des Evangiles semblaient dire le contraire.

On a prétendu que « le dogme de la conception virginale du Christ appelait, comme son complément naturel et nécessaire, la virginité perpétuelle de Marie, et celle-ci suivait celle-là de si près qu'elle ne semblait pas pouvoir en être séparée ». G. Herzog, *Rev. d'Hist. et de Littér. relig.*, 1907, p. 320; cf. p. 327. Voilà une manière très libre d'écrire l'*histoire* des doctrines chrétiennes. Avec cette méthode, on peut, certes, fournir une explication quelconque du symbole actuel; mais, on peut aussi, et bien davantage, faire voir que ce symbole devrait, à ce compte, être différent de ce qu'il est en effet.

Les anciens, notamment saint Epiphane et saint Jérôme, ont, il est vrai, comparé le sein de la Vierge au tombeau neuf, dans lequel fut déposé le corps de Jésus; ils ont insisté sur la souveraine convenance qu'il y avait à ce que la porte, qui avait livré passage au divin Roi, restât fermée pour tout autre. Mais, ils ne se font pas illusion sur la portée de ces considérations, qui rendent le dogme plus croyable, sans être capables, à elles seules, de le fonder.

On insinue que la croyance en la perpétuelle virginité de Marie aura commencé au second ou au troisième siècle, de la même façon qu'au quatrième siècle la virginité de saint Joseph, qui devait être le gain doctrinal de la polémique de saint Jérôme contre Helvidius. Au terrain déjà acquis sera venue s'ajouter une conquête nouvelle. Nous acceptons l'exemple, car il est bien choisi pour faire saisir la différence profonde, infranchissable entre un dogme et une pieuse croyance.

Quand se produisirent les dénégations de la perpétuelle virginité de Marie, ce ne fut qu'une voix dans la chrétienté, en Orient comme en Occident, pour protester, au nom de la foi traditionnelle. Les novateurs furent traités d'insensés, de pervers et d'impies. Origène les avait déjà appelés *hérétiques*. On s'attacha avant tout à affirmer le dogme, l'explication des textes faisant difficulté restait au second plan. A plusieurs reprises, l'Eglise est venue, par ses définitions sanctionner cette protestation de la conscience chrétienne. Au contraire, quand saint Jérôme parle de la virginité de saint Joseph, il n'a garde de se réclamer de la tradition; il sait, et il l'avoue, que des anciens (pas des moindres), ont pensé différemment à ce sujet. C'est au nom des textes, c'est pour donner satisfaction à la piété des fidèles, qu'il oppose son exégèse à l'affirmation audacieuse de ceux qui ont fait de saint Joseph le père, selon la chair, des frères du Seigneur. Le sentiment de saint Jérôme est devenu commun dans l'Eglise, et on a bien pu dire, qu'eu égard à l'action directrice de l'Esprit-Saint sur la piété des fidèles et le culte chrétien, il y aurait témérité à le révoquer en doute, et scandale à parler contre; mais pas un théologien n'a prétendu que ce fût là un dogme de foi, ni même une doctrine définissable. Le judicieux Tillemont le faisait déjà observer, en y insistant. Cf. *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, 1693, t. I, p. 505.

Le culte croissant pour la virginité, dont le monachisme est, au quatrième siècle, l'expression publique et sociale, a-t-il exercé une influence appréciable sur les doctrines concernant le mariage de Marie et de Joseph? Il est incontestable que les sympathies ou les antipathies pour le monachisme ont activé la polémique à ce sujet. Des deux côtés, on a cherché dans l'Ecriture des textes pour exalter ou pour déprimer l'état de virginité. Ceux-ci avaient intérêt à faire de Marie le type de l'épouse chrétienne, ne se distinguant de l'honnête mère de famille que par l'honneur de la maternité divine; ceux-là étaient heureux et fiers de pouvoir mettre sous le patronage de la « Toujours Vierge » la pratique de la virginité, qu'ils estimaient être l'idéal de la vie chrétienne. Que sous l'empire de ces préoccupations en sens inverses, des excès se soient produits, même du côté des orthodoxes; que l'ont ait donné à certains textes une portée qu'ils n'avaient pas, nous en convenons. Mais il est clair, — et notre étude a voulu en fournir la preuve, — que ces influences ne suffisent absolument pas à expliquer, du point de vue strictement historique, l'origine du dogme de la perpétuelle virginité de Marie; ni la violence qu'à un moment donné, l'exégèse chrétienne aurait dû faire subir au sens primitif des textes de l'Evangile.

Du reste, qu'est-il besoin d'attendre jusqu'au IVe siècle pour signaler la réaction possible de la pratique sur la doctrine? Le Christ en personne, et saint Paul après lui, ont proclamé, dès la première heure, la prééminence de la virginité sur le mariage; et l'on sait assez que l'Eglise n'a jamais manqué d'une élite, hommes et femmes, qui ont tenu à conformer leur vie à cet idéal évangélique. Si le dogme de la perpétuelle virginité de Marie est le produit spontané de cette estime pour la continence, comment se fait-il que Tertullien, dont l'encratisme excessif est bien connu, ait été l'ancêtre d'Helvidius? Et encore, pourquoi l'ascétisme de saint Epiphane, qui était pour le moins aussi marqué que celui de saint Jérôme, ne lui a-t-il pas suggéré l'idée de la virginité de saint Joseph?... Et tant d'autres questions qui, sur ce terrain, restent sans réponse satisfaisante. Mieux vaut donc se tenir aux faits et aux textes que de subordonner sa pensée à une théorie préconçue.

2. Quel est le degré de parenté qui a valu à Jacques, Joseph, Simon et Jude d'être appelés les « Frères du Seigneur »? Il n'existe à ce sujet aucune donnée dogmatique proprement dite; la tradition historique elle-même n'est ni uniforme, ni constante. Le sentiment de saint Jérôme, qui en fait des cousins de Jésus, a depuis longtemps supplanté l'opinion de saint Epiphane; mais ce succès ne suffit pas à le rendre de tous points certain. Son exégèse a, du reste, subi, au cours des âges, plus d'une modification.

Au lieu de cousins maternels, on parle plus volontiers aujourd'hui de cousins paternels. Et même, les parents de Jésus sont assez couramment divisés en deux groupes. Le texte des évangiles semble autoriser cette distribution. En certains passages, on se contente d'énumérer, au nombre de quatre, les Frères du Seigneur; mais ailleurs quand leur mère est nommée, on n'en compte plus que deux : Jacques et Joseph. *Matth.*, XXVII, 56. N'y a-t-il pas là un indice significatif qu'ils n'étaient pas tous parents de Jésus au même titre?

Aussi bien, des auteurs, qui deviennent chaque jour plus nombreux, tiennent que Joseph (époux de la sainte Vierge) avait un frère : Clopas, et une sœur : Marie, femme d'Alphée. Dans cette hypothèse, Μαρία ἡ τοῦ Κλωπᾶ est à traduire *Marie sœur de Clopas*, et Μαρία ἡ τοῦ Ἰακώβου *Marie, mère de Jacques*. On voit que ce sentiment n'admet pas l'identification de Clopas avec Alphée. De Clopas seraient nés Siméon et Jude, tandis que de Marie seraient nés Jacques et Joseph. C'est la combinaison suggérée par le témoignage d'Hégésippe, celle aussi qui donne plus facilement satisfaction aux textes du Nouveau Testament. On peut en voir la justification détaillée dans le P. Calmes, *L'évangile selon S. Jean*, p. 175.

Les identifications ultérieures sont encore plus

incertaines. Jacques et Jude, frères du Seigneur, sont-ils à confondre avec les apôtres saint Jacques le Mineur et saint Jude? La question reste ouverte. Il faut même convenir que la réponse affirmative cadre assez mal avec les textes de l'Evangile, qui représentent les frères du Seigneur comme incrédules à sa mission. *Jean*, VII, 15; *Marc*, III, 21. On répond, il est vrai, à cette difficulté, en disant que les évangélistes n'ont entendu parler que d'une incrédulité relative; ou encore, que ces frères incrédules sont à chercher en dehors du groupe des quatre, nommés dans l'Evangile. Ces raisons ne sont pas absurdes, reste à savoir si on a le droit de les tenir pour recevables, étant donnée la teneur des textes. Cf. LATTEY, dans *Journal of theological Studies*, Oct. 1908, p. 112.

L'hypothèse de l'identité ne s'accorde guère mieux avec le livre des Actes (I, 14), dans lequel les frères du Seigneur font un groupe, distinct de celui des apôtres. Quant au texte de l'épître aux Galates (I, 19) ἕτερον δὲ τῶν ἀποστόλων οὐκ εἶδον εἰ μὴ Ἰάκωβον τὸν ἀδελφὸν τοῦ κυρίου, tout le monde convient qu'il comporte un sens acceptable dans les deux opinions. Les mots décisifs εἰ μὴ ne signifient pas nécessairement qu'en outre de Pierre, saint Paul a vu encore quelqu'un des apôtres; cette particule peut aussi bien avoir un sens exclusif : Je ne vis aucun autre apôtre, absolument personne d'entre les apôtres, je vis seulement Jacques le frère du Seigneur.

Il est à craindre que certains apologistes se rangent trop facilement à l'hypothèse de l'identification par le désir d'y trouver une solution radicale à la difficulté soulevée par les Frères du Seigneur. Si Jacques, fils de Marie, « celle de Clopas », est à identifier avec l'apôtre Jacques, fils d'Alphée, il devient évident qu'il n'est pas né de Marie, mère de Jésus. D'autre part, il est visible que des écrivains incroyants se prononcent contre l'identification avec des préoccupations contraires. Mais ce sont là des considérations tendancieuses à écarter du débat. La virginité perpétuelle de Marie et le caractère précis du lien de parenté qui unissait Jésus à ceux que l'Evangile appelle ses « frères » sont et doivent rester deux questions distinctes.

BIBLIOGRAPHIE. — 1° *Auteurs catholiques*. J. Corluy, *Les Frères du Seigneur* dans les « Etudes », 1878, I, p. 5, 145; résumé dans le *Commentaire de S. Jean* (latin), p. 179, du même auteur. R. Cornely, *Introd. spec. in libres N. T.*, III, p. 595. F. Vigouroux, *Les Frères du Seigneur* dans « Les Livres saints et la critique rationaliste », IV, p. 397. Schegg, *Jacobus der Bruder des Herrn*, 1883. Th. Calmes, *L'évangile selon S. Jean*, p. 175. A. Camerlynck, *Comment. in epist. catholicas*, 5ᵉ édit., p. 21. Neubert, *Marie dans l'église anténicéenne*, 1908, p. 190.

2° *Auteurs non catholiques*. E. Renan, *Les Frères du Seigneur* dans « Les Evangiles », p. 537. Th. Zahn, *Brüder und Vettern Jesu* dans *Forschungen zur Gesch. N. T. Kanons*, VI, 2, 1900. J. B. Lightfoot, dans son Comment. sur l'épître aux Galates, *The Brethren of the Lord* (1900), p. 252. A. Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, I, p. 251, 364. J. B. Mayor, *The Brethren of the Lord* dans *Dict. of the Bible* (Hastings), I, p. 320; cf. du même auteur *Epistle of S. James*, 1892, et deux articles dans *The Expositor*, 1908, p. 16, 163. Herzog-Hauck, *Encykl. für protest. Theologie*, sous les mots *Maria* et *Jacobus*. C. Harris, *The Brethren of the Lord* dans *Dict. of the Gospel and Christ*, I, 232. G. Herzog, *La virginité de Marie après l'enfantement* dans *Revue d'Hist. et de Littér. religieuses*, juillet-août 1907. A l'exception de Renan, Lightfoot et Harris qui sont favorables à l'opinion de S. Epiphane, bien qu'à des degrés divers, tous ces auteurs admettent l'explication d'Helvidius.

Alfred DURAND, S. J.

G

GALILÉE. — AVANT-PROPOS.

1° *Histoire des documents du procès de Galilée.*
2° *Causes qui ont contribué à mettre en relief la condamnation de Galilée.*

I. — QUESTION HISTORIQUE.

1° *Les différents systèmes astronomiques.*
2° *Galilée et le système de Copernic.*
3° *Le procès de 1616.*
4° *Le procès de 1633.*

II. — QUESTION SCIENTIFIQUE.

1° *Sens et valeur des affirmations de Galilée.*
2° *Argument apporté par Galilée en 1616.*
3° *Arguments apportés par Galilée en 1633.*
4° *Probabilités qu'apportait Galilée en faveur du système de Copernic.*

III. — QUESTION EXÉGÉTIQUE.

1° *Opinion des Pères et Docteurs de l'Eglise.*
2° *Intervention de Galilée.*

IV. — QUESTION CANONIQUE.

1° *Nature de la question.*
2° *Valeur des décrets de 1616 et de 1633.*
3° *Réponse aux objections.*

CONCLUSIONS.

1° *Galilée croyait-il à la valeur du système de Copernic?*
2° *Les adversaires de Galilée; leurs motifs et leurs excuses.*
3° *Suites et conséquences de la condamnation de Galilée.*

AVANT-PROPOS

1° Histoire des documents du procès de Galilée[1]. — Le tribunal de l'Inquisition ou du St.-Office possède dans son greffe deux séries de registres officiels, ceux des *Procès* et ceux des *Décrets*.

Les registres des *Procès* renferment les dossiers de toutes les pièces pouvant éclaircir les causes pendantes : lettres autographes ou copies des minutes originales, mémoires et avis, procès-verbaux d'interrogatoires, duplicata des arrêts rendus et autres documents analogues.

Les registres des *Décrets* contiennent les procès-verbaux des séances et les minutes des jugements et des arrêts. A l'époque de Galilée, l'assesseur du St.-Office écrivait sur des feuilles volantes un brouillon des délibérations et décisions; il le résumait ensuite, transcrivait ce résumé sur le registre, et le faisait approuver et signer, après lecture, au début de la séance suivante. Les brouillons étaient naturellement détruits.

1. Pour de plus amples détails et pour la bibliographie de cette histoire, cf. *La nouvelle édition des pièces du Procès de Galilée*, article de H. BOSMANS, S. J., dans la *Revue des Questions scientifiques*, avril 1903, et *Civiltà Cattolica*, 21 mars 1903.

Les pièces du *Procès* et des *Décrets* concernant l'affaire de Galilée ont eu des destinées différentes, mais également mouvementées.

Le *Procès* se conserva à Rome, dans les Archives du St.-Office, jusqu'au commencement du XIXe siècle, et c'est chose fort connue que la tradition constante de la Congrégation fut d'en refuser communication. Longtemps donc les historiens qui écrivirent sur l'affaire furent dans l'impossibilité de recourir aux sources originales, et ce n'est pas l'une des moindres causes pour lesquelles l'histoire du procès de Galilée est restée obscure jusqu'en ces dernières années.

En 1811, quelque temps après l'occupation de Rome par les troupes françaises, Napoléon Ier ordonna le transfert des Archives du St.-Office à Paris. A cette occasion, les pièces du procès de Galilée furent soigneusement recherchées, puis confiées au bibliophile Barbier, bibliothécaire de l'empereur, qui forma le projet de les publier intégralement. Les difficultés du travail le retardèrent sans doute; les soucis des dernières campagnes vinrent ensuite détourner l'attention de Napoléon, et il ne semble pas avoir été question de l'édition des pièces du *Procès* jusqu'à la chute de l'Empire.

En 1814, Pie VII fit redemander à Louis XVIII le célèbre dossier; jour et lieu avaient été pris par le comte de Blacas et Mgr Marini, Garde des Archives Pontificales, pour la remise des pièces, lorsque le roi manifesta le désir de les parcourir. Survint la débâcle des Cent-Jours, pendant laquelle le dossier s'égara.

A la fin de 1815, les pourparlers reprirent, entre les Cours de Rome et de Paris, mais sans résultat, le dossier demeurant introuvable; à partir de 1817, le Saint-Siège semble même avoir renoncé à de nouvelles réclamations.

Comment les pièces perdues furent-elles retrouvées? On l'ignorera sans doute toujours. Ce qui est certain, c'est qu'en 1845 elles furent rendues au Pape par l'intermédiaire du comte Rossi, sous la promesse expresse qu'elles seraient livrées à la publicité. Pendant les malheureux événements de 1848, Pie IX confia la garde des précieux documents à Mgr Marini et, le 8 juillet 1850, il les déposa à la Bibliothèque Vaticane. Depuis, le dossier a été restitué aux Archives secrètes du Vatican, où il se trouve aujourd'hui.

La promesse faite à Rossi fut remplie, mais fort incomplètement, par Mgr Marini, en 1850. Une deuxième édition du procès, plus complète, mais encore partielle, fut donnée en 1867 par Henri de l'Epinois. Berti, en 1876, donna une troisième édition, plus étendue, mais toujours incomplète, et il en donnait une nouvelle deux ans plus tard. De son côté Charles von Gebler donnait, en 1877, une excellente édition à laquelle on se réfère depuis trente ans. Mais le manuscrit du *Procès* est, par endroits, des plus malaisés à déchiffrer; d'ailleurs il a subi des remaniements récents. On pouvait donc espérer une édition plus exacte et plus minutieusement critique. Un savant dont la compétence est hors de pair quand il s'agit de Galilée, M. A. Favaro, obtint de Léon XIII toutes les facilités désirables pour étudier le manuscrit à son aise. Il l'a soigneusement décrit dans son état actuel et nous en a donné, en 1907, un texte définitif[1].

Nous venons de retracer à grands traits l'histoire du *Procès* de Galilée; l'histoire de la publication du manuscrit des *Décrets* est également intéressante.

Ce manuscrit avait échappé aux perquisitions des agents de Napoléon Ier; pourtant l'on en supposait à bon droit l'existence. A plusieurs reprises, des érudits en avaient demandé communication; on leur avait poliment répondu que les archives ne contenaient rien sur le sujet qui les intéressait. La réponse n'a rien qui doive étonner: tous les tribunaux agissent de même en pareil cas, tenus qu'ils sont par le secret professionnel.

Au mois de décembre 1848, Pie IX, fuyant l'émeute, s'était réfugié à Gaëte. Soucieuse de ne pas laisser détruire les archives du St.-Office, la Constituante romaine les avait fait transporter à l'église de l'Apollinaire, où elle les croyait plus à l'abri qu'au greffe de l'Inquisition. Ce transfert se fit dans le plus grand désordre et l'on se contenta d'entasser pêle-mêle registres et feuilles volantes.

Profitant de leur situation officielle, Sylvestre Gherardi, ministre de l'instruction publique de la Constituante, et son collègue des finances, Jacques Manzari, pénétrèrent à plusieurs reprises dans l'église de l'Apollinaire pour y rechercher tout ce qui concernait l'affaire de Galilée. Ils ne trouvèrent pas le registre du *Procès*, que Pie IX avait confié à Mgr Marini, mais ils mirent la main sur dix-sept décrets authentiques et sur une copie manuscrite de trente-deux décrets ayant trait à la condamnation de Galilée. Cette copie paraissait être de la fin du XVIIIe siècle; en la collationnant avec les décrets authentiques, Gherardi acquit la conviction qu'il avait là une collection complète, ou à peu près, des décrets.

Sur ces entrefaites, les troupes françaises entrèrent dans Rome et Gherardi fut obligé de quitter la ville. Plus de vingt ans il tarda à faire connaître le document dont il était en possession; mais, en 1867, Henri de l'Epinois ayant publié la majeure partie du *Procès* de Galilée, Gherardi, à son tour, édita sa copie des *Décrets*.

Convaincu de l'existence des pièces originales, M. Favaro aurait vivement désiré les éditer avec les pièces originales du *Procès*. Malgré la réponse dilatoire qu'il avait reçue, en 1900, du cardinal Parocchi, il eut l'heureuse inspiration de s'adresser « à l'autorité suprême du St.-Office ». Cette autorité lui accorda gracieusement de faire des recherches dans les archives. M. Favaro put ainsi préparer à loisir une édition complète et reconstituer même quelques pièces lacérées et tronquées. On peut regarder cette édition comme la première des *Décrets*[1].

Cette double publication, concordant avec une remarquable édition des œuvres complètes de Galilée[2], due également à M. Favaro, permet désormais de donner aux discussions une base certaine, et l'on ne pourra plus arguer de falsifications ou d'intercalations, comme cela a eu lieu dans le courant du XIXe siècle.

2° Causes qui ont contribué à mettre en relief la condamnation de Galilée. — La condamnation de Galilée et de sa doctrine par les congrégations romaines, en 1616 et en 1633, est, depuis trois siècles, l'objet de vives discussions entre les catholiques et leurs adversaires. Il n'est guère d'ouvrage polémique, de conférence contradictoire, de conversation entre chrétien et libre-penseur, où le nom du champion du mouvement de la terre ne soit jeté, comme un argument ou une injure, à la face des fils de l'Eglise.

Pourquoi cette place importante faite à la question Galilée?

On peut en donner des raisons d'ordre historique et d'ordre religieux; quelques-unes apparaîtront

1. *Galileo e l'Inquisizione*, pp. 33-140. C'est à ce texte que nous donnerons nos références.

1. *Id.*, pp. 13-33. C'est également à ce texte que nous nous référerons.
2. *Le Opere di Galileo Galilei*, Edizione Nazionale. Nos références se rapporteront également à cette édition.

mieux dans la suite de la discussion, mais il n'est pas inutile de les signaler ici toutes ensemble.

Les raisons d'ordre historique sont au nombre de trois principales.

En premier lieu, il faut noter que les luttes soutenues par Galilée, pendant presque toute sa vie, constituent le premier effort sérieux fait par la science — au sens moderne du mot — pour s'émanciper de la tutelle de la philosophie. Jusqu'à Galilée, la physique, la mécanique, l'astronomie n'avaient été que d'humbles et timides servantes, louées sans doute à cause de leur évidente utilité pratique, mais n'ayant nulle méthode autonome et nulle personnalité. A la fin du XVIe siècle, des idées nouvelles commencent à se faire jour, dont Galilée est l'ardent défenseur; Galilée a des précurseurs, mais avec lui surtout se crée la science, basée sur l'expérience et l'analyse mathématique. Cette jeune science ne peut continuer à vivre sous la dépendance de la philosophie : ses objets, ses méthodes de recherche sont différentes. Elle se sépare d'elle avec éclat. Fière de sa longue emprise, la philosophie ne se résigne pas facilement à pareille rupture; elle tient surtout à ses principes, vieux de tant de siècles, tant affinés au cours des âges, et qui lui ont permis des explications si ingénieuses des choses de la nature. Quel déplaisir de voir troubler cette harmonie par le Florentin!

En second lieu, Galilée qui avait si beau jeu sur le terrain scientifique, commit pratiquement une faute énorme en transportant la discussion sur le domaine de l'exégèse. A faire cela, le moment était aussi mal choisi que possible ; les progrès de la libre interprétation protestante qui, d'Allemagne, menaçait d'envahir l'Italie, avaient mis en éveil les gardiens de l'orthodoxie, et ceux-ci se virent forcés de faire un exemple sur l'audacieux laïque.

Enfin, pour tout dire, la mauvaise foi, au moins apparente, de Galilée, sa ténacité à soutenir ses idées, ses machinations pour les faire triompher attirèrent sur sa personne et sa doctrine des foudres d'autant plus marquées que personne et doctrine étaient plus brillantes et plus soutenues en haut lieu.

Ces motifs expliquent l'importance prise par la condamnation de Galilée à l'époque même où elle eut lieu. Les raisons qui, depuis lors, ont contribué à attirer l'attention sur cette condamnation sont plutôt d'ordre religieux.

La première à signaler est l'oubli dans lequel est tombée, depuis trois siècles, par suite des circonstances politiques et du mouvement d'émancipation des esprits, l'existence du pouvoir coercitif de l'Eglise. Bien des gens, même parmi les catholiques, ont de la peine à admettre que l'Eglise puisse, comme toute société, contrôler les doctrines enseignées par ses membres, arrêter ceux qui lui paraissent propager l'erreur dans son sein et, dans certains cas dont elle est juge, recourir à des peines spirituelles ou temporelles. Devant des esprits imbus des préjugés du rationalisme ambiant, ou volontairement aveugles, se dresse, à tout propos, le spectre de l'Inquisition. Galilée aurait été l'une de ses plus nobles victimes et l'une des plus injustement frappées aussi : c'en est assez pour que le nom de ce savant personnifie une odieuse et déraisonnable persécution.

Secondement, c'est un fait incontestable que, depuis la Renaissance, beaucoup d'intelligences se sont soustraites à la domination pourtant très rationnelle de la Foi et, proclamant leur autonomie, revendiquent le droit de juger et de penser librement de tout. Comme conséquence, l'autorité doctrinale de l'Eglise est de moins en moins comprise et acceptée, et l'on rejette *a priori* ses verdicts, non seulement sur les points essentiels du dogme, mais à plus forte raison sur les points de philosophie ou de science connexes avec le dogme. Les décisions de cette autorité dans la question de Galilée ne peuvent donc être que très injustement jugées, parce que l'on ne se place pas au vrai point de vue, et cette soi-disant mainmise de l'Eglise sur la Science demeure pour beaucoup une pierre d'achoppement et de scandale.

Enfin, nous ne craignons pas de le dire, poussés par leur haine de l'Eglise, des hommes qui sont parfaitement au courant de l'histoire se font un mauvais plaisir de rééditer contre elle des calomnies cent fois répétées. Ils comptent bien qu'il en restera quelque chose et ils ne se trompent pas. Comme dans l'affaire de Galilée il y a une erreur réelle, mais très explicable et toute humaine, de la part d'ecclésiastiques constitués en dignité, c'est cette faute que l'on exploite, que l'on grossit à plaisir, dont on fait un épouvantail, en dépit de la plus élémentaire loyauté.

Nous essayerons, dans les pages qui suivent, de donner une idée aussi objective que possible des faits, persuadés d'ailleurs par avance que le nom de Galilée restera longtemps encore l'une des armes favorites de la libre-pensée bourgeoise et populaire.

I

QUESTION HISTORIQUE

1° Les différents systèmes astronomiques[1]. — Sans entrer dans des détails techniques qui n'auraient ici aucun intérêt, il peut être utile de rappeler, dans leurs grandes lignes, les différents systèmes astronomiques connus à l'époque de Galilée.

Système des sphères homocentriques. Ce système fut celui qu'admirent Socrate, Platon, Eudoxe et Aristote. La terre est au centre de l'univers et son centre de gravité se confond avec celui du monde; tout autour du globe terrestre existent des sphères concentriques sur lesquelles sont situées les diverses planètes; la sphère ayant le plus grand rayon porte les étoiles; l'ensemble tourne autour d'un axe commun, en vingt-quatre heures, avec une régularité parfaite. Mais alors comment expliquer les mouvements, en apparence si irréguliers, des planètes? — Eudoxe essaie de résoudre la difficulté : il fait porter chaque planète par plusieurs sphères, tournant toutes d'un mouvement uniforme, mais autour d'axes diversement placés. L'ensemble forme un total de vingt-sept sphères. Un nouveau perfectionnement de Calippe porte ce nombre à trente-trois. Aristote l'élève à cinquante-cinq et il attribue une existence réelle aux sphères qui n'avaient jamais été pour Eudoxe que des moyens de représenter schématiquement les phénomènes. Dieu, le Premier Moteur, communique le mouvement à la sphère des étoiles et ce mouvement se transmet d'une sphère à l'autre par frottement. Si, pour Aristote, ce système n'est pas imaginé absolument *a priori*, il repose du moins sur un grand nombre de principes abstraits. Certaines hypothèses lui semblent imposées par la perfection de l'essence des cieux et par la nature du mouvement circulaire et il les justifie par des propositions tirées de ses spéculations sur la nature des corps[2]. En particulier, c'est un principe métaphy-

1. Cf. Delambre, *Hist. de l'Ast. anc.* — Schiaparelli, *Le sfere omocentriche*, Milan, 1875.

2. Au reste, Aristote reconnaît la part due à l'expérience : « Beaucoup de faits que nous connaissons ne sont pas certains. Lorsqu'ils le seront, alors il faudra nous fier à l'expérience plutôt qu'à des spéculations théoriques. Celles-ci ne méritent créance que lorsqu'elles s'accordent avec l'expérience. » (*De gen. anim.*, III, 10.)

sique qui fonde sa théorie de la gravité et c'est pour obéir à ce principe que la terre est ronde et qu'elle occupe le centre du monde.

Système de l'Ecole pythagoricienne. D'après les disciples de Pythagore, interprètes de sa doctrine, la terre, simple planète, est animée d'un mouvement de rotation autour d'un axe et d'un mouvement de translation autour d'un foyer central, principe de l'activité cosmique, autour duquel tourne le soleil lui-même. Les cieux sont immobiles et la terre tourne par l'effet d'un principe interne. Il y a là un premier effort pour expliquer, par la seule rotation du globe, la succession des jours et des nuits. Au bout de quelques siècles, les néo-pythagoriciens modifièrent du reste profondément le système de leur maître, afin de le concilier avec celui d'Aristote, et ils le réduisirent finalement à n'être plus qu'un système géocentrique.

Système d'Héraclide et d'Aristarque. Pour Héraclide, la terre tourne sur elle-même, le soleil tourne autour d'elle et les planètes tournent autour du soleil. Ce système constitue un progrès sur les précédents. Si même l'on en croit une citation de Simplicius, Héraclide aurait entrevu la possibilité d'expliquer les apparences célestes en donnant à la terre, outre son mouvement de rotation, un mouvement annuel de translation autour du soleil supposé fixe. Son système, dans ce cas, ne différerait pas de celui qu'imaginera Tycho, deux mille ans plus tard. — Aristarque de Samos précisa, à son tour, les idées d'Héraclide et indiqua, dans ses grandes lignes, le système que retrouvera un jour Copernic. Le soleil, devenu une simple étoile, occupe le centre des orbites planétaires; la terre est animée d'un double mouvement et l'inclinaison de son axe explique les changements de saisons. Malgré leur simplicité, ces idées trouvèrent peu d'adhérents.

Système de Ptolémée. L'hypothèse du globe terrestre, mobile dans l'espace, paraissant absurde aux péripatéticiens aussi bien qu'aux néo-pythagoriciens, il fallait trouver une autre explication des phénomènes célestes. Apollonius de Perge, puis Ptolémée proposèrent le système des épicycles et des excentriques. La terre est immobile au centre du monde; autour d'elle les planètes tournent, d'un mouvement uniforme, en décrivant une ligne bouclée épicycloïdale; de cette façon, les mouvements apparents se trouvent représentés avec une certaine approximation. Une difficulté subsiste pourtant: le soleil ne décrit évidemment pas un épicycle; faut-il donc, contrairement à tous les principes admis, affirmer qu'il ne possède pas un mouvement uniforme? Hipparque résolut la question en donnant à l'orbite circulaire du soleil un centre différent du centre de la terre, solution ingénieuse mais qui équivalait à faire décrire à cet astre un épicycle de second ordre.

Il est aisé de deviner quelle complication l'hypothèse des épicycles et des excentriques introduisait dans les mouvements planétaires. Cette complication, d'ailleurs, s'accrut de siècle en siècle, à mesure que, la précision des observations augmentant, on fut amené à modifier le système pour les représenter; au XVIIe siècle, elle était bien près de devenir invraisemblable.

Système de Copernic[1]. Dès 1530, à la suite de patientes recherches astronomiques et historiques qui durent lui révéler des précurseurs, le chanoine Copernic formulait ses principales idées dans un petit livre, destiné à ses seuls amis, mais dont la renommée s'étendit rapidement. Sur les instances du cardinal Nicolas de Schönberg, il se décida à les développer dans son fameux ouvrage *De revolutionibus orbium coelestium*, qui parut en 1543, et dont le pape Paul III accepta la dédicace.

Le système de Copernic repose principalement sur les trois lois suivantes :

1° La terre tourne, de l'ouest à l'est, autour d'un axe fixe et de là résulte le mouvement diurne apparent des corps célestes en sens contraire;

2° La terre se meut, de l'ouest à l'est, autour du soleil, de façon que son axe demeure parallèle à lui-même, en faisant un angle déterminé avec le plan de l'orbite terrestre;

3° Toutes les planètes tournent, comme la terre, autour du soleil.

Aux complications de jadis, se substituait la plus belle harmonie. Pourtant, dans le détail, subsistaient bien des erreurs et des imperfections. Ainsi Copernic considérait les orbites planétaires comme des cercles excentriques parcourus d'un mouvement régulier, estimant, suivant les vieux préjugés, que le mouvement circulaire et uniforme, le seul parfait, convient seul aux corps célestes[1]. Outre les deux mouvements de translation et de rotation, Copernic attribuait encore deux autres mouvements à la terre: l'un produisait le parallélisme plus ou moins rigoureux de son axe, dans ses diverses positions autour du soleil, et expliquait les changements de saisons; l'autre, légèrement conique et très lent, rendait compte de la précession des équinoxes[2].

Copernic ne se contenta pas d'exposer son système; il s'efforça de l'établir, d'abord en réfutant les objections que, de longue date, on opposait à la possibilité du mouvement de la terre, puis en apportant des arguments positifs. Il était si convaincu de la réalité de ce système, qu'il évite avec soin, dans son exposition, tout ce qui pourrait le faire prendre pour une simple hypothèse; son but semble avoir été de faire une sorte d'histoire du ciel, dans laquelle il décrivait les phénomènes sans en rechercher les causes. En fait, cependant, il s'en occupait; développant et modifiant des principes métaphysiques émis avant lui par Empédocle, Albert de Saxe, Léonard de Vinci, il niait le principe aristotélicien de la tendance de chaque élément vers son lieu naturel, et substituait à cette tendance la sympathie mutuelle des parties d'un même tout cherchant à reconstituer ce tout. En vertu de ce nouveau principe, la gravité universelle, portant chaque corps lourd vers le centre du monde, est remplacée par la gravité particulière à chaque astre. Il n'y a donc plus aucune nécessité de placer la terre au centre du monde: du même coup tombent le système géocentrique et la théorie aristotélicienne de la pesanteur.

Il faut bien le dire, Copernic n'apportait aucune preuve décisive en faveur de ses idées; aussi ne s'imposèrent-elles qu'à peu d'esprits. D'ailleurs, le système de Ptolémée était trop ancien et trop généralement accepté, il paraissait trop bien cadrer avec la lettre de la Ste.-Ecriture pour pouvoir disparaître en un jour. En Allemagne, en Autriche, les progrès du système copernicien furent enrayés par le crédit de Tycho-Brahé qui s'en déclara l'adversaire, et par les attaques furieuses des premiers chefs protestants, Luther et Mélanchton[3]. En Italie, par contre, le pape

1. Cf. A. Müller, S. J., *Nikolaus Kopernikus*, Fribourg-en-Brisgau, 1898.

1. Kepler prouvera, quarante ans plus tard, que les planètes décrivent, d'un mouvement non-uniforme, des ellipses dont le soleil occupe l'un des foyers.

2. En fait, le premier de ces mouvements n'existe pas, et le parallélisme de l'axe terrestre est une simple conséquence de la loi de l'inertie.

3. Cf. Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. VII, p. 309.

Clément VII s'y montrait plutôt favorable[1], tandis que onze papes, ses successeurs, n'y trouvaient rien de répréhensible. Il fallut que Galilée prît, un peu maladroitement, la défense des idées nouvelles, pour susciter contre elles la crise qui va nous occuper.

2° **Galilée et le système de Copernic**[2]. — Nous n'avons pas à raconter ici en détail la vie de Galilée ni à apprécier son œuvre scientifique. On ne doit donc s'attendre à trouver, dans les lignes qui suivent, que les faits en rapport avec le but que nous nous proposons.

A l'époque où il commence à nous intéresser, Galilée est professeur de physique et de mathématiques à Pise (1589-1592) et à Padoue (1592-1610), et déjà ses premiers travaux sur la gravité l'ont fait connaître du monde savant. Les opinions qu'il professe alors, dans ses cours et ses écrits, portent l'empreinte profonde des principes péripatéticiens et laissent voir en lui, non point un furieux novateur, mais un homme qui reflète assez fidèlement, tout en se les assimilant, les opinions de ses prédécesseurs. En astronomie, Galilée enseigne le système de Ptolémée[3]. En dynamique, il admet le principe fondamental de la mécanique aristotélicienne, à savoir la proportionnalité entre la puissance qui sollicite un mobile et la vitesse qui l'entraîne, principe qui restera d'ailleurs pour lui, jusqu'à la fin de sa vie, une vérité hors de conteste et un axiome intangible. Il reprend également plusieurs des principes sur lesquels Aristote basait sa théorie de la pesanteur; après même qu'il aura fait sienne la révolution copernicienne, Galilée gardera tout ce qu'il pourra de la doctrine d'Aristote.

Dès cette époque, apparaît nettement aussi la tournure d'esprit qui oriente le savant Florentin vers la méthode expérimentale, dont il est l'un des plus brillants initiateurs; grâce à elle, il fait d'intéressantes découvertes, qui attirent sur lui l'attention et les faveurs.

D'après certains historiens, Galilée aurait été converti au système de Copernic par le copernicien Michel Mästlin, le maître de Kepler, ou par le Bâlois Christian Wursteisen. Selon d'autres, ses premiers doutes sur la valeur des idées astronomiques des péripatéticiens lui seraient venus à la suite de l'apparition d'une étoile nouvelle, en 1604, car, pour les disciples du Philosophe, les cieux incorruptibles étaient dans l'impossibilité d'engendrer ainsi un nouvel astre. Ces doutes se confirmèrent à la suite des brillantes découvertes que fit Galilée, en 1609 et 1610. Mis au courant, par l'un de ses amis, de l'invention récente des lunettes, il s'empresse d'en construire une et de la tourner vers le ciel. Il observe les inégalités de la surface de la lune, la Voie lactée, les satellites de Jupiter, et décrit ces curiosités dans un ouvrage intitulé *Sidereus nuncius* (1610)[4], dont la publication fait grand bruit. Nommé professeur honoraire à l'université de Pise et mathématicien officiel du duc Cosme II de Toscane, il poursuit ses recherches, observe les taches du soleil, les phases de Vénus, et n'hésite pas à donner ces phénomènes comme d'éclatantes confirmations du système de Copernic. Les protestations des partisans de Ptolémée ne se font point attendre[1], et la discussion ne tarde pas à s'animer. D'ailleurs ces nouveautés étonnantes rencontraient aussi des incrédules, qui les mettaient sur le compte d'illusions d'optique. Les télescopes étaient encore bien imparfaits comme construction, clarté et grossissement, et des yeux fatigués par une observation un peu prolongée pouvaient bien croire à l'objectivité de phénomènes purement physiologiques. En tout cas, les découvertes de Galilée ne constituaient pas des preuves péremptoires.

Au mois de mars 1611, Galilée vient à Rome, où l'on mène grand bruit autour de son nom; son arrivée fait sensation; pape, prélats et princes veulent se faire expliquer et montrer les merveilles dont il parle. Dans une lettre du 22 avril, le grand homme se félicite de ce succès[2] et le cardinal del Monte, écrivant au duc de Toscane, constate la satisfaction de son protégé[3].

On eût donc pu s'entendre sur le terrain scientifique; malheureusement, Galilée avait à peine quitté Rome, qu'il acceptait de descendre dans l'arène théologique où l'un de ses adversaires lui présentait le combat. Vers la fin de 1611, François Sizi l'accuse, dans un écrit intitulé *Dianoia Astronomica*[4], de se mettre en contradiction avec l'interprétation reçue de la Ste.-Ecriture. Galilée répond, en 1613, en exposant dans un lettre au P. Castelli, Bénédictin, sa manière d'expliquer les textes de la Bible qui semblent contraires au système de Copernic[5]. En 1615, il reprend le même sujet dans un opuscule dédié à Christine de Lorraine, la mère du Grand-duc, où il cite en sa faveur des textes de Pères et de théologiens[6]. Les idées exprimées dans ces écrits étaient en somme très soutenables, mais Galilée eut le tort de mêler à ses explications des allusions et des mots provocants pour ses adversaires. Il défiait même l'autorité ecclésiastique, la mettant en demeure de se prononcer sur la question. La réponse ne se fit pas attendre.

Dès 1614, le P. Caccini, Dominicain, avait tonné en chaire, à Florence, contre une doctrine nouvelle qu'il déclarait contraire à la foi catholique. Le 15 février 1615, le P. Lorini, Dominicain également, envoie au cardinal Sfondrati, Préfet de la Congrégation de l'Index, une copie de la lettre de Galilée au P. Castelli, et motive ainsi son envoi: Galilée et ses partisans sont d'honnêtes gens et de bons chrétiens, mais ils font peu de cas de l'interprétation habituelle de l'Ecriture, et foulent aux pieds les principes de la philosophie d'Aristote, dont la théologie a toujours tiré si grand profit; enfin la lettre de Galilée contient des expressions dangereuses qu'il convient d'examiner[7]. Du reste, le P. Lorini se défendait de faire de cette démarche une déposition juridique. Les pièces furent communiquées par le cardinal Sfondrati à la Congrégation du St.-Office qui ordonna, comme elle le fait toujours en pareil cas, d'ouvrir une enquête secrète. En même temps, l'examen de la lettre de Galilée à Castelli fut confié à un théologien consulteur; celui-ci exprima l'avis qu'il ne s'y trouvait rien de condamnable, sauf trois expressions qui, d'après l'ensemble, pouvaient cependant s'interpréter dans un bon sens[8].

Bien que l'enquête ordonnée par le St.-Office se fît dans le plus grand secret, Galilée devina sans

1. C'est un fait connu qu'en 1533, Jean Widmanstad discourait devant Clément VII, dans les jardins du Vatican, sur la doctrine héliocentrique.
2. Cf. Favaro, *Gal. Gal. e lo studio di Padova*, Firenze, 1883. — A. Müller, S. J., *Galileo Galilei und das kopernikanische Weltsystem*, Fribourg, 1909.
3. *Op. Gal.*, t. II, p. 203-205.
4. *Op. Gal.*, t. III, p. 59.

1. *Op. Gal.*, t. III, p. 127.
2. *Op. Gal.*, t. XI, p. 89.
3. *Op. Gal.*, t. XI, p. 81.
4. *Op. Gal.*, t. III, p. 201.
5. *Op. Gal.*, t. V, p. 279.
6. *Op. Gal.*, t. V, p. 307.
7. *Galil. e l'Inq.*, p. 37.
8. *Galil. e l'Inq.*, p. 45.

doute que quelque chose se préparait et il se rendit à Rome, au mois de décembre 1615, pour essayer de parer les coups. Il était, du reste, résolu à accepter toute décision qui émanerait de l'autorité ecclésiastique[1]. Cela ne l'empêchait pas de faire une active propagande en faveur de ses opinions exégétiques. Ses amis trouvaient qu'il manquait de calme[2], et, très sagement, le priaient de s'en tenir aux arguments scientifiques. Pour les satisfaire, Galilée compose, au mois de janvier 1616, un petit traité sur la question des marées[3].

3° **Procès de 1616**[4]. — Au moment même où l'attention du St.-Office était attirée sur le système de Copernic, paraissaient coup sur coup deux ouvrages qui tentaient d'accorder ce système avec la Bible: l'un était du Carme Paul Antoine Foscarini, l'autre de l'Augustin Jacques de Zunica. La Congrégation était donc amenée à juger la question au fond, car de tous côtés s'élevaient des réclamations. L'affaire personnelle de Galilée passa au second plan.

Le 19 février 1616, les deux propositions suivantes furent soumises à l'examen des théologiens consulteurs de l'Inquisition : 1° Le soleil est le centre du monde et il est immobile. — 2° La terre n'est pas le centre du monde et elle a un mouvement de translation et de rotation. Le 24, les théologiens se réunirent pour qualifier ces propositions qui résumaient le système incriminé; ils le firent dans les termes suivants: 1° La première proposition est philosophiquement fausse et absurde; elle est de plus formellement hérétique, parce qu'elle contredit expressément plusieurs textes de la Ste.-Ecriture, suivant leur sens propre et suivant l'interprétation commune des Pères et des docteurs. — 2° La deuxième proposition mérite la même censure au point de vue philosophique; au point de vue théologique, elle est à tout le moins erronée[5]. Onze théologiens signèrent ces déclarations.

Le 25, le pape Paul V donnait au cardinal Bellarmin les instructions suivantes : faire venir Galilée et l'avertir d'avoir à abandonner ses idées ; s'il refusait, lui signifier, devant témoins et notaire, de s'abstenir d'enseigner, défendre ou parler de la doctrine en question, sous peine d'emprisonnement. Le 26, Bellarmin remplit les ordres du Souverain Pontife; Galilée promit d'obéir[6].

Le 3 mars, Bellarmin rendit compte de sa mission au pape, qui présidait ce jour-là une séance de l'Inquisition. Deux jours plus tard, sur l'ordre de Paul V, paraissait un décret de la Congrégation de l'Index[7] : le livre de Foscarini était condamné; les ouvrages de Copernic et de Zunica prohibés jusqu'à correction; d'une manière générale étaient interdits tous les livres enseignant la doctrine de l'immobilité du soleil. Nulle mention spéciale n'était faite de Galilée et de ses écrits.

La procédure du St.-Office était restée secrète; quelques ennemis de Galilée en profitèrent pour répandre le bruit que la congrégation l'avait condamné à une pénitence et à une abjuration, comme étant soupçonné de sentiments peu orthodoxes. Pour réfuter cette allégation, l'intéressé obtint du cardinal Bellarmin une attestation écrite rétablissant les faits.

1. *Op. Gal.*, t. XII, p. 208.
2. *Op. Gal.*, t. XII, p. 241.
3. *Op. Gal.*, t. V, p.371.
4. Cf. E. Vacandard, *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1905. — A. Müller, S. J., *Der Galilei-Prozess*, Fribourg, 1909.
5. *Galil. e l'Inq.*, p. 61.
6. *Galil. e l'Inq.*, p. 62.
7. *Galil. e l'Inq.*, p. 62.

Le 9 mars, Paul V lui-même accorda une audience au savant Florentin; il lui déclara de façon fort bienveillante qu'il connaissait la droiture de ses intentions, et le rassura sur les difficultés qu'il craignait pour l'avenir de la part de ses adversaires[1]. Peu de temps après, Galilée quitta Rome et alla reprendre à Florence le cours de ses travaux.

4° **Procès de 1633**. — Les choses en seraient restées là, sans doute, si, moins de trois ans plus tard, un Jésuite n'eût, bien malgré lui, fait renaître la discussion.

En 1619, le P. Horace Grassi publie un ouvrage *De tribus cometis anni 1618*, dans lequel il soutient que les comètes sont de véritables planètes qui reçoivent, comme les autres, leur lumière du soleil et dont les révolutions peuvent être prévues de manière certaine. Mario Guiducci, élève de Galilée, attaque ce sentiment dans un *Discorso delle comete del 1618*. Le P. Grassi, soupçonnant à bon droit Galilée d'avoir aidé son élève, lui répond directement par un ouvrage intitulé *Libra Astronomica*, qu'il signe du nom de Sarsi. Galilée répond à son tour par *Il Saggiatore*. C'était une défense en règle du système de Copernic, mais fort habilement conduite. L'*imprimatur* fut accordé et le pape Urbain VIII, successeur de Paul V, accepta la dédicace de l'ouvrage. Piqué au jeu, le P. Grassi répliqua par *Ratio ponderum librae et simbellae*. Guiducci continua seul la polémique, à laquelle Galilée ne prit plus aucune part.

Le *Saggiatore* avait paru en 1623; ravi de l'accueil fait à son œuvre, l'auteur, dès l'année suivante, s'était rendu à Rome, estimant l'occasion excellente de pousser ses idées, étant donné surtout qu'il était personnellement connu d'Urbain VIII et comptait de nombreux amis parmi les prélats de la cour pontificale[2]. De fait, il y trouva un accueil plus bienveillant encore que lors de son précédent voyage, mais il essaya vainement de gagner complètement le pape à ses arguments, comme il s'en était flatté peut-être. Malgré tout, se sentant appuyé, il ne se cachait pas pour faire de la propagande; c'est ainsi qu'à la fin de l'année 1624, il publiait sous forme de lettre à Mgr Ingoli une apologie du système copernicien[3] à propos de laquelle on évita de l'inquiéter.

Six ans se passent, pendant lesquels Galilée travaille à un ouvrage de fond sur la question du mouvement de la terre. Au mois de mai 1630, il est de nouveau à Rome, cherchant à obtenir l'*imprimatur*. Mgr Riccardi, Maître du Sacré-Palais, chargé par office de surveiller la publication de tous les livres qui paraissaient à Rome, examina le manuscrit et constata, au premier coup d'œil, que Galilée ne tenait aucun compte des décisions de 1616. Il exigea en conséquence qu'une préface et une conclusion indiquassent nettement que le système de Copernic n'était exposé que comme une hypothèse, comme un système scientifique, et que les arguments apportés contre le système de Ptolémée n'étaient que des arguments *ad hominem* et non des preuves décisives de sa fausseté. La revision de détail fut confiée au Dominicain Raphaël Visconti qui indiqua plusieurs corrections. Non sans répugnances, Galilée accepta de les faire[4]. Mgr Riccardi accorda alors son *imprimatur* pour la ville de Rome, sous les conditions désignées; il se réserva même le droit de revoir les épreuves en feuilles, afin de contrôler les corrections[5].

1. *Op. Gal.*, t. XII, p. 247.
2. *Op. Gal.*, t. XIII, p. 175.
3. *Op. Gal.*, t. VI, p. 501.
4. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 258.
5. *Gal. e l'Inq.*, p. 65.

Le pape Urbain VIII, ayant entendu parler de l'ouvrage projeté par Galilée, s'en était lui-même enquis auprès de son secrétaire particulier, Mgr Ciampoli; ce dernier le rassura en lui affirmant que tout se faisait régulièrement[1].

Sur ces entrefaites Galilée repartit pour Florence; il y était à peine revenu qu'il faisait déjà des instances à Rome pour obtenir de faire imprimer son livre sur place. Riccardi refusa, rappelant les conditions acceptées par l'auteur. Sur de nouvelles instances, appuyées par le Grand-duc de Toscane, le Maître du Sacré-Palais finit par renvoyer l'affaire à l'Inquisiteur de Florence, lui donnant une direction pour la correction de l'ouvrage, et lui spécifiant qu'il le laissait juge de l'opportunité de l'impression, mais que lui dégageait sa responsabilité[2].

En 1632 paraissait enfin l'ouvrage, intitulé *Dialogo delli due massimi sistemi del Mondo*[3]; il portait, outre l'autorisation de l'Inquisiteur et du Vicaire général de Florence, l'*imprimatur* de Mgr Riccardi, lequel n'avait été accordé qu'à des conditions qui ne se trouvaient pas remplies. En tête et à la fin du volume se lisaient bien une préface et une conclusion dans le genre de celles qui avaient été imposées, mais tournées de telle sorte qu'elles frisaient la moquerie. De plus, il était manifeste pour tout lecteur que Galilée défendait formellement et positivement les opinions prohibées et que, tout en affectant de les donner comme des hypothèses, il s'en servait pour malmener les adversaires de Ptolémée et d'Aristote de façon fort vive[4].

Tout ceci constituait un manque de probité et de franchise qu'on ne pouvait laisser passer. Le pape, mécontent d'avoir été trompé, donna des ordres très nets; Mgr Riccardi signifia à l'imprimeur de Florence de suspendre la vente du *Dialogo*[5] et l'ouvrage fut immédiatement soumis à l'examen d'une commission de théologiens. L'opinion des commissaires fut que Galilée, en dépit des locutions plus ou moins flottantes employées par lui pour atténuer ses affirmations, transgressait les ordres qui lui avaient été donnés en 1616. En conséquence, Galilée reçut une citation juridique d'avoir à comparaître, au mois d'octobre, devant la Congrégation de l'Inquisition. Le prévenu se déclara prêt à obéir, mais tenta, par tous les moyens possibles, d'éluder cet ordre et d'obtenir que l'affaire se traitât à Florence. Le pape fut inébranlable : Galilée pouvait prendre son temps et voyager comme il l'entendrait, mais il fallait qu'il se présentât devant le St.-Office. Comme il retardait toujours son départ, une seconde citation lui fut remise, le 19 novembre, lui fixant le terme d'un mois. Galilée fit de nouvelles instances, invoquant son état de santé. A la fin de décembre, Urbain VIII fit écrire à l'Inquisiteur de Florence qu'il allait envoyer un commissaire et un médecin pour constater l'état réel du malade : si sa santé l'exigeait, il y aurait sursis; mais si son état le permettait, on l'amènerait prisonnier et chargé de fers, comme c'était l'usage en pareil cas, la contrainte par corps étant de règle contre tout accusé qui refusait de se présenter librement. Galilée comprit que la volonté du Pape était inébranlable, et se mit en route. Il fit le voyage dans une litière du Grand-duc, et arriva à Rome, assez bien portant, le 16 février 1633. Il descendit chez Niccolini, l'ambassadeur de Toscane, et y trouva non seulement le logement et la table, mais tous les agréments de la vie, au sein d'une famille riche et dévouée. C'était une exception faite en sa faveur, car il eût dû, comme tous les autres accusés, même ceux du rang des princes ou des prélats, être interné dans l'une des cellules du St.-Office. Cette faveur dura presque tout le temps du procès; cependant, lorsque les interrogatoires furent commencés, Galilée dut, pour éviter les interruptions de la procédure, habiter les bâtiments mêmes de l'Inquisition; mais alors encore, on lui assigna pour demeure, au lieu d'une prison, l'appartement du procureur fiscal, composé de trois belles pièces. Il y demeurait avec son domestique, et Niccolini lui fournissait tout ce qui pouvait lui être agréable pour sa subsistance. Il passa en tout vingt-deux jours dans cet appartement, et sa santé n'en souffrit point, comme il l'atteste lui-même.

1. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 430.
2. *Gal. e l'Inq.*, p. 67.
3. *Op. Gal.*, t. VII, p. 20-489.
4. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 368, 373.
5. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 406.

Beaucoup d'amis de Galilée l'entretenaient dans l'idée qu'il ne pouvait être condamné[1], mais Galilée en doutait. Niccolini lui conseillait de ne pas entrer en discussion avec les Inquisiteurs, mais de déférer à ce qu'ils demanderaient et de rétracter ce qu'ils désireraient. A la note pratique : « autrement vous vous créerez de grandes difficultés », il ajoutait même la note doctrinale : « ce tribunal suprême ne peut errer[2] ».

Le premier interrogatoire eut lieu le 12 avril. Suivant les procédés ordinaires du St.-Office, il porta sur deux points : 1° Le prévenu avait-il, dans le *Dialogo*, enseigné l'opinion condamnée en 1616, enfreint la défense de l'Index et violé la promesse formelle faite par lui à cette époque? — C'était la question du *factum haereticale*. — 2° Le prévenu avait-il, intérieurement, adhéré à l'opinion condamnée et l'avait-il tenue pour vraie? — C'était la question de l'*intentio haereticalis*.

A la première question, Galilée répondit de la façon suivante : On m'accuse d'avoir enfreint la défense formelle qui me fut faite, en 1616, par le cardinal Bellarmin, au nom du pape et du St.-Office, d'enseigner la doctrine de Copernic en quelque manière que ce soit, *quovis modo*. Ces mots se trouvent, il est vrai, dans le texte officiel du décret du 26 février 1616, mais je n'en avais aucune souvenance. Ils ne se trouvent pas dans la déclaration autographe qui m'a été remise par Bellarmin, le 26 mai de la même année; celle-ci porte simplement : *non si possa difendere ne tenere*. J'ai supposé que ces mots, écrits par l'un des Inquisiteurs, traduisaient exactement la pensée du St.-Office, et je les ai interprétés, quant à leur sens, d'après une lettre écrite par le même Bellarmin au P. Foscarini, le 12 avril 1615, dans laquelle il dit : « Galilée agira prudemment en se contentant de parler *ex suppositione*, comme l'a fait Copernic. » C'est bien ainsi que j'ai prétendu traiter du mouvement de la terre; peut-être n'ai-je pas été clair dans ma manière de le faire et ai-je affaibli la valeur des arguments de Ptolémée. En ce cas, je promets de revoir mon ouvrage et de réfuter les preuves de l'opinion condamnée, plus catégoriquement que je ne l'ai fait[3].

Galilée affirmait donc qu'il n'avait enseigné le système de Copernic que comme une théorie hypothétique. Tel ne fut pas l'avis des théologiens consulteurs; tous trois furent unanimes à déclarer que le mouvement de la terre était affirmé catégoriquement et positivement dans le *Dialogo*[4]. Les Inquisiteurs se rangèrent à cette conclusion; dès lors la question du *factum haereticale* était tranchée et l'on passa à la question de l'*intentio*.

1. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 415.
2. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 418.
3. *Gal. e l'Inq.*, p. 76-87.
4. *Gal. e l'Inq.*, p. 88-100.

A plusieurs reprises déjà, le prévenu avait répété qu'en son for intérieur il ne tenait pas l'opinion de Copernic pour absolument vraie. Etait-ce bien là le fond de sa pensée? Pour essayer de s'en rendre compte, Urbain VIII ordonna, le 16 juin, de faire subir à Galilée ce que, dans la procédure du temps, on appelait l'*examen rigoureux*. L'accusé devait être menacé de la torture; si, malgré cela, il persistait à nier ce qui semblait à tous les juges la flagrante vérité, il serait jugé coupable et, comme tel, condamné à l'abjuration et à la prison [1].

Le 21 juin, Galilée comparut de nouveau devant le St.-Office; on lui réitéra la demande : Croyez-vous ou avez-vous cru au mouvement de la terre? — Avant 1616, répondit Galilée, je tenais les deux systèmes de Ptolémée et de Copernic pour scientifiquement équivalents et comme ayant une égale probabilité. Depuis les ordres que je reçus à cette époque, j'ai toujours tenu pour indubitablement vrai le système de Ptolémée. — Mais, lui dit-on, vos ouvrages montrent positivement le contraire. Dites la vérité, sans quoi l'on en viendra à la torture. — Galilée ayant répété sa pensée dans les mêmes termes, on le congédia [2].

La menace de la torture n'ayant produit aucun effet, il ne restait aux Inquisiteurs qu'à remplir le reste des instructions données par Urbain VIII. Galilée, ayant persisté à affirmer la droiture de ses intentions, ne pouvait être qualifié d'*hérétique formel*, mais il restait *véhémentement soupçonné d'hérésie*. En conséquence, le 22 juin, il fut conduit au couvent des Dominicains de Sainte-Marie-sur-la-Minerve, et comparut en présence des cardinaux du St.-Office pour entendre sa sentence. Le livre du *Dialogo* devait être prohibé par un décret public; son auteur serait détenu en prison à la discrétion de la Congrégation et réciterait, pendant trois ans, une fois par semaine, les Psaumes de la Pénitence. La sentence prononcée, Galilée lut et signa un acte d'abjuration dans lequel il se déclarait à bon droit soupçonné d'hérésie, détestait ses erreurs, promettait de se soumettre aux pénitences qui lui étaient imposées et de ne plus soutenir les opinions condamnées [3].

C'est à ce moment que, d'après des récits relativement récents [4], Galilée aurait frappé du pied la terre en s'écriant : « Et pourtant elle tourne ! » Mais il suffit de jeter les yeux sur les actes du procès pour se rendre compte de l'invraisemblance de cette exclamation, en un pareil moment. Durant de longues semaines, Galilée venait de soutenir constamment qu'il ne croyait pas à la réalité du mouvement de la terre; il ne pouvait pas, en présence de ses juges, se contredire et se parjurer de la sorte, au risque d'encourir de nouveaux châtiments.

Dès le lendemain de sa condamnation, Galilée fut informé que, du consentement du pape, il pouvait se rendre au palais du duc de Toscane, à Rome, et le considérer comme sa prison. Le 30 juin, il reçut l'autorisation d'aller habiter à Sienne, dans le palais de Mgr Piccolomini, son ami dévoué. Il y arriva le 9 juillet et y demeura cinq mois, comblé d'attentions par l'archevêque et visité par toute la noblesse de la ville. Vers la fin de 1633, il obtint d'être interné dans sa propre villa d'Arcetri, près de Florence, et il y resta jusqu'aux dernières années de sa vie, travaillant en compagnie de ses amis et recevant de nombreuses visites.

Pourtant, en lui accordant ces adoucissements à sa peine, le pape ne lui laissait pas oublier qu'il était en état de détention; il lui refusa même quelque temps la permission de retourner habiter à Florence. La raison de cette sévérité fut sans doute une dénonciation anonyme faite peu de temps auparavant contre le prisonnier [1]. Dans la suite, la permission fut accordée.

Bientôt les infirmités accablèrent le grand homme et il perdit même complètement sa vue, déjà depuis longtemps affaiblie par ses travaux. Cette nouvelle épreuve augmenta sans doute les sentiments d'irritation que lui causait parfois sa détention et dont il reste des traces. Cependant, il édifia toujours ceux qui l'entouraient par sa fidélité à ses devoirs religieux, jusqu'à sa mort, survenue le 8 janvier 1642.

II

QUESTION SCIENTIFIQUE

1° **Sens et valeur des affirmations de Galilée** [2]. Les hypothèses ne sont point des jugements sur la nature réelle des choses; ce sont seulement des prémisses destinées à fournir des conséquences conformes aux lois expérimentales. Par suite, les théories scientifiques, basées sur ces hypothèses, ne sont pas des explications mais bien des représentations de la réalité.

Dans leurs discussions d'une théorie du mouvement des astres, les Grecs surent nettement distinguer ce qui est du métaphysicien et ce qui est de l'astronome. Au premier il appartient de décider, par des raisons tirées de la Cosmologie, quels sont les mouvements réels des astres; l'astronome, au contraire, n'a pas à s'inquiéter si les mouvements qu'il imagine sont réels ou fictifs; le seul objet de ces mouvements est de représenter exactement les déplacements relatifs des astres.

Ces idées furent formellement adoptées par toute l'Ecole Scolastique; saint Thomas, son plus illustre représentant, s'en est inspiré en de nombreux passages. Dans son commentaire au *De caelo* d'Aristote, il s'exprime de la manière suivante au sujet du mouvement des planètes : « Les astronomes se sont efforcés de diverses façons d'expliquer ce mouvement. Mais il n'est pas nécessaire que les suppositions qu'ils ont imaginées soient vraies, car peut-être les apparences que les étoiles présentent pourraient être sauvées par quelque autre mode de mouvement encore inconnu des hommes. » Dans la *Somme Théologique*, il marque plus nettement sa pensée : « En astronomie, on pose l'hypothèse des épicycles et des excentriques, parce que, cette hypothèse faite, les apparences sensibles des mouvements célestes peuvent être sauvegardées; mais ce n'est pas une raison suffisamment probante, car elles pourraient être sauvegardées par une autre hypothèse. »

C'est en s'inspirant de ces idées que le cardinal Nicolas de Cues avait publié à Bâle, en 1445, un ouvrage intitulé *De docta ignorantia*, dans lequel il parlait du mouvement de la terre, mais ne proposait la chose que comme une ingénieuse hypothèse. Aussi ne fut-il nullement inquiété.

Dans l'un de ses premiers ouvrages, *Commentariolus de hypothesibus motuum caelestium*, Copernic est

1. *Gal. e l'Inq.*, p. 21 et 100.
2. *Gal. e l'Inq.*, p. 101.
3. *Id.*, p. 146. Le *Dialogo* fut mis au catalogue de l'Index le 23 août 1634. Cf. *Gal. e l'Inq.*, p. 155.
4. La première mention faite de cette parole ne date que de la fin du XVIIIe siècle. Elle se trouve dans *Les Querelles littéraires* de l'abbé Irailh (Paris, 1761) et dans le *Dictionnaire historique* (Caen, 1789).

1. *Gal. e l'Inq.*, p. 133.
2. Cf. P. Duhem, *Essai sur la notion de théorie physique, de Platon à Galilée*, dans *Annales de Philosophie chrétienne*, mai-juin 1908. — Id., *La Théorie physique, son objet et sa structure*, Paris, 1906.

fidèle aux doctrines héritées de la Scolastique, et présente l'immobilité du soleil et la mobilité de la terre comme des *postulats* qu'il demande qu'on lui concède : « *Si nobis aliquae petitiones concedentur.* » Mais, dans son fameux livre *De revolutionibus orbium caelestium*, il est beaucoup moins réservé et présente ses idées nullement comme une hypothèse, encore moins comme un ingénieux paradoxe, mais bien comme l'expression de la réalité[1]. Prévoyant que, pour cette raison, l'ouvrage pourrait être mal accueilli, André Osiander, à qui la publication du manuscrit avait été confiée, le fit précéder d'une préface de sa composition, qui attribuait à tout l'ensemble la valeur d'une simple théorie hypothétique. Aussi nul homme d'Eglise ne songea-t-il à attaquer Copernic, durant l'espace de plus de soixante ans.

Dans sa préface, Osiander s'exprimait ainsi : « Il n'y a aucune nécessité à ce que ces hypothèses soient vraies ni même à ce qu'elles soient vraisemblables; il suffit qu'elles permettent de rendre compte des observations par le calcul. » Une telle doctrine, au sujet des hypothèses astronomiques, indignait Kepler : « Jamais, dit-il dans son *Prodromus dissertationum cosmographicarum*[2], je n'ai pu donner mon assentiment à l'avis de ces gens... qui s'efforcent de prouver que les hypothèses admises par Copernic peuvent être fausses et que, cependant, des phénomènes réels peuvent en découler comme de leurs principes propres... Je n'hésite pas à déclarer que tout ce que Copernic a amassé *a posteriori* et prouvé par l'observation, tout cela pourrait, sans difficulté, être démontré *a priori*, au moyen d'axiomes géométriques. »

Cette confiance un peu naïve de Copernic et de Kepler dans la puissance de la méthode physique à expliquer la nature vraie des phénomènes, se retrouve en Galilée. Galilée, il est vrai, distingue bien entre le point de vue de l'astronomie, dont les hypothèses n'ont d'autre sanction que l'accord avec l'expérience, et le point de vue de la philosophie naturelle, qui saisit ou, du moins, s'efforce de saisir les réalités; il prétend, lorsqu'il soutient le mouvement de la terre, discourir seulement en astronome et proposer de simples hypothèses; mais il se dément sans cesse et laisse voir que ces distinctions ne sont chez lui que des faux-fuyants pour éviter les censures de l'Eglise. Si les juges de Galilée eussent pensé qu'il parlait sincèrement, en astronome et non en philosophe, s'ils eussent regardé sa doctrine comme un pur système et non comme une affirmation absolue sur la nature des choses, ils n'eussent point censuré ses idées. Nous en avons l'assurance par la lettre qu'écrivait le cardinal Bellarmin au P. Foscarini, le 12 avril 1615 : « Votre Paternité et le seigneur Galilée agiront prudemment en parlant non pas absolument, mais *ex suppositione*, comme l'a toujours fait, je crois, Copernic; en effet, dire qu'en supposant la terre mobile et le soleil immobile, on rend compte de toutes les apparences beaucoup mieux qu'on ne pourrait le faire avec les excentriques et les épicycles, c'est très bien dire; cela ne présente aucun danger et cela suffit au mathématicien[1]. » Dans ce passage, Bellarmin maintenait la distinction scolastique entre la méthode physique et la méthode métaphysique, distinction qui, pour Galilée, n'était plus qu'un subterfuge.

1. La préface originale de Copernic, demeurée à l'état de manuscrit entre les mains du Comte Nostiz, à Prague, ne fut imprimée pour la première fois, en latin, qu'en 1854, dans une édition de luxe publiée par Baranowski. Dans la dédicace de son ouvrage au pape Paul III, Copernic présente, avec autant de finesse que d'habileté, ses idées comme des hypothèses, mais tout le livre montre que ces idées étaient en lui des convictions profondes. Cf. Montucla, *Hist. des Math.*, t. I, p. 628.

2. *Joannis Kepleri astronomi opera omnia*, t. I, p. 112-153. — En 1597, Nicolas Raimarus Ursus publia à Prague un écrit intitulé *De hypothesibus astronomicis*, où il soutenait, en les exagérant, les opinions d'Osiander; trois ans plus tard, Kepler répondit par l'écrit suivant : *Joannis Kepleri apologia Tychonis contra Nicolaum Raymarum Ursum*. Cet écrit fut publié seulement en 1858 par Frisch. Il contient de vives réfutations des idées d'Osiander.

Cependant, admettons, pour l'instant, que Galilée ait été fidèle à la ligne de conduite qu'il prétendait s'être tracée et que, renonçant à être cosmologue, il n'ait voulu se placer qu'au point de vue de l'astronomie. Le seul contrôle logique d'une théorie, d'un système scientifique, est l'accord avec l'expérience. Il s'agissait donc de montrer que le système de Copernic s'accordait avec les faits connus. Galilée ne put y parvenir.

2° Argument apporté par Galilée au procès de 1616[2]. — L'unique argument qu'apportait Galilée en 1616 est contenu dans son *Trattato del Flusso e Reflusso del mare*[3]; non seulement cet argument ne prouve rien, mais il conduit à des conclusions en contradiction avec les faits.

D'après Galilée, les marées sont dues à la vitesse plus ou moins grande dont sont animés, au même moment, des points de la surface terrestre diversement placés par rapport au soleil. En effet, soient (fig. 1) le soleil S et la terre T tournant autour de lui, d'un mouvement supposé circulaire et uniforme.

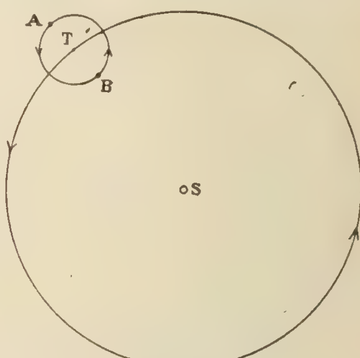


Fig. 1

En même temps qu'elle est animée d'un mouvement de translation, la terre est animée d'un mouvement de rotation sur elle-même; le mouvement résultant, dont seront animés les divers points de la surface du globe, différera donc en chaque point, suivant que les mouvements de translation et de rotation s'ajouteront ou se retrancheront en ce point. A un instant donné, par exemple, la vitesse du point A sera beaucoup plus considérable que celle du point B, qui lui est diamétralement opposé. Les eaux de l'Océan, par suite de leur mobilité, ressentent ces variations de vitesse; elles oscillent tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, s'élevant et s'abaissant tour à tour.

1. *Op. Gal.*, t. XII, p. 171.

2. Cf. A. Müller, S. J., *Die Erscheinungen von Ebbe und Fluth in Zusammenhang mit dem Kopernikanischen Weltsystem*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1899.

3. Le manuscrit autographe de ce petit traité, composé par Galilée en 1616, a été retrouvé de nos jours à la Bibliothèque Vaticane. Il est intitulé : *Trattato... composto da Galileo Galilei ad istanza dell' Illmo e Rev^{mo} Sig. Card. Flavio Orsino (scritto di propria sua mano), in Roma agli 8 di gennaio 1616, mentre egli stava per le persecutioni (de) riccvute dagli emoli suoi sequestrato alla Trinità dè Monti nel giardino Medici. Op. Gal.*, t. V, p. 371-395.

Laissant de côté toute autre difficulté, si cette explication était exacte, il ne devrait y avoir qu'une marée complète par jour, en chaque point. Au lieu de cela, on observe chaque jour, en un point donné, deux marées complètes[1].

La théorie de Galilée était donc inacceptable. De plus, elle marquait un recul sur l'opinion dès longtemps soutenue par Pline, admise par Kepler et plus en harmonie avec les faits, que le phénomène des marées était dû à l'action combinée de la lune et du soleil. Aussi avait-elle peu de chances de convaincre les adversaires du système de Copernic.

3° Arguments apportés par Galilée à l'époque du procès de 1633. — Dans l'intervalle de temps qui s'écoula entre ses deux procès, Galilée eut à soutenir une polémique acharnée qui le força à compléter et à préciser ses idées. Donc, lorque vers 1633 ses adversaires le mirent en demeure de donner des preuves de la vérité du système de Copernic, vérité au nom de laquelle il attaquait les opinions reçues, on pouvait supposer qu'il apporterait de bons arguments. Or il n'en fut rien.

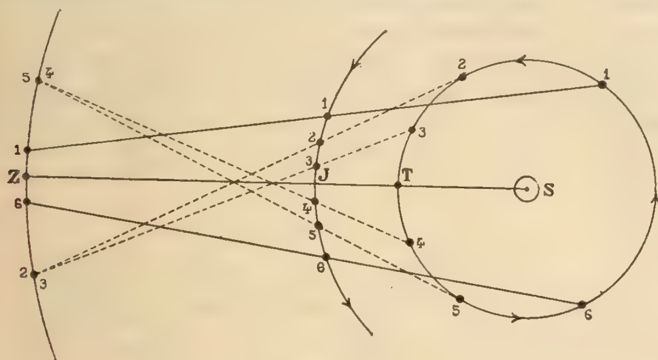


Fig. 2

Les preuves données alors par Galilée se réduisent à trois : l'une est basée sur les phénomènes de station et de rétrogradation des planètes; la seconde sur les mouvements des taches solaires et la troisième sur le phénomène des marées. Examinons-les successivement.

Première preuve. Cette preuve n'est que la reproduction de celle donnée par Copernic dans son livre *De revolutionibus*. Elle est basée sur ce fait que les mouvements apparents des planètes s'expliquent aisément en supposant que la terre tourne autour du soleil. Galilée illustrait cet argument par une nouvelle figure[2].

Soient (fig. 2) le soleil S supposé au centre, T l'orbite de la terre, J l'orbite d'une planète, par exemple celle de Jupiter, et Z le plan du zodiaque, sur lequel un observateur, placé en un point de la terre, projette la planète. Lorsque la terre, dans son mouvement annuel, occupe, sur le cercle T, les positions 1, 2, 3, 4, 5, 6, la planète Jupiter occupe sur le cercle J les positions 1, 2, 3, 4, 5, 6 et apparaît projetée sur le zodiaque, dans les positions indiquées par les chiffres correspondants. La figure montre que cette planète, après s'être déplacée dans le sens direct, reste stationnaire, prend un mouvement rétrograde, reste de nouveau stationnaire, puis reprend un mouvement direct.

Ceci posé, disait Galilée, les mouvements apparents des planètes cessent d'être extraordinaires; ils deviennent parfaitement uniformes et réguliers, comme le veut Copernic. Et il ajoutait que cette vérification devait suffire à emporter l'adhésion de tous les esprits raisonnables et non prévenus[1].

Mais Galilée exagérait la force de son argument. En fait, que l'on suppose les planètes décrivant des cercles ayant un centre commun au soleil, le soleil décrivant lui-même un cercle autour de la terre, ou que l'on suppose le soleil fixe et les planètes, y compris la terre, décrivant des cercles autour du soleil, les apparences s'expliquent, dans les deux cas, avec le même degré de précision[2]. Donc, *a priori*, rien ne permet de préférer une solution à l'autre. Le système de Copernic, il est vrai, explique les phénomènes avec plus de simplicité, mais, il importe de ne pas l'oublier, la simplicité d'une théorie physique n'est nullement un argument en faveur de sa vérité.

D'ailleurs, on aurait pu faire à Galilée bien des objections de détail. Dire que, dans le système de Copernic, le soleil occupe le centre des orbites, c'est parler inexactement; car, pour Copernic, les cercles décrits par les planètes sont excentriques au soleil; de plus ils n'ont pas un centre commun. Ces imperfections disparaissent avec les lois de Kepler; mais précisément la preuve donnée par Galilée contredisait ces lois, puisque, d'après Kepler, les planètes ont un mouvement elliptique non-uniforme. Galilée, pourtant, connaissait ces lois : sa correspondance le montre; d'où vient donc qu'il n'en ait pas tenu compte et n'ait pas une seule fois nommé Kepler? La raison de ce silence semble être celle-ci : Kepler était un protestant convaincu et, dans plusieurs de ses ouvrages, s'était occupé de concilier ses découvertes avec la Bible, interprétée selon les principes de la religion réformée. Galilée redoutait, sans doute, de voir mal appréciés, à Rome, des arguments d'origine aussi peu orthodoxe.

Deuxième preuve. Cette preuve s'appuyait sur le mouvement des taches solaires[3]; elle était encore moins convaincante que la précédente.

Galilée avait constaté le fait suivant : les taches solaires, observées plusieurs jours de suite, ne gardent pas la même position relative sur le disque, mais se déplacent de l'est à l'ouest; il en concluait avec raison que le soleil tourne sur lui-même, autour d'un axe NS (fig. 3) passant par ses pôles. Or, si l'on considère une tache située près de l'équateur de cet astre et que l'on pointe sur une figure les diverses positions qu'elle occupe successivement, on constate que la ligne AO, qui joint sur la figure les différents pointés, prend une forme variable suivant les époques de l'année. Tantôt elle est droite, tantôt elle est elliptique; de plus, lorsque cette ligne est droite, elle présente une inclinaison sur le plan de l'écliptique, de telle sorte que l'axe de rotation NS fait avec l'axe de l'écliptique N'S' un angle d'environ 7°. Le sens de cette inclinaison change tous les six mois, de même

1. En réalité, les marées étant dues surtout à l'influence de la lune, il y a deux marées complètes dans le temps qui s'écoule entre deux passages consécutifs de la lune au méridien, c'est-à-dire en 24 h. 50 m. 5 s.

2. *Op. Gal.*, t. VII, p. 371. Nous modifions légèrement la figure pour rendre plus apparentes les diverses positions des planètes.

1. *Op. Gal.*, t. VII, p. 370.

2. Cf. *Leçons de Cosmographie* par F. Tisserand et H. Andoyer, Paris, 3e édit., p. 241.

3. *Op. Gal.*, t. VII, p. 372. Cf. t. V, p. 7-251. — A. Müller, S. J., *Die Sonnenflecke im Zusammenhang mit dem Kopernikanischen Weltsystem*, dans *Stimmen aus Maria Laach*, 1897.

que le sens de la concavité de l'ellipse décrite par les taches.

A tout cela une seule explication est possible, disait Galilée, et ces divers aspects sont dus à ce que la terre tourne, en un an, autour du soleil.

L'argument est loin d'être irréfutable et ces différents phénomènes s'expliquent tout aussi bien en supposant que le soleil tourne autour de la terre, pourvu que l'on admette, comme le veut en réalité la loi de l'inertie, que son axe de rotation reste toujours parallèle à lui-même. La réponse devait sauter aux yeux des partisans de Ptolémée. Galilée s'en est si bien rendu compte qu'il s'est posé l'objection[1]. Il y répond en disant qu'il lui paraît impossible d'admettre ce parallélisme de l'axe solaire. Mais alors comment pouvait-il admettre le parallélisme de l'axe terrestre, indispensable au système de Copernic?

Troisième preuve. Elle reproduisait, avec quelques additions, la preuve de 1616. Galilée continuait d'attacher à cette preuve des marées la plus grande importance [2]. Un examen plus approfondi des faits lui avait montré qu'il était impossible d'expliquer le phénomène du flux et du reflux sans tenir compte de l'action de la lune ; aussi, tout en maintenant le raisonnement fait en 1616 et que nous avons exposé, avait-il consenti à introduire dans le phénomène une période nouvelle, d'ailleurs absolument en désaccord avec la réalité. Selon lui, les plus faibles marées devaient se produire à l'époque de la nouvelle lune et les plus hautes marées à l'époque de la pleine lune; or il n'en est pas ainsi [3].

Dès la publication du *Dialogo,* plusieurs des amis de Galilée lui avaient exposé leurs objections contre cet argument et l'avaient averti qu'ils ne pouvaient se ranger à son avis. Mais le grand homme se montra intraitable, se déclarant prêt à douter des faits plutôt que de ses calculs, et qualifiant cette preuve d'irréfutable [4].

4° Probabilités qu'apportait Galilée en faveur du système de Copernic. — Un fait est donc certain : des explications que Galilée prétendait déduire du système de Copernic, les unes ne prouvaient rien, les autres étaient en contradiction formelle avec les faits. Par contre, il lui faut rendre cette justice qu'il réfutait fort bien les objections de ses adversaires.

L'une des objections était celle-ci : si Vénus tourne autour du soleil, elle doit avoir des phases, comme la lune ; or personne ne les voit. — Oui, avait répondu Copernic, et on les distinguerait si l'on trouvait un moyen d'augmenter la puissance de vision des astronomes. — Ce moyen fut réalisé par l'invention des lunettes, et, en 1610, Galilée observa les phases de Vénus.

On avait beaucoup de répugnance à admettre le mouvement de la terre, ce mouvement ne se manifestant par aucune impression directe. Or Galilée observe les taches du soleil; il les voit se déplacer sur le disque, disparaître à l'occident et revenir de l'autre côté du disque, au bout de quelques jours. Donc le soleil tourne sur lui-même; pourquoi n'en serait-il pas de même de la terre, dont le globe est considérablement plus petit?

Une troisième objection paraissait assez spécieuse : le système de Copernic, beaucoup plus simple que celui de Ptolémée pour représenter les mouvements des planètes, était, au contraire, beaucoup plus compliqué pour la lune, laquelle, tout en effectuant son mouvement de rotation autour de la terre, est entraînée par elle dans sa translation autour du soleil. Or Galilée découvre, en 1610, quatre des satellites de Jupiter et voit leurs orbites se combiner avec l'orbite de la planète. Du coup, la lune perd de son importance et devient un satellite de la terre, animé d'un mouvement semblable à celui des lunes de Jupiter. Ainsi disparaît l'objection.

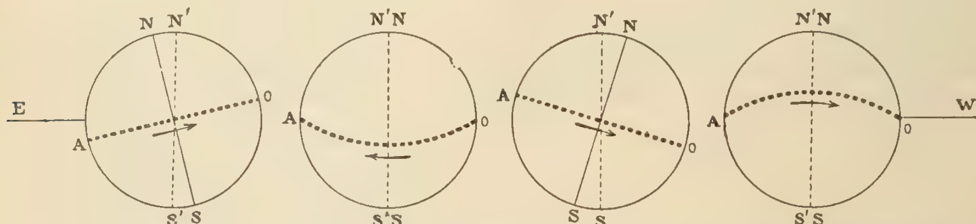


Fig. 3

On faisait enfin à Galilée une difficulté basée sur les lois de la chute des corps. Si la terre est animée d'un mouvement de rotation, lui disait-on, un corps lourd, lâché du sommet d'une tour, ne tombera pas au pied de la tour, mais en arrière, à l'ouest de sa base, en admettant que la terre tourne de l'ouest à l'est. — Non, répondait Galilée ; au moment où ce corps est abandonné à lui-même, il participe au mouvement horizontal du point où il se trouve; ce mouvement se compose avec le mouvement vertical de chute et la résultante est un mouvement en apparence parallèle au côté de la tour. — En réalité, comme l'ont montré depuis des expériences précises, le corps est dévié vers l'est, en avant de la tour, justement à cause de la rotation de la terre; en effet, la vitesse du point de départ, plus éloigné du centre de rotation, est plus grande que celle du point d'arrivée ; par suite, le corps qui participe au mouvement de son point de départ, doit tomber dans le sens du mouvement de rotation. — Quoi qu'il en soit, la solution de Galilée et les expériences nombreuses par lesquelles il s'efforçait de l'appuyer parurent satisfaisantes à ses contradicteurs [1].

En somme, Galilée, comme le dit l'astronome Laplace [2], étayait sa théorie par des preuves d'*analogie :* rotation du soleil, phases de Vénus, mouvement des satellites de Jupiter. Les preuves d'analogie ont

1. *Op. Gal.*, t. VII, p. 382.
2. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 289.
3. Les plus grandes marées ont lieu vers les syzygies (nouvelles et pleines lunes) et les plus petites marées vers les quadratures (premiers et derniers quartiers).
4. *Op. Gal.*, t. VII, p. 472. — Kepler n'admettait pas que l'argument de Galilée fût probant. Cf. *Op. Gal.*, XI, 16. — Bertrand regrettait que Galilée « lui eût accordé une place ». Cf. *Les fondateurs de l'astronomie moderne*, Paris, 1865, p. 227. — Arago de même. Cf. *Notices biog.*, t. III, p. 262.

1. *Op. Gal.*, t. VII, p. 152. C'est seulement en 1679 que Newton réfutera rigoureusement cette objection des anticoperniciens.
2. *Essai sur les probabilités*, Paris, 1820, p. 247. — Le 1er novembre 1632, Gassendi écrivait à Galilée : « Vos hypothèses sont fort vraisemblables, mais elles restent pour vous des hypothèses ». *Op. Gal.*, t. XIV, p. 422.

leur valeur: aujourd'hui même, deux siècles après Galilée, elles constituent l'une des principales raisons qui fondent notre croyance à la rotation de la terre. Mais ces raisons, convaincantes peut-être pour le génie intuitif qu'était le savant Florentin, ne furent pas assez par lui mises en lumière; il leur préféra à tort des preuves qui avaient infiniment moins de valeur, ou même des arguments absolument faux. Cela seul suffirait à excuser, au point de vue scientifique, l'attitude de ses adversaires et leurs fins de non-recevoir.

Galilée, il faut le répéter, n'avait qu'un moyen de faire triompher ses idées : c'était de les enseigner comme une hypothèse scientifique et d'essayer de les étayer peu à peu de preuves qui pussent faire impression sur ses adversaires. Le P. Baldigiani, S. J., sincère admirateur du grand homme, voyait très juste quand il écrivait à Viviani : « Si Galilée avait su être plus avisé et plus prudent; si, conservant dans toute leur intégrité les théories de Copernic, il avait simplement changé sa manière d'écrire, il n'eût pas rencontré tant de contrariétés et rien ne manquerait à sa gloire. »

III

QUESTION EXÉGÉTIQUE

1° Opinion des Pères et des docteurs de l'Eglise. — L'Eglise considère l'Ecriture sainte comme un texte inspiré.

Elle a constamment revendiqué le droit de l'interpréter authentiquement. Les conciles de Trente et du Vatican font aux exégètes un devoir de se tenir au sens unanimement reçu par les Pères, ou encore défini par l'Eglise, dans les questions qui concernent la foi et les mœurs et intéressent la doctrine chrétienne[1].

Sur le cas qu'il convient de faire des interprétations courantes que les anciens exégètes nous ont laissées des choses dont l'intérêt est par lui-même scientifique mais qui sont incidemment liées au contenu doctrinal de la Bible, Léon XIII s'est nettement expliqué dans l'encyclique *Providentissimus*, du 18 novembre 1893 : « De ce qu'il faut défendre vigoureusement l'Ecriture sainte, il ne résulte pas qu'il soit nécessaire de conserver également tous les sens que chacun des Pères ou des interprètes qui leur ont succédé a employé pour expliquer ces mêmes Ecritures. Ceux-ci, en effet, étant données les opinions en cours à leur époque, n'ont peut-être pas toujours jugé d'après la vérité au point de ne pas émettre certains principes qui ne sont maintenant rien moins que prouvés. Il faut donc distinguer avec soin, dans leurs explications, ce qu'ils donnent comme concernant la foi ou comme lié avec elle, ce qu'ils affirment d'un commun accord. En effet, pour ce qui n'est pas de l'essence de la foi, les saints ont pu avoir des avis différents, ainsi que nous en avons nous-mêmes. Telle est la doctrine de St. Thomas. Celui-ci, dans un autre passage, s'exprime avec beaucoup de sagesse en ces termes : « Pour ce qui concerne les opinions que les philosophes ont communément professées et qui ne sont pas contraires à notre foi, il me semble qu'il est plus sûr de ne pas les affirmer comme des dogmes, bien que quelquefois elles soient introduites dans le raisonnement au nom de ces philosophes, et de ne pas les noter comme contraires à la foi, pour ne pas fournir aux sages de ce monde l'occasion de mépriser notre doctrine[2] ». D'ailleurs,

1. Cf. Denzinger, *Enchiridion*, 785, 1788 (10e édition).
2. *Opusc. X.*

quoique l'interprète doive montrer que rien ne contredit l'Ecriture, bien expliquée, dans les vérités que ceux qui étudient les sciences physiques donnent comme certaines et appuyées sur de fermes arguments, il ne doit pas oublier que parfois plusieurs de ces vérités, données aussi comme certaines, ont été ensuite mises en doute et laissées de côté. Que si les écrivains qui traitent de physique, franchissant les limites assignées aux sciences dont ils s'occupent, s'avancent sur le terrain de la philosophie en émettant des opinions nuisibles, le théologien peut faire appel aux philosophes pour réfuter celles-ci. »

En parlant ainsi, le Souverain Pontife ne fait que traduire fidèlement l'enseignement de l'Ecole. Un principe déjà entrevu des anciens et expressément formulé par St. Augustin et St. Thomas, au sujet du sens et de la portée du texte biblique, dans les passages où il est question des phénomènes de la nature, était celui-ci : l'Ecriture en parle comme tout le monde en parlait alors, d'après les apparences. C'est encore la doctrine expresse de l'encyclique *Providentissimus :* « Les écrivains sacrés ou, plus exactement, « l'Esprit de Dieu qui parlait par leur bouche, n'a pas voulu enseigner aux hommes ces vérités concernant la constitution intime des objets visibles, parce qu'elles ne devaient leur servir de rien pour leur salut[1] ». Aussi ces auteurs, sans s'attacher à bien observer la nature, décrivent quelquefois les objets et en parlent, ou par une sorte de métaphore, ou comme le comportait le langage usité à cette époque; il en est encore ainsi aujourd'hui, sur beaucoup de points, dans la vie quotidienne, même parmi les hommes les plus savants. Dans le langage vulgaire, on désigne d'abord et par le mot propre les objets qui tombent sous les sens; l'écrivain sacré s'est de même attaché aux caractères sensibles — le Docteur Angélique en a pareillement fait la remarque — c'est-à-dire à ceux que Dieu lui-même, s'adressant aux hommes, a indiqués suivant la coutume des hommes, pour être compris d'eux. »

La solution est nette et semble très naturelle : les auteurs sacrés ont parlé comme parlaient leurs contemporains; ils ont employé les expressions usitées de leur temps. Le plus souvent ces expressions sont empruntées aux apparences et n'ont pas la rigueur scientifique; elles ne jugent ni ne préjugent la question.

Aux XVIe et XVIIe siècles, malheureusement, on oublia la modération de St. Augustin et de St. Thomas; par suite de circonstances dans le détail desquelles il serait trop long d'entrer, on admit couramment l'opinion que l'Ecriture devait s'interpréter d'après la physique d'Aristote et la cosmographie de Ptolémée. Pour ce qui est du système de Ptolémée, l'erreur était explicable, sinon excusable : ce système ayant été, de fait, admis par tous les savants jusqu'à la fin du XVIe siècle, le tort des gens d'Eglise ne fut pas de l'admettre comme vrai, mais bien de le croire enseigné dans la Bible. Ils se trompaient, du moment qu'ils cherchaient dans le texte sacré ce qui n'y était pas enseigné de fait, mais enfin, en affirmant la vérité du système de Ptolémée, ils étaient d'accord avec la science de leur temps.

Lorsque les découvertes de Galilée et de Kepler eurent porté les premiers coups au système géocentrique, lorsque surtout les calculs de Newton eurent péremptoirement montré sa fausseté, tous ceux qui voulaient faire l'accord entre la sainte Ecriture et l'astronomie se trouvèrent en fort mauvaise posture. Les Pères, dont la science physique n'était pas sensiblement plus étendue que celle des hagiographes,

1. St. Augustin, *De Gen. ad litt.*, II, 9, 20.

n'avaient pas trop de difficulté à opérer la conciliation, au moins sur certains points, comme celui du mouvement des astres; mais il n'en allait plus de même au XVII[e] siècle, et les exégètes d'alors, en essayant de travailler dans le même sens, marchaient d'avance à un échec.

Pour en venir au point particulier qui nous occupe, il faut avouer que beaucoup d'auteurs se sont crus autorisés à apporter, en confirmation de leurs idées astronomiques, certains passages de la Bible qu'ils prenaient dans le sens propre. Ils alléguaient, par exemple, en faveur du système géocentrique, les textes de *Jos.*, X, 12; *Eccles.*, I, 4; *Ps.* XVIII, 6; *Ps.* XCII, 1; *Ps.* CIII, 5; *Eccli.*, XLIII, 26. Ce sont ces textes qui ont empêché Tycho-Brahé d'admettre le système de Copernic, dont il était pourtant un sincère admirateur; ce sont ces textes que les premiers chefs protestants opposèrent, dès le début, au chanoine astronome[1]. Le célèbre Serarius lui-même, dans son commentaire du chapitre X de *Josué*, condamnait expressément la doctrine du mouvement de la terre, comme en contradiction avec l'Ecriture et avec l'opinion des philosophes, des théologiens et des Pères[2].

Voici le passage qui sert de thème ordinaire à la discussion; il est tiré du *Livre de Josué*, à l'endroit où l'historien raconte comment se termina la bataille de Béthoron, dans laquelle furents défaits les Chananéens du sud de la Palestine :

12. « Alors Josué parla à Iahve, le jour où Iahve livra les Amorrhéens aux enfants d'Israël; il dit à la vue d'Israël :

Soleil, arrête-toi sur Gabaon
Et toi, lune, sur la vallée d'Aialon!
13. Et le soleil s'arrêta, la lune se tint immobile,
Jusqu'à ce que la nation se fût vengée de ses ennemis.

N'est-ce pas écrit dans le *Livre du Juste?*

Le soleil s'arrêta au milieu du ciel
Et ne hâta pas son coucher comme tout un jour.

14. Il n'y eut pas, avant ni après, de jour comme celui-là, où Iahve obéit à la voix d'un homme, car Iahve combattait pour Israël. »

Nous n'avons pas à nous occuper ici de l'historicité du récit, ni à faire la critique littéraire du texte. La question, pour nous, se réduit à ceci : quel sens avait-on donné à la lettre du texte jusqu'à Galilée? — Quel sens convenait-il de lui donner, si l'opinion soutenue par Galilée était exacte? N'ayant pas à faire l'exégèse ni l'apologie du texte biblique lui-même, nous passerons sous silence les explications que des auteurs plus modernes ont cru pouvoir donner de ce passage de *Josué*[3]. Qu'il nous suffise de rappeler celle que les juges de Galilée auraient pu lui donner, sans s'écarter de la plus stricte orthodoxie, en se tenant aux principes d'exégèse posés par les anciens auteurs.

Le texte que nous venons de rapporter ne souleva, dans l'antiquité chrétienne, aucune controverse; chacun l'entendait dans son sens obvie, celui que suggérait tout naturellement la lettre, étant donnée la science d'alors. On a noté que les anciens exégètes, qui s'étaient assigné la tâche d'élucider les passages obscurs de la Bible, n'avaient point classé celui-ci dans cette catégorie[4]. St. Augustin n'en dit pas un mot dans ses *Questions* sur le *Livre de Josué*. Quant aux commentateurs de ce passage, Origène, Théodoret de Cyr, Procope de Gaza, le Vénérable Bède, ils n'en parlent qu'incidemment et se bornent à constater le fait[1].

De ce que les Pères ont interprété ici l'Ecriture d'après les théories de Ptolémée, peut-on inférer que leur témoignage s'impose sur ce point à l'adhésion des fidèles? En aucune façon, car ce témoignage ne porte pas sur un texte doctrinal, c'est-à-dire ayant trait à une question dogmatique ou morale et, en second lieu, les Pères, quand ils parlent d'astronomie, ne s'expriment pas en docteurs catholiques, c'est-à-dire ne donnent pas leur interprétation comme étant celle de l'Eglise. Leurs affirmations scientifiques n'ont donc que la valeur des arguments sur lesquels ils les appuient.

Si, des Pères, nous passions aux docteurs du moyen-âge, nous constaterions que les seconds, pas plus que les premiers, n'ont compromis l'autorité de leur enseignement dans une aventure scientifique et n'ont jamais soutenu comme obligatoire, au nom de la révélation, le système de Ptolémée. Qu'il nous suffise de citer St. Thomas; dans son commentaire sur le *Traité du ciel et du monde* d'Aristote, il affirme que la terre est immobile, mais, fidèle à ses principes, il n'a garde d'apporter en preuve des textes tirés de la Ste.-Ecriture. Ailleurs, parlant du miracle raconté au *Livre de Josué*, le Docteur Angélique prend le texte dans son sens littéral, mais n'en infère rien au point de vue dogmatique. Et nous savons d'ailleurs qu'il admettait que la Bible parle le langage des apparences[2].

2° **Intervention de Galilée.** — De ce qui précède l'on peut conclure que, jusqu'à la fin du XVI[e] siècle, aucune voix autorisée ne s'était élevée dans l'Eglise pour déclarer la doctrine de l'immobilité de la terre comme étant de foi divine, parce que contenue dans la Ste.-Ecriture. Mais, dans les discussions entre particuliers, on était sans doute moins réservé. Nous avons vu que, dès l'apparition du système de Copernic, on avait fait arme contre lui des textes bibliques. Dans la préface de son ouvrage *De Revolutionibus*, le chanoine avait protesté d'avance contre ceux qui lui opposeraient certains passages détournés de leur véritable sens : « S'il se trouve des sots qui, tout ignorants qu'ils soient des sciences, s'en croient assez pour arguer contre mon système de quelques textes de l'Ecriture qu'ils interprètent faussement suivant leurs idées, je m'en soucie assez peu et méprise leurs appréciations sans valeur[3]. » Plus tard, le grand Kepler lui-même s'unissait à ces protestations : « Les Stes.-Lettres parlent des choses vulgaires d'une façon commune, de façon à être comprises de ceux à qui elles s'adressent, et leur but n'est pas de nous instruire sur ces points-là[4]. »

D'autres ne s'en tenaient pas à ces remarques fort justes et, tombant d'un excès dans un autre, ils cherchaient dans l'Ecriture des textes positifs en faveur du mouvement de la terre. Ainsi faisaient Foscarini et Zunica. Ceci était regrettable, mais l'autorité ecclésiastique n'aurait sans doute pas été amenée à trancher la question d'une façon aussi bruyante, sans l'intervention de Galilée.

En 1611, François Sizi publiait, contre les idées

1. Cf. Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. VII, p. 307.
2. Nic. Serarii, S. J., *Josue ab utero ad usque ejus tumulum... explanatus*, Moguntiae, 1609.
3. *Revue pratique d'Apologétique*, 15 juin 1907, p. 351. Article de H. Lesêtre.
4. F. Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, Paris, 1902, t. IV, p. 459.

1. Cf. pour le détail des références *Cursus Scripturae Sacrae*, Paris, Lethielleux. In Josue, p. 239.
2. *De caelo et mundo*, lib. II, lect. 26. — *Summ. Theol.* II[a] II[ae], q. 174, a. 4. — Id. I[a], q. 70, a. 1.
3. *De Revolutionibus...* Nuremberg, 1543. Ad. S. S. Paulum III Praefatio, p. IV.
4. *Astronomia Nova...*, Prague, 1609, p. 4-5.

coperniciennes exposées dans le *Sidereus Nuncius* un écrit intitulé *Dianoia astronomica*, dans lequel il rejetait ces idées au nom de la tradition. Nous avons dit plus haut comment, en 1613, Galilée réfuta Sizi dans sa lettre au P. Castelli, puis, en 1615, dans son opuscule à Christine de Lorraine. Après avoir montré, dans ce dernier ouvrage, que c'est une erreur de vouloir toujours prendre les paroles de l'Ecriture au pied de la lettre, l'auteur exposait les raisons pour lesquelles elle adopte le langage commun et concluait, avec plusieurs Pères et docteurs, qu'il était très naturel que les auteurs sacrés aient employé le langage des apparences, en parlant du soleil.

Le fond de ces idées étaient juste et sage; si quelques expressions manquaient de clarté, on ne pouvait guère en faire un crime à Galilée, qui n'était pas théologien de profession. On s'en rendit compte à Rome; mais des adversaires du grand homme n'eurent point la même modération et interprétèrent ses expressions dans un sens défavorable; d'autres, bien intentionnés pourtant, se crurent obligés en conscience de signaler l'auteur à l'autorité ecclésiastique; Galilée lui-même mit cette autorité en mesure de se prononcer.

Du moment qu'il s'agissait de l'interprétation des textes de l'Ecriture, l'Eglise pouvait difficilement ne pas intervenir, alors surtout que l'on en référait à son magistère. Ses décisions constituent le fond du procès de 1616.

La question, à cette époque, présentait deux aspects bien différents :

1° Le système de Copernic est-il suffisamment prouvé pour qu'il y ait lieu d'abandonner le sens traditionnel des textes de l'Ecriture qui lui semblent opposés?

2° Supposé que ce système doive être admis, quelle est l'interprétation qu'il conviendrait de donner aux textes?

Si quelques esprits outranciers voulaient *a priori* maintenir le sens propre des passages discutés, d'autres, plus clairvoyants, se rendaient compte de la nécessité qu'il y avait à séparer ces deux questions et à répondre à la première avant d'aborder l'autre. Le 12 avril 1615, le cardinal Bellarmin écrivait à Foscarini : « Je dis que, s'il y a une vraie démonstration que la terre tourne, alors il faudra apporter beaucoup de circonspection dans l'explication des passages de l'Ecriture qui paraissent contraires et dire que nous ne les entendons pas, plutôt que de déclarer faux ce qui serait démontré. Mais je ne croirai pas à l'existence d'une pareille démonstration, avant qu'elle m'ait été faite et, dans le cas de doute, on ne doit pas abandonner l'interprétation traditionnelle[1]. » Le P. Grienberger, Jésuite du Collège romain, disait de son côté à Mgr Dini, un ami de l'astronome : « Que Galilée nous apporte d'abord quelques preuves scientifiques convaincantes; il lui sera ensuite loisible de parler de la Ste.-Ecriture[2]. » Tout ceci était fort juste, car c'est un principe fondé en raison qu'il ne faut s'écarter du sens propre que lorsqu'on a des motifs positifs de le faire.

Nous pensons l'avoir suffisamment montré, le système de Copernic était loin de se présenter, à l'époque dont nous parlons, avec des garanties scientifiques sérieuses; il se présentait même assez défavorablement. Dès lors, à juger la première question du point de vue auquel se plaçaient les juges de 1616, on ne pouvait lui faire qu'une réponse négative. Du moment que le principe de l'emploi du langage courant, par les hagiographes, n'entrait pas en ligne de compte, il eût été irraisonnable et antiscientifique d'abandonner le sens reçu pour un sens que rien ne semblait justifier. On peut en dire autant pour les juges de 1633 et leur manière d'interpréter les textes : les probabilités apportées alors par Galilée ne constituaient pas encore des preuves suffisantes.

Ajoutons que, bien qu'on répondît négativement à la première question, on faisait à la seconde une réponse fort correcte. Sur ce point, tout le monde est d'accord.

De tout ce qui précède, il semble que l'on puisse conclure ceci : les théologiens, dont les consultations furent la base des décrets de 1616 et de 1633, eurent tort de ne pas appliquer au passage discuté le principe formulé par St. Augustin et St. Thomas, à savoir qu'en ce qui concerne les choses de la nature, les données de la Bible ne doivent pas être prises avec une rigueur scientifique. Leur erreur, du reste, est assez excusable; on pourrait même dire que l'engoûment péripatéticien de l'époque, sans parler d'inévitables rivalités personnelles, la rendaient pratiquement insurmontable.

IV

QUESTION CANONIQUE

1° Nature de la question[1]. — Les objections populaires, faites à l'Eglise à propos de Galilée, se tirent des circonstances extérieures du procès; elles sont peu sérieuses. Plus graves sont les objections que les gens instruits formulent à propos de la valeur juridique des décrets de 1616 et de 1633. Il importe donc de préciser la question et de rappeler certaines notions théoriques sur la valeur des décisions de l'Eglise.

Le Souverain Pontife peut promulguer deux sortes de décret : les uns, infaillibles, sont des décisions *ex cathedra;* les autres, tout en étant des documents pontificaux, ne portent pas un jugement définitif et absolu.

L'Eglise représentée par ses évêques, sous la présidence du pape, peut promulguer des décrets conciliaires qui jouissent également du privilège de l'infaillibilité.

De plus, l'Eglise enseignante peut également, par la voix du magistère ordinaire, imposer des vérités d'une manière infaillible.

La Congrégation du St.-Office peut rendre deux sortes de décrets : décrets doctrinaux ou décrets disciplinaires. Les décrets *doctrinaux* renferment les décisions de la Congrégation sur un point ayant trait au dogme ou à la morale; ils sont toujours soumis à l'approbation du pape, lequel est, de droit, préfet de la Congrégation. Celui-ci peut les approuver *in forma communi* ou *in forma specifica.* Si le décret est simplement approuvé dans la forme commune, il est et reste un décret de la Congrégation, ni plus ni moins. Au contraire, l'approbation en forme spéciale transforme la décision en un acte pontifical, dont le pape devient juridiquement responsable, mais qui n'est pas infaillible pour autant.

Les décrets *disciplinaires* du St.-Office, de beaucoup les plus fréquents, n'ont jamais pour but de qualifier une doctrine, mais seulement de faire acte de police doctrinale, en prohibant un ouvrage ou une catégorie d'ouvrages, ou en condamnant personnellement un individu.

La Congrégation de l'Index ne peut promulguer

1. *Op. Gal.*, t. XII, p. 171.
2. On pourrait, sur ce point, accumuler les références. Citons : *Op. Gal.*, t. VIII, p. 366, 375.

1. Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du St.-Siège*, Paris, 1907.

que des décrets *disciplinaires*, censurant ou prohibant certains ouvrages; elle est incompétente pour qualifier une doctrine.

Il faut faire ici une remarque importante : les considérants de tous les décrets, quels qu'ils soient, ne font jamais partie intégrante et essentielle du décret; ils expriment l'esprit du législateur, ses motifs d'agir; ils n'expriment pas sa volonté. Les considérants peuvent donc être erronés et la sentence rester obligatoire; ils peuvent être d'ordre doctrinal et la sentence demeurer purement disciplinaire.

Ceci posé, quelle adhésion est due par les fidèles à ces différentes sortes de décrets?

Aux décisions doctrinales du Souverain Pontife qui ne sont pas des décisions infaillibles, tout fidèle doit, d'obligation stricte, l'adhésion intérieure.

Aux décrets doctrinaux du St.-Office approuvés *in forma specifica*, nous devons naturellement, la même adhésion qu'aux décrets précédents, puisqu'ils n'en diffèrent pas.

Quant aux décrets doctrinaux du St.-Office, approuvés *in forma communi*, nous leur devons, proportion gardée, un assentiment intérieur de même genre que celui que nous devons à ces mêmes décrets pontificaux.

Enfin, aux décrets disciplinaires est due l'obéissance extérieure.

Une difficulté spéciale peut se présenter au point de vue de l'adhésion intérieure qui est due aux décrets doctrinaux non infaillibles ou aux décrets du St.-Office approuvés *in forma communi*, lorsqu'il se présente des doutes sur la doctrine imposée.

Dans le cas de simple difficulté, la présomption reste en faveur de l'autorité. Si quelqu'un avait des raisons sérieuses de douter, il pourrait proposer ses doutes, mais il devrait, néanmoins, continuer à incliner son jugement du côté de l'autorité.

Si enfin il arrivait qu'un fidèle eût l'évidence objective de la vérité d'une proposition réprouvée ou de la fausseté d'une proposition jugée vraie, il est clair qu'il ne pourrait plus accorder à la décision doctrinale aucune adhésion intérieure; mais il devrait encore garder à son sujet un silence respectueux.

2° **Valeur des décrets de 1616 et de 1633.** — Examinons d'abord la valeur canonique des décrets proprement dits.

Le décret rendu par la Congrégation de l'Index, le 5 mars 1616, est de soi un décret *disciplinaire*.

Le décret rendu par le St.-Office, le 22 juin 1633 est également un décret *disciplinaire*. Sur ce point, aujourd'hui, l'accord est fait : ce décret a seulement pour but de condamner un livre et son auteur.

A ces décrets il n'était dû, par conséquent, qu'une obéissance extérieure.

Quel est, en second lieu, le sens et la portée des considérants motivant ces décrets?

Le considérant unique du décret de 1616 est celui-ci : « La doctrine du mouvement de la terre, fausse et contraire à l'Ecriture, se répand et fait courir des dangers à la foi catholique[1]... » C'est un considérant d'ordre doctrinal.

Les deux considérants du décret de 1633 sont les suivants : 1° Galilée a cru et tenu une doctrine fausse et contraire à l'Ecriture; 2° Galilée a soutenu que l'on peut défendre une opinion comme probable, après même qu'elle a été déclarée contraire à l'Ecriture[2]... » Ce sont des considérants doctrinaux.

Ces considérants n'empêchent pas les décrets de rester disciplinaires.

A ces décrets, Galilée, comme tout fidèle, devait

1. *Gal. e. l'Inq.*, p. 63.
2. *Gal. e. l'Inq.*, p. 145.

obéissance extérieure complète; il ne pouvait donc ni enseigner le système de Copernic, ni publier des ouvrages pour le défendre.

Les décrets disciplinaires, n'ayant pas pour but de qualifier une proposition ou une doctrine, ne peuvent le faire officiellement. On peut cependant se demander quelle note théologique les auteurs des décrets de 1616 et de 1633 associaient, dans leur esprit, au système de Copernic. La chose n'est pas évidente; il semble pourtant ressortir de l'examen des divers documents annexés aux décrets, que le système de Copernic était considéré comme *hérétique*[1].

Aujourd'hui le mot hérétique a un sens très net; il n'est strictement applicable qu'à quiconque nie une vérité de foi définie, c'est-à-dire une vérité révélée et proposée comme telle par l'Eglise enseignante; dans un sens plus large il peut cependant s'entendre de celui qui nierait une vérité de foi divine, c'est-à-dire une vérité révélée, mais non officiellement proposée comme telle. A l'époque de Galilée, ces deux sens n'étaient peut-être pas toujours aussi nettement distingués. En tout cas, c'est évidemment dans le sens large que l'opinion de Galilée était taxée d'hérésie. Les qualificateurs de 1616 et les juges qui adoptèrent leurs conclusions, crurent que cette proposition *Sol stetit*, entendue au sens propre, était une proposition de foi divine; en cela ils faisaient erreur, puisque cette proposition, bien que révélée, ne l'est que dans son sens métaphorique. Mais, pour eux, Galilée était hérétique, puisqu'il niait précisément, dans son sens propre, sans motifs suffisants, cette proposition révélée. Si Galilée fut condamné seulement comme *suspect d'hérésie*, ce n'est pas que ses juges doutassent de la fausseté de sa doctrine, mais c'est que la preuve juridique n'était pas faite que l'accusé eût réellement adhéré à cette doctrine.

Notons encore que, outre les décrets officiels dont nous avons parlé, il existe un document d'ordre privé qui concernait Galilée seul : nous voulons parler de la défense qui lui fut faite, en 1616, par les commissaires du St.-Office, sur l'ordre de Paul V. Cette défense, bien que de la catégorie des actes administratifs, obligeait Galilée en conscience; de plus, Galilée avait promis expressément d'y être fidèle. Ce n'est donc pas sans motif que l'acte d'accusation de 1633 relève la transgression de cet ordre.

Avant de terminer l'examen de la question canonique, il nous reste quelques mots à dire de l'acte d'abjuration qui fut imposé à Galilée et qu'il dut lire et signer devant les Inquisiteurs, après avoir entendu prononcer leur sentence. Dans cet acte, Galilée déclarait considérer le système de Copernic comme hérétique, en tant que contraire à l'Ecriture; il regrettait de l'avoir enseigné malgré les défenses qui lui avaient été faites et protestait de sa soumission filiale à l'Eglise. Cette abjuration n'a rien qui puisse choquer : le prévenu, pendant toute la durée de son procès, avait protesté de l'orthodoxie de ses intentions, affirmé que, s'il avait enseigné une doctrine considérée comme hérétique, c'était que les mots l'avaient trompé et que, dans l'ardeur de la discussion, il avait dépassé sa pensée intime. En signant un acte dans lequel il ne faisait que répéter ces affirmations et regretter les préventions d'hérésie relevées contre lui, Galilée était conséquent avec lui-même et donnait au

1. Nous parlons des auteurs des décrets, excluant, par le fait, les Souverains Pontifes Paul V et Urbain VIII, qui n'en sont pas les auteurs juridiquement responsables. Quelle était la pensée personnelle du Pape Urbain VIII sur ce point de la note à attribuer au système de Copernic? La chose n'est pas nette, et les diverses paroles prononcées par lui peuvent s'entendre dans des sens assez différents.

St.-Office une assurance de sa bonne foi et une attestation officielle de son orthodoxie.

3° **Réponse aux objections.** — Après ce que nous venons de dire, il nous est plus facile de répondre aux objections que l'on pense tirer de la condamnation de Galilée.

Notons, en premier lieu, que l'infaillibilité de l'Eglise est complètement hors de cause.

L'autorité personnelle du Souverain Pontife n'est pas non plus engagée, puisque les décrets qu'il a approuvés ne l'ont été que *in forma communi.*

D'une manière très générale, l'autorité de l'Eglise enseignante n'est pas en question, puisque les décrets de 1616 et de 1633 sont des décrets disciplinaires.

Les considérants sont doctrinaux, il est vrai; mais, comme nous l'avons fait remarquer, ces considérants n'engagent pas la responsabilité des congrégations; ils ne sont imputables qu'à chaque juge individuellement.

Pratiquement donc, l'erreur des juges de Galilée se réduit à ceci : ils ont jugé le système de Copernic contraire à la lettre de l'Ecriture, alors que, de fait, la lettre de l'Ecriture, entendue correctement, n'exige pas le sens qu'ils lui donnaient.

Les juges de Galilée ont donc commis une erreur objective, matérielle. Reste à savoir s'il était sage et prudent de leur part d'agir comme ils l'ont fait. — Nous dirons plus loin les circonstances qui les mirent dans la nécessité morale de condamner Galilée. Mais nous pouvons, dès maintenant, justifier leur conduite.

C'est une règle courante en exégèse, qu'il faut prendre les textes au sens propre, toutes les fois que l'on n'a pas de motifs plausibles d'en agir autrement. Or, à l'époque de Galilée, l'interprétation courante des passages discutés les entendait au sens propre et cette interprétation était légitime, car non seulement on n'avait aucune raison de les prendre au sens métaphorique, mais l'accord de ces passages, entendus au sens propre, avec les données de la science du temps, semblait, à lui seul, une raison suffisante de les entendre dans ce sens. — Sans doute, il eût été préférable, en soi, de ne pas perdre de vue les règles très sages d'exégèse préconisées par St. Augustin et St. Thomas, et d'admettre que l'Ecriture fait complètement abstraction du point de vue scientifique; mais, pour nous, il s'agit de ce qui a été et non pas de ce qui aurait pu être.

Ceci étant donc, du moment que, comme nous l'avons montré, Galilée n'apportait pas de preuves péremptoires de la vérité du système de Copernic et, par suite, de la fausseté de celui de Ptolémée, il n'existait aucune raison décisive de ne pas entendre les passages de l'Ecriture au sens propre. Les juges de Galilée n'avaient donc rien qui pût les porter à quitter l'interprétation traditionnelle, et ils auraient fait preuve de légèreté en agissant autrement.

Mais, dira-t-on, les arguments de Galilée indiquaient au moins la possibilité d'une preuve scientifique du système de Copernic, et il eût été plus prudent, devant cette possibilité, de ne pas confirmer le sens propre des passages discutés par une décision officielle. Nous répondrons : 1° Quelques-uns des juges de Galilée, Bellarmin spécialement, ont admis la possibilité d'une preuve et ils ont affirmé fort raisonnablement que, du jour où cette preuve serait fournie, l'Eglise se rangerait au sens métaphorique; 2° précisément parce que la Congrégation du St.-Office était prudente, elle s'est gardée de donner, sur ce point particulier de l'interprétation au sens propre, aucune décision doctrinale. Elle a seulement témoigné, par une décision disciplinaire, qu'elle prohibait, de fait, une doctrine qui, sans motifs suffisants, contredisait cette interprétation. C'était son droit; on peut même dire que c'était son devoir, et nous allons essayer de le montrer.

Nous le dirons plus loin, bien des motifs secondaires, très humains et très peu surnaturels, sont intervenus dans la condamnation de Galilée; mais le motif dernier et principal qui guida les auteurs de cette condamnation fut, très certainement, le désir de sauvegarder l'intégrité de la doctrine catholique. Objectivement parlant, le système de Copernic se présentait de façon très défavorable: on ne voyait guère quels avantages il offrait au point de vue scientifique, tandis que l'on voyait nettement les effets de démolition et de destruction qu'il opérait dans l'édifice très complexe de la théologie du temps, si intimement mêlée à la philosophie et à la cosmographie, et étayée, bien qu'à tort, de leurs conclusions. Sans doute, la théologie peut, par elle-même, rester debout, sans ces appuis caducs; mais fallait-il, au nom d'une hypothèse scientifique, nouvelle venue et n'ayant pas fait ses preuves, saper ces étais qui en étaient arrivés à faire corps avec le reste; fallait-il, pour contenter Galilée, et pour se ranger à un avis encore très discutable, troubler cette harmonie qui avait fait l'admiration de grands esprits, pendant des siècles?

Il y a plus; au moment où le système de Copernic fut déféré en cour de Rome, le protestantisme faisait rage en Allemagne, en Autriche, en France; la guerre de Trente ans (1618-1648) n'allait pas tarder à conférer aux hérétiques une existence légale et des droits politiques. L'un des plus grands soucis de la papauté était de préserver de la contagion les Etats de l'Italie et elle prenait dans ce but des mesures énergiques. De lui-même, le système de Copernic n'avait rien qui pût effaroucher les plus rigides censeurs, du moins s'il se contentait de demeurer un système scientifique et, en fait, nous avons vu que, tous les premiers, les protestants lui firent très mauvais accueil, ce qui pouvait être une bonne note aux yeux des catholiques. Mais, du moment que Galilée s'en constituait le champion, la situation changeait. Galilée plaçait la question sur le terrain théologique et exégétique; il prétendait interpréter à sa façon et dans un sens contraire au sens communément reçu, les textes de la Ste.-Ecriture et l'on pouvait voir là un essai de libre interprétation protestante. De plus, Galilée était en relations constantes avec l'Allemagne et l'Autriche; ses correspondants, Marc Welser, Kepler étaient eux-mêmes en relation avec des Jésuites[1]; mais, en Italie, on n'était pas forcé de le savoir. Le seul fait de cette correspondance avec des pays hérétiques fit mauvaise impression; les pièces du procès en font foi. On s'explique dès lors que les juges de Galilée aient tenu en suspicion et jugé défavorablement une opinion qui, sous couleur scientifique, pouvait favoriser, d'insidieuse façon, les erreurs que l'on redoutait. Peut-on dire que cette crainte fût chimérique? Dès lors, une mesure de police doctrinale, comme celle qui fut portée, se trouvait légitimée.

D'ailleurs, il y a lieu, croyons-nous, de considérer les choses de plus haut encore, et nous dirons ici le fond de notre pensée. L'Eglise, en condamnant Galilée, n'a fait que suivre ses principes ordinaires de conduite, et l'objection tirée de cette condamnation n'est qu'une des variantes de l'assertion, plus générale, que l'Eglise a toujours tenté de barrer le chemin à la science. Sans nous étendre à montrer ce que l'Eglise a fait pour la science, nous répondrons simplement ceci:

1. Cf. Jean Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, t. VII, p. 308 sqq.

1° Ce n'est pas à la science que l'Eglise s'attaque, mais à l'erreur qui menace la doctrine dont elle a la garde. A un moment donné, cette doctrine peut lui paraître menacée par des conclusions prétendues scientifiques et alors elle se doit d'intervenir. Si ces conclusions sont légitimes, elles triompheront d'elles-mêmes, fortes de leur vérité; l'Eglise, dans ce cas, les accueillera volontiers, persuadée qu'elle est que le vrai ne saurait contredire le vrai.

2° Par sa fonction même, l'Eglise est essentiellement conservatrice; corps enseignant, la prudence lui fait un devoir de contrôler activement toutes les nouveautés ; de là un danger, qui n'est pas chimérique, celui de faire, momentanément, opposition à des nouveautés qui sont en même temps des vérités.

3° Les erreurs, les excès, les abus de pouvoir, quand ils se produisent, ne sont pas le fait du magistère souverain en vertu duquel l'Eglise définit la doctrine en matière de foi et de mœurs ; ils sont le fait de ce que nous avons appelé son droit de police doctrinale. Ces obstacles, rares et temporaires, mis au progrès sur un point très particulier, sont comme la rançon de l'unité et de la sécurité de doctrine que toutes les sociétés envient à l'Eglise catholique.

CONCLUSIONS

1° Galilée croyait-il réellement à la valeur du système de Copernic ? — La question est délicate ; de plus, elle est importante car, de la réponse que l'on y fera, dépend la réponse à cette accusation, souvent répétée, que Galilée fut violenté dans sa conscience et forcé d'abjurer une doctrine qu'il tenait pour certaine.

Ici, une remarque préalable s'impose : nous n'avons le droit de juger des sentiments intimes de Galilée que d'après ses actes et ses paroles, d'après les documents qui nous ont été transmis, et ces documents doivent être interprétés d'après les règles ordinaires et les lois communes de la psychologie. Il est de la plus élémentaire honnêteté de ne pas prêter à Galilée d'autres sentiments et d'autres pensées que ceux qu'il a manifestés : s'il en eut d'autres et quels ils furent, Dieu seul le sait.

Ceci posé, il faut avouer que nous nous trouvons en présence de documents assez contradictoires.

D'une part, un fait paraît certain : si Galilée ne fut pas toujours irréprochable au point de vue des mœurs, il fut toujours un chrétien foncièrement convaincu. Ici, les témoignages abondent; nous en citerons quelques-uns qui se rapportent directement à la condamnation de ses idées et qui sont adressés à des correspondants sans position officielle dans l'Eglise.

« Je m'arracherais l'œil, écrivait Galilée, le 16 février 1614, plutôt que de résister à mes supérieurs, en soutenant contre eux, au préjudice de mon âme, ce qui me paraît certain aujourd'hui comme si je le touchais de la main [1]. »

Et, le 6 octobre 1632 : « Je veux me montrer ce que je suis, fils très obéissant et très zélé de la Sainte Eglise [2]. »

Et, le 3 mai 1631 : « Si vous pouviez voir avec quelle soumission et quel respect je consens à traiter de songes, de chimères, d'équivoques, de paralogismes et de faussetés toutes les preuves et tous les arguments qui paraissent à mes supérieurs ecclésiastiques étayer le système qu'ils désapprouvent, vous comprendriez, vous et le public, combien vif est le sentiment que je professe de n'avoir, en cette matière, d'autre opinion et intention que celle qu'ont eue les Pères et les docteurs de la Sainte Eglise [1]. »

1. *Op. Gal.*, t. XII, p. 28.
2. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 402.

Devant ses juges de 1633, Galilée parlera de même : « C'est parce que je suis convaincu de la prudence de mes supérieurs ecclésiastiques que je me suis rangé à leur avis. » Et il ne cessera de protester de sa soumission et de sa déférence.

D'accord avec ces sentiments, dont nous n'avons aucune raison de douter, Galilée affirme n'avoir jamais adhéré intérieurement, d'une façon expresse, au système de Copernic : « Avant le décret de 1616, a-t-il avoué, j'étais indécis ; je tenais les deux opinions de Ptolémée et de Copernic pour soutenables et je pensais que l'une aussi bien que l'autre pouvait être fondée en nature. Depuis le décret de 1616, toute indécision a cessé dans mon esprit, et je tiens l'opinion de Ptolémée pour vraie et indubitable. »

Et pourtant, ces assurances, il faut en convenir, étaient en contradiction avec l'attitude générale de Galilée. Dans ses conversations, dans ses lettres, dans ses ouvrages, il soutient le système de Copernic, parfois avec acharnement. Inutile, sur ce point, d'accumuler des citations ; un simple coup d'œil sur les œuvres du savant suffirait à convaincre les plus incrédules.

Comment concilier tout cela ? Les membres du Saint-Office, en 1633, ne crurent pas possible de le faire, et ne pensèrent pas pouvoir accepter des affirmations et des protestations si catégoriquement démenties par les actes de l'accusé.

Si l'on ne veut pas admettre que, en présence de ses juges, Galilée a subi une défaillance de sa volonté, il faut croire qu'une conviction ferme et rationnelle manquait à son intelligence, et cette explication nous semble la plus naturelle et la plus exacte.

Livré à son propre génie et tout à l'enthousiasme de ses premières découvertes astronomiques, Galilée pensa d'abord que ses preuves du mouvement de la terre avaient une réelle valeur. Le respect qu'il témoignait à l'autorité ecclésiastique changea le cours de ses idées ; ses opinions scientifiques n'étant pas absolument arrêtées, il les sacrifia à ce qu'on lui présentait comme une vérité certaine, persuadé qu'il mettait ainsi sa raison d'accord avec sa foi.

Puis, lorsqu'il se retrouva en présence de ses livres et de ses instruments, en compagnie de ses amis, fervents coperniciens pour la plupart, et dans le feu de la lutte contre ses adversaires, de nouveau l'autre côté de la question s'éclaira pour lui d'une vive lumière. De rapides intuitions, des probabilités impressionnantes sollicitant de nouveau son génie, les idées d'obéissance passaient au second plan, et Galilée se sentait redevenir, presque malgré lui, champion de Copernic.

Durant son second procès, remis en présence des arguments d'autorité qui l'avaient, une première fois, arrêté, passant au crible serré de la réflexion des preuves scientifiques qui, dans le fond, n'étaient pas convaincantes, il se reprenait à douter de Copernic et de sa propre raison, et abandonnait l'opinion qui, un instant, l'avait séduit. Il est faux qu'après son abjuration Galilée ait prononcé la fameuse exclamation : « E pur si muove ! », mais ce mot, s'il ne franchit pas ses lèvres, put fort bien se formuler en son esprit.

De 1633 à sa mort, Galilée garda-t-il toujours une sérénité parfaite au souvenir de sa condamnation ? Nous avons des motifs de penser le contraire. Les suggestions de ses amis, les attaques de ses adversaires durent exciter en lui des retours offensifs. Des sentiments de révolte semblent même avoir fait

1. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 258.

explosion dans quelques notes qu'il jeta sur le papier, et montrent que, malgré sa docilité, il n'avait pas perdu toute foi dans son génie et dans ses découvertes. Mais rien ne nous permet de penser qu'il ait regretté son abjuration. La soumission intellectuelle à la manière de voir de l'Eglise était habituelle en lui, sous l'influence de sa volonté. Rien d'étonnant qu'aux heures de doute et de souffrance sa volonté n'ait pas toujours gardé un parfait empire. En cela, du reste, Galilée est excusable, car l'adhésion intérieure qu'il devait n'était ni complète, ni absolue, et n'était basée que sur des motifs de prudence.

Galilée a donc pu être torturé dans son intelligence; quiconque se trouve dans l'alternative de désobéir à l'Eglise ou de sacrifier de chères idées, connaît cette torture. Mais il semble faux d'affirmer que Galilée a été forcé d'abjurer une doctrine qu'il tenait comme certaine; il est faux qu'il ait été violenté dans sa conscience. De la vérité du système de Copernic, Galilée n'eut jamais l'évidence et la certitude, tandis que jamais il ne douta de son devoir.

C'est ici le lieu de répondre à une confusion que l'on a faite parfois. Le devoir de Galilée, dit-on, était net, après 1616; il ne pouvait plus enseigner le mouvement de la terre, en quelque manière que ce fût. Aux termes du décret de 1616, rien de plus exact; — nous l'avons fait remarquer déjà, les documents officiels portaient en effet *quovis modo ;* — mais ces mots ne se trouvaient pas dans la pièce remise à Galilée par Bellarmin. Il n'y a pour nous aucun doute : Galilée était loyal en pensant qu'il lui était permis encore de parler du système de Copernic comme d'une hypothèse scientifique. Le 6 mars 1616, il écrivait : « L'issue de cette affaire a montré que mon opinion n'est pas acceptée par l'Eglise. Celle-ci a seulement fait déclarer qu'une telle opinion n'était pas conforme aux Stes.-Ecritures ; d'où il suit que les livres voulant prouver *ex professo* que cette opinion n'est pas opposée à l'Ecriture sont seuls prohibés[1]. » Et, de fait, Galilée s'abstint dès lors de parler exégèse.

Cette interprétation du *quovis modo* n'était pas particulière à Galilée et plusieurs pensaient comme lui sur ce point[2]. Si donc, en 1633, l'on a fait à Galilée un reproche d'avoir continué à enseigner le système de Copernic, malgré qu'il fût contraire à la Ste.-Ecriture, c'est que, en dépit de ses protestations, l'auteur du *Dialogo* parlait toujours *ex thesi* et non pas *ex hypothesi*, comme on le lui avait prescrit. Et ceci est tellement vrai que l'un des chefs de l'accusation de 1633 est précisément que le prévenu a affirmé que l'on peut enseigner une vérité scientifique comme encore probable, alors qu'elle a été déclarée contraire à l'Ecriture. En parlant ainsi, il semblait révoquer en doute le droit qu'a l'Eglise d'interpréter authentiquement l'Ecriture, puisqu'il témoignait par sa manière de parler qu'il n'admettait pas le sens propre des passages discutés. On admettait la possibilité de l'interprétation au sens métaphorique, mais on refusait à Galilée le droit de donner cette interprétation comme seule vraie, tant qu'il n'aurait pas fourni de preuves convaincantes.

2° **Les adversaires de Galilée, leurs motifs et leurs excuses**. — On a dit et répété que la condamnation de Galilée n'était que le résultat d'une machination ourdie contre lui par d'envieux adversaires. Nous avons montré qu'au point de vue juridique, cette condamnation s'était faite d'une façon absolument régulière. Pourtant, même dans un procès régulièrement institué et conduit, il peut y avoir place à des dessous; les intentions qui animent accusateurs et juges, peuvent être plus ou moins louables ; bien des influences secrètes peuvent s'exercer et peser sur les décisions prises. Il est donc nécessaire, pour éclairer la question au point de vue apologétique, d'examiner la part qui revient aux principaux adversaires de Galilée et d'éclaircir les motifs qui les ont réellement guidés.

Parmi ces adversaires, on a rangé les papes Paul V et Urbain VIII, le cardinal Bellarmin, les Jésuites, les péripatéticiens. Examinons la responsabilité de chacun d'eux.

Des auteurs, peu au courant des règles canoniques et des usages de la cour romaine, ont fait au pape Paul V un grief de son intervention dans le procès de 1616. Cette intervention est historiquement incontestable : elle ressort de l'examen des pièces officielles; mais elle s'est produite d'une façon absolument normale. Paul V, en présidant les séances du Saint-Office, remplissait un des devoirs de sa charge, puisque le pape est, de droit, préfet de cette congrégation; en approuvant le décret de l'Index *in forma communi*, il faisait un acte de tout point conforme aux dispositions légalement établies; l'ordre qu'il donne au St.-Office de procéder administrativement contre Galilée et d'abandonner contre lui les poursuites judiciaires, loin de prouver sa malveillance à l'égard du savant, montre bien plutôt le désir sincère qu'il avait de ne pas le voir entrer en démêlés avec l'Inquisition. Sans doute, les hautes protections que Galilée invoquait, à Florence et à Rome, purent entrer en ligne de compte dans cette décision, mais l'on sait, d'autre part, que Paul V admirait Galilée et qu'il était fort bien disposé à son égard. Il lui donna de nombreux témoignages de sa bienveillance, le reçut plusieurs fois avec grand honneur, et six jours seulement après la publication du décret de l'Index, lui déclarait qu'il était persuadé de la droiture de ses intentions.

Pour le pape Urbain VIII, la question est plus complexe et plus délicate. N'étant encore que cardinal, Maffeo Barberini professait pour Galilée la plus vive admiration et la plus tendre sympathie : n'alla-t-il pas jusqu'à lui dédier, en 1620, une ode latine en dix-neuf strophes, dans laquelle il célébrait ses découvertes astronomiques[1]. Ce fut, paraît-il, sur son invitation, que Galilée publia son Traité des taches solaires. La conclusion de cet ouvrage est ouvertement favorable au système de Copernic; elle ne déplut pourtant pas à Barberini, qui déclara trouver dans cet écrit « des choses neuves, curieuses, établies sur de solides fondements[2] ». En 1623, à peine élevé au trône pontifical, Urbain VIII accepte la dédicace du *Saggiatore;* en 1624, il fait à Galilée l'accueil le plus flatteur : « Sa Sainteté m'a accordé de très grands honneurs, écrit le savant, le 8 juin, et j'ai eu avec elle, jusqu'à six fois, de longues conversations. Hier, elle m'a promis une pension pour mon fils ; trois jours auparavant, j'avais reçu en présent un beau tableau, deux médailles, une d'or et une d'argent[3]. » Il est permis de croire qu'Urbain VIII n'était pas opposé à la doctrine copernicienne[4] et qu'il était prêt, tout comme plusieurs prélats de sa cour, à encourager son développement, pourvu que cette doctrine se maintînt dans les limites de l'astronomie pure.

1. *Op. Gal.*, t. XII, p. 243.
2. *Op. Gal.*, t. XIII, p. 203.

1. Cf. S. Pieralisi, *Urbano VIII e Galileo Galilei*, Rome, 1875, p. 22.
2. *Op. Gal.*, t. VIII, p. 208.
3. *Op. Gal.*, t. XIII, p. 182.
4. Cf. P. Aubanel, *Galilée et l'Eglise*, Avignon, 1910, p. 88.

Profitant de ces bonnes dispositions, Galilée eut avec le pape plusieurs entretiens scientifiques. Espérait-il l'amener à rapporter le décret de 1616 et à accorder toute liberté de parler et d'écrire sur cette matière? Cela est fort probable, comme en témoigne une lettre adressée au prince Cesi [1]. Toute question scripturaire mise à part, Urbain VIII accepta de discuter avec Galilée les preuves scientifiques que ce dernier prétendait apporter en confirmation de sa thèse, et la discussion roula principalement sur la preuve tirée des marées. Le pape n'approuvait pas l'argument et il avait raison; mais sa bienveillance pour Galilée n'en fut pas diminuée. En 1630, il reçoit encore Galilée qui est venu chercher l'*imprimatur* pour son *Dialogo*, et il élève de soixante à cent écus la pension faite à Vincent Galilée. La confiance du Souverain Pontife dans les dispositions orthodoxes de l'astronome était entretenue d'ailleurs par plusieurs prélats de sa cour, amis de l'auteur ; au point de vue des mesures canoniques, il s'en remettait à Mgr Riccardi, Maître du Sacré Palais, à qui incombait la charge d'examiner l'ouvrage.

Lorsque parut le *Dialogo*, dans les circonstances que l'on sait, Urbain VIII fut fort mécontent d'avoir été trompé par Galilée et ses amis, et il témoigna hautement de son intention de mettre un terme à l'affaire [2]. On a dit, à diverses reprises, que la colère du pape venait de son amour-propre blessé. Il se serait reconnu, dans le *Dialogo*, sous le personnage un peu ridicule de Simplicio, dans la bouche duquel se trouvait un argument qu'il avait jadis opposé à Galilée. De fait, dans les documents annexes du procès, se trouve une annotation mise par Mgr Riccardi au bas de la préface donnée à Galilée pour être insérée en tête du *Dialogo*. « La péroraison de l'ouvrage, dit cette note, devra se faire en accord avec la préface, le seigneur Galilée ajoutant à son texte les raisons tirées de la Toute-Puissance divine qui lui ont été suggérées par Sa Sainteté, raisons qui doivent satisfaire l'intelligence, alors même qu'on ne saurait se dégager de l'argumentation des Pythagoriciens [Coperniciens] [3]. » Galilée présenta l'argument, mais sous une forme assez niaise. — On le remarqua vite [4], mais nous devons ajouter que Galilée s'est défendu d'avoir jamais voulu se moquer d'Urbain VIII [5].

Quoi qu'il en soit, il faut bien convenir que des motifs plus graves poussaient le pape à agir; sur son ordre, le procès canonique fut activement mené, mais par sa permission Galilée obtint, nous l'avons vu, de respectueux égards et de nombreux passe-droits. En qualité de préfet du St.-Office, Urbain VIII devait diriger la procédure. On lui a reproché comme un crime d'avoir fait menacer Galilée de la torture. Laissant de côté les ridicules amplifications de la légende, dont on a depuis longtemps fait justice, il ne faut voir, dans cette menace, qu'un de ces moyens juridiques d'intimidation, usités dans tous les tribunaux d'alors et analogues à l'isolement et au secret, dont on se sert aujourd'hui pour obtenir d'un coupable l'aveu de sa faute. Galilée ayant persisté dans ses négations, on s'en tint là, disent les actes du procès, pour ne pas dépasser les ordres exprès du pape [6].

Après la condamnation de Galilée, Urbain VIII se montra pour lui d'une grande indulgence, excluant pourtant toute faiblesse. Galilée était prisonnier de l'Inquisition, il ne devait point l'oublier; ce point maintenu, il faut avouer que jamais prisonnier n'eut un sort plus doux. Le pape lui conserva même, jusqu'à sa mort, une pension de cent écus.

On fait également à Urbain VIII un grief d'avoir persécuté Galilée jusque dans sa tombe. Le fait est que, Galilée ayant été inhumé dans une dépendance de la basilique de Ste.-Croix, à Florence, et ses amis ayant voulu lui élever un mausolée dans l'église même, le pape refusa l'autorisation : « Il ne serait pas d'un bon exemple, dit-il à Niccolini, que le Grand-duc élevât un monument à un condamné du St.-Office dont les opinions ont séduit tant d'intelligences et causé à la chrétienté un grand scandale. » On peut trouver ces paroles un peu dures; elles montrent du moins que le pape ne se laissait pas guider par des motifs d'inimitié personnelle, mais par le souci du bien de l'Eglise. A ce point de vue, il est certain que le fait d'élever un mausolée, dans une église, à un homme mort prisonnier de l'Inquisition, eût paru aux contemporains assez déplacé.

Il sera moins long de justifier le cardinal Bellarmin, dont on a voulu faire un persécuteur de Galilée et la cheville ouvrière du procès de 1616. La vérité est tout autre. Avant 1616, Bellarmin est en relations amicales avec Galilée et échange avec lui des billets affectueux. Comme on fait grand bruit autour des découvertes de l'astronome, Bellarmin cherche à savoir ce qu'elles valent et s'en enquiert auprès des savants du Collège romain, mais sans mettre dans cette démarche aucune intention hostile. Le cardinal tient pour le système de Ptolémée et condamne une exégèse imprudente, mais il est un de ceux qui admettent la possibilité d'un interprétation au sens métaphorique des passages discutés. Durant le procès de 1616, Bellarmin n'agit que sur les ordres du pape, comme en font foi les actes officiels. Evidemment, en transmettant à Galilée la décision qui lui enjoignait d'abandonner ses opinions, il ne pouvait guère être auprès de lui *persona grata*, mais il ne faisait qu'exécuter la mission dont on l'avait chargé. Personnellement, Bellarmin restait bien disposé envers Galilée, puisque, deux mois et demi plus tard, il acceptait de lui donner une attestation écrite d'orthodoxie, destinée à démentir des bruits calomnieux, et dont la teneur adoucissait beaucoup le texte des décisions officielles.

Passons maintenant aux accusations formulées contre les Jésuites. La première émane de Galilée lui-même. Le 15 janvier 1633, écrivant à Elia Diodati, il raconte que, peu de jours auparavant, le P. Grienberger aurait prononcé cette parole : « Si Galilée avait su se concilier l'affection des Pères du Collège romain, il vivrait heureux et tranquille et il aurait pu écrire, comme bon lui eût semblé, sur tous les sujets, et même sur le mouvement de la terre. — Vous voyez bien, ajoute Galilée, que ce ne sont pas mes idées qui m'ont fait déclarer la guerre, mais plutôt le fait

1. *Op. Gal.*, t. VI, p. 289.
2. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 383, 388.
3. *Gal. e l'Inq.*, p. 71.
4. *Op. Gal.*, t. XIV, p. 379 ; t. VII, p. 72, note. — Cf. *Journal des Savants*, 1858, p. 140.
5. *Op. Gal.*, t. XVI, p. 455.
6. *Gal. e l'Inq.*, p. 21 et 102. L'étude des documents montre qu'il y avait trois degrés dans l'usage des moyens de rigueur pour obtenir la confession de l'accusé : 1° menace verbale de la torture, faite dans le lieu ordinaire des interrogatoires (*territio verbalis*); 2° injonction plus pressante, dans la salle de torture, en face des instruments (*territio realis*); 3° application de la torture. L'ensemble de ces moyens de rigueur était connu sous le nom de *examen rigorosum*. On n'employa contre Galilée que la menace verbale. L'expression *et si sustinuerit*, employée dans le décret du 16 juin 1633, ne signifie pas comme on l'a dit : *si Galilée supporte la torture*, mais bien : *si Galilée persiste dans ses négations*. Sur ce point, aujourd'hui, l'accord est fait.

D'après les règles du Tribunal de l'Inquisition, les sexagénaires ne pouvaient être soumis de fait à la torture : « Non sunt torquendi, possunt vero terreri. » (Cf. Bordoni, *S. Tribunal judicum in causis fidei*, Romae, 1648, p. 576.)

d'être en disgrâce auprès des Jésuites[1]. » Que penser de cette affirmation souvent répétée depuis[2] ? Quelle fut l'attitude des Jésuites à l'égard de Galilée, aux différentes époques de ses démêlés avec Rome ?

Jusqu'en 1611, Galilée est au mieux avec les Pères ; le 22 avril de cette année, à peine arrivé à Rome, il écrit : « Tout le monde ici est très bien disposé pour moi, en particulier les Pères Jésuites[3]. » De fait, l'une des premières visites du grand homme est pour le Collège romain, où il est reçu triomphalement.

Que pensent les Jésuites des nouvelles découvertes de Galilée ? Ils doutaient d'abord de leur réalité, mais ils se sont procuré ou ont fabriqué eux-mêmes de bonnes lunettes et ils ont pu se rendre compte par leurs yeux que le savant Florentin disait vrai[4]. Aussi, lorsque Bellarmin les interroge, sont-ils d'accord pour répondre favorablement[5]. Ces belles découvertes astronomiques excitent même chez quelques-uns d'entre eux un certain enthousiasme ; les Pères Grienberger, Clavius, van Maelcote, Guldin, qui comptent parmi les plus savants mathématiciens d'alors, ne se cachent pas pour en témoigner dans leurs lettres, que l'on peut lire nombreuses dans la collection des œuvres de Galilée. Pourtant quelques philosophes de l'ordre ne sont pas sans protester contre l'engoûment de leurs confrères les physiciens ; ils murmurent contre ces nouveautés[6].

Dans les années qui suivent 1611, Galilée esquisse puis accentue un dangereux mouvement vers l'exégèse, et, du coup, les Jésuites modifient leur attitude. Ceux mêmes que l'astronomie intéresse ne peuvent oublier qu'ils sont théologiens avant tout, de par leur profession, et ils manifestent leurs craintes. D'ailleurs, Galilée attaque Aristote ; or, par devoir, les Jésuites doivent le défendre : un décret de leur cinquième congrégation générale, tenue en 1593, leur en fait une obligation, et leurs supérieurs veillent à son exécution. On se rend compte, dans le public, que plusieurs de ceux qui penchaient visiblement vers le système de Copernic l'attaquent un peu « par force et par obédience[7] ».

Des questions d'amour-propre viennent bientôt se mêler aux discussions scientifiques. En 1619, le P. Grassi et Galilée engagent une lutte où les arguments alternent avec des expressions assez peu courtoises. Puis, c'est le P. Scheiner qui revendique la priorité de la découverte des taches solaires. Galilée est mécontent, et on se fait un jeu de l'exciter contre les Jésuites. Au moment du second procès, en 1633, les amis de jadis sont complètement brouillés.

Est-ce à dire que ce sont les Jésuites qui vont faire condamner Galilée ? L'accusation de leur prétendue victime ne repose sur aucune preuve positive ; d'ailleurs elle est certainement exagérée. Nous venons de le dire, beaucoup des Pères qui ont attaqué les doctrines coperniciennes, l'on fait par ordre ; si d'autres l'ont fait par suite de leurs opinions péripatéticiennes, leur cas rentre dans le cas général que nous examinerons bientôt, mais leur influence n'était pas spécialement prépondérante auprès du pape et de l'Inquisition. Un seul des consulteurs de 1633 était membre de la Compagnie de Jésus ; aucun Jésuite n'était Inquisiteur à cette époque. C'est certainement aux Pères Dominicains que revient la part la plus active dans les deux procès de Galilée, et cela à cause de la position qu'ils occupaient dans les différents tribunaux du St.-Office. Seulement, Galilée ayant eu avec quelques Jésuites d'assez blessants rapports, a fort bien pu en garder à leurs confrères une spéciale inimitié.

1. *Op. Gal.*, t. XVI, p. 117.
2. Cf. *Œuvres de Pascal*, édit. Faugère, t. II, p. 231.
3. *Op. Gal.*, t. XI, p. 89.
4. *Op. Gal.*, t. XI, p. 31.
5. *Op. Gal.*, t. XI, p. 92.
6. Cf. *Œuvres complètes de Huygens*, la Haye, t. II, p. 489.
7. *Op. Gal.*, t. XV, p. 254, et t. XVIII, p. 423.

Bien plus vraies et bien plus fondées sont les plaintes qu'à diverses reprises Galilée a formulées contre les péripatéticiens, car c'est à eux qu'il faut attribuer la vive campagne menée, pendant plus d'un demi-siècle, contre le système de Copernic et son champion.

L'influence d'Aristote et de ses principes sur les doctrines et les idées était depuis longtemps considérable. Sa philosophie, que les premiers Pères de l'Eglise dénonçaient comme la source de toute incrédulité et, en particulier, des hérésies arienne et monophysite, était devenue, avec St. Thomas, le fondement de la théologie, et elle participait au respect que tous avaient pour cette science des sciences. Seulement, par une exagération regrettable, la faveur dont jouissait cette philosophie péripatéticienne s'était étendue à des théories scientifiques qui, pour être énoncées par Aristote, n'avaient pourtant qu'une assez médiocre valeur. Bien peu d'esprits échappaient à cette contagion de respect ; les coperniciens et Galilée lui-même gardaient d'Aristote bien des idées et bien des principes *a priori*.

Ces principes, en eux-mêmes, n'avaient rien d'absurde, mais, appliqués à la nature, ils étaient absolument stériles, puisque ce n'était pas d'après le type fixé par eux que la nature est faite. Aussi, fatalement, le désaccord devait un jour éclater : « Est-ce que la nature est forcée de s'accommoder à Aristote, écrivait un correspondant de Galilée ; est-ce qu'il ne lui est pas permis de produire quelque nouveauté, si Aristote ne l'a pas décrite[1] ? » En fait, on prétendait bien refuser ce droit à la nature : c'est au nom d'Aristote que l'on contestait l'existence des taches du soleil, des montagnes de la lune, de l'étoile nouvelle découverte par Galilée, parce que ces phénomènes contredisaient ses principes.

Bien qu'acceptant certaines idées d'Aristote, Galilée, vu sa tournure d'esprit, devait assez vite échapper à son emprise : il a déjà l'esprit moderne ; il ne se demande pas pourquoi les corps tombent, mais comment ils tombent ; pour expliquer leur chute il fait des hypothèses, mais il ne se borne pas à les poser, il cherche à les vérifier par l'expérience. Cette confiance dans la méthode expérimentale est caractéristique de Galilée : « Il ne faut pas admettre de principes contredits par l'expérience, écrira-t-il ; Aristote a parlé d'après ce qu'il savait ; il ne savait pas tout, et les nouvelles découvertes changeraient certainement ses idées. Les règles de raisonnement qu'il donne sont parfaites ; je les ai employées pour faire faire de grands progrès aux sciences ; là, je suis péripatéticien. Mais maintenir une affirmation d'Aristote envers et contre tout, c'est extravagant[2]. »

Ces idées étaient fort justes, mais un préjugé vieux de plusieurs siècles ne disparaît pas en un jour. Les plaintes des péripatéticiens attirèrent promptement l'attention ; elles s'accrurent lorsque, conjointement avec le système de Copernic, Galilée commença à soutenir la théorie copernicienne de la gravité ; elles ne connurent plus de bornes devant les sarcasmes blessants prodigués par Galilée à Aristote et à ses disciples. — En jetant ainsi par-dessus bord les principes cosmologiques d'Aristote, Galilée allait un peu vite en besogne : d'une part, il était assez facile de débarrasser la cosmologie de l'Ecole des explications

1. *Op. Gal.*, t. XV, p. 12.
2. *Op. Gal.*, t. XVIII, p. 248.

sans portée et des discussions oiseuses qui l'encombraient; d'autre part, elle pouvait fort bien se plier aux exigences des découvertes nouvelles. Galilée ne sut pas le reconnaître, et un excès en amena un autre. Entre les représentants des doctrines péripatéticiennes, traditionnalistes par formation intellectuelle et un peu par devoir, et le turbulent champion des idées nouvelles, le conflit devait arriver à l'aigu. Il suffit de lire la correspondance de Galilée pour se rendre compte que, durant les trente années qui s'écoulèrent de 1610 à 1640, l'autorité ecclésiastique fut sans cesse harcelée des réclamations bruyantes des disciples fanatiques d'Aristote. La pression morale qu'ils exercèrent sur elle hâta évidemment son intervention.

Les juges de Galilée condamnèrent-ils sa doctrine comme portant atteinte au péripatétisme? Ce ne fut pas leur motif principal, mais ce fut certainement l'un de leurs motifs. Dans les consultations des théologiens du St.-Office, dans les actes d'accusation, dans les sentences, ce grief est souvent mentionné, et l'on blâme Galilée de vouloir parler en cosmologue tout en poursuivant de ses invectives le fondateur de la cosmologie. Agissant ainsi, les juges de Galilée eurent-ils tort? Nous ne le pensons pas. La philosophie aristotélicienne avait été assez longtemps l'auxiliaire dévouée de la théologie, elle faisait trop corps avec elle, elle avait par elle-même fait d'assez belles découvertes pour qu'on lui pardonnât des exagérations plus ridicules que nuisibles, et pour qu'on ne se hâtât pas de la détruire avec une précipitation insensée.

Ce que nous concédons facilement, c'est que, entourés de théologiens vieillis dans l'école et péripatéticiens eux-mêmes, les juges de Galilée ont pu subir des influences qui n'étaient pas directement ordonnées au plus grand bien de la religion. Rien en cela qui ne soit excusable, puisque ces juges étaient des hommes.

3° Suites et conséquences de la condamnation du système de Copernic. — Rappelons d'abord les suites historiques de cette condamnation.

Le 30 juin 1633, le Souverain Pontife ordonnait de faire parvenir à tous les Nonces et Inquisiteurs copie de la condamnation et de l'abjuration de Galilée. Cet ordre s'exécuta et les destinataires, les uns après les autres, accusèrent réception de l'envoi.

Le 23 août 1634, le livre du *Dialogo* fut mis au catalogue de l'Index.

Le 8 janvier 1642, Galilée mourait, et Urbain VIII s'opposait à ce qu'on lui élevât un monument dans la basilique de Ste.-Croix à Florence.

Le 14 juin 1734, le St.-Office accordait cette autorisation.

Le 16 avril 1757, la Congrégation de l'Index effaçait de son catalogue des ouvrages prohibés les livres enseignant le système de Copernic.

En 1820, Mgr Anfossi, Maître du Sacré Palais, ayant refusé au chanoine Settele l'*imprimatur* nécessaire à la publication de ses *Eléments d'Astronomie*, celui-ci en appela au pape, qui donna tort à Anfossi.

Le 11 septembre 1822, la Congrégation de l'Inquisition décida que l'impression des livres enseignant le mouvement de la terre serait désormais permise à Rome. Le 25 septembre, le pape Pie VII approuva ce décret.

Quelles furent, en second lieu, les conséquences de la condamnation du système de Copernic, au point de vue théologique et disciplinaire?

Le décret de 1633 n'atteignait que Galilée seul; mais les décrets de l'Index, de 1616 et de 1634 concernaient tous les fidèles. Le premier prohibait tous les ouvrages traitant du mouvement de la terre. De quelle manière fut-il compris et accepté?

Il fut pris pour ce qu'il était réellement, un décret disciplinaire, révocable par conséquent et auquel on devait obéissance extérieure. Voici quelques témoignages.

Citons d'abord des théologiens de profession :

En 1626, le P. Tanner, S. J., citant le décret, en conclut simplement que le système de Copernic ne peut être enseigné avec sécurité : « *Tuto defendi non potest*[1]. »

En 1631, Libertus Fromont, professeur de théologie à Louvain et ardent adversaire de Galilée, déclare expressément qu'il ne peut considérer le système de Copernic comme définitivement jugé, « à moins, dit-il, que je ne voie autre chose de plus précis, émanant du chef même de l'Eglise[2]. »

En 1651, le P. Riccioli, S. J., théologien et astronome, adversaire de Galilée, s'exprime ainsi :

« Comme il n'y a pas eu, sur cette matière, de définition du Souverain Pontife, ni d'un concile dirigé et approuvé par lui, il n'est nullement de foi que le soleil tourne et que la terre est immobile, du moins en vertu même du décret, mais tout au plus et seulement à cause de l'autorité de l'Ecriture sainte, pour ceux qui sont moralement sûrs que Dieu l'a ainsi révélé. Cependant, nous tous catholiques, nous sommes obligés par la vertu de prudence et d'obéissance d'admettre ce qui a été décrété, ou du moins de ne pas enseigner le contraire d'une manière absolue[3]. »

En 1651 également, le fameux Caramuel, évêque et théologien, combattant le système de Copernic, se posait cette question : Qu'arriverait-il si les savants trouvaient une preuve du mouvement de la terre? Et il répondait : « Si cela se produit, les cardinaux permettront simplement d'expliquer les paroles du chapitre X de *Josué* comme des expressions métaphoriques[4]. »

En 1660, le P. Fabri, S. J., s'exprimait ainsi : « On a souvent demandé aux partisans de Galilée s'ils pouvaient fournir une démonstration du mouvement de la terre; ils n'ont jamais osé répondre affirmativement. Rien ne s'oppose donc à ce que l'Eglise prenne et ordonne de prendre dans le sens propre les passages de l'Ecriture, jusqu'à ce que l'opinion contraire ait été démontrée. Si vous trouvez cette démonstration, chose que je crois difficile, alors l'Eglise ne fera nulle difficulté de reconnaître que ces passages doivent être entendus dans un sens métaphorique et impropre[5]. »

On ne connaît pas un seul théologien de profession qui ait considéré les décrets en question comme des décrets définitifs et irréformables. Berti avait prétendu[6] que cette opinion se trouvait défendue dans un ouvrage manuscrit du P. Inchofer, S. J., l'un des consulteurs du procès de 1633[7]. Mais il est reconnu aujourd'hui que pas une syllabe de ce manuscrit ne peut donner lieu à cette interprétation.

Voici maintenant des témoignages moins autorisés, bien qu'intéressants encore.

En 1633, Boulliau écrit à Gassendi : « Je ne puis penser que le Pape, le Vicaire du Christ, veuille

1. *Theol. scolast.*, II, 6, 4.
2. *Anti-Aristarchus*, Anvers, 1631, p. 17.
3. *Almagestum Novum*, Bologne, 1651, t. I, p. 52.
4. *Theol. moral. fundam.*, t. I, p. 273.
5. *Brevis annotatio in systema saturninum Chr. Hugenii*, Rome, 1660, p. 32.
6. *Il Processo di Galileo Galilei*, Rome, 1876, p. XCIII.
7. *Vindiciae Sedis Apostolicae*, Ms. XX-VII-9 de la Bibliothèque Casanatense, à Rome, p. 201.

étendre le pouvoir des clefs à des questions qui ne sont pas du domaine de la foi. Evidemment, si l'opinion du mouvement de la terre était réellement contraire à la Ste.-Ecriture, aux décrets des Souverains Pontifes et des conciles, je serais prêt à l'attaquer et à détester ses auteurs, avec autant d'ardeur que j'en mets à la défendre comme la plus vraisemblable et la mieux fondée[1]. »

En 1634, Descartes assurait ses correspondants de son respect pour les décisions de Rome, mais exprimait ouvertement son espoir qu'elles ne seraient pas indéfiniment maintenues : « Je ne perds pas tout à fait espérance qu'il n'en arrive ainsi que des antipodes, qui avoient esté quasi en mesme sorte condamnez autresfois[2]. »

Gassendi, un grand ami de Galilée, parle en ces termes : « Je respecte la décision par laquelle quelques cardinaux, à ce que l'on dit, ont approuvé l'opinion de l'immobilité de la terre... Je n'estime pas néanmoins que ce soit un article de foi : je ne sache pas, en effet, que les cardinaux l'aient ainsi déclaré, ni que leur décret ait été promulgué et reçu dans toute l'Eglise, mais leur décision doit être considérée comme un préjugé qui est nécessairement d'un très grand poids dans l'esprit des fidèles[3]. »

Gassendi faisait bien la distinction entre l'obéissance extérieure due aux décrets des congrégations et l'assentiment intérieur dont la simple prudence humaine faisait une obligation à quiconque ne voyait pas le bien-fondé du système de Copernic. Certains hommes d'Eglise montraient moins de délicatesse. Le P. Mersenne, par exemple, ne se lassait pas de témoigner publiquement son admiration pour Galilée : « Tous ceux qui ont écrit contre ce grand homme, écrivait-il, ne sont quasi pas dignes qu'on les nomme[4]. » Le P. Campanella, Dominicain, allait plus loin et publiait un ouvrage pour montrer que le système de Copernic n'était pas contraire à l'Ecriture[5].

Tous les personnages dont il vient d'être question sont antérieurs à Newton. A mesure que les travaux du fondateur de la Mécanique céleste furent connus du monde savant, les probabilités amassées depuis un siècle en faveur du système de Copernic s'affirmèrent et se coordonnèrent. Parallèlement, l'interprétation métaphorique des textes de la Bible controversés devint de plus en plus raisonnable. L'Eglise, pourtant, ne se hâta point de retirer ses défenses, et, jusqu'en 1757, nul ne pourra enseigner ouvertement le mouvement de la terre, s'il veut rester fidèle à la lettre du catalogue de l'Index. Empressons-nous d'ajouter que si cette lettre donnait quelques scrupules à des laïques comme Eustache Manfredi, elle était déjà considérée comme lettre morte par des religieux comme Boscovich.

Ceci nous amène à examiner cette dernière objection, souvent formulée dans la presse radicale, que la condamnation de Galilée eut de funestes effets au point de vue du progrès de la science. Précisons la question. Il ne s'agit pas de montrer que les écoles, les académies, les observatoires continuèrent à vivre et à travailler : la réponse serait aisée, mais elle ne résoudrait pas l'objection. On peut facilement supposer que, du fait des décrets de l'Index, les observations sélénographiques, les mesures du méridien terrestre ou les expériences sur la diffraction ne pouvaient guère être gênées. Ce qu'il faut examiner, c'est la répercussion que l'attitude défavorable de l'autorité ecclésiastique a pu avoir dans la ligne même où les disciples de Copernic avaient dirigé le mouvement astronomique, et le retard que les décrets ont pu apporter au triomphe du système copernicien.

La question est complexe et, parce que l'on n'a pas su l'envisager d'assez haut, les réponses que l'on y a faites sont fort peu satisfaisantes.

Faisons remarquer d'abord que, quelles qu'aient été les idées personnelles de ses promoteurs, le système qui fait du soleil le centre de circulation des planètes, est, au sens propre, une théorie physique[1]. Comme tel, il ne doit pas avoir la prétention d'expliquer la nature intime des réalités, mais bien de représenter, aussi exactement que possible, les mouvements des astres et leurs combinaisons compliquées. Or, pour qu'une théorie soit bonne, pour qu'elle soit préférable à une autre, il faut avant tout qu'elle ait pour elle des raisons logiques, et c'est dans le choix des hypothèses fondamentales de la théorie que l'exigence logique doit intervenir. Pour expliquer la circulation apparente des astres, deux systèmes sont en présence, celui de Ptolémée et celui de Copernic ; l'un fait l'hypothèse que la terre est immobile et que le ciel tourne, l'autre fait l'hypothèse inverse. De ces deux hypothèses il s'agit de savoir laquelle doit être acceptée ; pour ce faire, on compare successivement le système entier des représentations théoriques ptoléméennes, d'une part, et le système entier des représentations théoriques coperniciennes, d'autre part, avec le système entier des données d'observation. Tant que les données d'observation furent peu nombreuses, comme cela avait lieu à l'époque de Copernic, l'un et l'autre système paraissait bien s'accorder avec les apparences : le savant n'avait donc aucune raison physique de fixer son choix ; s'il choisissait la première hypothèse plutôt que la seconde, c'était pour des raisons tout extrinsèques. A mesure que les observations de Tycho, de Galilée, de Scheiner, de Halley eurent précisé dans le détail un nombre plus grand de phénomènes dont la théorie devait rendre compte, l'hypothèse de Ptolémée apparut de plus en plus inapte à son but ; puis l'on s'aperçut que le système que fondait cette hypothèse offrait des conséquences en contradiction manifeste avec les lois observées. De ce jour, on se rendit compte qu'il faudrait l'abandonner, — ou le modifier.

C'est à dessein que nous opposons ces deux mots : parce que l'expérience frappe de contradiction certaines conséquences d'une théorie, il ne faut pas conclure que l'on doit la rejeter sous peine d'illogisme. Un physicien pourra s'efforcer, en sauvegardant l'hypothèse fondamentale, de multiplier les corrections pour rétablir l'accord ; un autre préférera changer l'une des suppositions essentielles qui portent le système entier. S'ils parviennent tous deux au résultat, ils sont logiques tous deux, et il est permis à l'un comme à l'autre de se déclarer satisfait. Mais alors doivent intervenir des motifs qui ne relèvent pas de la logique et qui peuvent, très justement, faire préférer l'œuvre de l'un à l'œuvre de l'autre. Ces motifs sont ce que l'on appelle des raisons de *bon sens* : arguments d'autorité et arguments scripturaires, raisons d'harmonie et d'unité trouvent alors leur place naturelle et légitime. Seulement, empressons-nous de le remarquer, les raisons de bon sens ne s'imposent pas avec la même implacable rigueur que les règles de la logique ; elles ne s'imposent pas en même temps, avec la même clarté, à tous

1. *Op. Gal.*, t. XV, p. 161.
2. *Correspondance* (Edit. Adam-Tannery), t. I, p. 288. — Cf. t. I, p. 270.
3. *Epistolae tres de motu impresso a motore translato*, Paris, 1643, t. III, p. 471.
4. *Correspondance* (Edit. Adam-Tannery), t. I, p. 578.
5. *Thomae Campanellae ord. Praedic. Disputationum... libri quatuor*, Paris, 1637.

1. Cf. P. Duhem, *La Théorie physique*, Paris, 1906.

les esprits. De là la possibilité de longues querelles, dont l'histoire de la physique fournit d'innombrables exemples, à toutes les époques, dans tous les domaines.

Or, au point de vue scientifique, la condamnation du système de Copernic n'est qu'une simple phase de l'une de ces querelles. A l'époque de Galilée, répétons-le nettement, l'accord avec l'expérience n'avait pas atteint un degré suffisant pour permettre de faire logiquement un choix entre les deux théories de Ptolémée et de Copernic. Les claires intuitions que lui suggérait son génie pouvaient, peut-être, imposer à Galilée son choix personnel. Pour l'ensemble des esprits, les raisons de bon sens conservaient leur valeur et elles pesaient, dans la balance, du côté de Ptolémée. Près de cent ans encore, elles pèseront de ce côté; puis des jours viendront, jours différents pour tous, jours espacés aussi, où les arguments s'accumulant du côté de Copernic feront pencher vers lui la balance. De ce jour, ne pas se rendre sera manquer de jugement. Le seul reproche que l'on puisse faire à l'Eglise est d'avoir mis longtemps à se rendre; mais ce reproche ne porte guère et bien des académies des sciences ont à leur passif de plus étonnantes lenteurs.

Faisons remarquer, en second lieu, que ceux qui reprochent à l'Eglise d'avoir arrêté le développement de la science en condamnant le système de Copernic, parlent de ce système comme si, à l'époque de Galilée, il était déjà constitué de toutes pièces et arrivé au degré de perfectionnement que nous admirons aujourd'hui. Ceux qui dissertent ainsi montrent qu'ils sont bien peu au courant de l'histoire de la physique et du mouvement d'évolution des théories. Historiquement parlant, ce serait une grave erreur de croire que le savant qui a à faire un choix entre deux théories les voit devant lui, sous une forme concrète et nettement dessinée, et exposant tour à tour leurs prétentions à régner sur son esprit. Si la théorie qu'il est question d'abandonner s'est, grâce au temps, constitué une personnalité définie, si l'on peut faire nettement son bilan d'avantages et d'inconvénients, il n'en va pas de même pour la nouvelle venue dont les grandes lignes seules sont estompées et dont on ne fait que soupçonner faiblement ce qu'elle donnera. Pratiquement, il ne peut y avoir de distinction tranchée qu'entre deux théories parvenues à leur complet développement; dans la réalité, une théorie germe d'une autre ou de plusieurs autres, elle en procède par une transformation lente et graduelle, par une longue et laborieuse évolution. Chaque théorie emprunte à celles qui l'ont précédée leurs matériaux et c'est de ces mêmes matériaux, vérifiés et retouchés, qu'elle va construire un édifice sur un plan différent. Le plan même de cet édifice n'est pas dessiné de toutes pièces, par une décision libre et créatrice; il va se modifier au cours de la construction, aux prix de bien des tâtonnements, de bien des retouches partielles. A constituer la théorie planétaire actuelle, des milliers d'observateurs et de théoriciens ont contribué; à l'amener au point où les calculs de Newton, en 1682, lui donnaient vraiment droit à la vie, les hypothèses gratuites de Copernic, les mesures scientifiques de Tycho, les observations de Galilée, les lois formulées par Kepler avaient concouru, aussi bien que les doctrines métaphysiques des péripatéticiens et les tourbillons des cartésiens.

A l'époque où l'Eglise défendit d'enseigner le système de Copernic, elle ne voyait et ne pouvait voir, de ce système, que l'hypothèse fondamentale, ni plus ni moins gratuite que l'avait été jadis celle de Ptolémée, à l'époque où son auteur l'avait conçue. L'hypothèse d'une terre tournant sur elle-même et autour du soleil n'avait pas encore été soumise au contrôle de l'expérience d'une façon bien précise, et les déductions que Galilée en prétendait tirer logiquement étaient en contradiction formelle avec les faits. L'Eglise n'a donc pas fait preuve d'autant d'obscurantisme qu'on veut bien le dire, et, en 1616 comme en 1633, les coperniciens ne faisaient pas montre de plus d'esprit scientifique en adoptant, sans motifs suffisants, le système du chanoine de Frauenburg, que les disciples de Ptolémée en gardant le système géocentrique.

Dira-t-on qu'il n'a pas tenu à l'Eglise que le système de Copernic pût jamais être prouvé ou que ses défenses ont tyrannisé les savants? Accordons sans peine que les décrets de l'Index ont pu empêcher ou retarder la publication de quelques ouvrages, tel le *Monde* de Descartes; mais, de bonne foi, peut-on affirmer que le triomphe du système en a été reculé? — On a souvent signalé que le demi-siècle qui a suivi la mort de Galilée marque une interruption dans les progrès de l'astronomie physique; cette interruption, si elle existe, ce qui est contestable, tient à de tout autres causes. L'Angleterre, tout entière aux discordes religieuses, la France occupée par la lutte contre la maison d'Autriche, l'Allemagne ruinée par la guerre de Trente ans, l'Italie tiraillée par les querelles intestines, avaient peu de temps à consacrer à la science. La science progressait pourtant et l'astronomie physique, à ne considérer que les dates des ouvrages publiés de 1650 à 1700 par les Gassendi, les Borelli, les Hooke, les Huygens, les Leibniz, les Halley et les Newton, semble avoir poursuivi son développement régulier. D'ailleurs, nous le répétons, l'accord avec l'expérience pouvait seul donner à l'hypothèse de Copernic une confirmation décisive, et les décrets de l'Index n'empêchaient personne de chercher à réaliser cet accord.

Bibliographie. — Nous avons signalé, à propos de chaque question, les ouvrages les plus importants et qui peuvent être le plus utilement consultés, au point de vue apologétique.

Pour plus de détails, on peut consulter *Bibliografia Galileiana* (1568-1895) *raccolta ed illustrata da A. Carli ed A. Favaro*, Rome, 1896. Cet ouvrage contient l'indication, par ordre de dates, de 2.108 publications concernant Galilée.

Comme ouvrages de référence, nous citons :

— *Le Opere di Galileo Galilei. Edizione Nazionale sotto gli auspici di Sua Maestà il Re d'Italia. Promotore il R. Ministero della Istruzione Pubblica. Direttore Antonio Favaro*, Firenze, 1890-1908 (20 vol.).

— *Galileo e l'Inquisizione. Documenti del Processo Galileiano esistenti nell'Archivio dal S. Uffizio e nell'Archivio Segreto Vaticano, per la prima volte integralmente pubblicati da A. Favaro*, Firenze, 1907.

Parmi les ouvrages antérieurs à 1908 et qui sont forcément incomplets, puisque certains documents importants n'étaient pas connus de leurs auteurs, mentionnons les suivants, qui ont gardé leur valeur :

— H. de l'Epinois, *La question de Galilée, les faits et leurs conséquences*, Paris, 1878.

— H. Grisar, S.J., *Galileistudien. Historisch-theologische Untersuchungen über die Urtheile der römischen Kongregationen im Galileiprozess*, Ratisbonne, 1882.

Pierre de Vregille.

GALLICANISME. — I. *Définition.* — II. *Les différents gallicanismes.* — III. *Développement historique des doctrines gallicanes.* — IV. *Condamnations.*

I. — Définition

Le gallicanisme est un ensemble de tendances, de pratiques, et surtout de doctrines relatives à la constitution et à l'étendue du pouvoir spirituel, répandues principalement dans l'ancienne France, et opposées, en des mesures diverses, à certaines prérogatives du pape à l'égard de l'Eglise, et de l'Eglise vis-à-vis de l'Etat : *Oppressio jurisdictionis ecclesiasticae a laica et depressio auctoritatis romani Pontificis a clero gallicano*, était tenté de dire de lui un de ses plus pénétrants adversaires du xvii[e] siècle, le toulousain Antoine Charlas (t. I, c. xvi, n° 6 de son *Tractatus de libertatibus Ecclesiae gallicane*, 3[e] édition, Rome, 1720, 3 vol. in-4°).

II. — Les différents gallicanismes

Les doctrines sur la constitution du pouvoir spirituel (droit public interne de l'Eglise) portent le plus souvent le nom de *gallicanisme ecclésiastique*, les théories sur les rapports des deux pouvoirs (droit public externe) celui de *gallicanisme politique*.

D'un autre point de vue, on distingue généralement après Bossuet (*Lettre au cardinal d'Estrées*, déc. 1681, *Correspondance*, édit. Urbain et Levêque, t. II, p. 277), le gallicanisme des évêques et celui des magistrats, auxquels M. Hanotaux (Introduction au *Recueil des Instructions données aux ambassadeurs*... Rome, t. I, Paris, 1888) ajoute le gallicanisme du roi (*gallicanisme épiscopal, parlementaire et royal*). On dirait mieux gallicanisme des ecclésiastiques et gallicanisme des politiques, n'était la trop grande ressemblance de ces expressions avec celles qui sont consacrées pour désigner chacune des deux thèses centrales des divers systèmes gallicans.

§ 1. — **Le gallicanisme épiscopal** ou **des ecclésiastiques** a cherché sa formule définitive jusque vers la fin du xvii[e] siècle. En 1663, à la suite des thèses ultramontaines de Gabriel Drouet de Villeneuve et de Laurent des Plantes, la Faculté de théologie fut contrainte de présenter au roi et au parlement de Paris une déclaration en six articles (imposée ensuite par arrêt et édit à toute la France) précisant ce qui était ou n'était pas en ces matières doctrine de la Faculté : elle n'enseigne pas que le pape ait quelque autorité sur le temporel du Roi très chrétien (art I, II, III et partie du IV[e]) ni qu'il soit supérieur au concile général ou infaillible (V, VI et partie du IV[e]). Ce que la Faculté se contentait de ne pas professer en 1663, l'Assemblée du Clergé de 1682 — à l'occasion de la querelle de la Régale entre les cours de France et de Rome — le repoussa formellement :

« *Déclaration du Clergé de France sur la puissance ecclésiastique* (19 mars 1682) ... I. Que saint Pierre et ses successeurs vicaires de Jésus-Christ et que toute l'Eglise même n'ont reçu de puissance de Dieu que sur les choses spirituelles et qui concernent le salut, — et non point sur les choses temporelles et civiles, Jésus-Christ nous apprenant lui-même que *son royaume n'est point de ce monde* et en un autre endroit qu'il *faut rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu* et qu'ainsi ce précepte de l'Apôtre S. Paul ne peut en rien être altéré ou ébranlé : *que toute personne soit soumise aux puissances supérieures, car il n'y a point de puissance qui ne vienne de Dieu et c'est lui qui ordonne celles qui sont sur la terre. Celui donc qui s'oppose aux puissances résiste à l'ordre de Dieu.* Nous déclarons en conséquence que les Rois et Souverains ne sont soumis à aucune puissance ecclésiastique par l'ordre de Dieu dans les choses temporelles; qu'ils ne peuvent être déposés directement ni indirectement par l'autorité des clefs de l'Eglise; que leurs sujets ne peuvent être dispensés de la soumission et de l'obéissance qu'ils leur doivent, ou absous du serment de fidélité; et que cette doctrine, nécessaire pour la tranquillité publique et non moins avantageuse à l'Eglise qu'à l'Etat, doit être invariablement suivie, comme conforme à la parole de Dieu, à la tradition des SS. Pères et aux exemples des Saints.

« II. Que la plénitude de puissance que le S. Siège apostolique et les successeurs de S. Pierre, vicaires de Jésus-Christ, ont sur les choses spirituelles, est telle que néanmoins les décrets du saint Concile œcuménique de Constance, contenus dans les sessions iv[e] et v[e], approuvés par le S. Siège apostolique, confirmés par la pratique de toute l'Eglise et des pontifes romains et observés religieusement dans tous les temps par l'Eglise gallicane, demeurent dans leur force et leur vertu; et que l'Eglise de France n'approuve pas l'opinion de ceux qui donnent atteinte à ces décrets ou qui les affaiblissent en disant que leur autorité n'est pas bien établie, qu'ils ne sont point approuvés ou qu'ils ne regardent que le temps de schisme.

« III. Qu'ainsi il faut régler l'usage de la puissance apostolique en suivant les canons faits par l'Esprit de Dieu et consacrés par le respect général de tout le monde; que les règles, les mœurs et les constitutions reçues dans le royaume et dans l'Eglise gallicane doivent avoir leur force et vertu, et que les usages de nos pères doivent demeurer inébranlables, qu'il est même de la grandeur du S. Siège apostolique que les lois et les coutumes établies du consentement de ce Siège respectable et des Eglises subsistent invariablement.

« IV. Que, quoique le pape ait la part principale dans les questions de foi et que ses décrets regardent toutes les Eglises et chaque Eglise en particulier, son jugement n'est pourtant pas irréformable, à moins que le consentement de l'Eglise n'intervienne... »

En somme, à la double question :

1° Jusqu'où s'étend la *puissance spirituelle* ?

2° Quel est le *sujet* de la *suprême puissance spirituelle ?*

le gallicanisme épiscopal répond :

1° La puissance spirituelle ne s'étend pas sur le temporel des rois, surtout de manière à pouvoir les en dépouiller, même indirectement.

2° Le sujet de la suprême puissance spirituelle n'est pas le pape seul, car au point de vue disciplinaire il est lié par les décisions de l'Eglise entière, voire par les coutumes des Eglises locales, et au point de vue doctrinal son enseignement n'est infaillible que par son accord avec l'Eglise entière.

La première de ces négations vaut *pour tous les rois* ; mais c'est très loin d'être une profession de *césaropapisme,* c'est une simple négation de certaines thèses ultramontaines; la seconde essaie de déterminer quelle place le pape n'occupe pas dans l'Eglise : question théologique, tranchée par des procédés théologiques, mais à laquelle on répond sans exposer de doctrine positive sur la constitution de l'Eglise. Les prélats auraient-ils pu s'entendre sur une affirmation à cet égard ? On peut en douter. En fait, plusieurs théories ecclésiologiques différentes, les unes hétérodoxes, les autres presque orthodoxes (comme celles qui furent proposées par les PP. de la Chaize et Fabri et M. Emery), s'accordent avec la lettre, sinon avec l'esprit de la Déclaration. Le seul point positif fortement marqué par le rappel des décisions de Constance, est la prépondérance des conciles (et donc des

évêques dans la pensée des prélats de 1682, car il en était autrement pour les docteurs de 1415), dans l'exercice de la juridiction et du magistère ecclésiastiques.

§ 2. — Toute la substance du **gallicanisme parlementaire** a été condensée en 1594 dans un opuscule de Pierre Pithou, dédié au roi Henri IV : *Les libertés de l'Eglise gallicane*, commenté et appuyé de preuves aux XVIIe et XVIIIe siècles par Pierre Dupuy et Durand de Maillane.

Pierre Pithou ne s'est pas contenté de ramasser en quatre-vingt-trois courtes propositions tout ce qui était qualifié chez nous de liberté, il l'a rattaché à deux principes.

« Les particularitez de ces libertez pourront sembler infinies et néanmoins estant bien considérées se trouveront dépendre de deux maximes fort connexes que la France a toujours tenues pour certaines. La première est que les papes ne peuvent rien commander, ny ordonner, soit en général ou en particulier de ce qui concerne les choses temporelles es pays et terres de l'obéissance et souveraineté du Roy très chrestien; et s'ils y commandent ou statuent quelques choses, les subjets du Roy, encore qu'ils fussent clercs, ne sont tenus de leur obéir pour ce regard. La seconde, qu'encore que le pape soit recogneu pour souverain es choses spirituelles, toutefois en France la puissance absolue et infinie n'a point de lieu, mais est retenue et bornée par les canons et règles des anciens conciles de l'Eglise receus en ce Royaume. *Et in hoc maxime consistit libertas Ecclesiae gallicanae...* De ces deux maximes dépendent ou conjointement ou séparément plusieurs autres particulières qui ont esté plustôt pratiquées et exécutées qu'escrites par nos ancêtres... »

Si l'on s'en tenait à ces deux négations fondamentales de l'autorité du pape et de l'Eglise, on aurait quelque peine à assigner une différence entre le gallicanisme des ecclésiastiques et celui des politiques : les divergences apparaissent quand on parcourt les conséquences que Pithou prétend en tirer; son souci dominant n'est pas le même que celui des prélats, ni sa méthode, ni ses conclusions.

Pierre Pithou veut fixer les droits du pouvoir civil en France (et non ailleurs) en matière mixte et ecclésiastique : c'est du gallicanisme politique, et ses négations recouvrent une doctrine positive. Il n'a point la préoccupation de déterminer la place du pape dans la hiérarchie sacrée, mais seulement de marquer ce qu'il ne peut point faire en France : aussi ne parle-t-il pas de son infaillibilité (il la croyait conciliable avec nos libertés); s'il mentionne que le pontife « n'est estimé estre par dessus le concile universel, mais tenu aux décrets et arrests d'iceluy », c'est pour lier sa puissance par les canons reçus dans notre pays; s'il trace soigneusement les limites étroites où doit se renfermer chez nous son action (le roi seul peut convoquer les conciles nationaux, autoriser l'entrée des légats, les voyages à Rome de nos prélats, la levée des subsides pour la curie, la publication des bulles, etc.), ce n'est pas pour étendre les bornes du pouvoir épiscopal, au contraire... Pithou s'occupe spécialement de la papauté parce que le pape réside hors de France, et qu'il est à son époque la seule puissance ecclésiastique capable de balancer la prépondérance du pouvoir civil, le dernier représentant notable de cette juridiction ecclésiastique qu'ont rognée de toutes manières les libertés gallicanes.

La méthode de Pithou n'a rien de théologique, ni même de philosophique : d'autres avant et après lui s'essaient à établir la synthèse rationnelle et dogmatique du gallicanisme politique, et leurs efforts n'ont pas été sans influence sur nos institutions, mais cette influence ne fut pas, jusqu'à la Révolution — aussi profonde que la sienne. Son opuscule sera commenté jusqu'aux derniers jours de l'Ancien régime (Durand de Maillane est l'un des auteurs de la Constitution civile du Clergé), et sa méthode sera chère à nos magistrats : attentif à collationner les précédents, même abusifs, pour établir la coutume, à rassembler « les choses plus tost pratiquées qu'escrites par nos ancestres », le gallicanisme parlementaire est un système avant tout juridique, et sans diminuer le rôle du droit romain dans la conception que nos pères se firent de la prérogative de l'Etat, on peut dire que, par sa méthode préférée, ce système fut, en bonne part, un système de droit coutumier.

Enfin, et c'est ce qui obligeait les évêques à marquer très fortement les différences des deux gallicanismes, nos magistrats étendaient le droit du pouvoir séculier jusqu'à envahir presque tout le domaine spirituel. Pierre de Marca, dans les justifications de sa *Concordia* contre les censures romaines (édit. de 1663, p. 66), a noté les prétentions de ceux qu'il nomme les *Pragmatici* (défenseurs de la Pragmatique sanction de Bourges), Ch. du Moulin, Fauchet, Pasquier, Pithou, Hotman, Servin, etc.; il ne les calomnie guère quand il leur attribue ces deux propositions, historiquement absurdes, mais caractéristiques : I. *Pontificem romanum nullam auctoritatem in Galliis exercuisse ante sextum saeculum;* II. *Toto illo saeculorum annorum intervallo Regem (!) solum Ecclesiae Gallicanae ut caput praefuisse, non autem papam.* « Le moyen de ce bon gouvernement (de l'Eglise), avait écrit dès 1551 Jean du Tillet (*Mémoires et avis... sur les libertez de l'Eglise gallicane*), était qu'en ce dit royaume, les juridictions ecclésiastique et temporelle étaient par ensemble concordablement administrées sous et par l'autorité desdits rois... » Dans un opuscule publié avec privilège de Henri IV (*De la liberté ancienne et canonique de l'Eglise gallicane*), Jacques Leschassier assignait pour tâche aux magistrats de ramener l'Eglise à la discipline primitive : au droit antérieur au Décret et aux Décrétales de Grégoire IX.

En pratique, les parlements se contentaient d'affirmer que toute la discipline *extérieure* de l'Eglise était en quelque manière de leur ressort; ils restreignaient ou surveillaient l'administration des évêques et du pape, contrôlaient, au moins quant à l'exécution et pour prévenir les désordres, les actes de leur ministère et de leur magistère, et se substituaient le plus possible à leur autorité judiciaire. La prévention ou le cas privilégié qui enlèvent ses justiciables à la cour d'Eglise, l'appel comme d'abus et l'arrêt consécutif qui casse, réforme, annule les procédures du pouvoir spirituel, frappe dans son temporel le juge ecclésiastique abusant, qui fait lacérer les bulles et mandements, ont réduit presque à rien, à la fin de l'Ancien régime, la juridiction du Clergé dans l'Eglise gallicane. De son vrai nom, le gallicanisme de nos parlementaires est souvent un anticléricalisme. Il n'est pas tout le gallicanisme politique.

§ 3. — Entre le gallicanisme épiscopal et le gallicanisme parlementaire, M. Hanotaux, dans la belle étude qui ouvre le *Recueil des Instructions données à nos ambassadeurs* à Rome (I, Paris 1888, p. L sq.), place un **gallicanisme royal**. Dans sa pensée, c'est moins une théorie qu'une pratique : le roi se sert tour à tour des doctrines de ses évêques, des enseignements des papes et des théologiens ultramontains ou des systèmes de ses légistes pour assurer son indépendance et sa domination exclusive. « Entre les mains du roi, écrit dans le même sens M. Imbart

de la Tour (*Les origines de la Réforme*, Paris, 1909, t. II, p. 91), le gallicanisme n'est pas une doctrine, mais un instrument », et il ajoute à propos des accords intermittents de la couronne avec la curie romaine : « Ce que le roi laisse à Rome, c'est la région théorique des doctrines; ce qu'il garde, ce sont les avantages réels et tangibles. » De part et d'autre, ce n'était pas un marché de dupes : gardienne des doctrines, l'Eglise, pour les sauvegarder, peut parfois sacrifier le reste.

Il ne faudrait pourtant pas pousser à l'extrême la thèse de MM. Hanotaux et Imbart de la Tour. Il a existé dans l'ancienne France une doctrine des droits spéciaux que possédait le Roi très chrétien, premier fils et protecteur de l'Eglise, comme écrivait Pithou à Henri IV, sur notre Eglise nationale; elle est du reste compatible avec toutes les thèses ultramontaines. Ces droits étaient établis sur le triple fondement du *sacre*, qui en fait une personne quasi-ecclésiastique, des *services* très particuliers *rendus par la monarchie française*, soit aux Eglises locales (fondation et garde), soit à l'Eglise romaine (établissement de son pouvoir temporel), enfin *des devoirs incombant à la fonction souveraine* pour la protection de la foi et l'exécution des canons. Cette théorie constitue un des éléments les plus importants du gallicanisme politique, le fondement même de « nos libertés » telles que Pithou les énumérait.

A un autre point de vue, le gallicanisme royal est l'expression, telle que la comportait l'époque, d'un gallicanisme qui n'est point mort tout entier avec l'ancienne monarchie; ce n'est ni une pratique ni une théorie, mais un sentiment : susceptibilité, très tôt éveillée chez nous, contre tout ce qui peut diminuer notre indépendance; il se doubla longtemps d'un respect presque superstitieux pour la personne de nos rois, de ce que Renan appelle très heureusement « la religion de Reims ». Ce gallicanisme national est la source commune, mais non unique, de notre gallicanisme ecclésiastique comme de notre gallicanisme politique.

Le gallicanisme politique est en somme un compromis pratique, puis théorique, entre l'égoïsme de notre patriotisme et l'universalisme de notre religion, un mouvement qui tend à nationaliser, aussi complètement qu'il est possible de le faire sans cesser d'être catholique, l'Eglise de France, et à la mettre sous la tutelle du pouvoir séculier.

§ 4. — Tels qu'ils apparaissent dans leurs déclarations les plus officielles du XVIIe siècle, le gallicanisme des politiques et celui des ecclésiastiques sont des systèmes composites. Quoi qu'en dise Pithou, entre nos deux maximes fondamentales, il n'y a pas **connexion logique**, mais seulement **historique et sentimentale**.

On peut en effet repousser toute dépendance du pouvoir temporel à l'égard de la puissance spirituelle, sans nier du même coup que la plénitude de cette puissance réside dans le pape, et réciproquement l'affirmation que le pape est soumis au concile, s'accorde fort bien avec la thèse du pouvoir même direct de l'Eglise sur le temporel des rois. On conçoit aussi bien une Eglise aristocratique ou même démocratique dont les rois tireraient toute leur puissance, qu'une Eglise strictement monarchique sans autorité aucune en matière temporelle. La première conception fut celle de Guillaume Durand II, évêque de Mende, qui, dans son fameux traité *De modo Concilii generalis celebrandi*, partageait la puissance spirituelle entre le successeur de Pierre et les évêques, *pari consortio* (Eglise aristocratique), et pour les relations entre les deux puissances renvoyait à Gilles de Rome, le théoricien du pouvoir direct de l'Eglise sur l'Etat. La seconde conception, qu'on rencontre dans tout le moyen âge français, est très nette au XVIIe siècle chez André Duval et ses disciples (et chez Richelieu). « Le Duvallisme, écrit Mgr Puyol, unit le gallicanisme politique à l'ultramontanisme ecclésiastique. » (*Edmond Richer*, II, p. 365, Paris, 1876.) C'est aussi celle de nombreux jésuites français : Richeome, d'Avrigny, etc., etc.

Cependant si, au lieu de s'en tenir à la maxime négative que Pithou met en tête de son recueil, on considère la doctrine positive sur les droits du pouvoir civil en général à l'égard des matières mixtes ou spirituelles qu'on pourrait dégager de la suite de son exposé, alors on découvre une connexion logique entre cette conception des rapports de l'Eglise et de l'Etat et l'une des conceptions ecclésiologiques professées par quelques gallicans; rien n'autorise du reste à penser que Pithou l'ait aperçue. Si l'Eglise était une société strictement démocratique, où les fidèles détiendraient toute l'autorité spirituelle, alors les souverains et les magistrats, représentants naturels et nécessaires de la communauté, auraient en matière religieuse les prérogatives les plus étendues. Ainsi, s'il n'y a pas de connexion logique entre les deux thèses fondamentales du gallicanisme, il y en a une et fort étroite entre les théories multitudinistes et le Césaropapisme. En fait les théologiens qui ont imaginé des systèmes démocratiques sur la constitution de l'Eglise — Marsile de Padoue, et bien des réformés du XVIe siècle—l'ont théoriquement et pratiquement soumise à l'Etat. Quelque chose de leur doctrine a survécu à la ruine de leurs systèmes, et c'est peut-être une des multiples causes de la connexion de fait établie entre nos deux maximes gallicanes.

Dans tous les autres systèmes gallicans, le dualisme subsiste; même quand, avec presque tous nos vieux auteurs, on fait entrer le pouvoir civil comme tel dans la définition de l'Eglise gallicane. On verra plus loin la définition qu'en donne Le Vayer de Boutigny. Voici celle de Marca (*Concordia*, II, c. 1, § 3): *Consortium duarum potestatum*; et d'après le même auteur, nos libertés doivent-être définies : *Munera utriusque potestatis, tam ecclesiasticae quam civilis quibusdam hinc inde finibus circumscripta.* Idée profonde, essentielle au gallicanisme, qui est un système *non pas de séparation*, mais d'*union intime des deux pouvoirs* **dans la main du roi**; idée issue d'une situation dominante jusqu'à la Révolution : la France a été jusque-là une portion de la société chrétienne politiquement organisée; mais idée qui n'empêche pas nos théories gallicanes d'être composites. Si l'on est en droit de définir le gallicanisme : *un système des relations du chef de l'Eglise avec ce membre de l'Eglise gallicane qui est le gouvernement français, aussi bien qu'avec cet autre membre qui est l'épiscopat français*, il reste que c'est pour des raisons logiquement hétérogènes qu'on nie à la fois l'autorité souveraine du chef de l'Eglise sur cet épiscopat et son pouvoir indirect sur l'Etat. Il y a pourtant, comme je l'ai dit, entre nos deux maximes fondamentales une connexion historique : non pas que leur histoire coïncide dans toutes ses parties, mais parce que ces parties se compénètrent bien souvent et que les deux négations procèdent parfois des mêmes causes politiques ou sentimentales.

III. — Développement historique des théories gallicanes

§ 1. — Théories sur la Constitution de l'Eglise

A) Toujours *les Gallicans prétendirent que l'ancienne Eglise fut gallicane*, en pratique comme en

théorie. De nos deux maximes Pithou disait que la France les a toujours tenues pour certaines. Pierre Dupuy ajoutait : « Nos libertés sont quelque partie du droit commun de l'Eglise universelle, conservée en France contre divers établissements faits et admis en d'autres provinces. » Presque en tous temps (il y a des exceptions), nos pères ont protesté contre la qualification d'exemptions, de privilèges, donnée par les ultramontains à nos coutumes : privilèges et exemptions sont postérieurs à la loi dont ils dispensent, tandis que les pratiques gallicanes prétendaient être la pratique même de l'antiquité chrétienne. Quant à la doctrine sur la constitution de l'Eglise, elle serait aussi la plus traditionnelle : « Ce sont les maximes que nous avons reçues de nos pères », disait la Déclaration de 1682, et Bossuet intitulait la 3e partie de la *Defensio Declarationis* : « *De Parisiensium sententia ab ipsa Christianitatis origine repetenda.* »

Cette thèse — atténuée et modifiée — est encore admise, non seulement par les vieux catholiques et protestants (vg. Fr. v. Schulte dans le remarquable article *Gallikanismus* de la R. E. d'Herzog-Hauck), mais par la plupart des historiens rationalistes ou indépendants. M. Hanotaux écrit (p. ix) : « Les Eglises locales (en Gaule) restaient attachées à Rome comme à une mère ou du moins comme à une sœur aînée... Quoique l'Eglise fût loin d'avoir *établi dès lors le lien hiérarchique* qui devait plus tard rattacher au successeur de Pierre le dernier des fidèles, les idées de fraternité chrétienne et de catholicité facilitaient une organisation qui, religieuse à son origine, pouvait devenir politique. » Donc, à l'origine, pas de *lien hiérarchique*, mais un lien de tout autre nature, incapable de devenir, sans *évolution radicale*, un *lien de subordination;* pas d'obéissance, mais respect et charité. Or ceux qui retiennent aujourd'hui encore cette antique conception ecclésiastique : Orientaux, Vieux-catholiques de Hollande, de Suisse et de Bavière, fidèles de la haute Eglise anglicane, sont tous regardés par la grande Eglise, non plus seulement comme des schismatiques, mais, depuis le Concile du Vatican, comme des hérétiques. Si bien qu'à lire l'histoire du gallicanisme, telle qu'elle se présente, toujours fragmentaire du reste, dans la plupart des historiens, on croit assister aux luttes malheureuses et à l'écrasement final de l'idée première des chrétiens sur la constitution de l'Eglise : une théorie plus récente, tout humaine par conséquent, aurait fini par la supplanter. Ce serait un des exemples les plus nets de la faillite des promesses du Christ.

B) En réalité, à regarder de plus près textes et faits, on s'aperçoit qu'on peut appliquer aux *doctrines gallicanes* ce que l'un des historiens les plus récents et les mieux informés du gallicanisme écrit des *libertés gallicanes*, survivance, disait-on, de la discipline primitive : « Ce n'est qu'une fiction, affirme M. J. Haller (*Papsttum und Kirchenreform*, I, 204, Berlin, 1903), utile sans doute et bien excusable; mais enfin une fiction, qu'on ne peut mettre d'accord avec les faits : œuvre d'une science tardive, un peu comme ces témoignages de généalogistes complaisants qui s'efforcent de démontrer l'antique noblesse de leur client en dressant des arbres généalogiques artificiels. »

L'artifice inconscient des historiens du gallicanisme semble être celui-ci : ils cherchent, sans la trouver, dans les périodes primitives, l'expression adéquate ou équivalente de nos thèses catholiques actuelles sur la nature de la hiérarchie; ils n'y rencontrent pas davantage l'exercice fréquent, précis, incontesté, des droits pontificaux qui en découlent; ils assignent au contraire la date plus ou moins tardive où, pour la première fois, chacune des théories ultramontaines a été formulée, chacune des interventions papales inaugurée; ils relèvent les preuves de l'autonomie des Eglises locales et de leurs résistances aux affirmations comme aux ingérences romaines; et de cette enquête ils concluent à la nouveauté, partant à l'illégitimité des usurpations ultramontaines, à l'antiquité des conceptions gallicanes. Le procédé paraît rigoureux; il est pourtant artificiel : il n'est pas de bonne méthode historique ou théologique de vouloir trouver une théorie adulte et des applications fréquentes et précises du droit pontifical à une époque où l'on ne doit rencontrer que le germe de cette théorie, où les conditions intellectuelles et matérielles de la chrétienté rendaient impossibles les interventions pontificales auxquelles nous ont habitués des siècles d'élaboration scientifique et de gouvernement centralisé. D'autre part, quand on aura établi l'*absolue* autonomie des Eglises locales (ce qu'on ne fera point) et décrit les résistances qu'elles opposèrent aux empiétements de Rome, on n'aura rien démontré au sujet de la doctrine, tant qu'on n'aura pas prouvé que ces situations de fait et ces révoltes sont nées d'une théorie primitive contradictoire des affirmations romaines, ou l'impliquent. La doctrine gallicane peut être postérieure aux faits issus d'autres causes, et avoir été imaginée pour les justifier. Le généalogiste qui a réuni des noms doit encore en établir la filiation. Les historiens du gallicanisme n'ont-ils pas substitué à ses ancêtres réels : usages, intérêts, sentiments, théories philosophiques, un ancêtre mythique, projection du présent dans le passé, une doctrine gallicane primitive, ou un germe traditionnel de doctrine gallicane? Pour répondre pleinement à cette question, il faudrait reprendre après Bossuet (*Defensio Declarationis*) l'enquête qu'il a esquissée sur la tradition de toutes les Eglises. On se bornera ici à chercher dans notre pays, patrie d'élection du gallicanisme puisqu'il lui a donné son nom, l'origine des doctrines gallicanes et la loi de leur développement.

C) *Le gallicanisme ecclésiastique n'est primitif* ni comme doctrine explicite, ni comme doctrine impliquée dans les principes ou la constitution de notre ancienne Eglise. Nos auteurs ont passé de nos *libertés* à nos *maximes* comme à reculons, pour défendre contre les développements théoriques et pratiques de la primauté de Pierre, admise par tous, des institutions particulières auxquelles notre clergé — traditionnel comme tous les Français et plus enclin à accepter une révolution qu'une réforme, à abandonner une synthèse mentale qu'à la modifier — tenait beaucoup. Souvent il s'agissait de sauvegarder des intérêts matériels que lésaient les conséquences fiscales de la centralisation romaine et de l'action mondiale des papes, ou des susceptibilités nationales : on commença par traiter d'abus les applications odieuses des principes, puis on excipa de privilèges consentis par Rome ou de coutumes ayant prescrit, enfin on nia les principes eux-mêmes. On les nia d'autant plus facilement au cours du xive siècle, que le renouveau de l'aristotélisme avait créé dans les esprits un concept démocratique de la société, qui ne convient qu'analogiquement à la société théocratique et monarchique qu'est l'Eglise : on voulait à tort ramener au type de la société politique, conçue alors comme essentiellement constituée par l'accord de volontés égales, la société surnaturelle, laquelle est plutôt du type de la société familiale, étant constituée par la transmission d'une vie (la grâce) passant d'un auteur (le Christ) aux fidèles par le ministère de ses vicaires ici-bas. Il fallut

enfin, au début du xve siècle, remédier au schisme pontifical par des mesures légitimées seulement à bien des yeux par les théories gallicanes canonisées, disait-on, à Constance.

Pour qu'une pareille doctrine pût évoluer — sans sortir du catholicisme, — elle devait avoir évidemment quelque *substratum* traditionnel : les exemples africains, le respect universel pour les conciles et les canons, le canon sur le pape hérétique dans le Décret de Gratien l'ont fourni ; mais tout cela est invoqué assez tardivement : le gallicanisme vient d'ailleurs. Ici l'action a primé la spéculation et l'a engendrée.

On peut prouver ces vues directement, en établissant l'accord théorique sur la constitution ecclésiastique qui existe entre l'Eglise romaine d'autrefois et d'aujourd'hui d'une part, et l'Eglise gallo-romaine, mérovingienne, carolingienne et capétienne d'autre part ; et en déterminant à chaque époque la portée et l'origine des résistances gallicanes. On peut ensuite les confirmer indirectement, comme on fait d'une hypothèse dont on vérifie les conséquences. Si les théories gallicanes, au lieu d'être la cause de ces révoltes contre Rome, ont été au contraire imaginées pour les justifier, il est vraisemblable que, d'accord à leur point de départ commun) (l'inviolabilité de la situation de fait qu'on voulait défendre), elles ne le seront plus à leur point d'arrivée, aux principes. Chaque auteur aura son système, variable avec la variété des cultures et des éducations théologiques et philosophiques. En fait, les prélats de 1682 ne s'entendaient guère que sur des négations, et dans leur partie positive les gallicanismes de Marca, de Richer, d'Almain, de Gerson, de Pierre d'Ailly, de Guillaume Durand et de Gerbert sont différents entre eux et ne ressemblent pas à celui de Bossuet. Dans cette longue histoire du gallicanisme, nous rencontrerons bien moins un système gallican qui se développe que des systèmes gallicans qui se succèdent. Le contraste de cette succession avec la croissance vitale du système romain, tiré tout entier d'une donnée primitive simple et féconde, aurait pu fournir à Newman un argument apologétique en faveur de l'ultramontanisme. Au simple point de vue historique, la variété des systèmes gallicans, inexplicable si l'on admet la prétention de nos docteurs d'avoir seuls conservé la doctrine originelle, n'a plus rien de mystérieux si ces théories ne sont que des constructions factices. Autre conséquence : si les différents gallicanismes ne sont que des systèmes de fortune, aux prises avec le développement normal d'une vérité de tous temps admise et qu'on ne veut ni ne peut renier, il est probable qu'au jour où éclatera l'opposition radicale des principes, l'opinion nouvelle, au lieu de pousser à l'extrême les conséquences logiques des prémisses imaginées par ses défenseurs, tâchera d'accorder vaille que vaille ses conclusions avec le dogme ancien. Tous les historiens du gallicanisme — adversaires et même amis — l'ont remarqué : c'est le sort de toutes les théories gallicanes ; une fois leurs systèmes constitués, jamais leurs auteurs n'ont osé leur laisser prendre leur plein développement logique : presque toujours ils auraient abouti au schisme, dont ils ne voulaient à aucun prix.

Tardives, hétérogènes, inconséquentes, ce sont des qualificatifs bien durs pour qu'on ose les appliquer aux constructions savantes ou subtiles de ces très grands esprits qui furent les auteurs de l'ecclésiologie gallicane : elles les méritent pourtant en quelque mesure, dans la mesure qui suffit à marquer leur origine purement humaine.

(Pour la doctrine catholique, ses preuves et les objections tirées d'auteurs non français, voir les articles Pape, Eglise, Concile, etc.)

a) L'Eglise gallo-romaine

1) Souvent les anti-gallicans (vg. Sfondrate, Soardi, Muzzarelli, etc.) ont prouvé les thèses ultramontaines, notamment l'infaillibilité pontificale, avec des *témoignages exclusivement empruntés à l'Eglise gallicane :* aucune, en effet, sauf celle de Rome, n'en présente autant et qui soient à la fois aussi explicites et aussi précoces. L'histoire littéraire de notre Eglise s'ouvre par le nom de S. Irénée, évêque de Lyon vers 177, que les protestants désignent à tort, comme le *premier* témoin de la *doctrine catholique* sur l'Eglise (cf. dans P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1909, ch. iv, démonstration de son accord avec la tradition antérieure). Contre l'hérésie, Irénée en appelle « à la foi de l'Eglise très grande, très antique, connue de tous, qu'ont fondée à Rome les deux très glorieux apôtres Pierre et Paul », « toute Eglise doit s'accorder avec cette Eglise » qui n'a pas seulement comme les autres fondations apostoliques « une *principalitas* » ; mais bien, à cause de l'éminence de ses fondateurs explicitement indiqués et non à cause de celle de l'*Urbs Roma* passée sous silence, une « *principalitas potentior* » (*Adv. Haer.*, III, ii, 1 et 2 ; cf. Batiffol, op. laud., p. 249 sq., et O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, Fribourg en B., 1902, I, p. 496-522). A côté de ces textes probants contre qui nie la primauté de juridiction de l'Eglise romaine, les gallicans aiment à placer la lettre où l'évêque de Lyon morigène le pape Victor, trop dur, à son avis, à l'égard des quartodécimans asiates (dans Eusèbe, *H. E.*, V, xxiv). En réalité, ce texte même se retourne contre eux, car Irénée ne conteste pas l'extraordinaire étendue du pouvoir dont l'évêque de Rome paraît revêtu et si l'on ignore quel effet produisit sur Victor la lettre pacificatrice d'Irénée, on constate qu'au siècle suivant la coutume pascale que condamnait ce pape avait disparu de l'Asie.

Ainsi chez nous apparaît, dès les premiers temps, une tradition très ferme sur le rôle exceptionnel du pape de Rome dans l'Eglise.

2) D'autre part, de très bonne heure *l'Eglise des Gaules se prétend fondée par des envoyés des papes.* A part la courte période où elle subit aussi l'influence milanaise, elle demeure sans intermédiaire unie à Rome, aucune primatie locale ne s'y constitue ; le vicariat même d'Arles, extorqué, semble-t-il, par Patrocle au pape Zosime, retiré, puis concédé de nouveau, instrument d'influence romaine qui eût pu devenir un obstacle, n'a guère été qu'une prééminence théorique. De là les recours spontanés de nos évêques directement à l'évêque de Rome (innombrables dira S. Léon, *Epist. ad Gallos*, x, *P. L.*, LIV, 628 sqq.), la soumission générale avec laquelle sont reçues la plupart de ses décisions, le malaise caractéristique de tous ceux qui résistent à ses interventions. Rien ne ressemble moins à une Eglise autonome, autocéphale, gallicane en un mot, que l'ancienne Eglise gallo-romaine.

Ce suprême pouvoir de gouvernement, que notre Eglise reconnaissait au successeur de Pierre, peut-il s'enfermer dans une formule juridique précise ? Mgr L. Duchesne (*Histoire ancienne de l'Eglise*, édit. de 1910, III, p. 667 sq.), après un exposé très nuancé de l'exercice de la prérogative romaine en Orient jusqu'à la fin du ve siècle, terminé par ces mots : « Je ne parle pas ici, on le voit, d'une simple primauté de rang et d'honneur », ajoute pour nos régions : « En somme, le groupement de l'épiscopat, le régime des conciles, les rapports avec le Saint-Siège, tout cela était en Occident fort peu défini. On vivait sur la

conviction que le pape avait charge générale de l'épiscopat occidental, qu'il en était le supérieur. » Son action ne s'enfermait nullement dans les formules qui, depuis le IVe siècle, réglaient les plus hautes attributions des patriarches; dans son ressort patriarcal, pendant longtemps le pape n'exerce pas la plus haute fonction du patriarche, il n'intervient pas régulièrement dans les élections épiscopales, mais dans ces élections comme dans toutes les autres affaires, il intervient suivant les besoins, sans qu'on puisse assigner à son action d'autre titre à se produire qu'une *cura* et une *custodia* suprême de tous les intérêts de nos Eglises; et il intervient en chef : dans les plus vieilles décrétales adressées aux pasteurs des églises gauloises, les évêques de Rome ne manifestent pas seulement (ce que les auteurs les moins favorables aux doctrines romaines accordent sans peine) la prétention de présenter à l'Occident leur propre Eglise comme un modèle, ils *en imposent* l'imitation: « Si quelqu'un viole les prescriptions sur les ordinations, dit le chapitre 17 de la décrétale aux Gaulois (qui pourrait être de S. Damase, 366-384, et par conséquent la plus ancienne de toutes, cf. E.-Ch. Babut, *La plus ancienne Décrétale*, Paris, 1904) qu'il sache qu'il *est séparé de la société des catholiques ;* chapitre 18, qu'il sache qu'il est en danger de perdre son rang... » C'est l'écho fidèle des menaces de Victor aux Asiates.

Dans sa *Concordia* (lib. I, c. x et lib. VII), Pierre de Marca a essayé de montrer qu'au cours des IVe et Ve siècles, pour les affaires importantes et difficiles, les *causae majores* (dogme et discipline), les Eglises particulières et les conciles usaient à l'égard de l'évêque de Rome de la procédure même qu'en des cas analogues de la vie civile, les magistrats supérieurs (gouverneurs, préfets des prétoires) employaient à l'égard de l'*empereur seul :* les uns et les autres adressaient à l'autorité suprême une *relatio* sur la cause qu'ils venaient de juger, ou une *consultatio*, le souverain répondait, s'il le trouvait bon, par un *rescrit* (la *Décrétale*) qui faisait loi. Théorie séduisante, qui expliquerait la fréquence, dans les textes ecclésiastiques de l'époque sur les droits de l'Eglise romaine, des mots techniques *relatio*, *referre*, *referendum* (on les retrouve jusqu'au VIIIe siècle dans le continuateur de Frédégaire racontant l'élection royale de Pépin, *missa relatione a Sede apostolica auctoritate percepta*, et jusqu'à la fin du Xe sous la plume de Gerbert au concile de Mouzon, 995, *Certe nihil actum vel agendum fuit quod Apostolicae Sedi relatum non fuerit*), théorie qui ferait bien comprendre pourquoi les papes, depuis Innocent Ier écrivant à Victrice de Rouen, *Epist.*, II, 6, *P.L.*, XX, 473, réclament qu'on leur envoie *sicut synodus statuit et beata consuetudo exigit*, des *relations* sur toutes les *causes majeures*. Malheureusement cette thèse de Marca, accueillie avec quelque dédain au XVIIe siècle par Jean David (*Du jugement canonique des évêques*), combattue *ex professo* par J. H. Boehmer, le canoniste protestant qui fut le premier commentateur de la *Concordia*, et assez mal défendue par son second commentateur ultramontain, le Napolitain C. Fimiani (édit. de Bamberg, 1788, t. I, p. 168 sq.), n'a pas encore été sérieusement vérifiée. Mais si vraiment, à l'époque où justement le cérémonial de la curie romaine se modelait sur celui de la cour impériale (IVe siècle), où partout la procédure des tribunaux ecclésiastiques se calquait jusque dans les petits détails sur celle des tribunaux de l'Empire (cf. H. Grisar, *Hist. de Rome et des Papes*, n° 340 et 342), nos pères ont coulé dans le moule du concept fourni par l'autorité suprême de leur temps, l'idée traditionnelle enseignée par Irénée, de la primauté de Pierre dans l'Eglise, il est tout à fait vain de parler de gallicanisme gallo-romain.

3) On en a parlé cependant à propos des rares résistances gauloises à l'action romaine dont l'histoire a gardé le souvenir. Assez récemment, M. E. Ch. Babut (*Le Concile de Turin*, etc., Paris, 1904) a voulu prouver qu'en 417 un concile d'évêques gaulois réuni à Turin avait réglé la *situation des métropoles d'Arles et de Vienne* et celle du vieil évêque de Marseille, Proculus, en opposition formelle avec les ordres reçus au moment même du pape Zosime ; le pape aurait dû s'incliner devant la décision conciliaire. Cette thèse a été assez mal accueillie (cf. Duchesne, *Revue historique*, LXXXVII, 1905, pp. 278-382) : pour mettre en conflit pape et concile, M. Babut a dû dédoubler le seul concile de Turin (tenu vers l'an 400) qui nous soit connu, imposer aux actes, conservés sans indication consulaire, une date tardive mal d'accord avec les renseignements qu'ils contiennent sur le nombre des provinces gauloises (qui changea justement entre 400 et 417) bouleverser enfin la chronologie des lettres du pape. *La crise gallicane de 417 semble n'avoir pas existé* et se réduire à la désobéissance par laquelle Proculus de Marseille se déroba aux fantaisies de Zosime et aux ambitions de Patrocle d'Arles, tandis qu'à côté Hilaire de Narbonne se pliait docilement aux ordres de Rome.

Fort peu de temps après, un successeur — fort vénérable du reste — de l'intrigant Patrocle se heurta très violemment contre un sucesseur de Zosime : S. Hilaire d'Arles contre S. Léon le Grand. Dans l'affaire de l'appel de Chélidonius, déposé par un concile gaulois, Hilaire, s'il faut en croire celui de ses disciples qui écrivit sa vie, aurait, en pleine Rome et parlant au pape lui-même, décliné la compétence du tribunal romain : il était venu *ad officia, non ad causam*, par politesse et non pour plaider, il avait communiqué la procédure pour protester contre l'admission de l'évêque déchu à la communion du pape, et non pour l'accuser à son tribunal, *protestandi ordine, non accusandi* (*P.L.*, L, 1237 sqq.). Hilaire s'évada à pied de la Ville éternelle, sans rendre sa communion à l'évêque qu'il estimait avoir été justement condamné en Gaule. S. Léon, dans les lettres très dures pour Hilaire, où il raconte aux Gaulois les insolences du saint provençal, ne parle pas de ce déclinatoire d'incompétence. Quoi qu'il en soit de son existence, le récit qu'on vient de lire révèle, au moins chez le biographe, une idée assez hétérodoxe sur les limites de la prérogative pontificale. Hilaire, ou son disciple, peut-il être regardé comme un témoin d'une tradition gauloise opposée aux droits de Rome? Non, semble-t-il ; outre que S. Léon, rappelant aux collègues de Hilaire les innombrables recours à son siège des évêques gaulois, ne paraît pas s'attendre à une contradiction de leur part, il ne faut pas oublier que l'évêque d'Arles était un de ces moines de Lérins, hommes du monde retirés au cloître et portés par leur renom de vertu sur les sièges épiscopaux du Midi de la France, réformateurs plus zélés que soucieux de la légalité, auxquels, dès 428 et 431, le pape Célestin reprochait vivement leur parfait dédain pour les coutumes et les décrets des Pères. Hilaire d'Arles était directement visé dans la seconde de ces diatribes. Il mit depuis tous ses soins à apaiser le pontife de Rome (cf. L. Duchesne, *La primatie d'Arles*, Paris, 1893). C'est à l'occasion de ce conflit que l'empereur Valentinien III rédigea la constitution de 445, cause principale, au dire de M. Babut (*op. cit.*), de l'établissement en Occident de la monarchie romaine. Hypothèse déjà réfutée au XVIIe siècle par Pierre de Marca. L'édit déclare que les ordres pontificaux valent par eux-

mêmes, l'empereur intervient afin d'empêcher les évêques de se servir des troupes impériales pour opprimer les fidèles et oblige les magistrats à prêter main-forte au pape, si le pape cite les prélats à son tribunal. L'intervention du représentant d'un empire déjà démembré serait une cause bien minime pour un effet aussi considérable que la création de la monarchie de l'évêque de Rome : la monarchie romaine préexistait au décret de 445, et le monde barbare, qui s'arrachait à la domination impériale, allait reconnaître, dès qu'il se ferait catholique, la primauté pontificale.

b) L'Eglise après les invasions barbares

Sur ce fait pourtant tout le monde n'est point d'accord. « La société chrétienne, a écrit en effet Fustel de Coulanges (*Monarchie franque*, 2e édit., Paris, 1905, p. 522), était une *confédération de cités épiscopales*... La monarchie était dans chaque diocèse. Là l'évêque commandait à tous, et lui-même n'avait à obéir à personne... *Rome avait une prééminence, non un pouvoir.* » De cette théorie, M. P. Viollet a dit rudement (*Histoire des institutions, etc.*, I, p. 341) qu'elle ne supporte pas le contact des documents. Elle est cependant professée par Hauck (*Kirchengeschichte Deutschlands*, III, pp. 391-392) au moins pour la période qui s'étend entre la disparition du personnel gallo-romain et les missions anglo-saxonnes du VIIe siècle ; par Hinschius, par Loening (attentif surtout au rôle du roi, qui seul autorise les rares interventions papales : *Geschichte des deutschen Kirchenrechts*, Strasbourg, 1878, II, 71), par M. F. Lot enfin : il nie que jusqu'à l'apparition des *Fausses Décrétales*, vers 850, le pape ait eu dans l'Eglise franque aucune autorité judiciaire ou disciplinaire (*Etudes sur le règne de Hugues Capet*, Paris, 1903, p. 138).

En réalité, la doctrine des prélats francs ou soumis aux rois barbares est celle qu'ils ont reçue des évêques gallo-romains : en cette fin du Ve et ce début du VIe siècle, elle était très romaine. S. Avit, évêque de Vienne (de 490 à 519), ami des rois burgondes et correspondant de Clovis, prêche jusqu'en Orient le devoir de l'union à Rome (lettre à Jean de Cappadoce, *P. L.*, LXIX, 227), il proteste au nom des évêques gaulois empêchés d'aller à Rome ou de se réunir en synode national, contre l'assemblée qui osa siéger (mais ne jugea pas) dans la cause du pape Symmaque (*ibid.*, 248) ; il assure le pape Hormisdas de la *dévotion* à son égard des évêques de la Viennoise et de *toute* la Gaule (*ibid.*, 290). Un peu plus tard, Césaire d'Arles « un des fondateurs de l'Eglise de France » (P. Lejay, *Dict. de Théologie de Vacant*, art. *Césaire*) est le vicaire du pape. Malgré un heurt assez violent avec Agapit qui a réformé la sentence gauloise contre Contumeliosus de Riez pourtant confirmée déjà et aggravée par le pape Jean II, son prédécesseur, Césaire est un excellent témoin de la *dévotion* de notre Eglise à l'égard de Rome ; au concile de Vaison, en 529, il fait introduire dans l'office gallican le nom du pontife romain. Dans les conciles inspirés par le vicaire du pape, dans ses recueils canoniques et dans ses sermons, l'épiscopat franc postérieur apprendra tout ce qu'il saura de science sacrée. Voilà pour la théorie et voici pour la pratique. A l'heure même où les conciles francs (l'organe autonome, dit-on, du gouvernement ecclésiastique national, cf. Fustel de Coulanges, *loc. cit.*) paraissent légiférer en pleine indépendance, ils tiennent toujours à renforcer leurs prescriptions en les appuyant sur les *décrets du Siège apostolique* (vg. Orléans, 538, can. 3 ; II Tours, 567, con. 21, etc., etc.). Le malheur des temps rend parfois les communications impossibles entre Rome et la Gaule (après la conquête de la Provence par les Wisigoths, le pape Gélase (492-496) doit attendre deux ans l'occasion de deux quêteurs gaulois venus à Rome, pour pouvoir notifier son élection à l'évêque d'Arles), néanmoins les interventions romaines sont relativement fréquentes, et elles présentent le même caractère qu'avant les invasions (cf. H. Grisar, *Analecta romana*, Rome 1899, I, pp. 333-384. Mgr. Vaes, *Université catholique de Louvain, Séminaire historique. Rapport*, etc., 1903-1904, pp. 38-50, et dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, VI, 1905, pp. 537-556 ; 755-784 : la *Papauté et l'Eglise franque à l'époque de Grégoire le Grand*, 590-604). Voici quelques exemples plus significatifs, empruntés en grande partie à l'époque où le personnel gallo-romain a disparu, où la « nationalisation de l'Eglise franque atteint son apogée », où toutes les régions de la Gaule, y compris la Provence, sont conquises par les rois mérovingiens. En 538, Théodebert soumet à Rome un cas tranché par le concile national de 535. Vers 540, Léon de Sens prévoit le cas d'un jugement du pape relatif à la création d'un évêché à Melun. En 545, Auxanius d'Arles consulte Rome sur une ordination, il est vicaire du pape pour tout « l'empire » de Childebert, de même ses successeurs Aurélien et Sapaudus. Il faut voir avec quelle vivacité le pape Pélage défend contre le roi la juridiction supérieure de son mandataire. Pourtant Pélage est ce pape, promu par Justinien et suspect d'avoir acheté son élévation par une prévarication doctrinale, qui consentit à rassurer le roi Childebert et l'Eglise franque en leur envoyant à plusieurs reprises sa profession de foi purement chalcédonienne. En 567, appel célèbre de Salonius d'Embrun et de Sagittarius de Gap contre la sentence conciliaire qui les a déposés ; puis, de 590 à 604, les interventions si variées de S. Grégoire le Grand : qu'il s'agisse d'instruire les évêques francs sur la conduite à tenir à l'égard des Juifs, ou d'un collègue vertueux, mais de raison vacillante, de gourmander leur négligence, ou de défendre leurs inférieurs tyrannisés, de combattre la simonie, de concéder au monastère de la none Respecta l'exemption de l'autorité épiscopale, ou de prescrire la tenue de conciles annuels, le pape manifeste la pleine conscience d'une autorité incontestée. Au VIIe siècle, après S. Columban, l'Eglise franque est gouvernée par les disciples des moines Scots, tout dévoués à Rome. La fin de ce siècle et les débuts du VIIIe, périodes d'extrême désordre, n'ont pas laissé de souvenir sur l'action romaine en France ; au reste les conciles disparaissent aussi ; après ceux de Langoiran, Saint-Jean-de-Losne et Autun (670-680), le silence se fait sur cet organisme de notre Eglise nationale : quand, vers 740, il reparaît avec le concile bavarois, le délégué du pape qui a réuni cette assemblée, S. Boniface, écrit au souverain pontife : « Depuis quatre-vingts ans, disent les Francs, ils n'ont pas vu de conciles. »

c) L'Eglise sous les Carolingiens

1) L'Eglise carolingienne fut réorganisée par Boniface sous les auspices de princes sacrés par les papes. Cependant — à part la collation du *pallium* aux archevêques (insigne d'une puissance nouvelle créée par Rome et qui faisait de l'ancien métropolitain, jusqu'alors simple président d'un concile d'égaux, le supérieur de ses suffragants, à charge de jurer obéissance aux conciles et aux *décrétales pontificales*), à part de rares interventions dans les dépositions épiscopales, à part la réserve de certains péchés que la coutume commence à déférer au pape, à part l'octroi de dispenses extraordinaires, par exemple celle de la résidence accordée aux évêques Angilram et Hildebold, archichapelains du roi —

l'action directe des papes est d'abord peu sensible. La personnalité de CHARLEMAGNE domine alors l'Eglise comme l'Etat, c'est le grand électeur des évêques, et, malgré la persistance des formes et des distinctions théoriques, le législateur et le juge.

L'épiscopat franc est dans sa main. Aussi, lorsqu'en 794 le roi veut témoigner à HADRIEN II le mécontentement causé par ses avances aux Byzantins, le concile de Francfort (roi franc et évêques francs), bouscule sans ménagement, au sujet du culte des images, le second concile de Nicée, que l'Eglise regarde aujourd'hui comme œcuménique, qualifie de race dégénérée les Grecs qui le composaient et blâme le pape qui l'a approuvé! Pour expliquer cette étrange attitude il faut tenir compte de la méprise sur le sens du mot grec προσκύνησις, traduit *adoratio*, qui scandalisa les Occidentaux, et de la naturelle infatuation de prélats assez inexpérimentés en théologie, fiers de leur science renaissante et de la rapide hégémonie de leur race, ce sentiment se traduit naïvement dans les *livres Carolins* (cf. HEFELE, *Histoire des Conciles,* trad. Leclercq, III, 1061 sq., et la belle étude de M. F. VERNET, art. *Carolins*, dans *Diction. de théol. cat.* de VACANT). Trente ans après, au concile de Paris (825) les évêques francs accusent sans scrupules le pape Hadrien d'avoir péché par ignorance en défendant le concile de Nicée, ils font tenir à l'empereur Louis le modèle d'une lettre que le pape devrait écrire au *basileus* Michel. Avec une amusante inconséquence, ils y insèrent la traditionnelle affirmation de l'infaillibilité romaine: « Par les successeurs orthodoxes des SS. Apôtres, l'Eglise de Rome a toujours ramené au droit chemin ceux qui, dans toutes les parties du monde, se sont égarés de la vraie foi ! » (BARONIUS, *Annal.*, ad. ann. 825.) Un peu plus tard, en 833, quand Lothaire révolté contre son père fait venir en France le pape GRÉGOIRE IV, les évêques fidèles au vieil empereur profèrent à l'adresse du pontife cette menace: « Si *excommunicaturus adveniret, excommunicatus abiret* », si contraire aux anciens canons (*cum aliter se habeat antiquorum canonum auctoritas*) qu'elle scandalise l'auteur de la *Vita Hludovici Pii* (*P. L.*, CIV, 963). Les prélats le prenaient de très haut avec leur *frère* de Rome et insinuaient la distinction, jadis formulée par JUSTINIEN et son concile d'Orient, entre la *Sedes* et le *Sedens*. Le pape réclama son titre de *père* et déclara sa personne inséparable de son siège (*ibid.*, 297-299). Au reste, au même moment, l'archevêque de Lyon AGOBARD (dont on veut faire un gallican précoce, parce qu'il aggrave, jusqu'à l'erreur iconoclaste inclusivement, la méprise des pères de Francfort, qu'il voit des hérésies dans une antienne romaine que nous chantons encore la veille de Noël, et qu'il exalte nos anciens conciles), envoie à l'empereur les textes les plus formels des papes Pélage, Léon et Anastase, pour lui enseigner ses devoirs envers le pontife de Rome. D'autre part, le groupe des prélats partisans de Lothaire envoyait à GRÉGOIRE IV par WALA un recueil d'autorités patristiques, lui reconnaissant la plénitude du magistère et de la juridiction (PASCHASE RADBERT, *Vita Valae*, II, 16, dans PERTZ, M. G., *Scriptores*, II, 562). On peut voir là les premières escarmouches doctrinales entre gallicans et ultramontains. Cette espèce particulière de gallicanisme politique, qui marque les débuts de l'Empire carolingien, aurait ainsi provoqué une éclosion de gallicanisme ecclésiastique. Mais la théorie est loin d'être fermement constituée.

2) Elle s'organisa un peu plus pendant le siècle où se précipita l'effrayante décomposition de l'œuvre politique et ecclésiastique de Charlemagne.

La papauté, qui recueillit l'héritage de la pensée politique du grand empereur à côté de ses propres traditions, pénètre alors de toutes parts la vie ecclésiastique de notre pays. « Si nous étudions en détail, dit excellemment M. IMBART DE LA TOUR (*Les élections épiscopales dans l'ancienne France* du IXe au XIIe siècle, Paris, 1890, p. 140), les différents exemples de cette intervention (surtout sous NICOLAS Ier, 858-867, et JEAN VIII, 872-882)..., il est impossible d'en dégager une *théorie juridique*. Quand le pape se montre dans une élection, ce n'est jamais en vertu d'un texte spécial, constitutionnel, qui lui donne dans tel ou tel cas la faculté d'intervenir. Il n'invoque jamais que les principes généraux qui ont formé le pouvoir papal; il n'a d'autre titre que son droit à gouverner. » Il faut donc se garder d'attribuer, comme le fait M. LOT, après bien d'autres (*Etude sur le règne de Hugues de Capet*, p. 138), les immenses progrès de l'intervention pontificale au IXe siècle, au succès des faux célèbres par lesquels un auteur, ou un groupe d'auteurs, le pseudo-Isidorus Mercator, chercha à assurer aux évêques des garanties légales contre l'arbitraire croissant des seigneurs laïcs, la faiblesse de leurs comprovinciaux, la tyrannie de ces dignitaires jadis créés pour la réforme, mais ayant alors grand besoin d'être eux-mêmes réformés : les archevêques. Les FAUSSES DÉCRÉTALES (voir ce mot), qui tendaient à ramener l'institution archiépiscopale aux anciennes limites de l'institution métropolitaine et à fortifier les juridictions d'appel (primaties et S. Siège), ont sans doute profité à l'Eglise de Rome, mais tardivement (jusqu'à l'alsacien LÉON IX qui acclimata au delà des monts la conviction franque sur leur authenticité, elles ne sont utilisées par les papes qu'avec une parcimonie assez défiante). Si elles ont si bien réussi en France, c'est sans doute parce que, dans leurs textes fabriqués ou démarqués, elles traduisaient une conception de l'Eglise et de son gouvernement en harmonie avec le développement de la conception traditionnelle. « La primauté du Siège apostolique reconnue par Hincmar et tous ses contemporains, écrit M. E. LESNE (*La hiérarchie épiscopale... en Gaule et en Germanie*, 742-882, Paris, 1905, p. 226 sq.), autorisait par *son caractère indéfini* le travail de pénétration dans l'Eglise franque d'un Nicolas Ier. Ce n'est pas le pseudo-Isidore qui imagina et exprima le premier l'idée que le pape possède une compétence universelle; elle l'inspira lui-même et fit tout le succès des pièces qu'il mit sous le nom des anciens papes... [Cette croyance est] le véritable facteur des transformations qui se préparent... Dans l'affaire de Rothad, l'autorité de Nicolas Ier a fait plus que l'autorité du pseudo-Calixte, car un concile franc avait déposé Rothad bien qu'il invoquât sans doute les *Fausses Décrétales*, etc...

3) La réintégration de Rothad à Soissons et le rétablissement des clercs ordonnés par Ebbon de Reims et déposés par son successeur Hincmar comptent, en effet, parmi les coups les plus sensibles portés par NICOLAS Ier à l'organisation spéciale de l'église carolingienne: les archevêques se défendirent, et c'est cette défense qui a valu à leur protagoniste Hincmar de Reims, auprès de beaucoup d'auteurs, son renom de père du gallicanisme (cf. H. SCHROERS, *Hinkmar v. Reims*, Fribourg en B., 1884). On ne trouve pourtant pas chez lui une négation nette des prérogatives pontificales. Sa doctrine sur l'Eglise, sur son unité mystique dans l'administration des sacrements et l'offrande du sacrifice, et son unité extérieure assurée par la primauté de Pierre, est correcte. Il a toujours professé en théorie sa soumission au pape (concile de Douzy, *P. L.*, CXXVI, 608). Il paraît avoir admis la supériorité du pontife sur les conciles généraux (*De

divortio Lotharii II, *P. L.*, CXXV, 747-748); un jour même il écrivit cette phrase que la Sorbonne gallicane eût certainement censurée : « [*Sedes apostolica*] *a qua rivus religionis et ecclesiasticae ordinationis, atque canonicae judicationis profluxit* (*Opusc.* LV, *cap. adv. Hincmar. Laud.*, c. 35, *P. L.*, CXXV, 421). Sa pensée ne se laisse donc pas réduire, comme le dit Schrörs, aux quatre articles de 1682. Il a pourtant préludé à certaines pratiques ou à certaines thèses du gallicanisme postérieur : en maintenant, à l'encontre de la centralisation romaine, ses droits archiépiscopaux, en s'opposant aux appels à Rome des simples prêtres (par respect pour le pape), et en ne les permettant aux seuls évêques qu'après licence du roi et du métropolitain (*P. L.*, CXXVI, 313-84-186 etc.), en distinguant (en raison, il est vrai, de leur but et non de leur origine) entre la valeur permanente des canons et la valeur passagère des *décrétales* (ibid. 385 etc.), en propageant la formule d'obéissance au pape *secundum canones* (conciles de Troyes, Douzy et Ponthion). Au reste, à cette date, tout le monde, Nicolas Ier surtout, proclame à l'égard des canons un respect inviolable; le pape rompit avec Photius et l'Orient tout entier pour les faire observer : les canons sont intangibles. Pourquoi ? Quand on aura répondu à cette question en mettant l'Eglise, qui les a portés, au-dessus du pape, le gallicanisme doctrinal sera né. Hincmar dit au contraire : « *Quatinus et apostolica Sedes proprium vigorem retineat et* A SE *concessa aliis jura non minuat.* » (*P. L.*, CXXVI, 638.) Il n'est pas encore gallican.

Après lui, tandis que l'Eglise, avec toute la société occidentale, était entraînée dans la féodalité et le morcellement seigneurial (tendance antagoniste à toute centralisation royale ou pontificale), les moines clunisiens (fondation de Cluny 910), étroitement unis au S.-Siège, conservèrent la tradition ancienne, et, même sous des pontifes indignes, rendirent, dans toute l'Europe, plus présente et plus efficace encore l'action romaine.

[M. D.]

d) *L'Eglise sous la monarchie capétienne*

Il faut descendre jusqu'en 991 pour trouver une *ébauche doctrinale de gallicanisme ecclésiastique* nettement caractérisée : elle fut provoquée par la politique.

Hugues Capet, le duc des Francs devenu roi par l'initiative des évêques, avait donné l'archevêché de Reims à un prince carolingien, Arnoul, dont le serment de fidélité avait fait son homme. Ce vassal trahit son suzerain au profit de sa famille et fut fait prisonnier. Hugues et les suffragants de Reims demandèrent au pape sa déposition. Jean XV, favorable aux prétendants carolingiens, tarda à répondre : le roi traduisit alors le captif devant un concile de treize évêques, réuni à S.-Basle de Verzy près Reims, les 17 et 18 juin 991.

Des moines, en particulier Abbon de Fleury, défendirent l'archevêque. Abbon invoqua : 1° contre la procédure suivie, les *Fausses Décrétales*, prescrivant le rétablissement complet et préalable du prélat accusé; 2° contre la compétence du tribunal, le droit exclusif du S.-Siège à connaître en première instance des *Causae majores*.

C'est à cette seconde allégation que le propre évêque d'Abbon, avec lequel le moine avait eu déjà maille à partir, Arnoul d'Orléans, répondit par un réquisitoire violent contre les prétentions pontificales. Tout l'essentiel du gallicanisme s'y trouve (*P. L.*, CXXXIX, 287-338).

Après avoir rappelé l'aventure du pape Zosime en querelle avec les Africains au sujet de l'appel d'Apiarius, l'évêque d'Orléans déclare : « Rome doit être honorée, mais sans préjudice de l'éternelle autorité des canons; un pape ne peut y déroger, surtout s'il est mauvais, comme le pape d'aujourd'hui; si l'on veut nous réduire à la règle de Gélase (Rome juge de toutes les Eglises, à la place des conciles provinciaux), que les Africains n'admettaient pas, parce que Dieu ne refuse pas son assistance à tous pour la restreindre à un seul, qu'on nous donne un bon pape ! Nous avons fait inutilement toutes les démarches exigées par les prérogatives du premier Siège. Si la cause est douteuse (sens gallican de la *Causa major*) nous consulterons un concile général, ou même (quoique les Africains n'approuvent pas cette procédure) le Pontife romain. Rome doit être honorée ; dans les cas difficiles elle doit être consultée; mais si sa réponse est inique, qu'elle soit anathème. »

L'archevêque de Reims confessa son crime, fut déposé, et Gerbert installé à sa place. Jean XV protesta. Ses légats, Léon et Dominique, convoquèrent les prélats français en terre allemande : ceux-ci refusèrent de s'y rendre. Le pape les appela à Rome. Hugues Capet lui fit offrir de venir lui-même en France. En 993-994, les évêques des trois provinces de Sens, Tours et Bourges, assemblés à Chelles en présence du jeune roi Robert, entendirent un rapport de Gerbert sur l'affaire, et approuvèrent la décision de S.-Basle. L'Eglise de France semblait donc d'accord avec Arnoul d'Orléans et Gerbert. « *Lex communis Ecclesiae catholicae*, écrit ce dernier à Séguin de Sens (*P. L.*, ibid, 268), *evangelium, apostoli, prophetae, canones Spiritu Dei constituti et totius mundi reverentia consecrati, decreta Sedis Apostolicae ab his non discordantia.* » Dans une lettre à Wilderod de Strasbourg, il mettra tout son gallicanisme dans une brève formule, empruntée du reste à S. Jérôme : *Orbis major est Urbe*, édit. Havet, n° 217.

Cependant cette attitude de révolte contre Rome ne put se soutenir longtemps, du moins en public : la théorie qui l'appuyait n'était ni ferme ni traditionnelle. Tout en contestant les prérogatives pontificales, Arnoul s'était acharné à démontrer qu'on les avait respectées; Gerbert, à certains moments, ne met plus en cause le privilège de Pierre, mais son usage : c'est le sens de la formule de S. Léon, transposée par Hincmar, sur laquelle il insiste : *Non manet Petri privilegium, ubicumque non fertur ex ejus aequitate judicium.* Cela n'est plus du gallicanisme, mais un appel au droit naturel. Il suffit au légat Léon de montrer un peu d'énergie, pour que le nouvel archevêque de Reims vînt lui-même à Mouzon dès 995, assurer qu'à S.-Basle on n'avait rien fait contre Rome. Ne lui avait-on pas expédié la fameuse relation requise dans les causes majeures ? (*Nihil actum vel agendum fuit quod apostolicae Sedi non fuerit relatum.*) Au reste, on n'avait pas à consulter Rome pour déposer Arnoul de Reims, qui n'avait jamais été archevêque légitime : il avait supplanté, en le dénonçant *comme trop dévoué au S.-Siège*, *Gerbert lui-même*, véritable élu, désigné par Adalbéron, dernier archevêque de ce siège ! En outre, le mal était si grave et demandait un remède si prompt qu'on n'avait pas eu le temps d'agir suivant les règles. Enfin Arnoul, reconnaissant que sa trahison l'avait rendu indigne de l'épiscopat, s'était lui-même condamné.

Pour étayer ces arguties, Gerbert rédigea et publia (peut-être en aggravant le gallicanisme de l'évêque d'Orléans) les actes du concile de S.-Basle. Le légat y répondit par une lettre foudroyante et vint à Reims, où l'archevêque déposé et celui qu'avaient intronisé les évêques français, comparurent devant lui, le 1er juillet 995. Gerbert y défendit la

procédure de 991 et son élection, avec modestie. Il avança même un argument inattendu : le concile mis en cause n'avait agi que comme délégué du pape ; il était présidé par Seguin de Sens, légat-né du S.-Siège en France. En terminant, Gerbert en appela au Souverain Pontife.

L'honnête Grégoire V avait succédé au simoniaque Jean XV. Il traita Gerbert d'*invasor*, suspendit *a divinis* les juges de S.-Basle (que les lettres de Gerbert n'arrivaient pas à rassurer), et rétablit provisoirement Arnoul de Reims jusqu'au jugement apostolique à intervenir (998).

Par un étrange retour des choses, ce jugement du S.-Siège, Gerbert lui-même, devenu le pape Sylvestre II, le rendit l'année suivante. Il rétablit définitivement son compétiteur ; mais sans renier la sentence de 991 : « *Apostolici culminis est*, dit-il, *non solum peccantibus consulere, verum etiam lapsos erigere* (*P. L.*, CXXXIX, 273). Il constata sans doute que l'abdication d'Arnoul « *romano assensu caruit* » ; mais sans dire que ce défaut l'annulât. En tout cas, *S. Pierre au pouvoir duquel celui d'aucun mortel ne peut être comparé*, réintégrait dans tous ses droits le prélat déposé ; et désormais nul ne pourrait lui objecter ni son crime, ni sa condamnation.

L'explosion gallicane de 991 n'eut pas d'autres suites immédiates (cf. F. Lot, *Etudes sur le règne de Hugues Capet*, Paris, 1903).

[M. D. et H.-X. A.]

Malgré l'indignité de plusieurs successeurs de Sylvestre II, l'action romaine, au XIe siècle, fait des progrès dans notre pays : les voyages *ad limina* des archevêques deviennent une règle de plus en plus suivie.

Il y eut pourtant des résistances. On moleste le pape sur le dos des moines exempts, ses protégés et ses agents. En 1008, c'est à Josselin, abbé de S.-Benoît-sur-Loire, dont les amis ont maltraité l'évêque Foulques d'Orléans, que les prélats s'en prennent. Ils veulent brûler la bulle d'exemption de son monastère. A la même époque, Raoul le Glabre, moine lui-même quoique gyrovague, parle sans ménagement de la vénalité romaine et fait intervenir Dieu comme défenseur des canons contre les ingérences pontificales. En mai 1012, raconte-t-il, Dieu punit par un cyclone l'attentat commis au nom du pape contre les droits de l'archevêque de Tours par le cardinal Pierre, quand il consacra, malgré ce prélat et sur son territoire, l'église du monastère de Beaulieu : *Licet namque*, ajoute Raoul dans une phrase célébrée par les Gallicans, *Pontifex Romanae Ecclesiae, ob dignitatem apostolicae Sedis, ceteris in orbe constitutis reverentior habeatur, non tamen ei licet transgredi in aliquo canonici moderaminis tenorem* (*Histor.*, II, c. 4, édit. Prou, p. 34). Rome, malgré les avertissements célestes, maintint l'exemption de Beaulieu. En 1025, des doléances semblables se font jour au concile d'Anse, qui invoque les canons de Chalcédoine contre l'exemption accordée à Cluny.

Mais ici encore, on voit combien ces velléités gallicanes sont impuissantes à arrêter le courant traditionnel. Au cours de ce XIe siècle, malgré l'hostilité des évêques simoniaques et du roi Henri, S. Léon IX peut inaugurer en France, au concile de Reims (1049), l'œuvre gigantesque de la réforme ecclésiastique. C'est le pape qui agit et oblige les prélats tièdes à frapper sans ménagement les indignes et les indociles, même s'ils sont puissants. Les légats poursuivent la même tâche : ils suppriment peu à peu toutes les garanties que les anciens canons assuraient aux évêques accusés, et malgré cela, il n'y a point de révolte doctrinale. Ce ne sont pas en effet des oppositions établies sur une théorie gallicane que celles des prélats de Paris, qui en 1074 faillirent massacrer l'abbé Gauthier de Pontoise, défenseur des décrets de Grégoire VII sur le célibat des clercs, décrets *importabilia ideoque irrationalia*, disent ces obstinés concubinaires (II *vita*, c. 2, n° 10. *Acta Sanctorum*, 8 avril), ni celles des évêques qui, sous Urbain II, se déclaraient prêts à absoudre des censures pontificales leur protecteur simoniaque, le roi Philippe Ier.

2) *La France du* XIIe *siècle et celle du* XIIIe *siècle* n'était pas un milieu favorable à l'éclosion d'une ecclésiologie gallicane : la papauté entraînait aux Croisades le monde occidental. Persécutés en Italie, les pontifes de Rome trouvaient en France un asile et des défenseurs ; la protection apostolique, inaugurée chez nous, s'étendait de plus en plus aux lieux et aux personnes ; les clercs usaient et abusaient de l'appel au pape (si bien qu'en 1198 Innocent III devra prescrire de n'en pas tenir compte en certains cas et de punir les clercs usuriers, *nonobstant tout appel*). Le progrès même, à cette époque, d'un certain gallicanisme politique n'a pas entraîné un progrès parallèle du gallicanisme ecclésiastique. « Chaque évêque, écrivait alors S. Bernard à Eugène III (*De consid.*, c. 8, n° 15 et 16), a un troupeau qui lui est particulièrement assigné ; pour vous, tous les troupeaux ensemble n'en font qu'un seul, qui vous est confié. » Ailleurs (*De erroribus Abaelardi* praef., *P. L.*, CLXXXII, 1053), l'abbé de Clairvaux professe l'infaillibilité pontificale (*Ibi potissimum resarciri damna fidei ubi non possit fides sentiri defectum*). Toute l'école lui fait écho. S. Thomas emploie des formules plus précises (cf. IIa IIae, q. 1, art. 10, etc.) et aussi S. Bonaventure. Pour ce docteur, toute juridiction découle du pape : *Christi vicarius... a quo tanquam a summo derivatur ordinata potestas usque ad infima membra* (*Breviloquium*, VI, 12) et Guillaume Durand, le Spéculateur, est en parfait accord avec les autres maîtres (*Rationale divinorum officiorum*, II, c. 1, n° 17) : *Apostolica autem fides... caput et cardo est aliarum : quoniam sicut ostium cardine regitur, sic illius authoritate omnes Ecclesiae reguntur... Illius autem praelatus papa, id est pater patrum, vocatur, et universalis, quia universae Ecclesiae principatur, et apostolicus, quia principis apostolorum vice fungitur, et Summus Pontifex, quia caput est omnium pontificum a quo illi tanquam a capite membra descendunt et de cujus plenitudine omnes accipiunt, quos ipse vocat in partem sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis.* Toute l'Eglise de France enfin, assemblée au concile œcuménique de Lyon (1274) adopte la profession de foi de l'empereur grec Michel Paléologue, Denzinger Bannwart, 466 (389) : la sainte Eglise romaine a sur l'Eglise universelle une primauté (*principatum*) suprême et pleine... Si au sujet de la foi quelque problème est agité, il doit être défini par son jugement. Tout fidèle, et en tout état de cause, peut recourir à son tribunal. Elle a la plénitude du pouvoir, et appelle les autres Eglises au partage de sa sollicitude.

Les faits parlent encore plus clairement que les textes. Ils sont inconciliables avec les doctrines gallicanes postérieures. Ils semblent être l'expression pratique de ce pouvoir immédiat et souverain, atteignant tout fidèle en particulier comme l'Eglise entière, que définira explicitement le concile du Vatican : réserve de certains péchés au pape, réserve de certains bénéfices à sa collation ; dès le temps d'Innocent II, on trouve des recommandations papales aux collateurs, sous Lucius II des *mandata de conferendo*, sous Innocent III des grâces expectatives au temps de S. Louis (1265), Clément IV établira la première réserve générale des bénéfices vacants *in curia*. En

1232, Grégoire IX institue l'inquisiteur, juge délégué permanent par lequel l'autorité pontificale, dans le diocèse de l'évêque, frappe directement ses diocésains suspects d'hérésie. En 1234, le même pape transmet aux Universités de Bologne et de Paris la collection des *Décrétales* (Spolète, 5 septembre) : *Volentes... ut hac tantum compilatione universi utantur in judiciis et in scholis.* Le code de la catholicité lui est imposé par le pape seul. Quand Alexandre IV fera entrer de force les mendiants dans le *Studium* parisien, la lutte sera chaude; mais toujours les universitaires protesteront de leur soumission au S.-Siège et ils obéiront.

La seconde moitié du xiiie siècle est du reste le temps des papes français : Urbain IV, Clément IV, Innocent V, Martin IV. Le premier fit entrer dans le Sacré Collège autant de ses compatriotes qu'il y avait d'italiens (sept). Alors s'inaugura cette espèce de gallicanisme (si on peut ainsi le nommer) qui triomphera aux jours d'Avignon, « tendance, dit M. Noël Valois, non pas à écarter la papauté [ou à diminuer son pouvoir], mais au contraire à l'attirer et jusqu'à l'étouffer dans nos bras. » (*La France et le grand Schisme*, II, 429.)

[M. D.]

Cependant, dès cette époque aussi, s'annoncent les abus et les mécontentements qui amèneront un conflit durable entre l'Eglise gallicane et l'Eglise de Rome. La fiscalité pontificale, obligée de faire face aux charges des croisades et aux développements croissants de l'administration romaine, s'appesantissait sur les églises locales. L'ingérence pontificale s'étendait de plus en plus en matière bénéficiale. Dès 1247, le clergé proteste contre le nombre excessif des collations papales. En 1256, S. Louis fait des observations à la *Curie* sur l'augmentation exagérée de ses taxes (*Arch. Nat.*, K. 32). En 1262, quand Urbain IV demande un subside pour entrer en lutte contre Michel Paléologue, l'archevêque de Tours, dans une assemblée épiscopale, déclare les impôts pontificaux si onéreux qu'on ne peut plus payer. Les archevêques de Reims, Bourges et Sens, les évêques de Mâcon et d'Autun, absents de la réunion, réitèrent les mêmes plaintes dans une lettre collective adressée au souverain pontife. Le pape cependant, dès l'année suivante, demande pour cinq ans un centième du revenu ecclésiastique, requête motivée par la guerre contre les Sarrasins. L'Eglise de France refuse d'abord. Les progrès du sultan et l'insistance de S. Louis fléchissent le Clergé qui l'accorde (novembre 1263), *non en vertu des ordres apostoliques, mais comme don volontaire.* Après la mort d'Urbain IV, Clément IV eut quelque peine à percevoir le reliquat de ce centième. Trois ans après, lui-même réclame un *décime.* Toute la province de Reims proteste, prête à braver les censures pour faire cesser l'abus (Raynaldi, ann. 1267, 55-59). En 1274, au concile de Lyon, dans un mémoire fameux, notre clergé se plaint avec acrimonie de l'avidité romaine. Le synode reconnaît les abus, et s'attache à réprimer les excès des collecteurs. Les mêmes préoccupations modératrices inspirent ses décrets contre les *appels frivoles* et sa désapprobation des trop fréquentes interventions pontificales au détriment des collateurs naturels des bénéfices... Mais la machine était lancée, des catastrophes seules pourront l'arrêter : en France, de 1295 à 1301, sur seize vacances épiscopales, il n'y eut qu'une seule élection. Cf. H.-X. Arquillière, *L'Evolution du gallicanisme sous Philippe le Bel* (en préparation). Les doléances s'élèveront vainement pendant tout le xive siècle : le système administratif et fiscal de la papauté était trop intimement lié à l'influence et au ministère pastoral du souverain pontife pour que celui-ci pût y renoncer sans y être contraint par des résistances insurmontables.

[H.-X. A.]

e) Les temps d'Avignon et du Schisme

1) On dit souvent que les doctrines du gallicanisme ecclésiastique apparurent à l'occasion de la querelle de Boniface VIII et de Philippe le Bel : le dominicain Jean de Paris passe pour avoir prononcé alors la formule : *Concilium majus est papa solo.* Si la chose est vraie, Jean de Paris, sans être un isolé, ne représente pas l'opinion moyenne de notre clergé. C'est au pape Boniface que s'adressent l'archevêque de Reims, Pierre Barbet, et les évêques et abbés de sa province pour le prier de retirer la bulle *Clericis laicos*, au pape aussi que nos prélats demandent de ne point conférer de bénéfices à des étrangers non résidents. L'assemblée même du Louvre (14 juin 1303), où 21 prélats adhérèrent, avec les légistes et les barons, à l'appel au Concile de Nogaret et de Plaisian, entoura cette adhésion de tant de réserves que la prérogative pontificale semble n'avoir pas été mise en cause (Hefele, *Conciliengeschichte*, VI, 2358). L'appel qu'accepte notre Eglise est, au fond, l'appel même des Colonna (1297-1298) : pour eux Boniface n'est qu'un intrus, parce que Célestin V n'avait pas le droit d'abdiquer; depuis la mort de celui-ci (1296), l'Eglise n'a plus de chef, il faut un concile pour remédier à ce mal. Les légistes français ajoutent à la thèse des Colonna une considération qui n'est pas plus gallicane que la précédente : Boniface est notoirement hérétique; si jamais il a été pape, il a donc cessé de l'être (cf. H. X. Arquillière, *L'appel au concile sous Philippe le Bel* et la *genèse des théories conciliaires. Revue des Quest. historiques*, 1911, LXXXIX, p. 23-55). Vieille doctrine, très propre à engendrer la thèse de la supériorité du concile sur le pape, mais qui n'est pas gallicane : antérieure même au cas d'Honorius, explicitement professée par Hadrien II, Innocent III et Innocent IV, admise dans le Décret de Gratien, reprise par Clément V, Paul IV, Hadrien VI, etc., défendue par Cajétan et Bellarmin, déclarée *doctrina communissima* par Tolet, la théorie du pape (docteur privé) hérétique notoire, exclu de l'Eglise et déchu *ipso facto* ou après sentence déclarative du concile, peut être encore aujourd'hui librement enseignée. Le gallicanisme ecclésiastique devait naître seulement au cours du xive siècle, du besoin d'une réforme *in capite et in membris*, des théories philosophiques introduites à l'Université de Paris, du scandale du grand Schisme.

Cf. R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903, p. 208 sq.

[H.-X. A. et M. D.]

2) C'est à Clément V que Guillaume Durand II, évêque de Mende (neveu du Spéculateur), adresse son *De modo concilii generalis celebrandi*, qu'il aurait mieux nommé *De reformatione Ecclesiae in capite et in membris.* Sous prétexte de revenir à l'antiquité, l'évêque de Mende propose de bouleverser de fond en comble la constitution ecclésiastique. C'est un épiscopalien. Le bien de l'Eglise et de l'Etat exigent la limitation du pouvoir papal et sa soumission aux canons. Il faut relever le pouvoir des évêques que les fonctionnaires pontificaux traitent aujourd'hui de si haut, et qui sont pourtant successeurs de ces Apôtres *qui parem cum Petro honorem et potestatem acceperunt a Deo* (pars III, tit. 37). Dans son diocèse, l'évêque doit être maître absolu, avoir la *cura pecuniarum* comme la *cura animarum*, sans qu'il y ait de

religieux exempts qui sont, dit-il, *acéphales.* L'épiscopat doit intervenir dans le gouvernement de l'Eglise universelle, se réunir deux fois par an en conciles provinciaux qui nommeront des exécuteurs de leurs décrets, tous les dix ans en conciles généraux dont le pape fera observer les canons.

Guillaume Durand était en avance d'un siècle. Au début du XIVe siècle, il ne parvint qu'à se faire mettre en prison. Au Concile de Vienne, premier concile de réforme (*ad reparationem, ordinationem et stabilitatem Ecclesiarum et ecclesiasticarum personarum et libertatem earum,* dit la bulle de convocation), l'abbé de Chailli proclame au contraire que le pape est pasteur *immédiat* de tous les chrétiens, et qu'il a tout pouvoir spirituel et temporel pour les conduire au salut (*Hist. Egl. gall.*, t. XII, p. 469). Si GUILLAUME LE MAIRE, évêque d'Angers, se plaint de s'être vu enlever en vingt ans d'épiscopat *sur trente-cinq* vacances des trente bénéfices à sa collation, *trente-trois fois* le droit d'y pourvoir, c'est au pape lui-même qu'il demande respectueusement de remédier à cet abus. Ses collègues et lui laissent la curie en possession de ses droits fiscaux (il est vrai que plusieurs ayant proposé de les remplacer tous par un impôt du vingtième, on y renonça, de peur que Rome, acceptant cette nouvelle taxe, ne maintînt par surcroît les anciennes). Jamais concile ne fut dominé par l'autorité pontificale, comme ce concile, le dernier avant ceux du grand schisme; c'est sur le pontife romain que tous comptaient pour la réforme de l'Eglise dans son chef et ses membres et ce pontife était Clément V (V. *Archiv für Literat. und Kircheng.*, t. III).

La réforme ne se fit pas. Les tentatives de BENOIT XII et d'URBAIN V avortèrent : le nombre des collations pontificales s'accrut démesurément, Urbain V finit par se réserver tous les gros bénéfices. La fiscalité pontificale, tout en se régularisant, se fit chaque jour plus pressurante. Dans les douze ou dix sept collectories de France, collecteurs et sous-collecteurs centralisaient les droits de dépouilles, les décimes, les annates, les vacants devenus énormes depuis la réserve générale de Jean XXII, les procurations, les cens, les services caritatifs, etc. D'autre part la curie, à chaque promotion où à chaque voyage *ad limina*, percevait du nouveau titulaire ou du visiteur, les services communs, les droits de bulle, de pallium, etc., etc. (cf. CH. SAMARAN et G. MOLLAT, *La fiscalité pontificale en France au* XIVe *siècle*, Paris, 1905). Les sommes considérables ainsi obtenues par la chambre apostolique, ont servi sans doute à de grandes œuvres, dont les moindres furent les merveilles artistiques du château de Sorgues, de la Chaise-Dieu, du palais des Doms ou la restauration des monuments de l'ancienne Rome; elles ont été le nerf de la grande politique poursuivie, de la Hongrie jusqu'à l'Espagne, par des pontifes qui n'ont rien laissé prescrire des prétentions de Boniface VIII; elles ont alimenté la guerre nécessaire contre le roi allemand et les Italiens ou la Croisade, elles ont été employées à doter des universités nouvelles, à soutenir (c'est la gloire spéciale des pontificats avignonnais) les missions envoyées aux Etats barbaresques, au Maroc, en Egypte, en Nubie, en Abyssinie, aux Indes et jusqu'en Chine (cf. J. DOIZÉ, *Les finances du Saint-Siège au temps d'Avignon, Etudes*, CCXI, 1907, p. 153). Mais le peuple savait aussi que ces trésors sacrés avaient satisfait l'avidité des parents de BERTRAND DE GOT et entretenu le luxe de CLÉMENT VI, scandale que la simplicité ou l'austérité de ses successeurs (quelques-uns sont béatifiés) n'a qu'en partie atténué. Déjà sous Boniface VIII, le franciscain spirituel UBERTIN DE CASAL invectivait contre le faste du vicaire de Jésus-Christ; sous les papes d'Avignon, Ubertin est dépassé de loin, par les fraticelles; les défenseurs mêmes de l'autorité pontificale, ALVAR PELAYO, PÉTRARQUE, les saintes CATHERINE DE SIENNE et BRIGITTE, etc., ne sont pas plus indulgents pour les abus de la curie. La France fut longtemps moins sévère : les papes d'Avignon étaient français, nos rois touchaient une large part des impôts levés sur les Eglises; quant à nos clercs, ils avaient trop à attendre des uniques distributeurs de la fortune ecclésiastique, pour oser en parler librement. La première année du pontificat de BENOIT XII sur 1579 faveurs, provisions ou expectatives, accordées par la cour d'Avignon, 1264 sont pour la France, 315 seulement pour tout le reste de la chrétienté! Au XIVe siècle, au dire de GERSON, la doctrine de la France sur le pouvoir pontifical est l'ancienne doctrine traditionnelle, exagérée jusqu'à l'adulation (*op. Gers.*, II, 247). Il faudra le concours d'autres causes pour que du désir des réformes naisse le gallicanisme.

3) Deux hommes, un Italien et un Anglais, professeurs à l'Université de Paris, ont eu une grande, bien qu'inégale, influence sur le développement des doctrines gallicanes.

Le *Defensor Pacis*, que MARSILE DE PADOUE (né en 1270) porta de Paris à Louis de Bavière en lutte avec Jean XXII (1324), est absolument révolutionnaire. Dans l'Eglise comme dans l'Etat, l'autorité réside dans le peuple qui, par le vote de sa majorité, la délègue, la retire, la modifie à son gré. Au concile, le peuple fidèle est juge de la foi et règle la discipline par ses représentants. Le chef élu n'a jamais qu'un pouvoir *instrumental*. Cependant le prêtre reçoit immédiatement du Christ le pouvoir de consacrer son corps et son sang et de déclarer les péchés remis. Ce sacerdoce est égal en tous : Pierre, qui n'est peut-être jamais venu à Rome, n'a eu aucune juridiction coactive sur les autres apôtres; de même ses premiers successeurs sur leurs collègues. En somme, pour Marsile, l'Eglise n'est pas une *société,* mais une *doctrine :* on peut rapprocher cette théorie du gallicanisme extrême de nos parlementaires à la fin de l'Ancien régime. Ces idées, empruntées aux théories multitudinistes d'Aristote, dont saint Thomas avait fait une application judicieuse au pouvoir séculier et dont Marsile fait une application paradoxale à l'Eglise, finirent par pénétrer, non sans résistance, dans la pensée de nos théologiens. En 1375, il court à Paris une traduction française du *Defensor Pacis.* Le pape s'en inquiète au point de faire jurer à tous les maîtres de la Faculté qu'ils ne sont pas compromis dans ce scandale. L'auteur anonyme qui, sur l'ordre de Charles V, compila le *Songe du Vergier,* emprunta à Marsile l'idée que la prééminence de Rome sur les autres sièges est due à une concession des princes (I, 58).

GUILLAUME OCKHAM (mort en 1347), franciscain spirituel, est aussi un polémiste au service de Louis de Bavière. Il s'enfuit près de lui en 1328, au plus fort de la querelle entre ses amis et les frères de la communauté, après avoir introduit dans l'Ecole de Paris un nominalisme fort en vogue au XIVe siècle : il en est l'*Inceptor venerabilis.* Son principal ouvrage sur la constitution de l'Eglise est un *Dialogus*, genre qui autorise toutes les libertés, mais où la pensée personnelle de l'auteur ne se laisse pas toujours discerner, surtout quand l'auteur est, comme Ockham, sinon un sceptique, du moins un douteur. Pour lui, semble-t-il, Pierre et ses successeurs ont une réelle primauté de juridiction qu'ils tiennent du Christ. Celui-ci a donné au pape, pour le salut spirituel des fidèles, *tout le pouvoir qu'on peut confier à un homme seul,*

sans danger pour le bien commun, sans détriment notable des droits qu'assurent aux princes et aux particuliers, après comme avant la loi évangélique, le *jus naturale* et le *jus civile* (*Dialogus*, Pars III, tract. I, l. 1, c. 17). Au cas où ce pouvoir unique devient dangereux pour le salut éternel ou pour les droits temporels des peuples, il n'est pas interdit de changer la constitution même de l'Eglise, Ockham affirme sans cesse la supériorité du concile sur le Pape. Il distingue l'Eglise indéfectible, qui peut être réduite à une seule bonne femme, et sa hiérarchie toujours faillible.

4) On se fait difficilement une idée de l'angoisse créée au xiv[e] siècle par ces coups inouïs et répétés: le « grand refus » de Célestin V, le procès d'hérésie et d'immoralité, encore troublant pour nous, que Clément V permit d'ouvrir contre la mémoire de Boniface VIII, les accusations d'hétérodoxie lancées par les fraticelles, les dominicains et l'Université de Paris, et confirmées par Benoît XII, contre les théories de Jean XXII sur le délai de la vision béatifique. C'est le temps des espérances joachimites, on attend le règne de l'Esprit, le retour de S. François, l'avènement du pape angélique qui remplacera l'antéchrist de Rome ou d'Avignon. Cependant, malgré ce trouble profond, s'il n'y avait pas eu le scandale du grand schisme (1378), jamais le désir des réformes, ni les théories révolutionnaires de Marsile et d'Ockham n'auraient fait du gallicanisme une doctrine presque officielle dans l'Eglise.

Le serment des cardinaux, auteurs de la double élection de Rome et de Fondi, entraîna Charles V et ses alliés dans l'obédience d'Avignon. Il ne convainquit pas le reste de la chrétienté : on eut deux papes s'anathématisant. Chez nous, malgré les malheurs de l'Eglise et de l'Etat, la cour d'Avignon, remarque le Religieux de Saint-Denis, se fit plus fastueuse encore, *solito pomposior;* les frais de ce luxe insolent au sein de cette détresse grandissante que le P. Denifle a pu décrire sous le titre de *désolation des églises et monastères*, furent supportés par notre pays presque seul, sans qu'il eût même l'avantage de posséder le pape reconnu par tout le monde. Les princes français attendirent la mort de Clément VII, leur parent (1394) pour se détacher du pontife d'Avignon, le pays fut sur le point de se détacher même de la papauté.

L'Université de Paris, alors dans tout l'éclat de son influence européenne, assuma tout de suite la tâche de rétablir l'union. Au nom de quels principes ?

Non pas au nom de ceux qui prévaudront à la fin de la crise. Ils furent pourtant exprimés dès son début. En 1380 Pierre d'Ailly, alors tout jeune, écrivait : *Quis in Petri infirmitate Ecclesiae firmitatem stabiliat?* (op. Gerson, I, 604). Question douloureuse, née du scandale. Il répond : l'autorité suprême de l'Eglise n'est donc pas dans le pape, mais dans le concile des prélats tenant leur juridiction immédiatement du Christ, le pape n'a qu'un pouvoir *ministériel*, sa primauté n'est pas liée au siège de Rome, que le concile pourrait lui ordonner de quitter. Un maître plus mûr, Conrad de Gelnhausen, dans deux éditions de son *Epistola concordiae* (1379-1380) avait été plus hardi encore : Le pape est soumis au concile, lequel est lui-même un simple congrès de représentants de l'Eglise : « *Multarum personarum rite convocatarum gerentium vicem diversorum statuum, totius Christianitatis.* » Le pape et le Sacré Collège peuvent errer, mais non l'Eglise; celle-ci a deux chefs, l'un essentiel et indéfectible : le Christ; l'autre que la mort ou *le péché* peuvent lui enlever sans qu'elle en meure : le pape.

Ces idées révolutionnaires ont mis longtemps pour s'imposer : elles n'ont pas inspiré les premières démarches des universitaires. Au reste, d'abord les directeurs du mouvement, Simon Cramaud par exemple, patriarche d'Alexandrie, élève de l'université d'Orléans et docteur *in utroque jure*, ont été des juristes, spéculatifs moins audacieux que les théologiens. Dans les diverses assemblées du clergé, on peut suivre d'étape en étape les progrès que la pression des événements fait accomplir à la doctrine. Cf. J. Haller, *Papsttum und Kirchenreform*, Berlin, 1903; Noël Valois, *La France et le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1896-1902; L. Salembier, *Le Grand Schisme d'Occident*, Paris, 1902.

Les maîtres de Paris ont voulu forcer les papes rivaux à la *cession* simultanée. Dès que la cour les laisse agir, ils tentent d'y réduire Benoit XIII par la misère; de là la *soustraction partielle d'obédience :* interdiction des collations papales et du payement de ses taxes — pratiquée du reste par des pays restés fidèles jusqu'au bout, comme l'Aragon, aux doctrines anti-gallicanes. Elle fut votée aux synodes nationaux de 1395 et 1396. C'est une voie de fait, disait Cramaud en 1398, la seule qui soit ouverte contre celui qui n'a point de supérieur sur la terre. En 1397, l'Université avait fait observer au roi que les avantages temporels assurés aux deux prétendants par l'extrême étendue de leur droit de provision et de taxation, était la cause même de leur obstination dans le schisme ; pour remédier au mal présent, même pour en prévenir le retour, il fallait restaurer l'ancienne liberté : c'est ainsi que la question de la réforme se greffa sur celle de l'union... au grand désespoir de Gerson, qui eût voulu sérier les deux problèmes. Les résistances de Benoît XIII déterminèrent la première soustraction *totale* d'obédience (1398). On déclara le pape suspect d'hérésie, on ajouta que le pontife, n'ayant reçu pouvoir que pour édifier l'Eglise, ne devait plus être obéi quand il la détruisait. Beaucoup de Français excipèrent du cas de nullité contre cette décision — les Toulousains en particulier, dans une lettre célèbre. Notre Eglise ne put vivre sans le pape : en 1403, sur les promesses que le duc d'Orléans prétendait avoir reçues de Benoît XIII, on lui restitua l'obédience. Le pape d'Avignon ne sut pas être modéré dans sa victoire, il ne tint pas ses prétendues promesses, laissa passer l'occasion de s'entendre avec son rival (plus désireux encore que lui d'éviter une entrevue), menaça le roi de France d'excommunication et de déposition. Il provoqua ainsi la seconde et définitive rupture de 1406-1407. Le *concile* seul pouvait réduire les pontifes récalcitrants. Jusqu'alors, toutes les fois qu'on avait parlé de cette solution, par exemple en 1394, les maîtres de Paris, tout en reconnaissant le droit exclusif des prélats à siéger dans cette assemblée, avaient demandé que pour cette fois on adjoignît aux évêques suspects de partialité envers le pape qui les avait promus, des docteurs impartiaux. Le plus souvent, ils n'affirmaient la compétence du synode que sur un pape suspect d'hérésie, ou faisaient observer que le concile ne porterait pas de sentence sur la personne d'un pape incontesté, mais chercherait à savoir qui était le véritable pape. En 1406, au contraire, en réponse au passage de la lettre de l'Université de Toulouse affirmant qu'il n'est jamais permis d'en appeler d'une sentence pontificale, les Parisiens écrivaient : « *Il s'en suivrait que dans aucun cas l'Eglise universelle ne serait supérieure au pape !* Or il est néanmoins constant par les Saintes Ecritures que l'Eglise universelle ne peut ni pécher, ni errer dans la foi, que *le pape a été institué pour l'Eglise et non l'Eglise pour le pape*, et qu'enfin le pape, considéré même comme tel, est membre de

l'Eglise. *Par quelle raison donc la partie ne serait-elle pas soumise au tout? Celui qui peut pécher à celle qui est impeccable, celui qui peut faillir à celle qui est infaillible? C'est aussi une maxime avouée d'Aristote et des anciens philosophes de la Grèce qui ont écrit sur le gouvernement, que tout corps politique, lorsqu'il est bien ordonné, l'emporte sur le prince s'il est seul de son côté, et peut-être pourrait-on dire qu'on n'est obligé d'obéir aux ordonnances du prince qu'autant qu'elles sont fondées sur le droit divin* ou sur l'autorité de toute la communauté (du Boulay, *Hist. Universit. Paris.*, *V*, 35). Dans le même sens, Gerson dit dans son traité *De auferibilitate Papae :* « *Comme toute communauté politique, l'Eglise peut corriger son prince et, s'il est incorrigible, le destituer; c'est un droit essentiel à toute communauté, aucune loi ne peut l'en priver.* » Tout le gallicanisme universitaire est là, l'influence d'Ockham et même de Marsile y est sensible. Ce n'est plus la tradition, quoiqu'on l'invoque, qui règle la pensée mais une théorie philosophique, et cette théorie est démocratique. L'Eglise seule a reçu directement l'autorité, dont elle délègue une partie au pape, son ministre.

Cependant, la grande aristocratie ecclésiastique, cause initiale du schisme, s'unissait alors, pour le réparer, à la démocratie universitaire. Les cardinaux romains, abandonnant Grégoire XII, en avaient appelé de leur pape à Jésus-Christ et au concile général, *a quo et in quo solent gesta etiam summorum Pontificum quaecumque pertractari, decerni et judicari.* C'était aller bien loin. Les trois universités de Bologne, Florence et Paris, consultées sur les pouvoirs du concile convoqué à Pise par les cardinaux de deux obédiences, répondaient avec plus de mesure que, dans les circonstances actuelles, un pape parjure et suspect d'hérésie était soumis au jugement de l'Eglise, et que les difficultés insolubles depuis trente ans et l'opiniâtreté des deux rivaux autorisaient leur déposition. Conformément à ces principes et après avoir entendu, le 29 mai 1409, Pierre Plaoul déclarer au nom des quatre universités françaises, et l'évêque de Novare, au nom des universités de Florence et de Bologne, que Benoît XIII et Grégoire XII étaient formellement hérétiques, les vingt-trois cardinaux, les douze archevêques, les quatre-vingts évêques, les quatre-vingt-sept abbés, les cent deux procureurs d'évêques absents, les deux cents procureurs d'abbés, les délégués de treize universités et les trois cents docteurs formant le concile de Pise, chargèrent, le 5 juin, Simon Cramaud de lire leur sentence : les deux papes convaincus d'être schismatiques, hérétiques, parjures, scandaleux, opiniâtres et incorrigibles, sont *ipso facto* retranchés de l'Eglise, et par conséquent déchus : *ad cautelam*, le concile les en retranche lui-même et déclare le Saint-Siège vacant; il supplée aux défauts possibles des promotions des cardinaux des deux obédiences et les rend aptes à faire l'élection pontificale. Du conclave de Pise, le Franciscain candiote Pierre Philargi sortit pape avec le nom d'Alexandre V.

Par malheur ce concile, si nombreux qu'il fût, ne représentait pas l'Eglise entière : la moitié des archevêques, plus d'un tiers des évêques et des abbés, un cinquième des procureurs étaient français; les Espagnols, les Ecossais, les Napolitains, une partie de l'Allemagne et de l'Italie s'étaient totalement abstenus. Le roi des Romains, Robert, avait solennellement protesté contre la réunion. Benoît XIII à Perpignan et Grégoire XII à Udine-Aquilée, avaient tenu des anti-conciles et conservé leurs fidèles. Au lieu de deux papes douteux, il y en avait désormais trois. Le concile œcuménique paraissait, de plus en plus, comme la dernière planche de salut et l'unique moyen de réunir la chrétienté divisée.

Le nouveau pape que la France reconnaissait ne fut pas longtemps l'homme des universitaires : ce moine favorisait trop les mendiants. Contre une de ses bulles, Gerson défendit, le 23 février 1410, une thèse destinée à entrer dans la future synthèse gallicane : il y établissait une doctrine déjà professée par Guillaume de S.-Amour au XIIIe siècle, pseudo-Isidore au IXe et même par Césaire d'Arles, au VIe, presque à l'origine des paroisses rurales (si l'admonition synodale que lui attribue Dom G. Morin est de lui. *Rev. Bénédictine*, IX, 1892, p. 99). Cette thèse faisait des curés les successeurs des soixante-douze disciples, et de leur état un état de droit divin, une prélature ordinaire, essentielle à l'Eglise, plus parfaite que l'état religieux. Sous Jean XXIII, qui succéda, le 23 mai 1410, à Alexandre V, les mauvaises pratiques, suppliques, expectatives, avec leur cortège d'annates, vacants et dépouilles, l'imposition de subsides, etc., reprirent leur cours : son concile de Rome (1413) aggrava le mal en accordant aux princes des indults pour pourvoir eux-mêmes aux bénéfices que le pape se réservait. Cependant les hérésies de Wiclef et de Jean Hus, hérésies mystiques, mais destructrices de toute autorité dans l'Eglise comme dans l'Etat, bouleversaient l'Angleterre et l'Allemagne. Le nouveau roi des Romains, Sigismond, força Jean XXIII à convoquer à Constance un vrai concile de réforme et de défense de la foi. Ce devait être en plus un concile d'Union. Il déposa Jean XXIII et Benoît XIII, reçut la démission de Grégoire XII et élut Martin V, que la chrétienté entière reconnut. Ce fut enfin le concile qui fixa la doctrine gallicane.

Dès le début, Pierre d'Ailly y avait fait donner voix décisive dans les congrégations *des nations* aux docteurs et ambassadeurs des princes : ils préparaient avec les évêques les décrets acclamés ensuite en sessions *conciliaires ;* ainsi se traduisaient dans les faits les conceptions ecclésiologiques de l'Ecole de Paris. La fuite de Jean XXIII (20 mars 1415) faisant craindre la dissolution de l'assemblée, les Pères s'armèrent de ces doctrines contre la mauvaise volonté du pape. Voici le texte des fameux décrets des IVe et Ve sessions (30 mars, 6 avril) : « Le saint synode de Constance, dit le décret du 6 avril (reproduisant et complétant par la menace de peines, celui du 30 mars), formant un concile général légitimement réuni dans le Saint-Esprit pour l'extirpation du schisme, l'union et la réforme de l'Eglise de Dieu en son chef et ses membres, pour la gloire du Dieu tout-puissant, afin de procurer plus facilement, plus sûrement et plus librement cette union et cette réforme de l'Eglise de Dieu, ordonne, définit et déclare ce qui suit : Il est lui-même légitimement assemblé dans le Saint-Esprit, concile général représentant l'Eglise catholique et tenant immédiatement du Christ un pouvoir auquel tous, de quelque état ou dignité qu'ils soient, même papale, sont tenus d'obéir en ce qui concerne la foi (*alias* la fin) et l'extirpation du dit schisme et la réforme de l'Eglise en son chef et ses membres. En outre, quiconque, de quelque condition, état, dignité qu'il soit, même papale, refusera avec obstination d'obéir aux mandats, statuts, ordres et préceptes de ce saint synode ou de tout autre concile général légitimement assemblé, fait ou à faire sur les matières susdites ou connexes, sera soumis, s'il ne se repent, à la pénitence qu'il mérite et puni comme il le faut, même en recourant au besoin aux autres moyens de droit. »

On a discuté ailleurs (art. Conciles) la valeur dogmatique de ce décret de circonstance, au sens proba-

blement limité au présent concile et à ceux qui s'assembleraient, si Jean XXIII parvenait à le dissoudre. Ceux qui le votèrent ne l'entendaient pas tous de la même manière; pendant la préparation de la session suivante, les nations rectifièrent en effet l'assertion des cardinaux sur l'*Eglise romaine chef du concile*, en ajoutant seulement: *sauf le cas de schisme créé par elle;* un peu plus tard, au moment de condamner Wiclef et Hus, le concile refusa de se mettre au-dessus du pape; il laissa à Martin V le soin de définir la question de la conduite à tenir à l'égard du pape hérétique. Pierre d'Ailly lui-même, dans l'automne de 1417, proposait la doctrine parisienne sur la supériorité du synode, comme une matière encore libre et soumise à une définition ultérieure de l'assemblée. Gerson au contraire, dès le 17 janvier 1417, la considérait comme définitivement réglée, et dans les milieux ecclésiastiques français, ce fut l'opinion dominante. Martin V ne fit rien pour la confirmer. Dans sa profession de foi la veille de son sacre, il s'abstint même de nommer les conciles de Pise et Constance avec ceux dont il acceptait les décisions; mais publiquement il ne fit presque rien (ci-dessous, § IV) pour la combattre : jadis il avait lui-même signé l'appel contre Grégoire XII, et pour beaucoup la doctrine gallicane légitimait seule la déposition de Benoît XIII et de Jean XXIII et partant sa propre élection. Huit ans se passèrent, employés par Martin V à restaurer l'omnipotence papale. Quand au concile de Sienne, convoqué par lui en 1423 conformément au plan de réforme élaboré à Constance, le pape apprit que les Pères professaient des théories analogues à celles qu'y prêchait le 3 octobre, le franciscain Guillaume Joncaume : « comme la Vierge eut deux époux, l'un qui lui commandait, le Saint-Esprit, l'autre qui la servait, S. Joseph, ainsi l'Eglise a deux époux, le Saint-Esprit qui la gouverne et le pape qui lui obéit »; il procura sans bruit la dispersion du synode. Il en convoqua un autre à Bâle pour l'année 1431. Du conflit ajourné, son successeur Eugène IV porta tout le poids.

5) *Bâle vit le triomphe, les excès et la ruine de la démocratie universitaire et de ses doctrines.* Les prélats y furent toujours une petite minorité, au plus une centaine, généralement une vingtaine contre cinq ou six cents docteurs, et une minorité annihilée. Dans les députations où s'élaboraient les décrets à la majorité des suffrages, la voix des clercs inférieurs valait exactement la leur (le cardinal d'Arles, Louis Aleman, fera en 1439 la théorie explicite et l'apologie de cette égalité), et aux sessions solennelles on votait non point par ordre ou par tête, mais par députations. Le seul souci de cette plèbe ecclésiastique, souci fatal aux grands intérêts pour lesquels on était réuni (réforme, union des Grecs, croisade hussite), fut l'exaltation ou du moins la sauvegarde de la supériorité conciliaire : *Sed et communis disceptatio*, écrit Jean de Ségovie, historien du concile et l'un de ses derniers fidèles, *catholicam fidem concernens, universalis atque multas includens particulares, ab initio synodi fuit continue permanens in ea semper usque ad finem, videlicet de materia superioritatis respectu concilii et papae* (*Mon. Concil.*, III, 696). Eugène IV, qui mena la lutte contre les gens de Bâle avec un mélange déplorable d'âpreté et de concessions toujours trop tardives, céda sur bien des points, jamais sur celui-là. Il reconnut, comme le dit un texte imposé par les Pères de Bâle et qu'il ne signa pas sans le modifier, l'*éminence* des conciles, mais non pas leur PRÉ*éminence*. Toute l'hétérodoxie des Bâlois tient dans ce préfixe rayé par le pape.

L'accord ménagé à Florence entre les deux Eglises occidentale et orientale (ci-dessous, IV) sur la prérogative de Pierre et, plus encore, les excès des clercs de Bâle, créant un schisme et faisant d'Amédée de Savoie un antipape (Félix V) discréditèrent la doctrine conciliaire. Les princes, disait aux envoyés de Bâle en 1447 l'ambassadeur de Charles VII, Jacques Juvénal des Ursins ont tous « en detestacion, l'appellacion et le nom de concile, pour les inconvéniens qui en estoient advenuz au concile de Basle ». Le successeur d'Eugène IV, Nicolas V crut pouvoir laisser aux débris d'un synode abandonné de tous, la consolation de rentrer dans l'Eglise sans rien rétracter de leurs affirmations ni de leurs actes : Félix V abdiqua, le cardinal Aleman et ses derniers adeptes réfugiés à Lausanne élurent Nicolas V lui-même et décrétèrent la dissolution du concile. Jean de Ségovie put louer la Providence d'avoir tout conduit pour que les décrets du saint concile de Bâle n'aient pas souffert d'atteinte (cf. Noël Valois, *Le pape et le Concile*, Paris, 1909, 2 vol.).

Cette équivoque, tolérée pour le bien de la paix, permit au gallicanisme de survivre. Depuis le concile de Constance, l'Université de Paris frappait toutes les thèses contraires aux décrets de 1415. En mars 1429, le dominicain Jean Sarrazin ayant avancé dans ses vespéries que « seule l'autorité du pape donne force aux décisions conciliaires; que le pape ne peut être simoniaque; que, toute autorité dérivant de lui, aucune ne peut agir contre lui » dut se rétracter à l'évêché et devant la Faculté ; de même, en 1442, l'augustin Nicolas Martin, qui faisait dériver du Christ aux évêques immédiatement le pouvoir d'ordre et médiatement seulement (par le pape) le pouvoir de juridiction. L'*Alma mater* semble avoir pris sous sa spéciale protection la thèse contradictoire à cette seconde assertion. En 1438, une bonne partie de notre clergé était allée plus loin : elle avait fait entrer la doctrine bâloise dans une constitution célèbre aussitôt érigée en loi d'Etat : la *Pragmatique sanction* de Bourges.

A l'issue du concile de Constance, Martin V avait conclu, non pas avec les princes, mais avec les clergés nationaux (avec le nôtre le 2 mai 1418), diverses conventions quinquennales qui faisaient partiellement droit aux plaintes fondées contre les empiétements de la curie en matière fiscale ou de juridiction gracieuse (collations) ou contentieuse (appels). Ces conventions ne satisfirent personne. Dès le mois de mars 1418, le gouvernement armagnac avait déclaré qu'à l'égard même du pape incontesté la France gardait ses *libertés;* le pape de son côté ne cherchait qu'à reprendre ses prérogatives abandonnées. Les circonstances le favorisèrent. L'atroce révolution qui renversa les Armagnacs, coupa la France en deux et en livra la moitié aux Anglo-bourguignons, permit à Martin V de traiter, non pas avec le clergé, mais avec des princes que leur politique rendait accommodants. Dans la France anglaise, malgré l'Université qui trouvait trop large la part de collations laissée aux ordinaires, et le Parlement qui l'estimait trop réduite, le régent Bedford imposa l'acceptation du concordat de Constance, puis celle des conventions de 1425, plus favorables encore au pape. Acceptation n'est pas observation : les Anglais, si jaloux chez eux de leur autonomie, laissaient taxer et pourvoir par le pape nos églises ruinées, à condition que le pontife plaçât sur les sièges français des prélats complaisants pour les envahisseurs.

Le Dauphin, bientôt Charles VII, entendait au contraire réserver à ses fidèles les bénéfices de France, et empêcher l'or français de sortir du royaume. Il demanda d'abord des modifications au Concordat de Constance, puis rétablit, sans plus, l'or-

donnance des Armagnacs, revint aux négociations, et enfin conclut en 1426 la convention de Genazzano, très large aussi pour le Saint-Siège. L'avènement d'Eugène IV et l'ouverture du concile de Bâle lui semblèrent l'occasion de pourvoir par un règlement stable et à la détresse de l'Eglise gallicane et aux besoins évidents du chef de l'Eglise universelle : il fit proposer un plan à la fois à Rome et à Bâle. Les Bâlois prirent les devants. En 1438, à Bourges, dans une assemblée du Clergé où les envoyés pontificaux parlèrent vainement des droits du Saint-Siège, l'Eglise gallicane adopta quelques-unes des excellentes réformes qu'on venait de voter à Bâle (vie ecclésiastique, office divin, suppression des expectatives, etc.), en écarta quelques autres trop hostiles au Souverain Pontife (interdiction d'élever à la pourpre ses neveux), pourvut aux intérêts matériels de la curie romaine un peu plus chichement que ne l'avait proposé Charles VII (subventions pécuniaires, maintien de quelques réserves en faveur d'Eugène IV) et à ceux du roi (droit de recommandation dans les élections épiscopales); mais aussi affirma son adhésion à la doctrine de la supériorité du concile sur le pape. Conséquente avec ses principes, l'assemblée de Bourges fit demander à Bâle la confirmation de ses décisions, et, sans avoir cure de l'approbation ou de la désapprobation pontificale, supplia le roi d'homologuer ses règlements et d'en faire une *Pragmatique sanction* (7 juillet 1438). Eugène IV qualifia l'acte d'impie, les Etats du Languedoc firent à Charles VII (au pèlerinage du Puy, avril 1439) de vigoureuses remontrances sur cet outrage au Saint-Siège, que réprouvait, à leur dire, la plus nombreuse, la plus saine, la plus instruite partie du clergé de France! Pour rendre vénérable aux yeux de tous la *Pragmatique* de Bourges, il ne fallut rien moins que l'exhibition, à l'assemblée du Clergé de Chartres en 1450 et à celle de Bourges en 1452, d'une prétendue *Pragmatique sanction* de S. Louis, presque en tout conforme à celle de 1438 : le saint roi l'aurait faite en 1269 contre les *exactions* de la cour de Rome. Rarement faussaire atteignit plus parfaitement son but : la sainteté de Louis IX garantit celle de l'acte de Bourges; la dévotion du parlement y fut constante; au XIXe siècle seulement, on s'est accordé à reconnaître que le protocole de cette pièce ne peut être du XIIIe siècle. Quant au fond, bien qu'en 1269 S. Louis sollicitât lui-même des levées de subsides pour subvenir aux frais de la croisade de Tunis, on peut concéder que les préoccupations de son temps, la suprématie conciliaire mise à part, répondent assez bien à la teneur de ce document.

Les descendants de S. Louis, de Charles VII inclusivement jusqu'à François Ier, eurent moins que les légistes le culte de la *Pragmatique*. Non seulement ils en violèrent l'esprit et la lettre, n'ayant aucun scrupule de faire pourvoir leurs protégés par les papes; mais, comme Louis XI, ils la supprimèrent plusieurs fois, et ne cessèrent de négocier avec Rome pour établir un Concordat qui l'eût rendue caduque (Noël Valois, *Histoire de la Pragmatique sanction de Bourges sous Charles VII*, Paris, 1906).

6) Pendant la seconde moitié du XVe siècle, dans toute la nation, le gallicanisme est en baisse. En 1457, la province de Reims entière se soulève contre un décime prescrit par Calixte III, c'est la dernière grande révolte contre la fiscalité pontificale. Les chapitres, directement lésés dans leur droit électoral, protestent seulement un peu plus longtemps que les autres corps de l'Eglise gallicane contre les provisions de la cour de Rome; puis ils se résignent. Les évêques, recrutés parmi les serviteurs de la monarchie, et le plus souvent établis par l'accord direct du pape et du roi, n'ont point d'hostilité contre leur bienfaiteur romain. Dans une bonne partie de la France, les doctrines ultramontaines sont hautement professées; il est vrai que quand elles paraissent à Paris, l'Université les frappe (1508, rétractation imposée à Jacques du Moulin). C'est à l'Université de Paris qu'en 1512 Louis XII, en guerre avec Jules II, défère le *De comparatione authoritatis papae et concilii* de Thomas de Vio (Cajétan), paru en octobre 1511. Un docteur destiné à mourir tout jeune trois ans après, Jacques Almain (1480-1515) fut chargé d'en faire une réfutation, demeurée célèbre : Pierre et les papes, enseigne le représentant de l'Ecole de Paris, ont reçu leur pouvoir immédiatement du Christ; de même les autres apôtres et l'Eglise universelle. L'autorité du pontife romain, supérieure à celle de n'importe quel autre fidèle, est inférieure à celle de l'Eglise universelle, mère commune, maîtresse, et juge de tous ses enfants. Le pape a la suprême autorité exécutive. S'il recherche diligemment la vérité, il n'est pas probable que Dieu le laisse errer dans son magistère, mais on n'est jamais assuré qu'il n'ait point péché par négligence. Telle est la forme modérée du gallicanisme universitaire au début du XVIe siècle. A la même date, Louis XII, cruellement joué par le pape sur le terrain politique, et jaloux d'une revanche sur le terrain doctrinal, avait bien pu trouver à Tours une assemblée de prélats et de docteurs l'autorisant à faire la guerre à Jules II et à lui soustraire, entre temps et partiellement, l'obédience de son royaume; mais, même avec le concours des cardinaux rebelles et de l'empereur, il n'avait pu réunir à Pise qu'un conciliabule misérable, où trois demi-douzaines de mitres, au milieu de l'indifférence générale, renouvelaient les décrets de Constance et citaient à leur barre un pape qui au moment même, ouvrait à Rome le concile général de Latran! A ce concile de Rome, les évêques de Pise, chassés sur Milan, puis dispersés, les cardinaux rebelles, le roi Louis XII lui-même seront heureux, dès la mort de Jules II, de pouvoir adhérer (cf. Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, II, 126 sq.). Les doctrines gallicanes ne passionnaient plus la chrétienté.

f) L'Eglise concordataire et l'Ancien Régime

1) Le *Concordat de 1516* fut, en même temps qu'un triomphe pour le gallicanisme royal, la reconnaissance du bien-fondé des revendications pratiques du clergé gallican, et une déroute pour ses théories ecclésiologiques. A la première entrevue du vainqueur de Marignan avec Léon X à Bologne, François Ier demanda au pape de confirmer la *Pragmatique sanction* de Bourges. « Au lieu d'icelle, répondit le Médicis, qu'on fasse un concordat qui serait semblable. » Ainsi fut fait. A l'issue des travaux, Antoine du Prat, le chancelier dont la ruse auvergnate avait la charge de débattre nos intérêts avec les diplomates romains ou florentins, pouvait écrire : « Il n'y eut d'autre différence, si ce n'est que ce qui s'appelait Pragmatique s'appelât Concordat, et que ce qui avait sa source et autorité du concile de Bâle, l'eût du concile de Latran. » Tout l'intérêt de la combinaison est dans cette différence : ce n'est plus un règlement fait par les prélats gallicans, mais un accord fait avec le chef de l'Eglise; au concile de Bâle, les décrets sont intitulés: *Sacrosancta synodus... in Spiritu Sancto legitime congregata universalem Ecclesiam repraesentans*, etc.; au concile de Latran, Léon X légifère en son propre nom, *sacro approbante concilio;* à Bâle, toutes les réformes dépendent du principe de la supériorité du concile sur le pape, au Latran, dans la bulle même

qui accorde à la France presque toutes les mesures inscrites dans la Pragmatique, le pontife condamne uniquement les théories que l'acte de Bourges a empruntées aux décrets bâlois et il affirme le droit souverain du *pape seul* au-dessus des conciles (voir ci-dessous IV). En faisant droit aux justes réclamations de l'Eglise gallicane contre les abus de la curie en matière de juridiction gracieuse et contentieuse, en gardant sur la question fiscale un silence prudent et qui laissait attendre des conventions équitables, le concordat enlevait aux doctrines gallicanes presque toutes leurs raisons d'être; d'autre part, en accordant au roi, au détriment des droits traditionnels des électeurs consacrés par les canons, la nomination aux bénéfices consistoriaux, le pontife affirmait son autorité suprême sur toutes les Eglises et toutes les lois. Léon X eut pourtant quelque peine à faire approuver au concile un accord qui créait au roi de France une situation privilégiée et qui, hâtant la concentration en ses mains des forces nationales, lui assurerait sans doute la prépondérance en Europe. François I[er], de son côté, se heurta à la résistance du parlement, qui défendit assez maladroitement quelques-uns de ses empiétements sur la juridiction ecclésiastique, mais dut enregistrer le concordat le 22 mars 1517; et à celle de l'Université, dont les gradués obtenaient pourtant des avantages inespérés. La faculté de théologie, directement intéressée, protesta mollement; il suffit d'arrêter les plus factieux des autres facultés pour calmer l'*Alma mater*. A part le chapitre de Paris, qui joignit son appel à celui des Maîtres, le clergé accepta sans grande difficulté les faits accomplis. Tout de même, au cœur des gallicans, le souvenir de cet accord où le roi avait réglé, avec le pape *seul*, les intérêts les plus graves de l'Eglise gallicane, demeura comme une rancune amère; on entoura d'un culte plus pieux encore la mémoire de la Pragmatique; à chaque crise on en demanda le rétablissement, et jusqu'à la fin de l'Ancien régime, Antoine du Prat, rendu responsable de la suppression de cet acte, fut accusé d'avoir causé à l'Eglise « des maux infinis » (cf. J. Thomas, *Le Concordat* de 1516, Paris, 1911).

2) Le *Concile de Trente*, où s'opéra enfin la réforme si longtemps désirée, ne sanctionna pas la doctrine des réformateurs de Constance et de Bâle. L'influence française ne s'y fit sentir qu'à la fin de la troisième période, 1560-1563 : le cardinal de Lorraine, accompagné de douze évêques, trois abbés et dix-huit théologiens, n'y fit son entrée que le 13 novembre 1562, après la vingt-deuxième des vingt-cinq sessions que compta le synode. L'année précédente, les ambassadeurs du roi avaient demandé le transfert du synode dans une ville plus rapprochée de notre frontière, à Constance par exemple, et réclamé le renouvellement des décrets portés dans cette ville en 1415 sur les relations du concile et du pape. Bon nombre d'évêques, imbus des doctrines hostiles à la papauté, et mal disposés à l'égard des prélats italiens, n'attendaient que la venue des Français pour livrer aux thèses ultramontaines un assaut décisif. Heureusement pour l'Eglise, Lorraine était, par tradition de famille et par conviction doctrinale, assez dévoué au siège de Rome : les prévenances dont l'honora la charité sainte, mais habile, du jeune neveu de Pie IV, le cardinal secrétaire d'Etat, Charles Borromée, achevèrent de le gagner et empêchèrent l'issue fâcheuse des deux débats alors engagés sur les relations de l'Eglise avec son chef. *Summus pontifex*, avait dit entre autres André Camutius, de Milan, le 26 septembre 1562, *habet immediate potestatem a Deo, illi [episcopi] mediate*. C'était la thèse odieuse à la Sorbonne. Pour la combattre, les Espagnols se joignirent aux Français. Malgré l'intervention répétée de Laynez, général des Jésuites, qui déploya un grand luxe d'érudition patristique pour démontrer d'abord que les apôtres avaient reçu leur pouvoir de Pierre (position qu'abandonnera Bellarmin), et ensuite que les évêques tenaient le leur du pape, le concile ne fut pas convaincu. Après des discussions ardentes, qui eurent l'avantage d'éclaircir la distinction, encore obscure en beaucoup d'esprits, des pouvoirs d'ordre et de juridiction, les présidents jugèrent prudent d'ajourner toute décision. Le 4 décembre 1562, le cardinal de Lorraine proposa d'insérer dans le décret sur le sacrement de l'ordre les canons suivants : « Anathème à qui dirait que Pierre n'a pas été établi par le Christ chef des apôtres et son vicaire suprême, ou qu'un souverain pontife, successeur de Pierre avec une puissance égale pour gouverner l'Eglise, n'est pas nécessaire, ou que les successeurs de Pierre à Rome n'ont pas toujours eu le primat. » Le pape déclara insuffisante toute formule qui dirait moins que la profession de foi acceptée par les Grecs au concile de Florence (le pape a plein pouvoir de gouverner toute l'Eglise); à Trente, les adversaires du gallicanisme affirmèrent préférer à un enseignement mutilé, un silence complet sur la prérogative papale. Au reste, les mots de *potestas summa* ou *suprema*, appliqués au souverain pontife, avaient déjà été employés (ou devaient l'être encore) par le concile (*Sess. VII de Ref., prooem.; sess. XIV*, c. 7 *de cas. reserv.; sess. XXV, de reform.*, c. 21, décret. ult.). Mieux valait ne pas les affaiblir par des commentaires sujets à contestations. On s'en tint là.

3) La concentration, en face du protestantisme, de toutes les forces catholiques se faisait autour de Rome; le Saint-Siège accomplissait suivant ses propres principes la réforme qu'à Constance et à Bâle les principes gallicans avaient été impuissants à accomplir; de nouveaux ordres religieux, les Jésuites en particulier, par leur enseignement et leur action, prêtaient un puissant appui aux partisans que les doctrines ultramontaines avaient toujours comptés en France; à la fin du xvi[e] siècle, surtout au moment de la Ligue, et au début du xvii[e] siècle, la faculté de théologie de Paris elle-même se laissa gagner; ce fut, au dire de Richer, vers l'an 1600 qu'on cessa d'y soutenir des thèses gallicanes (la dernière serait celle du franciscain Elie Beauvais, 1599) : André Duval, professeur royal de Sorbonne, et ses amis y acclimatèrent l'ultramontanisme ecclésiastique. Duval, Mauclerc, Isambert, Cornet, Grandin et d'autres le défendirent avec un courage et des succès divers, jusqu'au coup de force de 1663, qui prohiba toute attaque contre le gallicanisme ; en attendant l'édit de 1682 qui en prescrivit l'enseignement.

Au début du xvii[e] siècle, le grand adversaire des doctrines romaines est ce personnage tout d'une pièce, Edmond Richer, jadis ultramontain exagéré, que l'horreur des guerres civiles et du tyrannicide retourna d'un coup, en 1592, vers le *gallicanisme politique* et contre l'*infaillibilité pontificale* : les papes, pensait-il, avaient engagé leur autorité en faveur des thèses odieuses et fausses de leur pouvoir sur le temporel des rois. Le culte de l'ancienne Sorbonne compléta la conversion de Richer aux systèmes ecclésiologiques professés par l'Université à l'issue du grand schisme : il édita Gerson et nos vieux maîtres et se donna la mission de restaurer (en la transformant) la synthèse gallicane abandonnée par les docteurs duvallistes. Toutes ses idées tiennent dans un opuscule in-4° de trente pages, paru anonyme en 1611, *De ecclesiastica et politica potestate libellus* ; il ne

cessera plus de commenter, d'éclaircir, et, malgré les rétractations imposées par force, de justifier ce manifeste. Pour lui, la juridiction ecclésiastique, bloc infrangible, comprenant à la fois pouvoir de sanctifier les fidèles, de les instruire et de les gouverner, est dans le corps entier de l'Eglise, comme la puissance de voir dans l'homme vivant; mais aussi, comme la vue, elle ne peut s'exercer, pour le bénéfice du corps entier et sous sa dépendance, que par un organe approprié : la hiérarchie instituée par le Christ. Cette hiérarchie, l'*Ecclesia sacerdotalis*, est constituée par la communication à certains hommes du sacerdoce même du Sauveur : communication *égale* pour tous, de manière pourtant que les uns succèdent aux apôtres (les évêques), les autres seulement au soixante-douze disciples (les prêtres). Dans ces derniers une partie des pouvoirs inhérents à ce divin sacerdoce a été, par Jésus-Christ même, pour le bon ordre, et hors les cas de nécessité, liée ou paralysée; cependant quiconque participe au sacerdoce du Seigneur est *juge nécessaire* de la foi (au moins par consentement tacite aux enseignements épiscopaux) et conseiller nécessaire pour le règlement de la discipline. Dans les successeurs des Apôtres, la puissance sacerdotale ne subit pas d'autre restriction que les limitations volontairement consenties par les évêques au bénéfice du pontife romain (chef secondaire, analogue, accidentel, ministériel, d'une Eglise dont Jésus-Christ est le seul chef essentiel), afin de mieux assurer l'unité ou la *monarchie* voulue par le divin Fondateur. La *monarchie*, dans chaque diocèse comme dans l'Eglise entière, est la forme de l'Etat, du principat (nous dirions aujourd'hui, du *pouvoir exécutif*); au contraire le gouvernement, *regimen* (*pouvoir législatif*) est *aristocratique* : il s'exerce par le synode dans l'Eglise locale, par le concile dans la chrétienté. L'Eglise, dit expressément Richer, est constituée comme le royaume de Pologne « avec un pape et des évêques que choisit et ordonne l'Eglise sacerdotale prise collectivement et à qui elle transmet l'autorité » (*Defensio libelli* etc., Cologne, 1701, l. II, c. 1, n. 1). Un adversaire de Richer résumait le système dans une autre comparaison : le pape n'est plus qu'un doge de Venise, simple exécuteur des ordres du Sénat; il est moins encore, car il n'a point, dans les évêchés, ce que le doge possède dans les villes dépendantes de la Seigneurie : une autorité supérieure à celle des fonctionnaires locaux.

Pour propager ses idées, Richer, syndic de la Sorbonne, ne reculait devant aucune mesure : il interdisait impitoyablement toutes les thèses contraires aux doctrines gallicanes; quand, aux disputes solennelles organisées par les Dominicains étrangers venus à Paris pour le chapitre général de 1611, on proposa des thèses ultramontaines, il les fit attaquer, malgré les conventions et les ordres de la cour, *comme formellement hérétiques*. Ces violences le perdirent : le cardinal DU PERRON fit condamner le *Libellus* par le concile de Sens en 1612; Richer fut déposé de sa charge de syndic. Plus tard RICHELIEU, après l'avoir quelque temps ménagé, finit par le briser (cf. Ed. PUYOL, *Edmond Richer*.. Paris, 1876, 2 vol.). Bon nombre de jansénistes devaient plus tard se faire les tenants des doctrines richéristes; dès le milieu du XVIIe siècle, le grand ami de Jansénius, Jean DUVERGIER DE HAURANNE, abbé de S.-CYRAN, en adopta une partie dans son grand ouvrage pseudonyme, *Petri Aurelii Opera*, que les deux assemblées du Clergé de 1641 et 1645 firent imprimer à leurs frais.

4) Cependant les évêques de France n'approuvaient nullement le système de Richer : s'ils comblaient d'éloges *Petrus Aurelius*, c'est que son ouvrage, composé à l'occasion des querelles entre les missionnaires réguliers et les vicaires apostoliques d'Angleterre, exaltait les droits de l'épiscopat au nom des anciennes doctrines et des anciens usages de l'Eglise. Notre épiscopat réformé du XVIIe siècle avait très haute idée de ses devoirs (même quand par faiblesse il les négligeait) et de sa dignité; il était attentif à régler sa pensée et ses démarches sur le modèle idéal d'une antiquité que le réveil des études patristiques mettait à la mode, et enclin, par horreur pour les variations protestantes, à interpréter le canon lirinien *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus*, dans ce sens trop étroit qui détruit la plasticité vitale reconnue par l'Eglise catholique à sa discipline et dans une certaine mesure à son dogme; par suite il était tout naturellement porté à considérer comme des aberrations et des abus les développements théoriques et pratiques de l'antique primauté romaine. De là, en bonne partie, le souci perpétuel qu'ont les prélats de limiter les privilèges des exempts, d'affirmer (par exemple dans l'acceptation des constitutions pontificales contre le Jansénisme) leur qualité de juges de la foi; de là leurs tentatives pour réduire, ou définir à l'encontre des prétentions ultramontaines, les *causes majeures* : une cause majeure, disait MARCA, est une cause pouvant entraîner la déposition d'un évêque, et que le pape juge en première instance, mais en France, par des commissaires délégués; ce fut, malgré les protestations épiscopales, la pratique suivie sous le gouvernement de RICHELIEU et de MAZARIN; Jean DAVID, qui supprimait cette obligation de donner des juges *in partibus*, fut contraint par l'assemblée du Clergé de 1680 d'expliquer son système (et au fond de le rétracter); au contraire les prélats louaient fort l'ouvrage de son adversaire GERBAIS (pourtant condamné par INNOCENT XI), qui réservait en première instance au tribunal métropolitain, complété jusqu'au nombre traditionnel de treize juges par les évêques circonvoisins, le jugement de toutes les causes épiscopales. Maintenir dans son ancienne étendue, étendre même l'exercice du magistère et de la juridiction épiscopale, c'est la grande pensée des évêques généralement assez érudits et zélés de notre XVIIe siècle. Dès 1651, BOSSUET, alors âgé de vingt-quatre ans, avait esquissé dans sa mineure ordinaire (*Quaenam est civitas Dei ?* publiée par le P. F. GAZEAU, *Etudes*, juin 1869, p. 916) sa théorie de l'Eglise. Ses thèses, rédigées avec des formules empruntées à la plus vénérable antiquité, peuvent, comme ces formules elles-mêmes, recevoir une interprétation ultramontaine; mais on y sent, avec le souci de ne point dépasser le stade où se sont arrêtées la pensée et les institutions anciennes, la préoccupation dominante du rôle de l'épiscopat. Quand il veut déterminer les éléments constitutifs de la cité divine, Bossuet songe d'abord aux successeurs des Apôtres, ensuite seulement au successeur de Pierre. La relation des évêques avec l'Eglise romaine, à qui Jésus-Christ a conféré la *potentior principalitas*, assure l'unité de l'épiscopat. La foi de Pierre est le fondement d'une Eglise que la foi devait construire, le successeur de Pierre paît le troupeau et les brebis; « ainsi a-t-il, dès les premiers temps, comme un droit *principal* au soin de tous les intérêts chrétiens », donc droit de recevoir et des *relations* sur les affaires les plus graves, et le recours de tous les évêques; bref, *jus appellationum longe lateque patens*. D'après l'antique discipline, c'est aux évêques qu'on demande des instructions sur la foi orthodoxe; le pape, président de leur collège dispersé, a aussi la place d'honneur dans leurs assemblées; « pour enlever toute ambiguïté en matière de foi, il est *très utile* que la chrétienté soit

représentée dans des conciles généraux où préside le Saint-Esprit ».

Lorsqu'en 1681-82 Louis XIV, reprenant à son compte, sous l'instigation de Colbert, une tactique désastreuse quoique traditionnelle, tenta de faire fléchir Innocent XI sur la question de la Régale, en le faisant attaquer par son clergé sur le terrain doctrinal, Bossuet fut chargé de rédiger une déclaration où se révèle toute sa pensée sur les précisions apportées par le travail théologique de plusieurs siècles aux formules archaïques, fécondes et vagues, que répétaient ses thèses de jeunesse. Ainsi qu'il l'écrivait au Cardinal d'Estrées à propos de son *Sermon sur l'Unité*, il eut souci de parler net sur trois points, au risque de blesser « les tendres oreilles des Romains » : « l'indépendance de la temporalité des rois, la juridiction épiscopale immédiatement de Jésus-Christ, et l'autorité des conciles » (*Correspondance*, éd. Urbain et Levêque, t. II, p. 278). Le premier point tenait à son cœur de patriote, les deux autres à son intelligence de théologien. Dix-huit ans plus tard, en janvier 1700, après avoir raconté à l'abbé Le Dieu les origines de la *Déclaration*, il se félicitait encore d'avoir affirmé les principes du gallicanisme épiscopal : « Ce qui vient d'être fait pour l'acceptation de la constitution du pape contre M. de Cambrai, n'est qu'une suite des propositions de 1682, dit M. de Meaux. On s'est senti ferme dans les maximes et on a agi en conséquence, *en mettant toujours la force des décisions de l'Eglise dans le consentement des Eglises et dans le jugement des évêques.* » (*Journal de Le Dieu*, édit. Guettée, *Mémoires et Journal* etc., II, p. 9.)

Cependant, au-dessus des évêques, la théologie traditionnaliste de Bossuet place le Siège romain, indéfectible dans sa foi. Il eut au sujet de ce siège, à l'assemblée même de 1682, une discussion assez vive avec Gilbert de Choiseul, évêque de Tournai. La pensée de Choiseul se retrouve encore dans le rapport (postérieur pourtant à la discussion, semble-t-il) qu'il lut à l'Assemblée le 17 mars : le seul siège de Pierre qui soit indéfectible, écrit l'évêque de Tournai, est l'*Eglise universelle*, dont le pape est le chef : « *à elle seulement*, dit-il dans la sixième proposition de sa conclusion, l'infaillibilité est donnée » (cf. F. Desmons, *Gilbert de Choiseul*, Tournai, 1907, p. 346 sq.). Contre lui Bossuet maintient, avec toute la tradition, que *l'Eglise particulière de Rome est indéfectible.* Elle peut errer dans un cas et pour un temps, concède-t-il, mais elle a la promesse de ne point persévérer dans son erreur si l'Eglise universelle la lui signale. Jusqu'à son dernier jour, l'évêque de Meaux travaillera à étayer cette ecclésiologie sur une argumentation patristique précise et étendue. La *defensio Declarationis Cleri gallicani*, publiée posthume par son neveu l'évêque de Troyes, est, avec les travaux du Dominicain Noel Alexandre, ce qu'on a écrit de plus fort en faveur des maximes gallicanes.

5) Bien qu'en 1693 Louis XIV eût retiré l'édit prescrivant l'enseignement de la Déclaration de 1682, et que les membres de l'assemblée promus à l'épiscopat se fussent excusés auprès du pape Innocent XII de l'avoir signée, la pensée de Bossuet et la formule rédigée par lui demeurèrent la pensée et la formule qui réglèrent l'attitude de nos évêques à l'égard du S.-Siège pendant toute la *première moitié du* XVIIIe *siècle.* Quand Clément XI voulut refuser des bulles à l'abbé de S.-Aignan pour les avoir professées, le roi fit observer qu'il s'était seulement engagé à ne pas les imposer à ses sujets, nullement à les leur interdire ; le pape en convint, et les bulles furent expédiées.

Le pape eut quelque raison d'être choqué de l'usage qu'au sujet des Constitutions contre les jansénistes (*Vineam Domini Sabaoth* et *Unigenitus*) firent nos évêques de ces doctrines tolérées.

Déjà en 1699, comme s'en réjouissait Bossuet, le bref d'Innocent XII contre les *Maximes des Saints* avait été soumis au jugement autant qu'à l'acceptation d'assemblées métropolitaines. Il est vrai que, sans cette précaution, des défauts de forme, sur lesquels les parlements ne passaient pas, l'eussent rendu inefficace en France. Il n'en était pas de même de la Constitution *Vineam Domini Sabaoth*, publiée à la demande même de Louis XIV, et après remaniements opérés par le pape de concert avec le roi de manière à n'y point laisser de clause contraire à nos libertés ; l'assemblée du Clergé néanmoins jugea opportun avant de recevoir la constitution de déclarer : 1° que les évêques sont, de droit divin, juges des matières de doctrine ; 2° que les Constitutions papales obligent toute l'Eglise quand elles ont été acceptées de l'épiscopat par voie de jugement ; 3° que les évêques — ils seront invités à le dire dans leurs mandements sur la Constitution — ne sont pas simples exécuteurs des décrets apostoliques. Pour apaiser la juste susceptibilité de Clément XI, Fénelon écrivit au cardinal Gabrielli que ses confrères n'avaient pas entendu se réserver le jugement *de l'acte pontifical*, mais seulement condamner de leur chef, en conformité avec sa décision, les erreurs que le pape avait frappées : ainsi fait dans un concile le dernier évêque qui signe ; quoiqu'il n'ait plus le droit, après le pape, après les autres évêques tous d'accord, de contester la foi déjà suffisamment établie, il ne laisse pas que d'écrire : *Ego definiens subscripsi.*

Huit ans se passèrent ; avant de laisser paraître la Constitution *Unigenitus* contre Quesnel, Clément XI en communiqua encore le préambule et le dispositif au cardinal de la Trémoille, ambassadeur du roi très chrétien, afin qu'il y modifiât tout ce qui choquerait nos maximes : le pape ne voulait pas voir renouveler la déclaration de 1705. Dans l'assemblée du Clergé convoquée à l'effet de recevoir la bulle, les prélats les mieux intentionnés reprirent l'examen doctrinal de toutes les propositions condamnées par le pape, et quand, après d'infinis retards causés, il est vrai, par le désir de ménager le cardinal de Noailles, ils envoyèrent au souverain pontife la réponse si longtemps attendue, ils disaient : « *Nous reconnaissons dans la Constitution... la doctrine de l'Eglise et nous l'acceptons avec soumission.* » Le 17 mars 1714, Clément XI les félicita uniquement de *leur soumission.* Ainsi se marquait, à propos de tout, la divergence entre la conception gallicane de l'*infaillibilité conjointe* et la conception romaine de l'*infaillibilité personnelle.*

6) La révolte des « appelants » contre la Constitution *Unigenitus* rendit inopportunes, et partant plus rares, les manifestations collectives du gallicanisme modéré qui était alors la doctrine de l'épiscopat antijanséniste. Jacques de Sainte-Beuve, au début de l'affaire des cinq propositions, avait prédit que « leur condamnation ferait incliner beaucoup... dans les sentiments de Richer » (*Journal de Saint-Amour*, p. 522). La prédiction se réalisa à la lettre au XVIIIe siècle, quand l'appel au futur concile d'un certain nombre d'évêques (bientôt réduits à quatre), de plusieurs facultés de théologie et d'environ deux mille prêtres et moines, eut consommé la rupture entre les jansénistes et le S.-Siège. On dit que l'évêque de Troyes, Bossuet le neveu, réformant la liturgie de son diocèse, en fit alors disparaître toute allusion à la primauté romaine, y compris le « *Tu es*

Petrus »; l'abbé Travers, l'abbé Corgne et d'autres dissertaient abondamment sur le droit divin des curés et leur qualité de juges de la foi; en 1738 le parlement de Paris défendit d'appeler œcuméniques les conciles de Florence et de Latran, qui ont osé s'écarter des thèses bâloises ou condamner la Pragmatique! Entre les prêtres révoltés et les parlements tyranniques, les évêques auraient pu être tentés de répudier la tradition fixée en 1682 : ils n'en firent rien; dans leurs séminaires ce ne sont pas seulement la *Théologie de Lyon*, à tendance janséniste, mais encore les manuels à tendances opposées, comme la *Théologie de Rouen*, qui professent la doctrine de la Déclaration; jusqu'à la Révolution, l'université de Toulouse a une chaire des « Libertés », et en 1779 les Sulpiciens sont trouvés gallicans trop tièdes pour pouvoir l'occuper.

Mais tout de même nos maximes étaient soutenues avec moins d'âpreté qu'autrefois ; au grand scandale des *Nouvelles ecclésiastiques*, nos prélats se disaient tous « *évêque par l'autorité apostolique* », et quand, en 1753, les parlementaires et le chancelier parlèrent des hommages dus au pape, l'évêque d'Amiens rectifia et dit publiquement : « Il faut, en plus, filiale et sincère obéissance. » (Cf. Sicard, *L'ancien clergé de France*, I, *Les évêques avant la Révolution*, liv. II, ch. vii, p. 422-436.) Contre la Constitution civile du clergé, aboutissant naturel des rêveries presbytériennes des appelants aussi bien que des pratiques parlementaires, les évêques prirent l'initiative de la lutte: ils ne voulaient ni du schisme qu'acceptaient certains constituants, ni de « l'unité de foi et de communion » avec l'Eglise de Rome que prônaient Grégoire et ses amis; ils proclamaient avec M. de Boulogne, qu'il fallait reconnaître au pape « la primauté de juridiction dans toute l'Eglise, avec l'exercice habituel qu'elle avait en France : institution canonique des évêques et souveraine compétence en appel ». La vieille Eglise gallicane se fit chasser du pays et mourut pour avoir défendu les principes de sa subordination à l'Eglise romaine.

g) Le gallicanisme hors de France

Cependant le gallicanisme avait essaimé à l'étranger et par l'entremise des jansénistes. Dès la première moitié du xviiie siècle, une groupe d'appelants de la Sorbonne tenta de réconcilier l'Orient russe à l'Occident dans la communion gallicane. Après une ouverture orale au tsar Pierre le Grand en visite à Paris, ils dépêchèrent en Russie, avec des pouvoirs ecclésiastiques conférés par Barchman Wuyters (archevêque installé à Utrecht malgré le pape et sacré par un vicaire apostolique suspens, Varlet), un ami du saint diacre Paris, l'habile et généreux curé d'Asnières, Jubé de la Cour. Sa mission échoua (cf. P. Pierling, *La Russie et le Saint-Siège*, t. IV, Paris, 1907, p. 332 sq.); mais le rêve des Sorbonnistes ne s'est pas évanoui : aujourd'hui encore, les successeurs de Barchman poursuivent leurs négociations avec les orthodoxes.

Le succès fut plus prompt en Allemagne : Marie Thérèse et Joseph II ont adopté plus que les principes du gallicanisme politique; les maximes du gallicanisme ecclésiastique leur furent portées peut-être d'Utrecht, par le fameux médecin van Swieten, dont la famille était de l'entourage de Barchman. En 1769, le prélat de Stoch, grand ami du médecin hollandais, fit un sommaire en cent articles des doctrines imposées à tous les aspirants au doctorat dans l'université de Vienne : on y trouvait, non seulement la déclaration de 1682, mais tous les principes des appelants français et hollandais. Un autre ami de Barchman, qui passa exilé à Amersfoort la fin de sa longue et laborieuse carrière, le célèbre canoniste gallican Zeger van Espen (1646-1728), forma à Louvain le fameux Febronius : Nicolas de Hontheim. Devenu évêque de Myriophite et auxiliaire de Trèves, Hontheim publia en 1763 sous son pseudonyme (Justin Febronius) un *De statu Ecclesiae deque legitima potestate Romani pontificis*, qui fit scandale. Sous prétexte de rendre plus facile la réunion des protestants, Febronius demandait qu'on ramenât l'Eglise catholique à sa prétendue constitution primitive : sorte de démocratie (quoiqu'il affirme ne pas aller jusque là et se séparer ainsi de Richer à qui il attribue l'erreur multitudiniste), où le peuple fidèle délègue aux évêques, ses commis, un pouvoir des plus étendus et à peu près indépendant du premier de tous les commis qui est le pape. Le système, bien que passablement incohérent, comme prirent plaisir à le démontrer ses adversaires, fit fortune dans toute l'Europe. Le pape Pie VI obligea Hontheim à lui envoyer une rétractation en 38 articles, que l'évêque atténua en 1781 par un commentaire mal reçu des catholiques aussi bien que des jansénistes, et qui n'empêcha point la diffusion de ses doctrines. Elles inspirèrent la *Punctation d'Ems* : 23 articles arrêtés par les délégués des électeurs ecclésiastiques de la vallée du Rhin et de l'archevêque de Salzbourg, le 25 août 1786, et signés un peu plus tard par leurs commettants. En représailles de la création à Munich d'une nonciature apostolique, pourvue, comme celle de Cologne, d'une *juridiction propre*, les évêques allemands déclaraient abolis toutes les réserves, exemptions, dispenses, appels, facultés quinquennales qui marquaient le pouvoir supérieur du pape : le souverain pontife n'était pour leur diocèse, ils le disaient expressément, qu'un *évêque étranger*.

La même année 1786 (en septembre), dans les Etats du frère de Joseph II, Léopold de Toscane, l'évêque de Pistoie et Prato, Scipion Ricci, convoqua ses prêtres en synode : il proclama leur juridiction de droit divin et leur caractère de juges de la foi. Le synode de Pistoie porta en effet un *décret* sur *la foi*, où il inséra la Déclaration de 1682. Ces prétendues décisions, qui devaient être condamnées par Pie VI en 1794, furent repoussées par les dix-sept évêques du concile plénier de Toscane. Le peuple de Pistoie et celui de Prato finirent par chasser Ricci. Le gallicanisme n'était pas fait pour l'Italie. Cet évêque, qui tenta d'importer le gallicanisme au delà des monts, ne se décida que très tard (en 1805, après la tourmente révolutionnaire), et très péniblement à faire la rétractation qui lui permit de mourir catholique.

h) La nouvelle Eglise de France et la fin du gallicanisme ecclésiastique

1) Le *Concordat de 1801* (voir art. Concordat) a canoniquement anéanti l'ancienne Eglise gallicane; ses sièges ont été supprimés et remplacés par des diocèses nouveaux; les anciens titulaires, non démissionnaires, dépossédés de toute juridiction, sans procès, sans consultation des intéressés, par un acte souverain du pape. « Il me semble, dit l'un des anciens évêques, Lally-Tollendal, que si l'on me montrait le texte même d'un canon en opposition directe avec ce qu'a fait ici le S.-Siège, je répondrais : l'esprit de ce canon prescrirait d'en violer la lettre. C'est ici, bien véritablement, que la lettre tue et que l'esprit vivifie, car bien véritablement il s'agit pour l'Eglise gallicane de vivre ou de mourir. » C'est là l'écho de la foi primitive de l'Eglise de France : au-dessus de toutes les règles, le successeur de Pierre a la *cura* et la *custodia* de toutes les Eglises. Tous les collègues

de Lally-Tollendal ne pensaient pas comme lui. Sur 95 prélats dont Pie VII réclama la démission, 37 la refusèrent, et l'attachement traditionnel à la monarchie déchue ne fut pas la seule cause de cette attitude : Asseline, par exemple, évêque de Boulogne, réclame le droit d'examiner le concordat avant d'y acquiescer, et de *juger avec le pape* si la démission exigée est nécessaire. Parmi les démissionnaires, plus d'un prétend exercer le même droit : plus tard, La Luzerne écrira qu'il ne reconnaissait pas au pape le droit de le déposer *ex plano;* aussi n'a-t-il pas envoyé sa démission dans le délai fixé des dix jours, mais après un mois, et *par jugement, non par obéissance* (cf. C. Latreille, *L'opposition religieuse au Concordat*, 1791-1803, Paris, 1910, et P. Dudon, *Autour des démissions épiscopales de l'an X. Etudes*, CXII (1907), p. 43 sq.).

2) Dans la *nouvelle Eglise de France*, Napoléon, brouillé avec Pie VII, proclama la déclaration de 1682 loi d'empire (25 février 1810) : il prétendait être de la religion de Bossuet. Sous la Restauration, en 1824, les démêlés du cardinal de Clermont-Tonnerre avec le Conseil d'Etat fournirent à M. de Corbière, ministre de l'intérieur du cabinet Villèle, l'occasion d'imposer à nouveau aux professeurs des séminaires l'enseignement des 4 articles : on leur demandait de s'y engager. Notre clergé comptait encore, ou venait de perdre, d'éminents et très respectables défenseurs de nos maximes : les cardinaux de La Luzerne, de Bausset, Mgr Frayssinous... etc..., pour ne rien dire des gallicans exagérés comme l'abbé Tabaraud. A cette date pourtant avaient paru *Le Pape* (1819) et *L'Eglise gallicane* (posthume, 1821) de Joseph de Maistre. Lamennais, encore séminariste, fondait alors avec les jeunes aumôniers du Collège Henri IV, Gerbet et Salinis, le *Mémorial catholique* (1824), qui jusqu'en 1830 allait mener rude guerre contre le gallicanisme. L'*Univers*, avec Louis Veuillot, lui succédera. La défaite du gallicanisme fut chez nous l'œuvre des publicistes : ils rendirent l'ultramontanisme populaire, surtout dans les rangs du clergé inférieur. De part et d'autre, du reste, on ne versa point d'arguments nouveaux au dossier du procès séculaire : au xviie siècle, tout ce qui pouvait être allégué dans les deux sens avait été dit et bien dit; aussi, au point de vue de la théologie et de l'histoire, ces longues polémiques furent-elles pour le moins stériles (j'excepte le renouveau actuel des études liturgiques, issu en partie des travaux de D. Guéranger). L'autorité pontificale précipita la déroute : le 7 décembre 1852, l'*Index* frappa la théologie de Bailly, manuel suivi par une quarantaine de séminaires; celle de Mgr Bouvier, adoptée dans une vingtaine d'autres depuis 1820, ne fut sauvée de la censure que par une promesse d'amendement; de même celle de Toulouse. Le prestige personnel de Pie IX et ses malheurs, la dévotion croissante des peuples à l'égard de la papauté, les conciles provinciaux rétablis sous la seconde République et le second Empire, firent le reste. A la veille du concile du Vatican, Mgr Maret, évêque titulaire de Sura, dans les deux premiers volumes d'un ouvrage demeuré incomplet, livra la dernière bataille et exposa la dernière synthèse gallicane : elle se rapprochait beaucoup, prétendait-il, des positions tenues par les ultramontains modérés : « Le pape est de droit divin le chef suprême de l'Eglise; les évêques, de droit divin, participent sous son autorité au gouvernement général de la société religieuse. La *souveraineté spirituelle est donc composée* de *deux éléments essentiels*, l'un *principal*, la papauté, l'autre subordonné, l'épiscopat. L'Infaillibilité, qui forme le plus haut attribut de la souveraineté spirituelle, est *nécessairement* aussi composée des éléments essentiels de la souveraineté. *Elle ne se trouve d'une manière absolument certaine que dans le concours et le concert du pape avec les évêques, des évêques avec le pape*, et la règle absolument obligatoire de la foi catholique, sous la sanction des peines portées contre l'hérésie, est placée aussi dans ce concours et ce concert de deux éléments de la souveraineté spirituelle. » (*Du concile général et de la paix religieuse*, l. XX sq. Cf. Th. Granderath, *Histoire du Concile du Vatican*, trad. française, I, p. 295 sq.) On a souligné ici quelques mots qui devaient être frappés par le concile de 1870. Mgr Maret, et tous ceux qui en France se disaient ou étaient dits tenants de la doctrine gallicane, se soumirent à la décision conciliaire (sauf MM. Loyson et Michaud). Il n'en fut pas de même en Suisse et en Allemagne. Ce n'est pas ici le lieu de parler de l'Eglise vieille-catholique; il faut cependant noter le principe théologique ou canonique, proclamé par Doellinger, von Schulte et Friedrich dès avant la réunion des Pères, qui leur a permis de contester la légitimité du concile du Vatican et de justifier leur révolte. « Le concile, écrivait Doellinger (*Allgemeine Zeitung*, 11 mars 1870, *Collectio Lacensis, Concilium Vaticanum*, col. 1502, et Granderath, *op. cit.*, I, 104), est la *représentation* (au sens moderne) de l'Eglise universelle; les évêques y sont les députés, les chargés d'affaires de toutes les parties du monde catholique, ils ont à déclarer, au nom de la collectivité des fidèles, ce que, sur une question religieuse, cette collectivité pense et croit, ce qu'elle a reçu comme étant la Tradition. Il faut donc les regarder comme des mandataires qui ne peuvent outrepasser les pouvoirs reçus. S'ils allaient au delà, l'Eglise, dont ils sont les représentants, ne sanctionnerait pas la doctrine définie par eux, mais la rejetterait, comme étrangère à sa foi. » Au concile du Vatican, le pape a fait admettre des prélats qui ne pouvaient être les témoins de la foi d'aucune Eglise (évêques titulaires et vicaires apostoliques des missions); il en a exclu les procureurs d'évêques et les vicaires capitulaires qui pouvaient faire connaître la foi de très nombreuses communautés... Les nullités fourmillent donc dans les procédés de ce concile... — Les conceptions du grand historien dévoyé sont devenues la charpente de l'ecclésiologie professée par les Vieux-catholiques : il est assez piquant de les trouver victorieusement refutées au nom de l'histoire de l'antiquité chrétienne, par le célèbre canoniste protestant Hinschius, *Das Kirchenrecht der Katholiken und Protestanten in Deutschland*, III, 341. Cf. Granderath, *loc. cit.*, 105.

[M. D.]

§ 2. — Les doctrines sur les rapports de l'Eglise et de l'Etat

Pour l'exposé de la doctrine catholique, voir Mgr d'Hulst, *Conférences de N.-D.* (1895).

Le gallicanisme politique tend à nationaliser, autant qu'il est possible sans qu'elle cesse d'être catholique, l'Eglise en France, et à la mettre sous la tutelle de l'Etat. Ici encore, la pratique précéda la théorie; mais cette théorie fut plus précoce que les doctrines du gallicanisme ecclésiastique. La conception du caractère sacré de la personne royale, qui justifie la tutelle, date au moins des temps carolingiens; le principe de la compétence exclusive du pouvoir laïque en matière temporelle, non seulement est clairement formulé sous Philippe le Bel, mais est déjà la maîtresse-pièce de tout un système de droit ecclésiastique, que nos souverains travaillent à réaliser, d'abord par instinct naturel de domination, puis en vertu d'une théorie politique lentement élaborée.

A) *L'Eglise et l'Etat à l'époque mérovingienne.*

1) *Entre les rois francs et les Eglises gallo-romaines*, de très bonne heure leurs alliées et bientôt leurs sujettes, les relations ne se laissent pas facilement ramener à un système précis et cohérent. Elles ont quelque analogie avec celles qui s'établissent spontanément entre les curés et leurs paroissiens influents. Les droits respectifs sont théoriquement distincts; mais dans la famille chrétienne comme dans l'administration paroissiale, les influences s'entremêlent et parfois se heurtent sans pouvoir se démêler. Assimilation d'autant plus légitime que la royauté barbare a conservé un caractère familial très accusé, et que le droit privé, dans cette société qui peu à peu redevient primitive, absorbe en grande partie le droit public : les évêques jouent un rôle politique, administratif, judiciaire, moral, irréductible à nos catégories modernes; en revanche les rois ont sur la vie ecclésiastique une action des plus étendues. Dire qu'ils ont été les chefs de l'Eglise mérovingienne, est une exagération, voire une erreur; ils ont pourtant exercé à son égard, mais du dehors, des prérogatives qu'aujourd'hui nous ne reconnaîtrions qu'à un chef. Ainsi s'établissent des précédents que le gallicanisme savant invoquera plus tard.

En vertu de quel droit les rois barbares dominent-ils l'Eglise? On a voulu voir là une survivance des traditions religieuses de la Germanie. Le roi franc aurait eu un caractère sacré, transposition chrétienne des légendes païennes sur l'origine divine de la race royale. A l'appui de cette théorie du caractère sacré de la monarchie franque, on ne cite guère que des textes de l'époque carolingienne : l'onction de Reims est une légende imaginée par les clercs du IX[e] siècle et qui n'a sûrement été pratiquée envers aucun des successeurs de Clovis, en tout cas elle n'est pas une réminiscence germanique, mais biblique; par ailleurs, malgré leur souci d'imiter l'étiquette byzantine et de se rattacher à la hiérarchie impériale, les rois mérovingiens ne pouvaient hériter du prestige religieux dont jouissait encore, en Gaule même, le successeur de Théodose, régnant à Constantinople. Il faut chercher autre chose.

Dans l'Etat qu'il a conquis, et vis-à-vis des vaincus aussi bien qu'à l'égard de ses anciens compagnons de victoire, jadis presque ses égaux, le roi franc est devenu le maître : maître des terres et maître des hommes. Il tient sa dignité de sa naissance, mais sa puissance vient de la gloire de ses conquêtes (cf. G. Kurth, *Les origines de la civilisation moderne*, II, 65 sq.). Il est tout l'Etat, quoiqu'il ne fasse rien sans l'assentiment des grands et du peuple, toujours mentionnés dans ses actes. Dans cet Etat embryonnaire, l'Eglise, comme les autres sociétés partielles, vit suivant sa loi, avec ses droits naturels ou acquis pendant la période gallo-romaine. Ses clercs sont sujets du roi, liés à lui par le serment de fidélité; ils entreront plus tard, eux et leurs Eglises, dans la mainbour royale et participeront ainsi aux droits du prince sur ses domaines. Ce maître est catholique : Clovis est le premier barbare dont les intérêts, puis la foi, sont les intérêts et la foi du clergé orthodoxe. Il n'est pas encore chrétien que les évêques arvernes pressentent en lui un allié contre le Wisigoth arien et étroitement nationaliste. Dès que Clovis est baptisé, du fond de la Burgondie, arienne elle aussi, S. Avit de Vienne le salue avec enthousiasme. L'Eglise peut proposer à ce nouveau catholique l'exemple de Constantin et surtout celui des pieux rois de Juda. L'alliance de fait de l'Eglise catholique des Gaules avec le roi franc, les souvenirs des histoires ecclésiastiques et bibliques, les nécessités du moment, la pratique de la recommandation, le despotisme naturel aux princes barbares suffisent à expliquer la nature des relations établies dès l'origine entre les deux pouvoirs et leur développement ultérieur. Quelques points — qui ont le caractère d'institutions stables — doivent être précisés.

2) En 511, Clovis *réunit à Orléans*, presque à l'ancienne frontière wisigothique, l'*épiscopat de tous ses Etats* (nord, ouest, sud-ouest des Gaules). Il le consulte : comment traiter les criminels recourant à l'asile ecclésiastique, les ravisseurs, les esclaves fugitifs; qui peut autoriser un laïc à se soustraire aux charges communes en se faisant clerc; comment administrera-t-on et emploiera-t-on les donations royales; quel recours au roi auront les clercs inférieurs, etc., etc., questions intéressant pour la plupart l'ordre public ou les relations du prince avec l'Eglise. On dirait un concordat partiel, dont Clovis demande à ses évêques de fixer les articles. Cent ans plus tard, le V[e] concile de Paris (614) présentera presque le même caractère, seulement Clotaire II, dans l'édit de 615, modifiera légèrement les décisions épiscopales et l'Eglise acceptera sa législation.

Au contraire, les premiers conciles nationaux qui suivirent le concile d'Orléans s'occupèrent principalement d'introduire dans la France du Nord la discipline inspirée par Césaire d'Arles. L'action royale ne s'y fait guère sentir que par la convocation; encore peut-elle s'expliquer par le fait que, dans ce royaume composé de diverses provinces ecclésiastiques, sans primatie ni vicariat apostolique ayant plus qu'une autorité théorique, les évêques n'avaient point, en dehors du roi, de supérieur commun qui pût les assembler. Ce précédent créa pourtant une coutume, et sans qu'on puisse affirmer qu'aucun concile ne se réunit alors en dehors de l'appel royal, on compte généralement, parmi les droits du roi mérovingien sur l'Eglise franque, celui de convoquer les synodes nationaux. Jusqu'à ces dernières années tous les gouvernements successifs de la France se sont réclamés de cette tradition à l'égard des assemblées d'évêques.

3) Au cinquième concile d'Orléans (549), apparaît la mention de l'*assentiment royal* comme *requis pour toute élection épiscopale* : auparavant les synodes légiférant sur la matière avaient gardé sur ce point un silence calculé (car l'usage existait) ou avaient tenté de l'exclure (Clermont 535). Vers 558, le concile de Paris (III) essaya de revenir sur la concession orléanaise; de même en 614 les évêques assemblés par Clotaire II s'abstinrent de mentionner le roi dans leur canon sur les élections. Le prince le compléta : il assigne un privilège particulier aux clercs de son palais et prescrit qu'aucun prélat ne soit consacré sans l'ordre du roi. La coutume — légitimée du reste par le rôle politique et administratif de l'évêque, devenu sinon le seul, au moins le principal magistrat de la cité — était désormais une loi, elle fut acceptée par l'Eglise (cf. art. Elections épiscopales).

4) La *juridiction de l'Eglise sur les laïques*, soit en matière religieuse, en raison du caractère sacré du délit ou de l'objet en litige, soit en matière civile à cause de la compétence arbitrale reconnue aux évêques par le droit romain et les conquérants barbares, était extrêmement étendue. Sa juridiction exclusive en matière civile et criminelle sur les clercs, semble avoir été dès cette époque contestée par le pouvoir séculier. Les conciles s'efforcent de soustraire au tribunal laïc les causes des ecclésiastiques. Clotaire II,

encore par une adjonction aux canons de 614, fixa les principes. Son texte est malheureusement fort obscur pour nous. En somme, l'Eglise à cette date paraît vouloir réserver à son tribunal les litiges entre clercs; pour les contestations entre clercs et laïques, si l'on désire les porter au tribunal séculier il faut l'assentiment de l'évêque; en matière criminelle, sauf le cas de crime très grave et manifeste, aucune poursuite ne peut être exercée contre un clerc par un juge laïc à l'insu du supérieur ecclésiastique. Clotaire II semble avoir restreint ces prescriptions aux prêtres et aux diacres. Tout cela sans préjudice de la compétence personnelle, sans limite assignable, du roi sur tous ses sujets, que la pratique de la « recommandation », très fréquente pour les Eglises et les ecclésiastiques, développait encore.

5) De la *propriété ecclésiastique*, le roi est souvent l'auteur, toujours le protecteur : il autorise et confirme les donations des particuliers par un précepte ou même par un arrêt rendu au plaid; très fréquemment il confère à l'établissement religieux un diplôme d'immunité qui le ferme à ses fonctionnaires ; il le prend, lui et les personnes qui l'administrent, dans son *mundium*, sa *maimbour*. Toutes choses qui ne protègent qu'à moitié des pilleries consécutives aux partages et aux guerres entre princes. En cas de trahison vraie ou supposée le roi met la main sur le temporel de l'évêque. En droit, le bien d'Eglise doit l'impôt, mais le roi donne des privilèges d'exemption, qu'il ne respecte pas toujours: Clotaire Ier voulait prendre un tiers des revenus ecclésiastiques, Dagobert à la fin de son règne passe pour avoir pressuré les clercs. Enfin, et c'est plus grave, le patrimoine de l'Eglise lui est souvent ravi tout entier. Est-ce parce que le concept de propriété germanique, moins évolué que le concept romain et encore plus proche de la primitive communauté des terres, ne comportait pas une appropriation complète et définitive du sol par les particuliers, ou parce que toute donation royale était, sauf clause contraire, sujette à révocation? On ne sait. Le fait est que des laïcs ne se firent pas scrupule de demander et de recevoir des rois des domaines déjà concédés à l'Eglise. D'abord il ne s'agissait pas, comme on l'a cru, de simples précaires laissant à l'Eglise le domaine théorique; il y avait vraie spoliation, le précepte royal anéantissait les titres antérieurs. Les conciles s'en plaignirent dès 535, l'abus persista comme les plaintes. Après 614 et au cours des VIIe et VIIIe siècles, les rois se contentèrent de prier les prélats de concéder à tel fidèle tel ou tel de leurs domaines : c'était un ordre, qui consomma sous CHARLES MARTEL la ruine du patrimoine de l'Eglise mérovingienne (cf. E. LESNE, *Histoire de la propriété ecclésiastique en France*, tome I, 1910). Au reste, à cette date, conciles et législation, tout sombra dans l'anarchie. C'est, à bien des égards, une création nouvelle que l'Eglise carolingienne restaurée par les délégués du pape d'accord avec les fils de Charles Martel.

[M. D.]

B) *L'époque carolingienne*

1) La personne et l'œuvre de CHARLEMAGNE ont engagé tout l'avenir. Sa politique eut pour résultat d'agrandir et de consolider la mission religieuse, partiellement exercée par les rois mérovingiens. L'empereur franc se croit le continuateur des Constantin et des Théodose. Il ne s'aperçoit pas qu'il est, en même temps, l'héritier de la conception païenne de la souveraineté. Il l'applique, d'ailleurs, avec un tact politique et religieux qui la fait accepter sans révolte. Mais, à regarder les choses de près, cette alliance avec l'Eglise, qui tend à concentrer les deux pouvoirs dans les mains de l'empereur, qui lui fait regarder son autorité comme divine et inviolable, n'est pas différente, au fond, de la prétention des Philippe le Bel et des Louis XIV au *droit divin* de leur couronne.

L'œuvre de Charlemagne avait été récemment préparée par son oncle CARLOMAN et par son père PÉPIN, qui, avec saint BONIFACE, en réorganisant l'Eglise franque, convoquaient des conciles, nommaient des évêques, instituaient des archevêques. Le couronnement de Pépin et de ses fils à Saint-Denis par le pape ETIENNE II, hardie réminiscence des traditions bibliques, acheva la consécration de cette race et sanctionna son rôle religieux. L'onction sainte, désormais facteur essentiel dans la transmission du pouvoir — *sacramentum*, dira-t-on parfois — fait du roi une personne sacrée, et lui confère des droits indéterminés sur l'Eglise. Ce fait, encore mal étudié, a eu une influence profonde sur l'institution royale. La papauté a voulu par là donner à l'Eglise romaine un défenseur attitré, dont l'action fût plus efficace que la protection théorique et lointaine de l'empereur byzantin. Elle n'a peut-être pas assez redouté de se donner un maître. D'autre part, cette consécration religieuse, qui était dans la logique des événements, pouvait rendre la royauté, en quelque sorte, justiciable de l'Eglise. Ces conséquences extrêmes et contradictoires sont, du reste, successivement venues au jour.

Sous Charlemagne, la première seule apparaît.

Du temps qu'il est seulement roi des Francs, Charles se considère d'abord comme l'auxiliaire armé de l'Eglise. En 773, à la requête d'HADRIEN, et malgré la résistance des grands, il va mettre un terme aux empiétements des Lombards sur le domaine pontifical. Cependant il tend peu à peu à protéger l'Eglise, non comme un serviteur, mais comme un maître. Il surveille de près les actes de la cour romaine. Tandis qu'il n'admet pas que ses sujets franchissent les Alpes sans sa permission, il est heureux d'accueillir les confidences des prêtres italiens (JAFFÉ, *Monumenta Carolina*, 2413, 2442, 2478). Il montra même une sévérité inattendue vis-à-vis du légat pontifical Anastase, qui lui avait tenu des propos inconsidérés : il le retint captif. Il ne céda aux réclamations d'Hadrien que sur la promesse d'une enquête sévère et l'assurance d'une obéissance complète (*Codex Carolinus*, 51, 75, 94. — Cf. H.-X. ARQUILLIÈRE, *Charlemagne et les origines du Gallicanisme*, dans *L'Université catholique*, 15 octobre 1909).

Le pape Hadrien a fait effort pour échapper à la tutelle envahissante de Charlemagne. Tout en donnant au roi des Francs le titre de *patrice des Romains*, auquel il avait droit, le pontife affectait de n'y attacher qu'une importance honorifique. Ce dissentiment assombrit parfois leurs relations ordinairement cordiales. Ils s'entendaient, à condition de ne pas trop s'expliquer sur les limites de leurs pouvoirs. En 785, quand le pape se rapproche de la cour byzantine, le roi des Francs en prend ombrage. Son mécontentement, longtemps contenu, se donne libre cours au concile de Francfort (794), et va jusqu'à repousser les décisions du second concile de Nicée, approuvées par le pape (voir plus haut dans le *Gallicanisme ecclésiastique*). Hadrien, dans une lettre mesurée, rétablit point par point la doctrine de Nicée sur les images. Jusqu'à la mort (795), il nia que le patriciat de Charlemagne fût différent de celui de Pépin. Ce titre est un honneur : « Nul ne lui a rendu et ne lui rendra plus volontiers que le pape les hommages qui s'y rattachent ; mais que le roi des

Francs laisse inviolablement à S. Pierre le patriciat effectif que Pépin lui a entièrement concédé et que lui-même Charlemagne a largement confirmé. » (*Codex Carol.*, 83, 85, 94.)

2) La mort d'Hadrien, l'avènement de Léon III, la renommée grandissante de Charlemagne, le discrédit de la cour byzantine, la marche des événements et des idées, amenèrent le roi des Francs à ceindre la couronne impériale. Sa mission religieuse s'en trouva élargie. L'empire romain finissant avait légué aux imaginations du moyen âge un souvenir profond, de plus en plus dégagé de ses limitations passées, et idéalisé par la légende: l'idée de la monarchie universelle (Sägmüller, *Die idee von der Kirche als imperium romanum in kanonischen Recht* dans *Theologische Quartalschrift* LXXX, p. 50). Au temps de Charlemagne, on crut sincèrement assister à une rénovation de l'empire romain. La confusion des idées politiques et religieuses, le défaut de sens historique qui est resté une des caractéristiques du moyen âge, la fermentation des légendes impériales, firent attribuer au nouvel Auguste une puissance religieuse illimitée, assez voisine de celle des Césars païens. Cette conception était fortifiée par des traditions vénérables. Quand l'empire s'était christianisé, on avait cessé d'offrir de l'encens à l'empereur, mais il était resté un personnage sacré. Les papes le saluaient avec respect et ils estimaient son existence nécessaire (Greg. Magn., *Epistol.*, VII, xxvii, *P. L.*, LXXVII, 883). Pour eux, le pouvoir impérial avait une origine divine : divins étaient les ordres des empereurs, sacrées leurs lettres (*Liber pontificalis*, Vitalianus ; Agatho, 2, 3; Benedictus, ii, 3; Cono, 3; éd. Duchesne). Ils regardaient comme un devoir d'affermir la suprématie impériale (Greg. Magn., *Ep.*, IX, xliii, *P. L.*, LXXVII, 975). Car la première obligation de l'empereur était de travailler à la conservation de la foi, maintenue sans tache dans la ville de Rome par les successeurs des apôtres. Et pour la faire régner dans tout l'empire, il devait la protéger contre les hérésies avec une incessante vigilance (Greg. Magn., *Epist.*, VI, lxv, *ib.*, 849). Les contemporains du nouvel empereur étaient pénétrés de ces souvenirs qu'ils marquaient de leur naïve empreinte, et la faveur populaire s'était attachée au nom des empereurs qui avaient le plus contribué à sauver l'orthodoxie, Constantin, Marcien, Valentinien, Théodose, à côté desquels on plaçait Charlemagne.

Celui-ci était convaincu d'avoir reçu l'héritage des Césars. Dans ses actes officiels, il s'intitule : « *Karolus, serenissimus Augustus, a Deo coronatus, magnus, pacificus imperator, romanum gubernans imperium, et per misericordiam Dei rex Francorum atque Langobardorum.* » (Boretius et Krause, *Capitularia*..., t. I, 126, 168, 169, 170, etc.) Dans les lettres qu'on lui adresse, il est comparé à Titus « le très-noble prince » (Alcuini *Epistol.*, cil, *P. L.*, C, 398). L'empire a un caractère sacré et Charles se confond avec lui. Il est « le phare de l'Europe ». Sa piété, « brillante comme les rayons du soleil », l'a désigné au choix de Jésus-Christ pour qu'il commandât la troupe sacrée des chrétiens, pour qu'il devînt « le rempart de la foi orthodoxe ». En faisant du baptême le lien principal des nations si diverses qu'il avait conquises, Charlemagne a contribué plus que personne à l'établissement de la chrétienté du moyen âge. Mais, avant que la papauté en devienne la tête, Charlemagne paraît le véritable chef de cette unité mystique qui est l'œuvre de sa foi, de sa politique et de ses armes.

Toutefois, dans l'exercice de ce pouvoir extraordinaire, il ne sut pas distinguer entre les affaires civiles, politiques et religieuses. Aux temps mérovingiens, ces divers domaines étaient assez peu différenciés; sous Charlemagne, ils sont presque entièrement confondus. Il veut « gouverner *en tout* les Eglises de Dieu et les protéger contre les méchants ». Il prétend « défendre par les armes partout à l'extérieur la sainte Eglise du Christ et *la fortifier à l'intérieur dans la connaissance de la foi catholique* » (*Epistol. Carol.*, x). La profondeur de son sens religieux lui évita les erreurs irréparables et lui concilia la confiance universelle; mais il a été trop porté par les idées courantes à identifier en sa personne l'idée de l'Eglise aussi bien que celle de l'empire. C'est par là qu'il a réalisé un des caractères païens de la souveraineté, que nous retrouverons identique dans le « droit divin » des rois, c'est-à-dire dans la prétention du prince à être, en son territoire, le chef de la société politique et religieuse et à ne relever, dans l'exercice de ses fonctions, que de Dieu seul. C'est par là aussi que, dans une société tourmentée par le besoin d'unité, il a acquis un prestige inouï, qui est allé grandissant, à mesure que s'est développée sa légende, et que les divisions et les troubles ultérieurs rendaient plus poétique l'image de l'unité perdue. Ce prestige a excité et favorisé plus tard les prétentions capétiennes.

3) *Charlemagne n'eut pas de continuateurs* capables de maintenir son œuvre. Pourtant le grand empereur s'en était préparé un. En 813, à Aix-la-Chapelle en pleine Francie, il couronna lui-même son fils. Celui-ci, de la même manière, s'associa son fils Lothaire. L'empire tendait à devenir une dignité franque. Louis le Débonnaire, appuyé sur les survivants de la cour lettrée de son père, essaya de conserver la situation acquise. La force lui manqua. Elle manqua à son fils Lothaire. Alors le groupe des admirateurs du grand empereur, dont Wala était l'âme, se tourna vers Rome. La consécration romaine pouvait seule rétablir le prestige de la dignité impériale et sauver, de l'institution compromise, ce qui pouvait être conservé. Cette phase d'histoire constitutionnelle révèle une transformation capitale : le centre de l'unité se déplace, il n'est plus en France, comme l'avait rêvé le premier empereur, mais à Rome, et tandis que la maison carolingienne s'affaiblit et s'effrite, c'est l'Eglise, c'est surtout la papauté qui, à défaut de l'autorité laïque chancelante, veille au maintien de la concorde et, au nom de ses principes propres, maintient, vaille que vaille, l'unité politique de la Chrétienté occidentale.

Alors se dégage la subordination de l'Empire à l'Eglise, impliquée par le sacre. Déjà en 829, le concile de Paris affirme la supériorité de la hiérarchie ecclésiastique sur la hiérarchie laïque. Jonas d'Orléans tance vivement les rois qui croient tenir leurs droits du privilège de leur naissance. Grégoire IV, vers la même époque, a conçu peut-être le droit théocratique de la papauté sur l'Europe (peut-être... car s'il se considère comme chargé de veiller sur les institutions politiques, sur l'*Ordinatio imperii*, il n'est pas sûr que ce ne soit pas seulement à cause du serment religieux qui les a consacrées). Quoi qu'il en soit des motifs de son intervention, le pape invite les évêques à surveiller les rois, et les rois à respecter les principes de leur accord. Hincmar déterminera bientôt la distinction des deux pouvoirs, spirituel et temporel, avec une nuance de subordination du temporel au spirituel : les évêques sont les égaux et les conseillers des rois; ceux-ci ne doivent pas empiéter sur les droits de l'Eglise. En matière religieuse, ils sont les exécuteurs de ses volontés. Parfois même

l'archevêque de Reims ira plus loin : sacrés par les pontifes, les rois ont une dignité inférieure à la dignité pontificale; il sont soumis à la correction des évêques; l'Eglise, qui fait les rois, peut aussi les déposer (*P. L.*, CXXV, 1009, 1016).

Même thèse chez Nicolas Ier, avec cette différence qu'il concentre davantage en sa personne la suprématie de l'Eglise et qu'il agit en conséquence. Les chroniqueurs en ont eu le sentiment très vif et nous ont transmis l'expression naïve de leur étonnement suggestif (*Annales Bertinani*, *Reginonis abbatis Prumiensis Chronicon, M. G. H.*, *Script.*, I, 576, anno 865).

Aussi bien, la théorie ecclésiastique de la subordination du temporel au spirituel rencontrait-elle des résistances. Hincmar ne paraît pas avoir inventé de toutes pièces le discours des seigneurs francs qu'il transmit un jour à Hadrien II: ils se plaignaient très vivement de ce qu'on pourrait appeller des ingérences épiscopales dans la politique, et professaient l'entière indépendance des deux pouvoirs (*P. L.*, CXXVI, 176-183). Théorie bien illusoire, car la constitution même de cette société chrétienne, l'organisation de la justice, l'échange des relations sanctionnées par le serment, tous les actes de la vie privée et de la vie publique rendaient inévitables la rencontre et le conflit des deux pouvoirs antagonistes. Au reste, les théoriciens de cette époque, Smaragde, Jonas, Sedulius Scottus, Hincmar ne sont jamais parvenus à réduire leurs idées politico-religieuses en une doctrine logique et cohérente.

[H.-X. A.]

4) Si des thèses générales sur les relations des deux puissances on passe au détail des applications particulières, on s'aperçoit vite que la même incohérence règne dans la pratique. Sur certains points, la vie ecclésiastique, enserrée par Charlemagne dans des prescriptions très étroites, échappe à la prise d'un gouvernement central en dissolution; mais sur d'autres elle s'assujettit aux nouvelles relations féodales qui s'établissent : l'empire, création factice d'un homme de génie, n'avait pu arrêter qu'un instant dans son évolution vers l'émiettement de la souveraineté une société trop jeune et trop simple pour la vie savante et compliquée des grands corps centralisés.

D'abord, à certains égards, l'Eglise se libère de l'emprise de l'Etat, ou même succède à ses prérogatives. En 805, Charlemagne s'était réservé la faculté de permettre à un homme libre d'entrer dans la cléricature; en 877, cette entrave est abolie. En 794, le concile de Francfort avait admis une sorte d'appel comme d'abus des décisions épiscopales au tribunal du roi, en 857 ces recours sont sévèrement prohibés. La même assemblée de 794 avait institué un tribunal mixte pour les causes entre clercs et laïques; il subsiste, semble-t-il, mais il paraît bien aussi que les parties doivent se présenter préalablement devant l'évêque, au moins en conciliation, comme à l'époque mérovingienne. Les causes personnelles des clercs avaient été dès le temps de Charlemagne — sauf exceptions — réservées au tribunal ecclésiastique; au IXe siècle, la compétence de ces tribunaux sur les laïcs s'étend beaucoup : tous les crimes et délits ne sont-ils pas péchés? Un capitulaire de 857 attribue même au curé un commencement d'action contre les malfaiteurs.

Par contre, les réunions conciliaires restent soumises au placet royal; et sur deux points capitaux se préparent, entre les deux puissances, un dissentiment durable et un nouvel assujettissement de l'Eglise. Réformateur de l'Eglise, protecteur des personnes et des terres ecclésiastiques, Charlemagne nommait les évêques et distribuait les évêchés. En 818, son fils Louis rétablit la liberté des élections suivant les canons; mais lui-même et ses successeurs exercent tous les droits anciens; ils autorisent l'assemblée électorale, confirment l'élu, le plus souvent ils le désignent aux électeurs, parfois le nomment eux-mêmes et toujours reçoivent son serment avant de lui remettre le domaine épiscopal placé, pendant la vacance, sous leur protection spéciale.

Tels sont les faits : l'Eglise et les princes n'y attachent pas la même signification.

L'Eglise pense avoir confirmé, par une *concession* utile pour l'ordre public, la coutume des interventions royales dans le choix de l'évêque. Le prince remplit un *devoir* de protection sur les terres ecclésiastiques. La « recommandation » que l'évêque lui fait de sa personne et de son domaine, tend uniquement à s'assurer cette protection, le serment qu'il prête est simple promesse d'obéissance, analogue au fond, quoique différente dans sa forme, à celle des autres sujets. La concession du *domaine épiscopal*, de ce qu'on appelle l'*évêché*, est la *remise d'un dépôt*.

De la conduite et des diplômes des rois, ressort une tout autre interprétation : le prince seul a droit d'élire l'évêque; tout autre mode est pure concession de sa part, conditionnelle, limitée, révocable. Elu ou nommé, l'évêque doit se recommander et faire un serment de fidélité qui n'est déjà plus celui du protégé, du sujet, mais celui du *vassal*. Sur le domaine épiscopal, le roi a, non un devoir de protection, mais une *potestas* qu'il exerce de plein droit pendant la vacance, et dont il se dessaisit en faveur du nouvel évêque. Cette *potestas* s'affirme souvent dès le temps de Charles le Chauve par des aliénations abusives (cf. Imbart de la Tour, *Elections épiscopales*, p. 85 sq.).

5) Quand la crise féodale fut pleinement déchaînée, c'est-à-dire quand d'une part les droits souverains émiettés se muèrent en propriété privée, quand d'autre part dans cette société anarchique, pour suppléer à la défaillance de l'autorité centrale, se furent conclus d'innombrables contrats d'assurance mutuelle, liant l'homme à l'homme, celui qui concède une part de sa richesse (terre) ou de son pouvoir, tout en s'en réservant le domaine éminent, à celui qui en reçoit le domaine utile, à charge de services réciproques; *quand tout office devint bénéfice;* alors la *potestas* du roi sur les évêchés elle aussi se changea en propriété : à l'*évêque-vassal*, le *roi* — partout où sa main atteignait encore — *donna l'évêché, fonction et terre.* C'est l'investiture féodale, et aussi l'appropriation et la sécularisation de l'Eglise. L'oubli de la notion d'Etat réduisait les évêchés à la condition misérable des églises rurales et des chapelles établies par les *Seniores* sur leurs domaines privés et exploitées par eux. Là où la main du roi n'atteignait plus — dans le Midi en particulier, — le grand seigneur, héritier d'un lambeau de la souveraineté, s'empara des églises. L'aristocratie féodale en fit des dots pour ses filles, ou des bénéfices pour ses fils. L'Eglise avait heureusement gardé dans les textes de ses vieux conciles la formule de son droit : la théorie, demeurée intacte, permettra à Grégoire VII et Alexandre III de faire sortir les églises de l'appropriation pour les rendre au service public; mais de leur passage dans la sujétion féodale, il restera les traces, souvenirs et précédents, qui ne seront pas sans influence sur l'évolution ultérieure du gallicanisme.

[M. D.]

C) L'époque des premiers Capétiens et des Valois jusqu'au Concordat de 1516

1) La maison capétienne devait restaurer en France la notion et la réalité du pouvoir souverain. En face de l'empire transféré en Germanie, les évêques ont fait, des ducs des Francs, nos rois nationaux. La volonté de soustraire la Couronne à la suzeraineté impériale les amènera à nier toute supériorité sur nos princes, de cette autre puissance mondiale qu'est la papauté. Dès 991, nous avons vu nos évêques en conflit, à propos d'Arnoul de Reims, avec l'évêque de Rome, protecteur de l'unité politique à laquelle la France voulait s'arracher (voir plus haut dans *Gallicanisme ecclésiastique*).

La nouvelle monarchie a un caractère aussi ecclésiastique que l'ancienne royauté carolingienne : « Nous savons, dira LOUIS VII, que, d'institution ecclésiastique, les rois et les prêtres sont seuls consacrés par l'onction des saintes huiles. » (TARDIF, *Mon. Hist.*, nº 465.) L'alliance du clergé avec le roi devient plus intime; les églises locales, pour échapper à la gêne de la tutelle seigneuriale, se recommandent au souverain. L'action du roi se fait ainsi sentir jusqu'aux extrémités de la France : beaucoup d'évêques sont ses hommes et reçoivent de lui, à charge de service, une puissance temporelle très étendue. Comme le chef de leur race, les successeurs de Hugues Capet montrent quelque indépendance à l'égard de Rome : affaire de passion, bien plus que de principe, mais qui ne fut pas sans conséquences. ROBERT ferait volontiers des concessions au pape pour obtenir la reconnaissance de son union avec Berthe, mais il résiste au concile convoqué par le souverain pontife et où paraissent OTHON III et GERBERT. On l'excommunie, il reste trois ans sous l'anathème. SYLVESTRE II finit par le persuader (1001). Son fils HENRI Ier, en 1049, craint que LÉON IX, un lotharingien, ne veuille l'assujettir à l'empire, et tente de défendre aux évêques français de paraître au concile réformateur de Reims. Ce concile frappa plus d'une de ses créatures. PHILIPPE Ier, simoniaque et concubinaire, est menacé par le pape d'être privé de sa couronne : GRÉGOIRE VII l'excommunie, URBAIN II reste en conflit avec lui pendant douze ans et s'entend dire que le peuple de France abandonnerait plutôt le pape que son roi (YVES DE CHARTRES à Urbain II, *P. L.*, CLXII, 58). Cependant, à cette date, la papauté dominait l'Europe : elle avait partout des domaines et des agents; ses pontifes avaient montré tant de courage, de vertus et d'intelligence, que les princes français faisaient petite figure auprès d'eux. Toute la question des rapports entre l'Eglise et l'Etat se résumait alors dans la question des INVESTITURES (voir ce mot) ; les papes voulaient faire sortir les églises de la propriété privée : en France, ils y réussirent. Le concile où fut acclamée la première Croisade, défendit aux clercs de recevoir d'un laïc aucune charge ecclésiastique, aux laïcs de les conférer, aux évêques et aux prêtres de jurer à personne la *fidélité-lige*. « Le rôle des séculiers, dira bientôt PASCAL II, est de *protéger* l'Eglise, non de *la dominer.* » C'est déjà toute la théorie du patronage substituée à la propriété, qui triomphera définitivement à la fin du XIIe siècle avec ALEXANDRE III. En conséquence, par toute la France, les élections se rétablissent peu à peu : le roi garde seulement son droit d'autorisation préalable et de confirmation.

La polémique littéraire sur les relations entre les deux pouvoirs, suscitée en Italie et en Allemagne par la querelle des Investitures, eut naturellement un écho parmi les clercs français : les césaristes italiens ou lotharingiens ne pouvaient guère faire de disciples dans un pays attentif à se distinguer de l'Empire, tout au contraire la patrie des moines clunisiens devait faire accueil aux théories grégoriennes: HILDEBERT DU MANS, GEOFFROY DE VENDÔME et surtout HONORÉ D'AUTUN sont tout disposés à soumettre le pouvoir civil à l'autorité ecclésiastique, à faire nommer l'empereur par le pape, le roi par les évêques. Cependant ce n'est pas la doctrine dominante : chez nous, la théorie qui prévaut et va régler les rapports des deux pouvoirs jusqu'au temps de Philippe le Bel, est une théorie de juste milieu, celle d'YVES DE CHARTRES et de HUGUES DE FLEURY, prônant l'union de deux pouvoirs distincts se faisant des concessions réciproques. Hugues de Fleury a quelque complaisance pour le pouvoir séculier, il répète la comparaison carolingienne du roi, image de Dieu le Père, auquel l'évêque, vicaire de Dieu le Fils, doit être soumis. En tout cas, si le roi ne donne plus *l'évêché*, l'évêque doit prendre de sa main les châteaux, villas, droits fiscaux, juridiction politique ou dignité civile, joints à l'évêché par la générosité royale.

[H.-X. A. et M.-D.]

2) LOUIS VI LE GROS. — Avec Louis le Gros, la monarchie acquiert une conscience plus nette de ses prérogatives. Ce monarque a passé la plus grande partie de son règne à les faire accepter par les souverains féodaux, encore détenteurs de la plupart des droits régaliens. De cette œuvre immense, il n'a pu accomplir que la partie militaire : Louis était plus soldat que juriste ou théologien. Toutefois le sens de l'unité, qu'il possédait à un haut degré, l'a porté à faire progresser le gallicanisme politique, en assujettissant plus étroitement le clergé à l'autorité royale.

Son effort pour assurer la domination royale sur le clergé se manifeste d'une double façon. Il essaie de battre en brèche l'immunité judiciaire du clergé en cherchant à lui faire accepter la compétence de la justice royale; et, d'autre part, il maintient avec énergie son intervention dans les élections épiscopales et abbatiales.

Il assume, plusieurs fois, le rôle d'arbitre dans les différends ecclésiastiques. Non seulement il juge, mais il punit. En matière civile, il traduit devant sa cour Pierre, évêque de Clermont (1110). Il tient la même conduite vis-à-vis d'Arnaud, abbé de Saint-Pierre-le-Vif, en 1113. Dans la querelle qui mit aux prises, en 1130, les moines de l'abbaye de Morigny et les chanoines d'Etampes, il fit appliquer la même procédure (*Historiens de la France*, XII, 77-78).

En matière criminelle, la justice royale intervient également. En 1110, elle prononce un arrêt qui bannit de sa ville épiscopale Baudri, évêque de Laon. Cette politique n'allait pas sans résistances, témoin l'opposition énergique des chanoines de Beauvais en 1114 (*P. L.*, CLXII, 138, 267, 268).

On ne saurait dire pourtant que Louis le Gros ait suivi, en cette matière, une ligne de conduite bien arrêtée. Il consultait, avant tout, ses intérêts politiques immédiats. Toutefois, ce qu'il importe de mettre en relief, c'est qu'il est le premier de sa race qui ait tenté, avec quelque succès, de subordonner l'Eglise comme la féodalité à la juridiction suprême de la cour royale. C'est sous son règne que l'on trouve le premier exemple très net d'un procès débattu, en première instance, devant un tribunal ecclésiastique et jugé souverainement par la cour du roi (CH. V. LANGLOIS, *Textes relatifs à l'histoire du parlement, depuis les origines jusqu'en 1314*, nº 7). Ce fait significatif nous révèle les obscurs commencements d'une institution qui jouera plus tard un rôle prédominant dans le développement du gallicanisme politique, le Parlement de Paris. En vain l'Eglise essaiera d'arrêter

ses empiétements continus : le droit parlementaire finira par l'emporter sur le droit canonique.

Dans l'élection des évêques et des abbés, Louis VI a maintenu les traditions de ses prédécesseurs. Il est juste de noter que, si Philippe Ier fut convaincu de simonie, Louis le Gros ne paraît pas avoir donné prise à cette accusation. Cependant, il a ses candidats préférés et il les soutient énergiquement. En 1101, dans l'élection épiscopale de Beauvais, il réussit à évincer le candidat du pape, Galon (*Historien de la Fr.*, XV, 129). En 1112, il transfère, même sans élection, le siège de Laon à Hugue, doyen de Sainte-Croix d'Orléans. Ces tendances étaient opposées aux idées de la papauté réformatrice. Aussi voyons-nous ce roi, sincèrement pieux, lutter vigoureusement contre les principaux chefs du mouvement réformiste en France, notamment contre Yves de Chartres, Hildebert de Lavardin, archevêque de Tours; Etienne de Senlis, évêque de Paris; Henri Sanglier, archevêque de Sens. Cela faisait dire à saint Bernard, dans un moment d'indignation : « Peut-on douter qu'il veuille attaquer et détruire la religion, qu'il appelle ouvertement la destructrice de son royaume et l'ennemie de sa couronne? » (*Historiens de la Fr.*, XV, 549.)

Paroles plus éloquentes que véridiques. Sous Louis VI, la France a été étroitement alliée à la papauté. Tandis que celle-ci poursuit avec âpreté la lutte contre l'empire allemand représenté par Henri V, les papes trouvent dans le territoire français un abri, et dans le roi un protecteur contre la fureur des impériaux. Cette conduite était, du reste, la plus conforme aux intérêts de la France.

Toutefois, l'intimité entre les deux pouvoirs ne fut pas sans ombrage. Le souci de ses intérêts politiques les plus prochains amena plusieurs fois Louis le Gros à des menaces de rupture. En 1113, à propos de la division de l'évêché de Tournai, qui avait pour effet de soustraire le nouveau diocèse à son influence, il travailla activement à faire revenir le pape sur sa décision. Yves de Chartres, lui-même, au courant des dispositions du roi, se crut obligé d'intervenir auprès de Pascal II : « Le roi de France, écrit-il, est un homme simple, dévoué à l'Eglise et plein de bienveillance pour le siège apostolique. N'allez point troubler la paix qui règne entre vous et ne laissez point diminuer la sincère affection qui vous l'attache. Votre paternité n'ignore pas que lorsque la royauté et le sacerdoce sont d'accord, tout va bien — mais que, s'ils sont désunis, rien ne prospère et tout s'écroule. » (*Historiens de la Fr.*, XV, 160-161.) Pascal II le savait. Il se le tint pour dit.

Calixte II confirma cette concession. Comme ses prédécesseurs, il fait de la France son principal appui contre l'empire. Toutefois, la bienveillance pontificale n'endormait pas les susceptibilités de Louis le Gros. Elles éclatèrent avec vivacité à propos de la primatie de Lyon : « J'aimerais mieux voir mon royaume incendié et moi-même voué à la mort que de subir l'affront de l'assujettissement de l'Eglise de Sens à l'Eglise de Lyon... Le roi de France est le propre fils de l'Eglise romaine; mais si on lui inflige un affront pour une affaire de peu d'importance, il aura raison de croire qu'on est décidé à ne lui rien accorder dans les circonstances graves, et il ne s'exposera pas à subir un nouvel échec. » (*Historiens de la Fr.*, XV, 339-340.) Calixte II n'insista pas.

Le pontificat d'Honorius II ne fut marqué, dans ses rapports avec la France, par aucun incident grave. Innocent II, qui traita certaines affaires ecclésiastiques de France avec indépendance, notamment le procès relatif à la prébende de Saint-Mellon de Pontoise, mécontenta le roi de France. Louis le lui fit sentir : quand le pape réunit le concile de Pise, en 1135, le roi s'opposa au départ de ses nationaux. Il y eut des protestations, surtout de la part de saint Bernard. On ignore comment le conflit se termina.

Telles furent les vicissitudes curieuses de la politique religieuse de Louis VI. Elles nous font saisir, sur le vif, les efforts de la monarchie qui se réveille, pour asseoir sa domination sur l'Eglise, efforts incohérents parce que le roi n'obéit qu'aux intérêts de son pouvoir et non à une doctrine arrêtée, et parce que sa foi sincère a de la peine à s'habituer aux inconséquences religieuses qui découlent de l'indépendance gallicane. Mais la doctrine viendra justifier les actes et coordonner leurs significations éparses, — et la foi des princes saura mettre une cloison étanche entre ses exigences et celles de la politique. A ce point de vue, le règne de Louis le Gros marque une étape importante dans l'évolution du gallicanisme capétien : une étape de transition.

3) Philippe-Auguste. — Comme il arrive ordinairement dans les doctrines composites, qui se forment d'additions successives et qui échappent aux lois du développement organique, les hommes eurent plus d'influence que la logique sur l'évolution du gallicanisme politique. C'est pourquoi la politique religieuse de Louis VII semble plutôt continuer celle de Robert le Pieux que celle de son père. En revanche, Philippe-Auguste, en même temps qu'il fonde l'unité territoriale de la France, donne à la politique gallicane une impulsion décisive.

Il est le premier des Capétiens qui déclare nettement au pontife, à plusieurs reprises, qu'il entend être le maître unique dans les affaires de son royaume. Il réalise la théorie chère aux légistes, qui offre une adaptation nouvelle de l'idée impériale, et d'après laquelle « le roi de France est empereur dans son royaume ». Les souverains allemands et le roi d'Angleterre l'avaient précédé dans cette voie. Jamais l'Eglise n'avait aussi profondément qu'alors pénétré toute la vie de l'Europe : à l'intérieur des royaumes, sa juridiction s'étendait à presque tous les actes de la vie sociale, sa procédure, en avance sur la procédure civile, faisait préférer ses tribunaux aux justices séculières : les marchands surtout y accouraient. A l'extérieur, le pape, suzerain véritable de plusieurs rois, avait ailleurs une autorité mal définie, mais réelle, partout chef de croisade, partout juge suprême... Mais alors aussi, se dessinait partout le conflit entre cette institution universelle et les jeunes nationalités égoïstes. En même temps Arnaud de Brescia — et après lui les Vaudois — représentaient un courant d'idées hostiles à toute suzeraineté et même à toute propriété ecclésiastique; en Italie, le droit romain, partiellement retrouvé et enseigné à Bologne en concurrence avec le droit canonique, exaltait le pouvoir des princes. Barberousse, d'accord avec ses barons et ses évêques, avait déjà proclamé l'absolue indépendance de sa propre couronne. A la diète de Roncaglia, l'archevêque de Milan rappelle en faveur de l'empereur l'adage ancien : *Quidquid principi placuit, legis habet vigorem.* En Angleterre, Henri II Plantagenet fonde un gouvernement centralisé et appuie cette nouveauté sur de prétendues « anciennes coutumes du royaume » (déjà !) : les clercs criminels sont envoyés devant les tribunaux laïcs, l'interdit des terres et l'excommunication des vassaux anglais sont soumis au placet royal, l'immunité ecclésiastique a son martyr : Thomas Becket. Le gallicanisme — plus modéré — de Philippe-Auguste était dans le courant général de l'Europe.

Après la prise de Jérusalem par Saladin (3 oct. 1187), Clément III fait prêcher une croisade : tous les princes font accueil à cette idée : Philippe trouve l'occa-

sion propice pour attaquer le Plantagenet (printemps 1188). Pape, légats, clercs, croisés protestent en vain : la guerre dure tant que Philippe a des ressources. Il conclut le 8 novembre la trêve de Bonmoulin. Le légat veut la faire proroger. Philippe refuse; aux menaces d'interdit du royaume, il répond : « Il n'appartient pas à l'Eglise romaine de porter aucune censure... quand le roi réprime ses vassaux rebelles... le légat a flairé les sterlings anglais... je ne crains pas votre sentence, parce qu'elle est injuste. »

Philippe n'est pas plus souple dans l'affaire, pourtant morale et religieuse, de son mariage avec Ingeburge de Danemark (1193). Les évêques avaient été déplorablement faibles, les papes furent plus fermes. Mais le roi ne céda qu'après vingt ans (1213), quand il eut besoin des vaisseaux danois et de l'appui d'Innocent III pour réaliser son rêve de conquérir l'Angleterre.

Dans la question du schisme impérial, le roi de France garda toute son indépendance. A cette occasion, le roi et le pape firent des déclarations doctrinales qui marquent dans l'histoire du gallicanisme. Innocent III soutenait Othon de Brunswick, neveu de Jean sans Terre. Pour mettre le roi d'Angleterre en état de l'aider, le pape essaie d'apaiser les différends anglo-français. En son nom, l'abbé de Casamario signifie aux belligérants d'avoir à cesser, sous peine d'anathème, une guerre nuisible aux intérêts de la croisade projetée (1203). Philippe réplique qu' « *en matière féodale, il n'a pas d'ordre à recevoir du S.-Siège. Le pape n'a pas à se mêler des affaires qui s'agitent entre les rois* » ! (*P. L.*, CCXV, 177.) Innocent rectifie aussitôt : « Si le pape n'a pas le droit d'intervenir en matière féodale, au moins sa juridiction s'impose-t-elle *ratione peccati.* » Distinction célèbre sur laquelle s'appuie toute la théorie du pouvoir indirect. Philippe ne la discuta point, mais fit prendre à ses barons l'engagement de le soutenir : « Si le pape, disent-ils, voulait entraver les projets du roi, nous lui avons promis, comme à notre seigneur, sur les fiefs que nous tenons de lui, que nous lui prêterons secours selon notre pouvoir et ne ferons aucune paix avec le pape que par son entremise et avec son consentement (*Archives nat.*, J 628). Les mêmes barons en voulaient du reste à toute juridiction ecclésiastique : ils obtiennent du roi, à cette date, une ordonnance fixant les compétences sur divers points contestés : juridiction sur les veuves, compétence en matière de douaires, de serment; et réglant la dégradation de clercs. Un peu plus tard cependant, Philippe-Auguste conserve aux cours spirituelles les actions dirigées contre les croisés, sauf en cas de crime grave. Le pape accepte cette restriction.

Ainsi ce roi, dévot à la manière de l'époque, qui, avant de partir en guerre « prie et pleure » sur le pavé de S.-Denis, suit avec « des soupirs et des larmes » les processions faites pour arrêter les inondations de la Seine, enrichit et protège les églises, est le même qui repousse avec persévérance, et au nom d'un principe, l'ingérence de l'Eglise dans ses affaires temporelles : il est gallican.

La conception unitaire carolingienne est désormais brisée, l'unité qui n'est plus dans le tout se fait plus forte dans chacune des parties séparées.

4) Louis VIII continue la politique de son père : de son vivant, n'avait-il pas bravé les anathèmes d'Innocent III, pour entreprendre la conquête de l'Angleterre, bien qu'elle fût récemment devenue terre vassale du S.-Siège ? En 1225, ses barons se plaignent que l'Eglise ait attiré à son for certaines causes mobilières des laïcs : avec Pierre Mauclerc, ils mettent en œuvre ces fameuses ligues de défense mutuelle contre les censures, que les papes ne cessent de réprouver et que les peuples, toujours partisans de la justice indulgente de l'Eglise, ont en horreur.

La querelle continuera pendant tout le règne de S. Louis : les *statutarii*, comme on les appelle, s'entendent pour refuser au clergé l'usage des moulins, des fours et des fontaines, ils mettent en prison les notaires des officialités, répondent aux excommunications en saisissant le temporel des églises. Les clercs se défendent par des contre-ligues. Papes et conciles font dénoncer au peuple chaque dimanche, cierges allumés et au son des cloches, les excès des barons; leurs fils sont déclarés inhabiles à tout bénéfice ecclésiastique. Les baillis du roi saint Louis prennent presque partout le parti des seigneurs. Les souverains pontifes s'en plaignent. S. Louis ne refuse pas au pape son appui contre les ligueurs.

Cependant, il fit preuve d'une ferme indépendance dans son gouvernement. « Il ne doit y avoir qu'un roi en France, avait-il dit à son frère Charles d'Anjou, et ne croyez pas, parce que vous êtes mon frère, que je vous épargnerai contre droite justice. » Il aurait dit volontiers la même parole aux évêques et au pape. Guy, évêque d'Auxerre, lui demande — et c'était canonique — d'obliger les excommuniés à se faire absoudre : « Je voudrais d'abord être sûr, répond le roi, qu'ils sont excommuniés à bon droit. » (Joinville, éd. Natalis de Wailly, c. cxxxv, p. 451-452.) Trois circonstances de son règne sont à signaler à cet égard : l'affaire de deux archevêques de Rouen, successivement frappés par lui, celle de Beauvais, où le roi dédaigne les interdits lancés par l'évêque de cette ville et l'archevêque de Reims, enfin l'affaire du chapitre de Paris.

On a vu plus haut (*Gallicanisme ecclésiastique*) que le Clergé commençait dès lors à se plaindre de la fiscalité pontificale. Louis IX appuie ses réclamations. A la fin de son règne, Clément IV inaugure la pratique qui va mettre aux prises toutes les puissances ayant intérêt à demeurer maîtresses des clercs en s'assurant la distribution des bénéfices : il décrète la réserve des bénéfices et charges vacant *in curia* (*Sext. Decret.*, III, tit. IV, c. 2). S. Louis ne s'incline pas sans réserve devant cette décision. Quand sa nomination vient en concurrence de la nomination papale, il lutte pour faire prévaloir son candidat. Dans le conflit de la papauté avec l'Empire, il se tient sur la réserve : quand Innocent IV, après avoir déposé Frédéric II, excommunie quiconque lui donnera encore les titres de roi et d'empereur, S. Louis ne cesse pas de les lui attribuer dans ses lettres (Huillard Bréholles, *Hist. Diplom. Frederici II*, t. VI, 501 sq.).

Le règne de son fils Philippe le Hardi est marqué par une réaction plus accentuée contre l'extension de la juridiction ecclésiastique : une ordonnance de 1274 conserve au roi, là où la coutume est en sa faveur, le jugement des clercs homicides et maintient les droits de la justice séculière sur les causes immobilières. Une autre (1278) prescrit aux sénéchaux du Midi d'arrêter les clercs porteurs d'armes. En 1279, le Parlement de Paris inaugure une procédure que Philippe le Bel utilisera souvent : il ordonne aux baillis de saisir le temporel de l'Eglise lorsque la cour ecclésiastique aura outrepassé sa compétence : c'est déjà la sanction du futur appel comme d'abus.

5) Sous Philippe le Bel, le gallicanisme politique franchit l'étape décisive : la lutte avec Boniface VIII fait saillir les principes depuis longtemps ébauchés; les légistes constituent la doctrine et la vulgarisent. Jean de Paris, Nogaret, Pierre Flote, Pierre Dubois et les auteurs anonymes de plusieurs factums célèbres travaillent à l'envi à dégager la royauté

capétienne de toute subordination théorique à l'égard de l'autorité romaine (A. Baudrillart, *Des idées qu'on se faisait, au XIVe siècle, de l'intervention du pape en matière politique*, dans *Rev. d'histoire et de litt. rel.*, 1898 ; — R. Scholz, *Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen*, Stuttgart, 1903).

Le conflit du roi et du pape a été raconté plus haut (article Boniface VIII). Le roi y affirma solennellement son indépendance à l'égard de la papauté. En 1297, lorsque Boniface tenta de réconcilier les rois de France et d'Angleterre, Philippe fit répondre à ses mandataires : « que le gouvernement temporel de son royaume appartenait à lui seul, qu'il ne reconnaissait en cette matière aucun supérieur... » L'année suivante, il accepta, cependant, la médiation non pas du pontife, mais de Benoît Gaëtani.

Ce n'est pas seulement à l'encontre du pape que la doctrine gallicane s'affirme : les pamphlets, nés à l'occasion de la querelle, s'en prennent à toute immunité, à toute juridiction temporelle ecclésiastique. Le plus célèbre commence par ces mots : *Antequam clerici essent, Rex Franciae habebat custodiam regni sui et poterat statuta facere.* Le *Dialogue entre un clerc et un chevalier*, auquel le *Songe du Vergier* empruntera beaucoup, bat en brèche l'immunité fiscale des ecclésiastiques, au nom des droits régaliens. Influence du droit romain exaltant la prérogative souveraine, rivalités de prétoire entre officiers des juridictions rivales, développement de théories multitudinistes, tout contribue à faire mûrir les conceptions gallicanes des âges précédents. Les conciles légifèrent en vain : ils obligent les confesseurs à interroger leurs pénitents sur les atteintes portées à la juridiction ecclésiastique et à les renvoyer, en cas de culpabilité, devant les évêques, ou même devant le pape : rien n'y fait. Quand le roi veut obtenir un décime, il donne une confirmation illusoire des droits de l'Eglise; mais c'est lui maintenant, et non plus seulement les seigneurs, qui conduit la guerre contre les justices ecclésiastiques. Auprès de chaque officialité, il a son avocat, prêt à intervenir pour faire prévaloir le principe dont les conséquences indéfinies amèneront l'anéantissement des cours spirituelles, savoir : l'exclusive compétence du roi en matière temporelle et dans toutes les causes réelles de ses sujets : *Item certum est, notorium et indubitatum*, disent Nogaret et du Plaisians à Clément V, *quod de hereditatibus et juribus et rebus immobilibus ad jus temporale spectantibus qui sive petitorio agatur, sive possessorio, sive pertineant ad Ecclesias et ecclesiasticas personas, sive ad dominos temporales, agendo et defendendo, cognitio pertinet ad curiam temporalem; specialiter autem domini regis ipsius.* Le prince ne laisse à l'Eglise que la connaissance des causes personnelles et criminelles de ses clercs, sauf à employer la saisie du temporel pour obtenir, même en ces matières, l'exécution de ses volontés. La théorie du *cas privilégié* s'ébauche. Infraction de sauvegarde, bri d'asseurement, port d'armes, fabrication de fausses monnaies, de faux sceaux, de fausses lettres royales, crime de lèse-majesté, attentat, abus de justice, excommunication des officiers royaux, rescousse, haro normand, amèneront les clercs devant le Parlement (R. Génestal, *Le cas privilégié*, cours professé à l'Ec. des Htes Etud., sect. des sc. relig. 1909-1910, 1910-1911). On en trouve déjà quelques exemples dans les *Olim* et dans les registres inédits du Parlement au temps de Philippe le Bel. Les développements ultérieurs de cette procédure auront pour la justice ecclésiastique les mêmes conséquences désastreuses que ceux des *cas royaux* pour les justices seigneuriales (Ernest Perrot, *Les cas royaux*, Paris, 1910).

Quant au domaine de l'Eglise, des légistes hardis comme Pierre Dubois en proposent l'aliénation. Le roi réclame la *garde royale universelle*, qui figure en bonne place dans le *scriptum* contre Boniface VIII, et lui assure la tutelle et l'exploitation de tous les biens d'Eglise. [H-X. A.]

6) *Les Valois héritèrent des conceptions capétiennes.* Tout au début du règne de Philippe VI, se tint à Vincennes une conférence plus notable par le retentissement des théories développées que par ses résultats immédiats : Pierre de Cugnières, représentant du roi, y dénonça l'extension exagérée de la compétence des officialités; il ne proposa du reste aucun remède, et n'est pas, quoi qu'on ait dit, l'inventeur de l'appel comme d'abus. L'évêque d'Autun, au nom du clergé, revendiqua *tout ce que la coutume* avait attribué aux cours d'Eglise, et le mémoire remis au roi par ses confrères comprenait une longue liste de causes réelles, personnelles et mixtes. Aux prélats, Philippe donna de bonnes paroles, et laissa ses légistes continuer la lutte (Olivier Martin, *L'assemblée de Vincennes*, Paris, 1909).

Dans l'entourage royal, le principe de l'absolue indépendance temporelle de la couronne est un dogme qui doit même réformer l'histoire : les *Grandes chroniques de Saint-Denis*, racontant le changement de dynastie de 752, disaient après les continuateurs de Frédégaire : « Et lors feu esleu a roy de France, *par l'autorité de l'Eglyse de Rome...*, Pépin. » Sur son exemplaire, Charles V fit remplacer les mots sacrilèges par ceux-ci « par le *conseil* du pape de Rome ». Il fait écrire le *Songe du Vergier* (1376-1378), mosaïque reproduisant les morceaux anciens les plus hostiles à la juridiction ecclésiastique. Lorsqu'à l'assemblée de 1406, Guillaume Fillastre rappela que Zacharie avait déposé Childéric, les princes qui gouvernaient pour Charles VI le contraignirent à déclarer qu'à la différence des empereurs et d'autres princes, le roi de France ne tenait pas sa couronne du pape.

Cependant en pratique le roi de France ne fait pas aux ingérences de la papauté dans notre Eglise nationale une opposition systématique. Cette papauté était du reste celle d'Avignon, qui mettait souvent au service de la politique française son influence européenne. Nos princes prenaient une bonne part des décimes levés par les papes sur notre clergé et conféraient un grand nombre des bénéfices que les pontifes se réservaient : il y a là certainement une des causes du progrès de la tutelle royale sur l'Eglise gallicane. L'esprit nationaliste du clergé offrait un appoint favorable. Dans toute l'Europe du reste, le sentiment national était déjà fort : à Constance on votera par nation, et on réclamera une équitable représentation des peuples différents dans le Sacré Collège, que les papes d'Avignon avaient trop francisé. Au dire des Italiens, le concile de Bâle aurait été une revanche de la défaite subie à Constance par le nationalisme français : l'obstination du cardinal Aleman et son schisme savoyard s'expliqueraient par son dépit contre l'« italianisation » croissante de la curie romaine. Cette explication simpliste fait du moins ressortir les réels progrès de l'idée nationale.

7) Plus que le nationalisme, le *recours de l'Eglise à la puissance séculière pour mettre fin à la crise du grand schisme* a influé sur le développement du gallicanisme politique. Les théories fort démocratiques des universitaires, aussi dangereuses pour l'autorité royale que pour le pouvoir spirituel, n'ont pas empêché leurs appels aux princes et aux magistrats de sortir leurs effets. Le Parlement de Paris fut invoqué par eux dans l'affaire purement doctrinale de la

lettre de Toulouse; en 1406, le procureur du roi, Jean Jouvenel, réclama pour son souverain, successeur de Charlemagne (*l'électeur des papes !*), le droit de convoquer un concile. En fait, ce seront les princes séculiers qui feront aboutir le concile de Constance et dissiperont le conciliabule de Bâle. Le même Jean Jouvenel disait aussi : « L'Eglise a été mauvaisement gouvernée, nous sommes ci pour y remédier ! » Quand les prélats français réunis à Bourges eurent adopté, en les modifiant, les remèdes proposés par le concile de Bâle et que le roi eut fait de leurs décisions une *Pragmatique Sanction* (1438), les magistrats royaux assumèrent la charge de faire appliquer le traitement. Ce sont les infractions à la Pragmatique qui amenèrent à la barre du Parlement les juges ecclésiastiques et les prélats *coupables d'abus :* l'abus n'est primitivement qu'une violation de cette loi fondamentale; plus tard seulement on abusera en n'observant pas les ordonnances royales ou ne se conformant pas aux arrêts de la Cour. La Pragmatique était pourtant en elle-même, nous l'avons vu, un code de libertés, elle devint ainsi un instrument de servitude.

Elle reconnaissait au roi un droit d'intercession dans les élections épiscopales rétablies : les souverains en usèrent et en abusèrent pour imposer aux chapitres leurs candidats préférés. Souvent même, et dès le temps de Charles VII, ils s'adressèrent directement à Rome pour faire pourvoir leurs favoris; Louis XI abolit pour un temps la Pragmatique, lui et son fils esquissent des projets de concordat avec le pape : le haut personnel ecclésiastique, recruté suivant le gré du roi, est formé de ses créatures.

La régale (pour les Eglises du Nord de France) et la garde royale (pour le Midi) mettent entre les mains du prince, en moyenne tous les dix ans, pendant une année entière, les domaines des évêchés et des grandes abbayes. Dans la seconde moitié du xve siècle, on ne demande plus l'assentiment du Clergé pour lever sur lui des décimes : la convention se fait directement entre le pape, qui endosse l'odieux, et le roi qui encaisse le bénéfice. Après 1438, il n'y a guère plus d'assemblées nationales de notre Clergé, après 1467 plus de concile provincial, sauf à Sens en 1485, et c'est le *Conseil du roi*, bientôt le grand Conseil, qui règle l'administration de l'Eglise. Sous Louis XII, un légat du pape, le Cardinal d'Amboise, est une sorte de ministre des cultes de la monarchie de plus en plus absolutiste : ses bulles sauvent les principes, mais en réalité il est dans l'Eglise gallicane l'agent de la tutelle royale. Cette tutelle, au temps de Louis XII, s'emploie à procurer une vraie réforme dans l'Eglise de France : le roi l'impose de force aux communautés récalcitrantes.

Le Parlement, après avoir défendu pendant quelque temps contre l'ingérence pontificale le droit des collateurs ordinaires, finit par les abandonner en échange d'une tolérance plus large pour ses empiètements judiciaires : à la fin du xve siècle, il ne reconnaît plus aux ordinaires le droit d'excommunier les officiers royaux, ni aux juges d'Eglise celui de procéder par censures dans les procès que les plaideurs veulent porter devant des juges séculiers. En tout état d'instance, laïc et clerc veut invoquer le juge royal et dessaisir *ipso facto* le tribunal d'Eglise : c'est la prévention. Comme gardien des libertés, le Parlement réclame enfin la police extérieure de notre Eglise, il intervient de ce chef dans toutes les querelles des clercs et des moines entre eux ou avec leurs supérieurs, fait lever les censures, oblige à donner des confesseurs et des absolutions, juge de la validité des indulgences, de l'authenticité des reliques, envoie un procureur à Notre-Dame pour constater que la messe annuelle fondée par Louis XII est dite et bien dite, et discute en 1487 si les évêques peuvent, hors de leur diocèse, porter une queue à leurs soutanes, etc. !

La théologie de l'époque (Almain et Jean le Maire sont ses représentants les plus célèbres) ne va pas aussi loin que les légistes, elle pose nettement en thèse l'indépendance réciproque des deux pouvoirs : Almain concède cependant au pape le droit de déposer un prince hérétique, ou qui refuse de rendre justice à ses sujets, ou qui les dépouille de leurs biens. Par ailleurs, la puissance spirituelle n'a d'elle-même que des moyens spirituels de coërcition et ne jouit, de droit divin, que des produits de l'autel; toute autre juridiction et tout autre domaine sont concessions du pouvoir civil. Jusqu'à Richer, ce sera la forme du gallicanisme politique de nos ecclésiastiques (cf. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme,* I et II, Paris, 1905 et 1909).

D) *Les temps modernes et l'Ancien Régime*

1) Au début du xvie siècle, la monarchie des Valois s'est faite presque absolue. L'*Ecole de Toulouse*, héritière directe des légistes du Moyen Age, exalte les *regalia Franciae*, Jean Ferrault les énumère dans un *Tractatus cum jucundus tum maxime utilis privilegia aliqua regni Franciae continens* (publié en 1514). En bref, le roi n'a pas de supérieur, taxe librement et seul tous ses sujets, confère tous les bénéfices, juge seul au possessoire les causes des clercs, a seul le pouvoir législatif, etc. Les juristes excellent alors à transformer en lois primitives, universelles, imprescriptibles (dont personne n'est exempt s'il ne prouve sa liberté en alléguant des concessions royales explicites), de vieux droits féodaux, locaux, restreints et aliénables : telle est la transformation subie par exemple par le droit d'amortissement, compensation du relief sur les fiefs ecclésiastiques, qui devient alors loi primordiale interdisant à l'Eglise toute possession de terre sauf dispense du roi acquise à titre onéreux; telle est encore la transformation de la Régale (voir ce mot). Aucune liberté ecclésiastique ou locale ne résiste à pareille procédure.

2) Quand François Ier rencontra à Bologne le pape Léon X, mis par sa politique de famille parmi les vaincus de Marignan, il ne lui imposa pas de reconnaître les *regalia* de Ferrault. Plus modéré que les prétentions des légistes, le *Concordat de 1516* assure pourtant au roi d'énormes prérogatives à l'égard de notre Eglise nationale : plus de réserve apostolique, sauf les vacances *in curia;* le roi de France nomme à tous les bénéfices majeurs ; les causes de ses sujets, sauf les causes majeures explicitement spécifiées dans le droit et sur la nature desquelles on n'arriva jamais à s'entendre, ne seront plus évoquées en première instance au tribunal du pape. Nos auteurs soutinrent même que les causes majeures elles-mêmes et les appels devaient être tranchés *in partibus* (en France) par des juges délégués. Léon X admettait même un certain contrôle du pouvoir séculier sur les excommunications abusives (voir article Concordat).

Le Parlement, on l'a vu, reçut très mal la convention bolonaise ; obligé de l'enregistrer, il lui donna seulement la valeur d'un privilège *strictae interpretationis*, tandis que la Pragmatique, droit commun, restait la règle ordinaire des arrêts : *le Concordat eut donc peu d'action sur le gallicanisme parlementaire.*

3) *Il en eut beaucoup sur le monde ecclésiastique:* il acheva de mettre en la main du roi la fortune de l'Eglise et son haut personnel. Le roi de France, devenu « le plus riche dispensateur de rentes viagères qu'il y eût dans la chrétienté », eut de quoi

récompenser magnifiquement les serviteurs de la monarchie (beaucoup, à commencer par le chancelier Antoine du Prat, négociateur du Concordat, mourront sous une mitre et pourvus *en commende* de plusieurs abbayes), et à acheter des partisans en Italie et jusque dans le Sacré-Collège. L'Eglise, jusqu'au temps de Henri IV, en souffrit beaucoup : le mouvement de réforme, esquissé à la fin du xvᵉ siècle, ne fut que mollement poursuivi par des prélats ambassadeurs et chefs de guerre. Lorsqu'en 1588 Henri de la Martonie prit possession personnelle du siège de Limoges sur lequel l'avaient précédé les diplomates Jean de Langeac, Jean du Bellay et Sébastien de Laubespine, le gouverneur militaire de Paris, Antoine Sanguin et l'Italien César des Bourguignons, il y avait plus d'un demi-siècle qu'aucun évêque n'avait mis le pied dans le diocèse. Limoges n'était pas une exception. Les Etats du Languedoc ne cessent de se plaindre des prélats non résidants; au concile convoqué à Narbonne en 1551 pour prendre des mesures contre l'envahissement du protestantisme, aucun évêque ne daigna paraître en personne.

4) On aurait eu besoin pourtant, surtout dans ce Midi, si profondément troublé par les querelles religieuses et par des défections retentissantes, d'un épiscopat attaché à ses devoirs. Les ordonnances royales constatent que les évêques ne remplissent que très « petitement » leur tâche de défenseurs de leurs ouailles contre l'hérésie. Aussi l'apparition du protestantisme eut-elle pour premier résultat un *accroissement du gallicanisme parlementaire.* Le juge d'Eglise — que son ancienne clientèle, surtout depuis l'ordonnance de *Villers-Cotterets* (1539) abandonnait de plus en plus, — ne sut pas retenir sa compétence exclusive pour la recherche et le jugement des hérétiques. Les évêques furent d'abord invités à donner des lettres de vicariat aux conseillers-clercs du Parlement, puis obligés, sous peine de saisie de leur temporel, à consigner au greffe de la cour les deniers nécessaires pour la poursuite des coupables. Henri II et François II surtout (édit de Romorantin) essaieront bien de sauvegarder le droit essentiel de l'Eglise en la matière. Les cours séculières maintiendront le leur à « rechercher et à punir » : l'adhésion au calvinisme prohibé par ordonnances royales, est crime de lèse-majesté divine et humaine, donc *cas privilégié.* Les magistrats protesteront aussi contre les peines pécuniaires et la prison infligées parfois par le juge ecclésiastique à des hérétiques repentants : toute coërcition extérieure est du ressort exclusif de la puissance temporelle.

5) Cette coërcition extérieure, très dure sous Henri II, fut absolument inefficace; la seule mesure capable d'enrayer la propagande protestante fut prise par l'Eglise romaine, quand Paul III décida d'opérer la réforme *in capite et in membris,* si longtemps demandée, si longtemps différée. Malheureusement la *réforme disciplinaire du concile de Trente* ne devint jamais en France loi d'Etat, et l'échec que la Curie et le Clergé français subirent à cet égard fut comme une revanche que le gallicanisme parlementaire prit du Concordat.

François Iᵉʳ avait d'abord vu d'assez mauvais œil le choix de la ville de Trente comme lieu de réunion d'un concile : les Pères y seraient trop sous la main de Charles-Quint. Aussi, pendant la première période de l'assemblée (1545-1549), les Français ne parurent guère au synode qu'après son transfert à Bologne. La seconde période fut écourtée par la guerre; pendant la troisième (1561-1563) on a vu le rôle important que jouèrent le cardinal de Lorraine et nos nationaux : les décrets *de Reformatione*, s'ils ne furent pas tous à leur gré, furent souvent portés avec leur participation. Aussi, rentrés en France, les évêques insistèrent-ils pour leur publication. Justement un progrès du gallicanisme politique leur permettait alors de faire entendre périodiquement au roi leurs réclamations collectives. Depuis 1533, malgré les condamnations non avenues chez nous, de la bulle *In caena Domini* de 1536, les rois de France levaient sur l'Eglise gallicane, sans autorisation de Rome, des subsides extraordinaires; à partir de 1560, ces exigences se légalisent, les rois demandent le consentement du pape et celui de leur clergé. En 1561, au colloque de Poissy, les prélats conclurent avec le souverain un contrat décennal qui amena l'institution régulière si originale et si importante dans notre histoire, des *Assemblées du Clergé* (puis, en 1579, à l'assemblée de Melun de l'*Agence du Clergé*) destinées à voter et à répartir la contribution *volontaire* de l'Eglise de France aux charges publiques : sous l'ancienne monarchie, toute réunion autorisée avait comme un droit naturel — surtout quand elle payait — de porter au pied du trône ses doléances. Le premier usage que les jeunes Assemblées firent de leur parole, fut pour réclamer la publication du Concile de Trente; elles la réclameront encore sous Louis XIII. La Sorbonne se joignit à elles, et aussi les légats et nonces du pape, les ambassadeurs des princes étrangers. Les rois inclinaient à céder; d'Ossat, au nom de Henri IV désireux d'obtenir l'absolution pontificale, promit l'acceptation officielle « sous réserve de nos libertés »; les évêques crurent un moment l'avoir obtenue aux Etats de 1614. Vain espoir : toujours l'opposition parlementaire (même quand elle eut perdu l'appui des chapitres et du bas clergé, jaloux des prérogatives reconnues par le concile aux évêques) se montra si irréductible qu'aucun souverain n'osa passer outre : le droit nouveau inauguré à Trente ne pénétra dans notre droit national que par quelques dispositions que lui emprunta, sans l'invoquer, l'ordonnance de Blois de 1576. Les évêques dans les conciles provinciaux publièrent le reste comme statuts synodaux; mais les magistrats, appelés sous l'Ancien Régime à siéger dans tant de causes ecclésiastiques, purent ignorer les décisions de Trente. L'avocat protestant Charles du Moulin avait exprimé dès l'année 1564 dans son *Conseil sur le fait du concile de Trente,* toute la pensée des parlementaires : ses griefs seront répétés longtemps, car la polémique littéraire sur ce sujet se poursuivit pendant cinquante ans : les Pères de Trente ont retiré au tribunal laïc toute juridiction sur les clercs, soumis les laïcs à la juridiction ecclésiastique, rendu valables les mariages contractés malgré des empêchements reconnus comme dirimants par la loi civile (non-consentement des parents), empiété sur les prérogatives de l'Etat en imposant des peines extérieures pour certains crimes (adultère, duel, libertinage), affirmé les privilèges des réguliers, approuvé les Jésuites, choqué nos principes sur les causes majeures, aboli les *commendes*... depuis l'Edit de Nantes, on ajoute : condamné les calvinistes admis dans l'Etat. Sa législation ne peut donc devenir loi d'Etat.

6) *Le gallicanisme avait pourtant failli mourir du fait de l'introduction du protestantisme en France.*

Dès le milieu du xviᵉ siècle, les théories royalistes de l'Ecole de Toulouse commencent à être battues en brèche. Les fluctuations de la politique royale, longtemps hésitante entre catholiques et réformés, leur ont suscité dans les milieux les plus divers des adversaires audacieux. Suivant que les princes favorisent les novateurs ou les combattent, les calvinistes sont

royalistes ou révolutionnaires, tandis que les catholiques, à l'inverse, proclament le devoir d'obéir à Dieu d'abord, ou au contraire l'obligation indispensable de se soumettre au roi : l'étude chronologique des pamphlets montre qu'ici encore la doctrine est fonction de la conduite imposée par les variations des princes. Tous les systèmes sur l'origine et l'organisation du pouvoir — les plus extrêmes et les plus modérés, comme ce programme un peu contradictoire, mais fort admiré aujourd'hui, de monarchie tempérée, gallicane et tolérante, que Bodin expose en 1576 dans son *De la République*, — ont des partisans acharnés. En 1560, les Etats d'Orléans réclament — une fois encore — le contrôle de la nation sur le gouvernement; le Clergé blâme nettement la monarchie absolue. Pourtant le gallicanisme se défend : la noblesse et le tiers proposent l'*aliénation des biens d'Eglise, comme appartenant au corps de la nation*. En 1561, le Parlement oblige la Faculté de théologie de Paris à désavouer la thèse de Tanquerel (l'Eglise, dont le pape seul vicaire du Christ est le monarque possédant pouvoir spirituel et temporel, a pour sujets tous les fidèles, et peut priver de leur trône et dignité les princes rebelles à ses ordres). Le triomphe de l'absolutisme, avec l'Hopital (1563), est un triomphe aussi du gallicanisme. Catherine de Médicis proteste contre la déposition prononcée par le Saint-Office contre huit évêques français suspects d'hérésie : ce tribunal n'a pas compétence en France, cette *cause majeure* aurait dû être déléguée à des juges *in partibus;* la reine maintient les condamnés sur leurs sièges, ou, s'ils passent ouvertement au calvinisme, comme Jean de Saint-Romain, archevêque d'Aix, leur permet de résigner en faveur d'un tiers (A. Degert, *Procès de huit évêques français suspects de calvinisme; Rev. Quest. hist.*, juillet 1904, p. 61-108). En mai 1580, Grégoire XIII croit le moment venu de faire pénétrer en France la bulle *In Caena Domini* de Pie IV (1560), qui censure les pratiques gallicanes : le P. Castor, jésuite, la fait imprimer, et l'envoie, munie du sceau de la Compagnie de Jésus, à vingt-cinq archevêques ou évêques. L'un d'eux, de Thou, la livre au Parlement, qui fait mettre le jésuite en prison. Henri III interdit sa porte au nonce et obtient son rappel. Le Clergé et la Sorbonne avaient cependant pris parti pour le pape. Au bout de dix-huit mois seulement (1582), le Parlement consentit à laisser biffer l'arrêt rendu contre la bulle, à condition qu'on ne la publierait pas (cf. P. Richard, *Gallicans et Ultramontains*, 1580-1583; *Annales de St-Louis des Français*, 1898).

Par réaction contre le gallicanisme de Henri III et aussi par nécessité logique, la Ligue, quand elle voulut écarter du trône son héritier calviniste, se fit antigallicane... elle le fut à l'excès. Dès le mois de janvier 1589, la Sorbonne déclarait les Français déliés du serment de fidélité (Sixte-Quint protesta contre cet empiétement sur le droit du pape), et faisait effacer son nom des prières liturgiques. Des docteurs firent l'apologie du tyrannicide (Boucher); Edmond Richer, alors jeune bachelier, y défendait en 1591 l'attentat de Jacques Clément et la théorie des deux glaives confiés à l'Eglise (voir sa thèse, publiée dans E. Puyol, *op. laud.*, II, 139-143).

Au contraire, ceux des parlementaires qui mettaient avant tout la *loi salique*, élaboraient alors les traités célèbres qu'on invoquera dans tous les conflits ultérieurs : en 1590, Claude Fauchet, dans son *Traité des libertés de l'Eglise gallicane*, insiste sur les restrictions à apporter à la puissance du pape; Charles Faye, dans son *discours des raisons et moyens pour lesquels Messieurs du Clergé ont déclaré nulles et injustes les bulles monitoriales de Grégoire XIV contre les ecclésiastiques demeurés en la fidélité du roi* (1591), affirme la compétence du prince en matière de discipline ecclésiastique, et restreint l'autorité pontificale aux personnes privées; Antoine Hotman (*Traité des droits ecclésiastiques, franchises et libertés de l'Eglise gallicane*, 1594), quoique très gallican, est plus attentif à ne pas trop favoriser l'erreur protestante; Guy Coquille (*Institution au droit français, Traité des libertés gallicanes*, écrits en 1586 et 1594, mais publiés posthumes après 1603) expose nettement, avec les deux maximes fondamentales que reprendra Pithou, l'ensemble de nos libertés; il les entoure d'un commentaire juridique et historique et en fait le fond d'un projet de réforme de notre législation ecclésiastique. Pierre Pithou enfin enferme tout le système en quelques articles, rattachés, comme on l'a vu, à deux principes : c'est l'évangile définitif du gallicanisme des politiques.

Les prélats, qui suivaient le même parti que ces légistes, allaient moins loin. Lorsque le 25 juillet 1593, ils donnèrent à Henri IV l'absolution des censures fulminées par les papes, ils eurent grand soin de mettre hors de cause l'autorité du Saint-Siège : ils invoquèrent le principe théologique incontesté de la cessation de toute réserve *in articulo mortis:* tout prêtre aurait pu, comme eux, réconcilier un prince exposé chaque jour aux hasards de combats meurtriers.

7) Avec la conversion de Henri IV, *la monarchie française rentrait dans ses voies traditionnelles :* le protestantisme allait s'isoler de plus en plus de la vie générale d'une société redevenue ce qu'elle était avant la Réforme; il n'y avait pas place pour lui dans cette Eglise gallicane, qui était toute la France : société une sous deux gouvernements ; naturellement, comme tout organisme retrouvant sa santé normale, cette société devait tendre à éliminer ce qu'elle ne pouvait assimiler. Le roi, en qui s'incarna le gallicanisme, Louis XIV bannit en effet le protestantisme. Celui-ci aura du reste sa revanche : la philosophie est née du libre examen; Voltaire est l'héritier de Bayle. Quand on aura détruit la foi aux titres divins de l'Eglise, rendu l'Etat indifférent à toutes les religions positives, un système d'union des pouvoirs, comme est le gallicanisme, sera un non-sens et disparaîtra. Mais avant de mourir, ce système devait fournir les deux siècles les plus célèbres de sa carrière.

Le règne de Henri IV et sa mort tragique restaurèrent en France le culte monarchique. Déjà l'attentat de Châtel avait déchaîné fort injustement les sévérités, et les cruautés mêmes du Parlement à l'égard des Jésuites; celui de Ravaillac amena immédiatement (8 juin 1610) la condamnation au feu du *De Rege et Regis institutione* de Mariana. Peu après l'avocat général Servin profita du procès de Richer, syndic de la Faculté de théologie, contre le collège de Clermont, pour demander qu'on fît signer aux Jésuites et à leur général ces quatre articles : le concile est au-dessus du pape; celui-ci n'a aucun pouvoir sur le temporel des rois et ne peut les en priver par excommunication; un prêtre qui sait par la confession un attentat ou conjuration contre le roi ou l'Etat doit le révéler au magistrat; les ecclésiastiques sont sujets du prince séculier et du magistrat politique. — D'abord admise au Parlement, sa requête fut repoussée par le conseil de Régence. En revanche, le 26 novembre de la même année, les magistrats supprimèrent le *Tractatus de potestate Summi Pontificis in temporalibus adversus Guill. Barclaium*, de Bellarmin, exposé de la théorie du pouvoir indirect de l'Eglise sur les rois. Le Conseil royal ordonna de surseoir à l'exécution de l'arrêt. En 1614,

on se pressa tant d'exécuter la sentence analogue rendue contre le livre de SUAREZ, *Defensio fidei*, etc., que l'ouvrage du jésuite put être brûlé avant toute intervention du nonce. Les Jésuites durent publiquement renoncer à la doctrine de Suarez, et solliciter de leur général un nouveau décret contre l'enseignement du tyrannicide.

La théorie gallicane s'était du reste précisée. Jacques LESCHASSIER, en 1606, avait établi que nos libertés consistaient dans l'observation des *anciens canons* et indiqué les collections qui les contiennent : l'imprécision des anciennes formules laissait un vaste champ à l'arbitraire des magistrats. Edmond RICHER, dans son *Libellus*, ajoutait au gallicanisme ecclésiastique traditionnel de l'Ecole de Paris, une théorie politique qui n'était point encore admise parmi les théologiens, il dépassait singulièrement la doctrine d'Almain. Il professait un système parfaitement lié de quatre propositions : droit divin des rois, absolue indépendance du temporel, autorité purement spirituelle de l'Eglise (la conduite des choses temporelles a totalement abruti l'Eglise, *reddidit Ecclesiam totam brutalem*), puissance du prince sur l'Eglise : comme prince temporel, protecteur et vengeur des canons, il a la suprême administration de l'appel comme d'abus. En 1617, Richer ne signait pas la censure par laquelle ses collègues déclaraient hérétique la proposition de MARC ANTOINE DE DOMINIS, déniant à l'Eglise toute puissance coactive, et Servin au Parlement faisait bruyamment écho à la protestation silencieuse de l'ancien syndic.

8) *Le Clergé de cette époque* n'était pas disposé à se laisser imposer une doctrine ruineuse de toute son immunité et de toute sa juridiction : les évêques d'alors n'hésitaient pas à excommunier des magistrats comme il arriva à Aix, ou des gouverneurs, comme il arriva à Bordeaux. En 1612, au concile de Sens, présidé par le CARDINAL DU PERRON, le *Libellus* de Richer fut condamné, sous réserve pourtant des droits de la couronne et de nos libertés. Aux Etats généraux de 1614, lorsque le Tiers, presque uniquement composé de magistrats, proposa d'établir « *comme loi fondamentale* », « *conforme à la parole de Dieu* » que le roi étant *reconnu souverain, ne tenant sa couronne que de Dieu seul, il n'y a puissance en terre, quelle qu'elle soit, spirituelle ou temporelle, qui ait aucun droit sur son royaume*, etc., le même du Perron, dans une célèbre harangue de trois heures, essaya de lui démontrer que jusqu'à Calvin *toutes les écoles de théologie* avaient jugé fausse cette doctrine ; qu'une assemblée politique n'avait aucun droit à parler de sa conformité avec l'Ecriture ; que condamner l'opinion contraire était faire schisme avec toute la chrétienté, etc. MIRON répliqua que le Tiers demandait une loi de police ; SERVIN obtint du Parlement des arrêts en ce sens ; le conseil de régence intervint, et, pour faire cesser la querelle, ferma la salle des Etats : « L'an 1615, raconte malicieusement BASSOMPIERRE, commença par la contestation de l'article du Tiers, qui fit un peu de rumeur dans les Etats, enfin on le plâtra. Le Carnaval suivit, auquel Monsieur le prince fit un beau ballet, et le lendemain fut la conclusion des Etats... » En 1682, GILBERT DE CHOISEUL réclama que dans les *Mémoires du Clergé*, on mît une note à la harangue de du Perron pour dire que le Cardinal y défendait une vue personnelle. La note n'eût pas été tout à fait exacte ; on ne peut nier cependant que, même à cette date, les docteurs du reste ultramontains et opposés à Richer, comme DUVAL, admettaient, avec des atténuations, l'indépendance du roi de France au temporel. En 1626, ce fut un adversaire de Richer, le Dr FILESAC, qui déchaîna contre le livre de SANTARELLI, où étaient soutenues des propositions contraires à nos maximes, la tempête qui occasionna la mort de Servin : le magistrat gallican fut frappé d'apoplexie en prononçant devant le roi un virulent réquisitoire. La Sorbonne censura l'ouvrage du jésuite italien et ses confrères désavouèrent sans peine sa doctrine.

Clergé et magistrats communiaient donc dans le culte toujours plus enthousiaste de notre monarchie nationale. La lutte entre eux pour la juridiction n'en devenait pas moins âpre : toutes les assemblées du Clergé portent au roi leurs griefs contre le Parlement.

En 1638 parurent, sans nom d'auteur ni de libraire et sans privilège, deux volumes intitulés : *Des droits et libertés de l'Eglise gallicane, avec leurs preuves*. C'était une compilation des deux frères Pierre et Jacques DUPUY, gardes de la bibliothèque du roi : le nonce BOLOGNETTI la trouva si dangereuse et en fit des plaintes si vives à Richelieu, qu'un arrêt du Conseil supprima l'ouvrage (20 décembre 1638). Le 9 février, 22 cardinaux, archevêques et évêques réunis à Paris la condamnèrent aussi : « C'était, disait M. DE MONTCHAL, archevêque de Toulouse et rapporteur, un recueil de toutes les entreprises que la puissance séculière a jamais faites contre l'Eglise. » En effet, en plus des traités d'anciens jurisconsultes qu'il publiait, Pierre DUPUY avait appuyé chacun des articles de Pierre Pithou sur des actes puisés dans les collections de nos conciles et de nos historiens, dans les ordonnances royales et les arrêts des Parlements. Jamais pareil arsenal de précédents n'avait été ouvert à nos magistrats. RICHELIEU n'était pas étranger, dit-on, à cette publication. Cependant il était homme d'Eglise et trop bon théologien pour faire sienne toute la doctrine de DUPUY ; c'est ailleurs qu'il faut chercher l'expression exacte de la pensée du grand ministre.

9) Comme, en 1639, la cour de France était brouillée avec la cour de Rome, le bruit se répandit qu'avec le concours d'un érudit, le cardinal préparait à son profit l'établissement d'un patriarcat national. Le P. D'AVRIGNY estime que la rumeur était fondée. Un docteur de Sorbonne, Claude HERSENT, prit la chose au sérieux et, poussé peut-être par le nonce, en fit sous le pseudonyme d'OPTATUS GALLUS, une satire très aigre (mars 1640). RICHELIEU chargea de la réfuter le savant même visé par ces bruits : Pierre DE MARCA, devenu depuis un an (grâce peut-être à Pierre DUPUY) membre du Conseil privé. La réplique de Marca déborde de beaucoup le pamphlet d'Hersent. Marca ne mentionne qu'incidemment l'affaire du patriarcat gallican, prouve en passant que le pape est seul patriarche d'Occident, et s'étend sur les principes qui assurent à la fois la concorde des deux pouvoirs et nos libertés traditionnelles. Les deux mots *Concordia Sacerdotii et Imperii* et *Libertates Gallicanae* sont dans le titre de son ouvrage. Les quatre premiers livres parurent en 1641, les quatre derniers furent publiés posthumes par BALUZE (1663). Marca, on l'a vu, admet presque toute la théorie romaine sur la constitution de l'Eglise, y compris la supériorité du pape sur les conciles. Mais pour lui, *l'autorité pontificale, comme toute autre autorité, ne peut imposer l'observation de lois que le peuple n'accepte pas.* L'acceptation est le troisième élément essentiel de la loi (volonté du législateur, promulgation, acceptation) : cette vieille théorie, empruntée au droit romain, défendue par un grand nombre de théologiens et de canonistes français et espagnols (GERSON, NAVARRO, COVARRUVIAS, etc.) n'est pas nécessairement liée, à une conception démocratique de la société ; Marca

dit très nettement : une loi non acceptée n'a pas de force obligatoire, parce qu'elle serait nuisible et parce que le législateur, surtout le législateur ecclésiastique, à qui Notre-Seigneur a interdit d'exercer une domination tyrannique, n'est pas censé avoir eu dans ce cas l'intention d'obliger. La loi ecclésiastique, conclut-il, doit donc être reçue par l'Eglise, c'est-à-dire par ce corps formé des clercs et du peuple représenté par son prince. La loi, ainsi parfaite, est *stable* : il n'est pas à présumer qu'un pape, faisant dans un cas particulier un décret contraire aux lois et décrétales acceptées, veuille absolument y déroger ; ainsi, pour savoir comment se règlent chez nous les rapports des deux pouvoirs, doit-on s'en tenir à l'étude *des précédents* : nos libertés ne sont pas autre chose que l'observation des lois acceptées. Cette conception historique et juridique déplut à Rome ; la *Concordia* fut proscrite par le S.-Office. Marca, nommé à l'évêché de Couserans, dut, pour obtenir ses bulles, signer deux rétractations où il adhérait à la doctrine romaine « *tanquam juri communi canonico* » et déclarait que toute prérogative du roi de France, contraire à ce droit, était privilège apostolique ! Les gallicans n'ont pas pardonné à Marca cette palinodie. Les jansénistes, dont il fut l'adversaire, l'ont discrédité ; sa théorie n'a point été adoptée par les légistes parisiens, et son système — celui de Richelieu, qui, tout en maintenant les libertés acquises, les arrêtait dans leur développement devenu dangereux pour l'Eglise — n'a pas inspiré la conduite de Louis XIV.

10) Louis XIV, écrit M. Hanotaux (Introduction, p. cxi) aborda... les matières de religion avec cet esprit de gravité qui lui était naturel ; mais aussi avec la vive persuasion de la sainteté et presque de l'infaillibilité de sa mission. De là la surprise qu'il manifeste dès les premières résistances, son entêtement, sa colère soudaine, ses violences ; assurément, ce qui lui paraissait le plus autorisé dans ses actes, c'était tout ce qui touchait à ces questions... *Il y a dans la conduite de Louis XIV quelque chose du poids et de la rigidité d'un système qui ne peut fléchir sans se rompre. Il est le gallicanisme vivant, agissant, militant, triomphant...*

On ne fera pas ici le récit, qu'on trouve partout, des démêlés de Louis XIV avec les papes : ambassade de Créqui et affaire des Corses, déclaration de la faculté de théologie en 1663, arrêt du Parlement et déclaration conforme du roi, défendant d'enseigner une doctrine contraire, querelle de la Régale (voir ce mot), assemblée de 1682, conflit au sujet des franchises de l'ambassade de Rome, appel au concile en 1688... (voir là-dessus les travaux un peu trop sévères pour Louis XIV de Ch. Gérin, publiés soit à part, *Recherches historiques sur l'assemblée... de 1682*, 2e édition, Paris, 1870. *Louis XIV et le S.-Siège*, Paris, 1894, 2 vol., soit dans la *Revue des questions historiques*, t. XXII, XXIII, XXIV, XXV, XXVI, XXVII, XXVIII, XXX, XXXIII, XXXVI, XXXIX). On cherchera plutôt à définir le *système* qu'incarnait le roi. L'explication de sa conduite est un peu courte quand elle se borne à parler de son orgueil, des nécessités de sa politique extérieure, dont le pape ne veut pas se faire l'instrument, des besoins de ses finances (qui inspirèrent cependant une part fâcheuse de sa législation ecclésiastique : création d'offices, édit sur l'argenterie des églises, etc.), ou de l'idée assez commune dans son entourage et que le roi exprime lui-même dans ses mémoires, du droit de propriété royal sur tous les biens des Français, particulièrement des ecclésiastiques.

Le système de Louis XIV n'a jamais été mieux exposé que par un des collaborateurs les plus éminents de Colbert (par celui qui rédigea l'ordonnance de la marine sur laquelle nous vivons encore), Roland le Vayer de Boutigny. Au plus fort de sa querelle avec Innocent XI, Louis XIV demanda à ce maître des requêtes, — moins pour lui-même évidemment que pour le public, — de « lui faire connaître avec précision toute l'étendue des prérogatives de sa couronne » en ce qui concerne l'administration de l'Eglise gallicane et « sur quoi elles pouvaient être appuyées ». Les « *Dissertations sur l'autorité du roi en matière de Régale* » coururent manuscrites par toute la France ; il y en a des copies dans toutes nos bibliothèques ; en 1682 on en fit à Cologne (??) une édition anonyme et subreptice que Le Vayer corrigeait encore quand il mourut en 1685. Reproduit depuis sous différents noms, sous celui de Talon en particulier, l'ouvrage ne parut dans la forme définitivement arrêtée par l'auteur et avec son vrai nom, qu'en 1753 (*Traité de l'autorité des rois touchant l'administration de l'Eglise*, Londres (?) 40 + 512 pp. in-16). C'est bien la synthèse la plus achevée du système gallican et le livre le plus représentatif de sa méthode.

L'Eglise gallicane, dit l'avant-propos, est en même temps : d'abord par relation avec l'État dont elle est un membre « un *corps politique*, ensemble de peuples unis par les mêmes lois et sous un même chef temporel [le roi] pour contribuer ensemble à la conservation de l'État et à la tranquillité publique », et ensuite « par relation au Fils de Dieu dont elle est l'épouse », « un *corps mystique*, assemblée de fidèles unis par une même foi et sous un chef spirituel [le pape], pour travailler ensemble à la gloire de Dieu, et chacun à son salut particulier ».

On le voit, la vieille conception du moyen âge est encore vivante, mais nationalisée : une seule société avec deux gouvernements.

Comment déterminer les relations des deux chefs ? Une première partie rappelle dans leur ordre chronologique les « exemples » du passé. En la lisant, Louis XIV se persuadait que, comparée à celle de ses prédécesseurs, son ingérence en matière ecclésiastique était fort discrète : c'est la réponse qu'il opposa toujours aux reproches des papes.

Cependant, ajoute Le Vayer, comme les faits ne créent pas le droit, il faut juger de la légitimité des exemples sur des principes admis par les deux puissances. La seconde partie du mémoire est donc le commentaire et le développement d'un texte du VIe concile de Paris (829) passé dans le *Décret de Gratien* : le maître des requêtes en tire une doctrine générale parfaitement liée sur le partage des deux puissances dans la conduite et l'administration de l'Eglise, et des applications de détail extrêmement minutieuses sur le rôle du roi en ce qui touche l'enseignement de la doctrine, l'exercice du culte, le gouvernement des personnes et des biens ecclésiastiques : toutes les pratiques de l'Ancien régime, même les plus étranges, y sont justifiées et rattachées au principe général jadis formulé par les évêques carolingiens.

Seul responsable devant Dieu des intérêts temporels du corps politique, le roi y pourvoit seul, comme le pape pourvoit seul aux intérêts *purement* spirituels. Quand les intérêts ne sont ni purement spirituels, ni purement temporels, mais mixtes, l'intérêt temporel doit s'effacer devant le spirituel toutes les fois qu'il s'agit d'une chose nécessaire au salut ; s'il s'agit au contraire d'un point de perfection ou de conseil, on verra de quel côté il y aurait plus grand dommage à céder. Qui en sera juge ? Ce ne peut être le pape ; on a vu sous Boniface VIII, dit notre auteur, comment, sous prétexte de spiritualité connexe, le

pouvoir ecclésiastique a essayé, contre la volonté de Dieu, d'absorber le pouvoir politique tout entier. Comptable à Dieu seul du bien de son Etat, le roi ne peut être privé du droit de décider ce qui lui est ou non dommageable. Voilà le rôle du prince comme chef du corps politique; voici maintenant son rôle comme protecteur du corps mystique : au gré de Le Vayer de Boutigny, *le pouvoir spirituel ne peut exercer par lui-même aucune coërcition extérieure. La terreur de la discipline*, disent expressément les Pères de 829, *comme la défense extérieure de la doctrine, appartiennent au protecteur de l'Eglise.* « L'Eglise, conclut Le Vayer, est sans doute un vaisseau de voyageur, que Dieu a commis à la conduite d'un pilote pour présider à la navigation et d'un capitaine pour veiller à la sûreté et à la défense du navire... C'est à lui [au capitaine] de défendre le vaisseau des ennemis du dehors, de faire au dedans qu'on obéisse au pilote [le pape], que la paix et la discipline soient conservées, et d'empêcher enfin que ceux qui doivent agir et *que le pilote lui-même ne se relâche.* »

En vertu de ces principes la mainmise du roi — et de ses successeurs — sur l'Eglise nationale est très étendue. Aucun acte de Rome n'a force obligatoire en France, s'il n'est pas revêtu du placet royal. Les décrets des Congrégations romaines sont toujours regardés comme non avenus. Tout le haut personnel ecclésiastique a reçu du roi, non pas l'investiture, mais sa situation : le concordat et les indults livrent à la nomination royale tous les évêchés et à peu près toutes les abbayes; le roi laisse bien retourner bon nombre de monastères à la régularité et par suite à la liberté des élections, mais il tente de se soumettre d'autres maisons, libres jusque là, comme celles des clarisses-urbanistes, ou des bénéfices jusqu'alors réservés aux évêques du Midi (régale). En somme, la fortune ecclésiastique est presque entièrement distribuée par le souverain. De plus il prend une partie de ses revenus : le domaine de l'Eglise échappera théoriquement à l'impôt forcé jusqu'à sa suppression par la Constituante, et quand Louis XV voudra l'y assujettir, les assemblées du Clergé sauront faire respecter le principe de son immunité; mais pratiquement l'Eglise accorde au roi le don gratuit, des décimes et des contributions de diverses sortes qui, de 1690 à 1715, atteignirent le chiffre d'environ 160 millions, peut-être le vingtième des revenus de l'Eglise de France (cf. A. Cans, *La contribution du Clergé de France à l'impôt pendant la seconde moitié du règne de Louis XIV*, Paris, 1910).

En matière judiciaire, le privilège du clergé subsiste pour les clercs au criminel : même dans le cas du délit privilégié, un juge ecclésiastique, comme cela se pratiquait depuis le XIVe siècle, instruit le procès conjointement avec le juge laïc. Mais toutes leurs causes réelles vont aux magistrats du roi; les contestations bénéficiales encombrent les rôles des parlements. Depuis des siècles, ces tribunaux jugent au *possessoire* (maintenue en possession du bénéfice litigieux, jusqu'au jour où le juge d'Eglise rendra après examen des droits, au *pétitoire*, une sentence définitive); pratiquement le juge séculier, pour éclairer sa conscience, voit lui-même les titres et casse régulièrement, comme abusif, tout jugement au pétitoire qui n'est pas conforme à son jugement possessoire (cf. P. Delannoy, *La juridiction ecclésiastique en matière bénéficiale, etc.*, Louvain, 1910).

La juridiction ecclésiastique sur les laïcs en raison du délit n'est presque qu'un souvenir; elle se maintient très péniblement en matière matrimoniale avec de multiples restrictions.

Reste la législation ecclésiastique : certes Louis XIV n'entendait toucher qu'à la police extérieure de l'Eglise, mais il la réglementa abondamment. Il paraît avoir poursuivi, d'accord avec ses jurisconsultes et une bonne partie de son clergé, un dessein d'unification et de codification des coutumes ecclésiastiques. La codification rêvée se borna en substance à la grande ordonnance sur la juridiction, d'avril 1695 : elle paraît respecter l'autonomie de l'Eglise; en réalité il n'y a point d'acte épiscopal qui ne soit soumis à la haute surveillance du Parlement, à l'appel comme d'abus. Ingérence injustifiée, à l'égard d'une société majeure et libre, qui peut bien avoir un protecteur, mais n'accepte pas de tutelle.

11) C'est *sous le faible successeur de Louis XIV que le système porta tous ses fruits* — grâce aux querelles jansénistes — et fut poussé jusqu'à l'odieux et au ridicule inclusivement.

Les « appelants » virent les parlementaires prendre fait et cause pour eux : la 91e proposition de Quesnel, condamnée par la bulle *Unigenitus* : « La crainte même d'une excommunication injuste ne nous doit jamais empêcher de faire notre devoir... » avait quelque connexion avec la maxime gallicane assurant aux magistrats l'immunité de toute censure. La bulle enregistrée avec des réserves, fut, dès la mort du roi Louis XIV, combattue avec acharnement. En 1729, la canonisation de S. Grégoire VII fournit l'occasion d'une manifestation : la feuille contenant les leçons de son office rappelait l'excommunication et la déposition de l'empereur Henri IV; elle fut interdite par arrêts de Paris, Rennes, Metz et Toulouse. L'année suivante, quand lassé des résistances des « appelants », Louis XV tint un lit de justice pour faire enregistrer une Déclaration coupant court aux oppositions, il dut subir l'algarade publique du fameux abbé Pucelle, conseiller-clerc : nous ne voulons point permettre qu'on fasse du roi un vassal du pape! Voilà pour l'indépendance du temporel — et voici pour la mise en tutelle de l'Eglise.

La même année 1730, comme les évêques se plaignaient de l'appui prêté par la Cour aux curés révoltés, quarante avocats signèrent une consultation déniant à l'Eglise tout pouvoir coërcitif extérieur : ils exprimaient en même temps, sur la nature de la loi civile, des idées fort républicaines, aussi 230 de leurs confrères les désavouèrent-ils dans un mémoire plus royaliste, mais tout aussi gallican. L'archevêque de Paris, Vintimille du Luc, fit un mandement des plus modérés pour rétablir la doctrine catholique : déféré comme d'abus au Parlement, il fut condamné. Le roi intervint; un premier arrêt du Conseil (peu satisfaisant), puis une lettre royale et un second arrêt reconnurent la juridiction de l'Eglise et son droit de coaction; le barreau de Paris répondit par la grève. Dans le courant de l'année suivante (7 septembre 1731) le Parlement adopta la thèse des avocats et fit une déclaration de principes en quatre articles :

I. La puissance temporelle est absolument indépendante de toute autre puissance et nul pouvoir ne peut en aucun cas y donner directement ou indirectement atteinte.

II. Les canons et règlements que l'Eglise a droit de faire ne deviennent loi d'Etat qu'autant qu'ils sont revêtus de l'autorité respectable du souverain.

III. A la puissance temporelle seule appartient la juridiction qui a droit d'employer la force visible et extérieure pour contraindre les sujets.

IV. Les ministres de l'Eglise sont comptables au roi, et, en cas d'abus, à la Cour sous son autorité, de la juridiction qu'ils tiennent du roi, même de tout ce qui pourrait, dans l'exercice du pouvoir qu'ils

tiennent directement de Dieu, blesser la tranquillité publique, les lois et les maximes du royaume.

Un arrêt du Conseil, rendu le lendemain, fit lacérer cette déclaration ; le Parlement députa à Marly pour protester, mais ne fut pas reçu.

Nouveau heurt en 1732, quand Vintimille condamne la gazette janséniste les *Nouvelles ecclésiastiques ;* 139 conseillers donnent leur démission ; le Parlement, exilé d'abord, est ensuite rappelé sans condition.

La monarchie se lassait de la lutte ; dès lors le Conseil du roi, jusque là refuge des évêques molestés, se met à les frapper aussi : comme le CARDINAL DE TENCIN et M. DE LA FARE ont protesté contre les parlementaires, le Conseil leur enlève le privilège général qu'avaient la plupart des prélats pour l'impression de leurs mandements.

Vint l'affaire du refus des Sacrements aux appelants. Le Parlement y intervint à des titres multiples : d'après les légistes ce refus est une injure publique et donc justiciable de la Cour ; c'est de plus une cause de sédition, etc. Le successeur de Vintimille, CHRISTOPHE DE BEAUMONT, et plusieurs de ses collègues, payèrent de l'exil leur résistance à ces prétentions. Il y eut cependant, en 1753, comme une réaction de bon sens et de vigueur au Conseil du roi. Le Parlement devenait insupportable : il avait imposé à la Faculté de théologie de Paris un nouvel enregistrement de la Déclaration de 1682 ; dans l'affaire de la sœur Perpétue il avait, malgré la défense du roi, cité à sa barre l'archevêque de Paris ; contesté au prince le droit d'évoquer la cause d'un prélat qui était pair de France, porté à Louis XV une remontrance contre le « système » des évêques toujours indociles au roi et tyranniques à leurs inférieurs, et contre la complaisance du Conseil qui entravait le zèle des magistrats chargés de défendre les droits de la couronne. Les cours de Rouen, d'Aix, puis de Toulouse, s'étaient jointes à celle de Paris. Le roi, excédé, exila les magistrats à Pontoise ; dès le mois de septembre 1754 ils furent rappelés, reçus en triomphe par la population fanatisée par les curés jansénistes, et salués du nom de « Pères de la patrie ». En 1756 il fallut un lit de justice pour faire enregistrer une déclaration royale réglant qu'en cas de refus des sacrements toute action devait être portée devant le juge ecclésiastique ; sauf le cas de délit privilégié (injure ou désordre public).

L'attentat de Damiens, en 1757, servit de prétexte à un redoublement de zèle parlementaire, les magistrats de Toulouse puis ceux de Paris exigèrent des Jésuites le désaveu de la théologie de Busembaum et la reconnaissance de l'entière indépendance du temporel des rois. A la veille de leur suppression en France, on obtiendra de ces religieux la promesse, non point de *tenir*, mais d'*enseigner* les quatre articles.

Cependant les assemblées du Clergé (1760, 1762, 1763) ne se lassaient pas de réclamer contre l'envahissement du domaine ecclésiastique. Le 22 août 1765, en réponse aux attaques dirigées de toutes parts contre l'Eglise, l'assemblée fit un exposé collectif de la doctrine catholique : ce sont les fameux *Actes du Clergé*. Les évêques reconnaissaient l'indépendance du roi en matière temporelle, et son titre de protecteur de l'Eglise ; mais ils ajoutaient : « Cette protection que les rois doivent à l'Eglise n'est point un droit qu'ils acquièrent sur ses décisions... le jugement de l'Eglise n'emprunte pas sa force de la puissance royale, c'est donc agir contre les canons que de prétendre les interpréter à son gré sous prétexte de les défendre. » Ils affirmaient la liberté absolue de l'Eglise en matière d'enseignement doctrinal et moral, sa compétence exclusive en matière de vœux et d'administration des sacrements.

Les 4 et 5 septembre, le Parlement frappa les *Actes* comme entachés d'abus, et la lettre par laquelle les députés les avaient envoyés à leurs confrères, comme *fanatique* et *séditieuse*. Le Conseil royal cassa ces arrêts ; mais l'année suivante il exposa lui-même ses principes (24 mai 1766), ils ne différaient guère de ceux du Parlement.

« L'Eglise a reçu de Dieu une véritable autorité qui n'est subordonnée à aucune autre dans l'ordre des *choses spirituelles qui ont le salut pour objet*... le gouvernement des choses humaines et tout ce qui intéresse l'ordre public et le bien de l'Etat est *entièrement* et *uniquement* du ressort [de la puissance temporelle]. » L'Eglise seule décide ce qu'il faut croire et pratiquer ; mais le prince, avant d'autoriser la publication des décrets de l'Eglise et d'en faire des lois d'Etat, à droit d'examiner « leur conformité avec les maximes du royaume » ; seul il peut employer les peines temporelles, la force visible et extérieure pour les faire pratiquer ; il ne peut pas imposer le silence aux pasteurs sur l'enseignement de la foi et de la morale, mais il peut empêcher « que chaque ministre ne soit indépendant de la puissance temporelle en ce qui touche les fonctions extérieures appartenant à l'ordre public et... écarter de son royaume des disputes étrangères à la foi et qui ne pourraient avoir lieu sans nuire également au bien de la religion et de l'Etat ».

Dans leur remontrance au souverain, les évêques, par la bouche de LOMÉNIE DE BRIENNE, firent observer au roi qu'au nom de cette espèce de *pouvoir indirect* du temporel sur le spirituel, maintenant proclamé par le Conseil, les Parlements avaient envahi toute la sphère réservée à l'action de l'Eglise. Le roi ne répondit rien.

Vingt-quatre ans plus tard, ce même Loménie de Brienne acceptera la Constitution civile du clergé. Sous la plume des défenseurs de cet acte, de GRÉGOIRE, de TREILHARD, de MARTINEAU ou de CAMUS, dans l'« *Accord des vrais principes de l'Eglise, de la morale et de la raison* » opposé par les évêques constitutionnels à l'*Exposition des principes* rédigée par M. DE BOISGELIN au nom de l'Eglise gallicane, on retrouve toutes les maximes de Le Vayer de Boutigny et des magistrats du XVIIIe siècle. La Constituante n'avait prétendu toucher qu'à la discipline *extérieure* de l'Eglise, et « *tout ce qui est extérieur*, disait l'Accord, *est, de droit naturel, soumis à la puissance qui fait les lois* ».

Dans une société visible comme est l'Eglise catholique, quiconque prétend gouverner exclusivement *tout* ce qui est extérieur, met la main sur les organes essentiels et sur tout leur exercice. De cette prétention des Constituants, héritée des parlementaires et des rois (ils le disaient hautement), l'Eglise gallicane est morte. Bien morte, car l'Eglise constitutionnelle, qui pensait en être la survivance, n'était plus catholique. L'Etat avait aussi cessé de l'être : l'Assemblée Constituante refusait à dom Gerle de proclamer que la religion catholique était celle de l'Etat.

IV. — CONDAMNATIONS DU GALLICANISME

A) Erreurs sur la Constitution de l'Eglise

1) Les erreurs démocratiques sur la constitution de l'Eglise ont été souvent réprouvées. La plus ancienne condamnation formelle est celle des théories de Marsile de Padoue que JEAN XXII (*Licet juxta doctrinam*, 23 octobre 1327. Denz. B., 496 (424) sqq.) déclare contraires à l'Ecriture, ennemies de la foi catholique, hérétiques ou suspectes d'hérésie (*haereticales*) et erronées.

2) Les théories conciliaires — que les Gallicans avaient voulu faire définir à Constance — n'ont pas été d'abord, directement et en elles-mêmes, réprouvées par le Saint-Siège. Martin V fit — et tout de suite — une déclaration non équivoque de ses sentiments à leur égard : le 10 mai 1418, il fit lire en consistoire — mais ne promulgua pas autrement — une bulle contre la procédure des Polonais *qui en appelaient au futur Concile*. Gerson ne se méprit pas sur le sens et la portée de cet acte, et écrivit aussitôt un dialogue pour justifier doctrinalement l'appel à ce tribunal supérieur qu'est l'Eglise assemblée.

3) Dans l'affaire de l'union des Grecs, au concile de Florence, les deux partis qui, au sein de l'Eglise occidentale, s'affrontaient alors si tragiquement sur la question de la constitution ecclésiastique, virent autre chose que l'heureux rétablissement de l'unité chrétienne : Eugène IV d'une part, les Pères de Bâle de l'autre, cherchaient en Orient un appui pour leurs prétentions rivales. Les Grecs ne vinrent pas à Bâle ; ce fut le pape qui promulgua à Florence le décret d'union, et la théologie romaine qui bénéficia de la définition acceptée par les Orientaux. Cette définition était une condamnation indirecte des décisions bâloises [*Laetentur Caeli*, 6 juillet 1439, Denz. B., 694 (588)]. Nous définissons, disait Eugène IV, que le Saint-Siège apostolique et le pontife romain possèdent la primauté sur l'univers entier (*in universum orbem*), que ce pontife romain est le successeur du bienheureux Pierre, prince des apôtres, le vrai vicaire du Christ, le chef de toute l'Eglise, le père et le docteur de tous les chrétiens, qu'à lui, dans la personne du bienheureux Pierre, Jésus-Christ a donné plein pouvoir de paître, régir et gouverner l'Eglise universelle, comme il est précisément contenu dans les actes des Conciles généraux et les saints canons. *Ipsi... plenam potestatem traditam esse, quemadmodum etiam in gestis oecumenicorum conciliorum et in sacris canonibus continetur*, καθ' ὃν τρόπον καὶ ἐν τοῖς πρακτικοῖς τῶν οἰκουμενικῶν συνόδων καὶ [ἐν] τοῖς ἱεροῖς κανόσι διαλαμβάνεται.

Les gallicans ont épilogué sur cette dernière incise, pour amoindrir, ou même retourner à leur profit le sens de tout le paragraphe. Contre l'autorité du texte latin original et de toutes les copies contemporaines, ils ont proposé de lire *quem ad modum et* ou même *juxta modum qui in gestis*, leçon plus conforme, disaient-ils, au texte grec du décret d'union, et qu'il faudrait traduire : « Jésus-Christ a donné au pape plein pouvoir..., mais *seulement* dans la mesure admise par les conciles et les canons. » Grammaticalement l'incise grecque, séparée de son contexte, pourrait supporter ce sens ; cependant, pour qui lit la phrase entière, il est malaisé de concevoir clairement ce que peut bien être *un plein pouvoir, qui n'est pas plein, mais limité aux prérogatives reconnues par les conciles*. A priori, il n'est guère vraisemblable qu'à cette date, un pape du caractère d'Eugène IV, dans une définition dirigée en partie contre les gens de Bâle, ait laissé passer une profession de gallicanisme. En fait, dans la discussion d'un mois (juin 1439) qui s'engagea entre Grecs et Latins sur la forme et la teneur du décret d'union, — discussion où le pape, à son ordinaire, se montra fort intransigeant sur ses moindres prérogatives, — les théologiens romains pour démontrer la primauté pontificale, s'appuyèrent principalement sur l'histoire des conciles et en particulier sur le rôle de S. Léon le Grand à Chalcédoine. Aussi le 1er juillet, d'un commun accord, laissa-t-on tomber de la formule choisie le rappel de la doctrine des saints Pères et de l'Ecriture, pour retenir seulement celui des actes conciliaires et des canons, preuve capitale invoquée par les Latins et acceptée par les Grecs. Dans ces conditions, l'incise *quemadmodum*, etc. paraît avoir plutôt une intention démonstrative qu'un sens restrictif (cf. Wilmers, *Histoire de la Religion*, etc., Paris, s. d., t. II, p. 247 sq.).

La condamnation directe des doctrines bâloises suivit d'assez près la promulgation de la doctrine catholique. Dans la constitution *Moyses* (4 septembre 1439), Eugène IV accusa formellement les clercs de Bâle d'avoir détourné de leur sens les canons de Constance ; il condamna leur interprétation et leurs décrets comme *contraires au sens de l'Ecriture, des saints Pères*, et *du concile même sur lequel ils s'appuyaient* ; enfin, le 20 avril 1441, la bulle *Etsi non dubitamus* envoyée aux universités, aux rois et aux princes, affirmait la primauté du S.-Siège, son droit de contrôler et de réprouver au besoin les décisions conciliaires, de transférer et dissoudre les conciles ; quant aux décrets de Constance, inadmissibles au sens donné par les Bâlois, ils sont l'œuvre d'une seule obédience et n'étaient pas nécessaires pour rétablir l'unité (cf. Noël Valois, *Le pape et le Concile*, 2 vol., Paris, 1909).

4) Vingt ans plus tard, un ancien membre de l'assemblée schismatique bâloise, Æneas Sylvius Piccolomini, devenu le pape Pie II, écrivait une bulle pour rétracter les erreurs de sa jeunesse (*In minoribus agentes*) ; il y établissait la constitution monarchique de l'Eglise, restreignait la juridiction supérieure du concile au seul cas du pape douteux, et professait que toute juridiction découle du chef dans les membres. Le 18 janvier 1459 [bulle *Execrabilis*, Denz. B., 717 (608)], il condamnait comme entaché d'erreur et détestable tout appel au futur concile. Sixte IV et Jules II renouvelleront cette condamnation, et la prohibition de cette procédure sera inscrite à l'article 2 de la Bulle *In Caena Domini*.

5) Dans sa ive session (10 décembre 1512), le Ve concile œcuménique du Latran réprouva la Pragmatique sanction de Bourges, et dans la xie (19 décembre 1516) Léon X, en promulguant le concordat de Bologne [Bulle *Pastor aeternus*, Denz. B., 740 (622)], établit que, contrairement aux affirmations de la Pragmatique inspirées par des décrets bâlois postérieurs à la translation légitime de l'assemblée, *le pontife romain tout seul a autorité sur tous les conciles* ; cette doctrine, ajoutait Léon X, est prouvée non seulement par l'Ecriture, les Pères, l'enseignement des papes ; mais encore par la confession manifeste des conciles eux-mêmes.

6) Pour ce qui regarde la *Déclaration de 1682*, l'excellent recueil Denzinger Bannwart (p. 366, note 2) manque un peu à son exactitude habituelle. Il n'est pas vrai que par un bref du 11 avril 1682 (*Paternae Charitati*) Innocent XI ait *rejeté* les quatre articles : ce bref concerne uniquement le consentement donné par l'assemblé du Clergé à l'extension de la Régale et ce qui s'en est suivi. Le pape, il est vrai, fit plus tard préparer une constitution sur la matière ; mais outre qu'elle ne fut jamais publiée, elle se bornait à renouveler et à appliquer à la France les prescriptions du second concile de Lyon relatives à la Régale et à annuler l'*acte* de la Déclaration sur la puissance ecclésiastique. Quant à la doctrine, Innocent XI, malgré la pression de quelques conseillers zélés, en réservait le jugement à une décision ultérieure du S.-Siège. (Les minutes successives de cette Constitution sont aux Archives vaticanes, *Nunziat. Francia*, 317 c, et à la bibliothèque Casanatense, *mss. Casanate b*, II, 8.) Sur son lit de mort, Alexandre VIII, successeur d'Innocent XI, publia, non pas la constitution, mais le

bref *Inter multiplices*, signé par lui six mois auparavant (4 août 1690). Lui non plus ne *condamne* pas les quatre articles, — il avait maintes fois promis au duc de Chaulnes, ambassadeur de Louis XIV, de ne point frapper la doctrine — il déclare seulement nuls de plein droit (*ipso jure... nulla, irrita, invalida, vinania, iribuset effectu penitus et omnino vacua*), tous les actes de l'assemblée (*omnia et singula quae... acta et gesta fuerunt*) et tous les édits royaux confirmatifs : personne n'était tenu de les observer. Presque en même temps il avait fait insérer dans un décret du S.-Office en date du 7 décembre 1690, parmi des propositions qualifiées de « respectivement téméraires, scandaleuses, malsonnantes, injurieuses, proches de l'hérésie, ayant une saveur hérétique, erronées, schismatiques et hérétiques », la phrase : « C'est une assertion futile et maintes fois réfutée, que celle de l'autorité du pontife romain sur le concile général et de son infaillibilité dans les décisions de la foi. »

7) La même distinction entre le procédé de l'Assemblée — qu'abandonnaient Louis XIV et les prélats — et la doctrine des quatre articles — qu'ils réservaient entièrement — fit le fond accepté de part et d'autre des longues négociations entamées pendant le conclave de 1691 entre le futur Innocent XII (cardinal Pignatelli) et les cardinaux français, et poursuivies ensuite laborieusement pendant trois années. Quand elles eurent abouti, les évêques français envoyèrent au Souverain Pontife, non pas une rétractation doctrinale, mais un désaveu de leur conduite. (Les pièces de cette négociation sont conservées aux Archives des Aff. Etrangères. Paris, Correspond. de Rome, t. 339 et suivants.)

8) Vers la fin de l'année 1762, Fitz James, évêque de Soissons, publia au sujet des *Assertions extraites des écrivains jésuites* une pastorale très dure pour ces religieux. Il y donnait l'ordre à son clergé d'enseigner les quatre articles de 1682 : « vérités saintes qui font partie du dépôt que Jésus-Christ a confié à ses Apôtres... et que... vous ne devez pas laisser ignorer aux fidèles... » Clément XIII fit frapper ce mandement par l'Inquisition romaine, et écrivit lui-même au roi pour se plaindre de la témérité d'un évêque imposant au peuple comme doctrine révélée « des propositions combattues par la plus grande partie du monde catholique ».

9) Le 14 mars 1764, ce même Clément XIII condamna, par un bref adressé au prince Clément de Saxe, évêque de Ratisbonne, le livre pseudonyme de Febronius, déjà mis à l'Index le 24 février de cette même année. En 1786, Pie VI (*Super soliditate*, 28 nov.) dut frapper le fébronianisme enseigné dans l'insolent libelle d'Eybel, *Was ist der Papst?* Le pape réfute d'abord d'une manière oratoire un certain nombre de propositions d'Eybel, qu'il qualifie d'*erreurs souvent déjà condamnées*, il signale en particulier, comme spécialement répréhensibles, les suivantes : Tout évêque est, au même titre que le pape, et avec un égal pouvoir, appelé par Dieu à gouverner l'Eglise; les Apôtres ont tous reçu du Christ la même puissance... Jésus-Christ veut que son Eglise soit régie comme une république; il lui a donné un chef pour assurer l'unité, mais ce chef ne doit point se mêler de l'office de ses co-gouvernants, sinon pour réprimer leur négligence ou y suppléer. Hors ces cas extraordinaires, le pontife romain n'a aucun pouvoir ordinaire dans les diocèses d'autrui... les réserves, dispenses, collations... sont usurpations sur le droit épiscopal, etc. » Pie VI condamne tout l'opuscule, comme contenant des propositions respectivement fausses, scandaleuses, téméraires, injurieuses, tendant au schisme, schismatiques, conduisant à l'hérésie, hérétiques ou déjà proscrites par l'Eglise. Denz.-B., 1500 (1363).

10) Au moment où le pape frappait ainsi l'opuscule d'Eybel, l'évêque Scipion Ricci au séminaire de Pistoie, tenait son fameux synode. Lorsqu'en 1794 Pie VI put enfin porter sa sentence contre les actes de cette réunion (bulle *Auctorem fidei*, 28 août), il protesta notamment contre l'insertion dans un prétendu décret de foi de la Déclaration de 1682, *désapprouvée* par les papes; Denz.-B., 1598 (1461). Innocent XI et Alexandre VIII *ont improuvé, cassé, déclaré nuls et vains les actes de l'Assemblée du Clergé*, ainsi lui-même réprouve-t-il et condamne-t-il, comme téméraire, scandaleuse et injurieuse au Saint-Siège, l'adoption qu'en vient de faire le synode (ibid., 1599). La bulle *Auctorem fidei* déclare hérétique toute proposition qui représenterait le ministère et le droit de gouverner comme dérivant de la communauté des fidèles aux pasteurs, ou la primauté comme dérivant de l'Eglise au pape; elle condamne comme schismatiques et pour le moins erronées les thèses qui exagèrent le pouvoir des évêques jusqu'à les rendre indépendants dans leurs diocèses; comme fausses, téméraires, subversives de l'ordre hiérarchique et favorisant l'hérésie, celles qui attribuent aux curés et aux synodes diocésains un rôle nécessaire dans l'établissement de la discipline (ibid., n°s 1502 sq.).

11) En somme, sur la valeur des thèses gallicanes, aussi bien que sur sa propre constitution, la pensée de l'Eglise si souvent insinuée ou exprimée dans les documents mentionnés ici et dans bien d'autres encore, n'était pas douteuse. C'est pourtant seulement au concile du Vatican qu'elle a été formulée et consacrée d'une manière définitive. La constitution *Pastor aeternus*, promulguée dans la quatrième session le 18 juillet 1870, présente dans ses chapitres une synthèse doctrinale à laquelle la plupart des systèmes gallicans ne sont pas réductibles, et dans ses canons elle proscrit explicitement quelques-unes des théories gallicanes. Le chapitre 1er décrit l'institution de la primauté. Le pape enseigne (*docemus*) qu'au seul Pierre a été promise et conférée immédiatement et directement par le Christ la primauté de juridiction sur (et non pas seulement dans) toute l'Eglise. Ce n'est pas une simple primauté d'honneur, et ce n'est pas l'Eglise qui l'a reçue pour la transmettre à Pierre. Le chapitre 2 professe que, par la volonté de Jésus-Christ, l'Eglise doit perpétuellement rester fondée sur Pierre, vivant, présidant et jugeant dans ses successeurs. Qui succède à Pierre sur le siège de Rome, reçoit du Christ la primauté même de Pierre sur toute l'Eglise. Le chapitre 3 explique plus en détail la nature de cette primauté, et c'est ici que la synthèse catholique commence à diverger notablement des théories gallicanes. Après avoir renouvelé la définition de Florence, Pie IX ajoute : « De droit divin, l'Eglise romaine possède un primat *de puissance ordinaire* sur toutes les autres Eglises; la juridiction du pontife est vraiment *épiscopale et immédiate;* pasteurs et fidèles de tout rite, de toute dignité, pris isolément ou en corps, sont obligés à une véritable obéissance à son égard, non seulement en matière de foi et de mœurs, mais encore de discipline et de gouvernement ecclésiastique... Au reste, bien loin de nuire au pouvoir ordinaire et immédiat des évêques établis par l'Esprit-Saint, et qui sont successeurs des apôtres et vrais pasteurs, chacun de son troupeau, cette puissance du pape l'assure (*asseratur*), la fortifie (*roboretur*) et la

défend (*vindicetur*)... » Le pape est juge suprême de tous les fidèles; en toute cause ecclésiastique ils peuvent recourir à lui, personne ne peut rétracter sa sentence, juger son jugement, ni en appeler au concile général comme à une autorité supérieure.

Le canon est peut-être plus précis encore que le chapitre : il atteint directement bon nombre de théories gallicanes :

Si quis itaque dixerit, Romanum pontificem habere tantummodo officium inspectionis vel directionis, non autem plenam et supremam potestatem jurisdictionis in universam Ecclesiam, non solum in rebus quae ad fidem et mores, sed etiam in iis, quae ad disciplinam et regimem Ecclesiae per totum orbem diffusae pertinent; aut eum habere tantum potiores partes, non vero totam plenitudinem hujus supremae potestatis; aut hanc ejus potestatem non esse ordinariam et immediatam sive in omnes ac singulas Ecclesias, sive in omnes et singulos pastores et fideles, A. S.	Anathème à qui dit que le Pontife romain a seulement un office d'inspection ou de direction, et non pleine et suprême puissance de juridiction sur l'Eglise entière, non seulement pour les choses qui regardent la foi et les mœurs, mais encore pour celles qui concernent la discipline et le gouvernement de l'Eglise répandue sur toute la terre; [Anathème encore] à qui assure qu'il a seulement la *part principale, mais non la plénitude* de cette suprême puissance, ou qui nie que *ce pouvoir soit ordinaire et immédiat, soit sur toutes et chacune des Eglises, soit sur tous et chacun des pasteurs et des fidèles.*

Le chapitre 4 traite du magistère infaillible du pontife romain : à son occasion les gallicans ont livré et perdu leur dernière bataille; leur opposition n'a pas du reste été sans profit pour la doctrine : grâce à eux, elle a été formulée, d'une manière plus précise et plus nuancée. La primauté pontificale comprend le magistère suprême, ce fut toujours la doctrine de l'Eglise, et en particulier celle des conciles. Après l'avoir rappelé, Pie IX conclut par une définition dans les formes les plus solennelles et dont chaque mot a été pesé.

... Docemus et divinitus revelatum dogma esse definimus, Romanum pontificem, cum ex cathedra loquitur, id est, cum omnium Christianorum pastoris et doctoris munere fungens pro suprema sua apostolica auctoritate doctrinam de fide vel moribus ab universa Ecclesia tenendam definit, pér assistentiam divinam ipsi in beato Petro promissam, ea infallibilitate pollere, qua divinus Redemptor Ecclesiam suam in definienda doctrina de fide vel moribus instructam esse voluit; ideoque ejusmodi Romani pontificis definitiones ex sese, non autem ex consensu Ecclesiae, irreformabiles esse.	Nous définissons comme un dogme révélé de Dieu ce qui suit : lorsque le Pontife romain parle *ex cathedra*, c'est-à-dire quand, remplissant son emploi de pasteur et de docteur de tous les chrétiens, avec sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine touchant la foi et les mœurs doit être tenue par toute l'Eglise, alors, grâce à l'assistance divine qui lui a été promise dans le bienheureux Pierre, il jouit de cette infaillibilité dont le divin Rédempteur a voulu munir son Eglise pour définir la doctrine concernant la foi et les mœurs. Aussi de pareilles définitions du pontife romain sont-elles par elles-mêmes, et non en vertu du consentement de l'Eglise, irréformables.

Denz. B., 1821 (1667) sq.

Bref, contre les gallicans il est défini que de par Dieu le pape est un chef à l'égard duquel tous les chrétiens réunis et chacun d'eux en particulier sont uniquement sujets et disciples : rien ici-bas ne peut juridiquement lier sa volonté, contrôler ou confirmer son enseignement. Ses ordres et sa parole atteignent sans intermédiaire chaque fidèle; l'Eglise n'est en aucune manière la source ou le canal d'où découle le plein droit qu'ont Pierre et ses successeurs à gouverner et à enseigner. Quand ils parlent, ce n'est pas l'Eglise qui enseigne par leur magistère, ou qui se gouverne par leur ministère et qui pourrait par conséquent ne pas reconnaître dans leur voix sa propre pensée ou sa propre volonté, c'est le Christ qui, dans son vicaire, parle à son Eglise. Entre le Christ et le pape, pas d'intermédiaire.

Il est à remarquer, contre Bossuet, que le sujet de ces prérogatives pontificales, ce vicaire du Christ indéfectible, n'est ni le Siège de Rome, ni la série de ses pontifes; mais bien l'homme concret qui, à chaque époque, succède légitimement à Pierre.

L'Eglise est donc une *monarchie de droit divin.* De par Dieu directement, plein pouvoir appartient à un homme.

Ne reste-t-il donc rien des thèses chères aux gallicans?

On peut leur concéder que, si on l'entend bien, le mot de Pithou reste vrai : dans l'Eglise, « encore que le pape soit recogneu pour souverain es choses spirituelles... la puissance absolue et infinie n'a point de lieu... » L'Eglise ne peut établir une constitution limitant le plein pouvoir du pape; mais elle a, de par Dieu, une constitution que le plein pouvoir du pape ne peut changer. Il y a en elle une aristocratie qui n'est point formée de vicaires du chef suprême, mais d'évêques établis par l'Esprit-Saint, aristocratie indestructible et munie de droits inaliénables. La juridiction de cette aristocratie est essentiellement subordonnée à celle du monarque; mais il n'est pas sûr qu'elle en découle. Sans doute la tradition occidentale la plus ancienne et son insistance à répéter que Jésus-Christ confia d'abord les clefs à un seul pour qu'il les transmît aux autres, inclinent à penser que le pontife de Rome est bien l'unique source de tout l'ordre sacerdotal; cependant la thèse non pas gallicane, mais défendue entre autres par des gallicans, de la collation immédiate par le Christ de la juridiction épiscopale au candidat désigné et institué suivant les formes variables laissées à la détermination de l'Eglise et de son chef, est une thèse qu'aucune condamnation n'a même effleurée.

B) Erreurs sur les rapports des deux puissances

1) La négation gallicane de tout pouvoir, même indirect, de l'Eglise sur le temporel du roi de France a-t-elle été l'objet d'une condamnation explicite? Il est remarquable que Pie IX et Léon XIII, quand ils ont traité *ex professo* des relations des deux pouvoirs, ont employé des termes que les gallicans auraient acceptés : ils affirment la souveraineté des deux puissances dans leur sphère propre, et réclament dans les questions mixtes seulement *leur concorde* (v. g. Encycl. *Quanta cura*, Denz. B., 1688 (1538); Encycl. *Diuturnum illud*, 29 juin 1881, ibid., 1858 : « *Quae in genere rerum civilium versantur, ea in potestate supremoque imperio eorum* [*principum*] *esse agnoscit et declarat* [*Ecclesia*]; *in iis quorum judicium, diversam licet ob causam, ad sacram civilemque pertinet potestatem, vult existere inter utramque* CONCORDIAM. Encycl. *Immortale Dei*, 1 nov. 1885, ibid., 1866-70).

On ne peut nier cependant que la thèse gallicane ne soit incompatible avec les déclarations théoriques et la pratique des papes de l'antiquité (vg. S. Léon le Grand, *Ep.* CLVI, *P. L.*, LIV, 1130, etc.), du moyen âge (voir art. Boniface VIII, bulle *Unam Sanctam*) et des temps modernes. Ces derniers cependant visent surtout les doctrines subordonnant l'Eglise à l'Etat ou

des conceptions établies beaucoup plus sur l'indifférentisme en matière religieuse que sur le gallicanisme : BENOIT XIV, *Providas*, 18 mai 1751 ; LÉON XII, 13 nov. 1826 ; GRÉGOIRE XIII, *Mirari vos*, 15 août 1832 ; PIE IX est plus explicite : 24[e] proposition du *Syllabus*, Denz. B., 1724 (1572) : *Ecclesia vis inferendae potestatem non habet neque potestatem ullam temporalem directam vel indirectam ;* ibid., prop. 54, 1754 (1602) : *Reges et principes non solum ab Ecclesiae juridictione eximuntur, verum etiam in quaestionibus jurisdictionis dirimendis superiores sunt Ecclesia.* LÉON XIII lui-même, dans l'encyclique *Immortale Dei*, a introduit une phrase d'où se déduit immédiatement le pouvoir indirect de l'Eglise sur le temporel, ibid. 1885 (1735). *Pariter non licere aliam officii formam privatim sequi, aliam publice, ita scilicet ut* ECCLESIAE AUCTORITAS *in vita privata observetur,* IN PUBLICA RESPUATUR.

2) Les théories refusant à l'Eglise toute propriété temporelle, tout pouvoir coërcitif extérieur qui ne seraient pas pures concessions de l'Empereur et de la puissance séculière, ont été fort souvent réprouvées par les papes et les conciles. Il suffit de rappeler les condamnations de Marsile de Padoue : *Quod omnia temporalia Ecclesiae subsunt imperatori*, etc., *quod tota Ecclesia simul juncta nullum hominem punire potest punitione coactiva, nisi concedat imperator* (ibid. 495-599), celles de la 4[e] proposition du synode de Pistoie (ibid. 1504-1505), des propositions 19, 20, 24 25, 26, 27 etc. etc. du *Syllabus*. Le même document, les Encycliques et les Allocutions de PIE IX et de LÉON XIII, revendiquent l'immunité, même judiciaire, des clercs, l'indépendance et la souveraineté de l'Eglise dans la sphère de ses attributions ; les papes protestent en particulier contre les prétentions du pouvoir séculier en matière de réglementation des vœux religieux (*Syllabus*, 52 et 53), d'instructions pastorales des évêques et d'administration des sacrements (ibid., 44).

3) En plus de la doctrine gallicane sur le mariage, dont il sera question ailleurs, deux pratiques très usitées chez nous ont été spécialement réprouvées par les papes : l'appel comme d'abus, et le placet requis pour donner aux actes apostoliques et aux décrets des Congrégations romaines, non seulement valeur légale (au for civil), mais valeur obligatoire (au for de la conscience et au for externe de l'Eglise gallicane).

Le *Syllabus* rattache l'appel comme d'abus et l'*exequatur* (placet) à une doctrine sur la prérogative du pouvoir séculier en tant que tel (abstraction faite de la qualité de protecteur de l'Eglise que peut revendiquer un prince chrétien), et il frappe à la fois la doctrine et la pratique : « La puissance civile, même exercée par un infidèle, a une autorité indirecte et négative sur les choses sacrées, et par conséquent non seulement le droit d'*exequatur ;* mais encore celui qu'on nomme *appel comme d'abus* », n° 41. Denz. B., 1741 (1589).

La condamnation spéciale du droit de *placet* a une portée beaucoup plus générale. Elle avait déjà été mentionnée dans la bulle *In Caena Domini* de JULES II (1510, art. 10) ; le concile du Vatican l'a renouvelée en des termes qui ne laisseraient aux gallicans, s'il en était encore, aucune échappatoire [*Const. de Ecclesia Christi*, cap. 3., Denz. B., 1829 (1676)] :

Damnamus et reprobamus illorum sententias qui hanc supremi capitis cum pastoribus et gregibus communicationem licite impedire posse dicunt, aut eamdem reddunt saeculari potestati obnoxiam, ita ut contendant quae ab apostolica Sede ejus auctoritate ad regimen Ecclesiae constituantur, vim ac valorem non habere nisi potestatis saecularis placito confirmentur.	Nous condamnons et réprouvons la théorie de quiconque affirme pouvoir licitement interrompre la communication entre le chef suprême de l'Eglise, les pasteurs et les troupeaux, ou la fait dépendre du pouvoir civil, prétendant enlever aux actes du Siège apostolique ou [de ceux qui agissent] par son autorité pour le gouvernement de l'Eglise toute force et toute valeur s'ils n'ont pas été confirmés par le *placet* de la puissance séculière. [M. D.]

BIBLIOGRAPHIE. — On ne peut songer à indiquer ici les monographies relatives aux différentes questions soulevées par le gallicanisme ou aux diverses phases de son histoire : beaucoup ont été signalées au cours de l'article. Voir aussi les articles EGLISE et PAPE. Il n'existe pas encore d'histoire du gallicanisme.

a) Trois ouvrages déjà anciens, mais qui n'ont pas trop vieilli, permettent de suivre facilement la série plusieurs fois séculaire des accords et des heurts entre les différents membres de notre Eglise nationale ; on y rencontre des détails presque introuvables ailleurs.

1° *Histoire de l'Eglise gallicane, dédiée à Nosseigneurs du Clergé*, par les PP. J. Longueval, P. C. Fontenai, P. Brumoi et G.-F. Berthier, 18 volumes in-4° ou in-8°. Nous nous sommes servis de l'édition in-8° de Nîmes 1780-1781. Elle s'arrête à l'année 1560.

Un dix-neuvième volume a été ajouté par le P. Prat en 1847 ; il s'étend sur les années 1560-1563.

2° *Mémoires chronologiques et dogmatiques pour servir à l'histoire ecclésiastique depuis* 1600 *jusqu'en* 1716 (par le P. Robillard d'Avrigny). L'édition utilisée est celle de Nîmes, 1781, 2 vol. in-8°.

3° *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le* XVIII[e] *siècle*, par M. Picot, 3[e] édition, Paris, 1853, 7 vol. in-8°.

Tous ces auteurs, de tendance légèrement gallicane, sont en général judicieux, consciencieux, bien informés, et, sauf le P. d'Avrigny, qui a de l'esprit et en abuse parfois, de sens et de langage parfaitement rassis.

b) Les sources de l'histoire du gallicanisme sont réunies dans le fameux recueil de Pierre DUPUY. L'édition la plus complète, qui seule contient à la fois les traités sur les libertés et les preuves des libertés, est celle de 1731. *Traitez des droits et libertés de l'Eglise gallicane. Preuves des libertez*, 4 vol. in-folio, Paris.

En 1771, Durand de Maillane a complété l'œuvre de DUPUY : *Les libertés de l'Eglise gallicane prouvées et commentées, etc.*, Lyon, in-4°, 5 vol.

c) L'ensemble des textes concernant la discipline gallicane est publié en ordre systématique dans le grand *Recueil des actes, titres et mémoires concernant les affaires du Clergé de France* (Paris, 12 volumes in-4°, 1716-1750), qui portent aussi le titre abrégé de *Mémoires du Clergé*. A cette collection on a ajouté à la fin du XVIII[e] siècle deux volumes ; l'un (t. XIII) contient les harangues, remontrances, cahiers adressés aux rois, l'autre est une table alphabétique du recueil entier : *Abrégé du recueil des actes, titres et mémoires*, etc. (t. XIV). Cet abrégé est, avec le *Dictionnaire de droit canonique et de pratique bénéficiale* de Durand de Maillane (4 vol. in-4°, Lyon, 1770), le manuel le plus commode pour l'étude de nos anciennes institutions.

d) Parmi les ouvrages modernes, on pourra consulter, A. Esmein, *Cours élémentaire d'histoire du droit français* (10[e] édition, Paris, 1909, in-8°) ; P. VIOL-

LET, *Histoire des Institutions politiques et administratives de la France*, Paris, 3 vol. in-8°, 1890-1903; G. Hanotaux, *Introduction* du *Recueil des instructions données aux ambassadeurs*, etc., Rome, t. I, Paris, 1888, in-8°. Mgr Baudrillart a bien voulu nous permettre d'utiliser ses notes manuscrites dans lesquelles nous avons trouvé de précieuses indications. Qu'il trouve ici nos respectueux et vifs remerciements.

Depuis une dizaine d'années les élèves du *Séminaire historique* de l'Université de Louvain étudient le gallicanisme sous la direction de M. le professeur Cauchie. Le résumé de leurs travaux, publié chaque année dans l'*Annuaire de l'Université*, mérite d'être signalé ici. Voir aussi, parmi les travaux les plus récents : H.-X. Arquillière, *Charlemagne et les origines du Gallicanisme*, dans l'*Université catholique*, 15 octobre 1909; — du même, *L'appel au concile sous Philippe le Bel...* dans *Revue des quest. hist.*, 1er janvier 1911; — du même, *L'origine des théories conciliaires* dans *Comptes rendus des séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, 15 mai 1911. En préparation, du même auteur, *Les Origines du Gallicanisme*. Cette étude sera conduite jusqu'à la Pragmatique sanction de Bourges.

Dans le présent article, l'histoire du gallicanisme politique, de Charlemagne à l'avènement des Valois, est l'œuvre de M. Arquillière, le reste est généralement celle de M. Dubruel; les initiales insérées dans le texte à la fin des divers fragments en indiquent plus précisément l'auteur particulier.

M. DUBRUEL, H.-X. ARQUILLIÈRE.

GARIBALDI. — I. *Premières aventures*. — II. *Le condottiere et l'unité italienne*. — III. *Campagne de France. Dernières années*.

I. — Giuseppe Garibaldi naquit en 1807 à Nice. Il s'engagea de bonne heure dans la marine sarde. Il se disait républicain; il était, surtout, libre-penseur et professait la haine de la religion. Aussi, ne tarda-t-il pas à s'affilier aux sociétés secrètes. Compromis dans un complot (1834), il réussit à prendre la fuite, cependant qu'on arrêtait ses complices, et se réfugia en France. Pour vivre, il donna des leçons de mathématiques à Marseille, mais cette vie étroite lui pesait, car il avait une ardente ambition. Recommandé au bey de Tunis, il obtint (1836) de ce prince un poste d'officier dans sa flotte. Il ne remplit ces fonctions que pendant une année et se rendit en Amérique, car il cherchait un plus vaste théâtre pour conquérir fortune et honneurs. Il sollicita un emploi de la république de l'Uruguay, et fut nommé commandant en chef de l'escadre qui opérait contre Buenos-Ayres. L'Angleterre et la France étant intervenues, l'escadre dut battre en retraite. Garibaldi forma alors un corps de trois mille hommes (infanterie et cavalerie) avec lequel il mena la guerre de partisans.

II. — La révolution, qui éclata en Italie en 1848, ramena Garibaldi dans sa patrie. Parti de Montevideo avec une centaine de ses compatriotes, il fréta un vaisseau, la *Speranza*, sous le pavillon tricolore italien et se dirigea sur l'Europe. Au mois de juin 1848, il se présentait à Turin. Froidement accueilli par le gouvernement piémontais, à qui il semblait suspect, il alla offrir ses services au gouvernement provisoire de Milan. Appuyé par Mazzini, il leva une légion, se rendit dans le Tyrol et prit part à la guerre de Charles-Albert contre l'Autriche. Remarqué dès lors par le parti révolutionnaire, il fut nommé par l'opposition député à la Chambre du Piémont, et mena contre le roi une violente campagne, mais il quitta bientôt le Parlement pour se rendre à Rome où la république venait d'être proclamée, et combattit le corps français commandé par le général Oudinot. Après divers combats plus ou moins heureux, il fut finalement vaincu et retourna en Amérique pour s'y livrer à l'industrie. Ses affaires semblaient prospérer, mais il était trop ambitieux pour se contenter de cette existence qui lui procurait pourtant le confort et la tranquillité. Apprenant que le Pérou réorganisait ses troupes, il sollicita et obtint le commandement supérieur de cette armée. Il exerçait ces fonctions depuis peu de temps, lorsqu'il apprit qu'une nouvelle guerre de l'indépendance venait d'éclater en Italie. Il se hâta de retourner dans sa patrie (1859) et fut nommé, par décret royal, major-général de l'armée. Sous le nom de « chasseurs des Alpes », il organisa une « légion nationale », entra sur le territoire lombard, et prenant l'offensive contre l'Autriche, il s'empara de Côme et rejeta l'ennemi sur Milan. La paix signée à Villafranca par les empereurs Napoléon III et François-Joseph obligea Garibaldi à déposer les armes; mais au printemps de l'année suivante (1860) il attira de nouveau l'attention en protestant violemment contre l'annexion de Nice et de la Savoie à la France et en donnant avec éclat sa démission de député. Puis, il ouvrit une souscription pour organiser une campagne en Sicile où une nouvelle révolte venait d'éclater contre les Napolitains.

C'est ce qu'on a appelé l'expédition des *Mille*. Nombre de personnages plus ou moins tarés s'étaient joints à Garibaldi, parmi lesquels on remarquait le défroqué Sirtori et M. Ulrich de Fonvielle, qui devait jouer, neuf ans plus tard, dans l'affaire Pierre Bonaparte-Victor Noir, le triste rôle que l'on sait. La petite troupe s'embarqua sur deux navires de la Société transatlantique, le *Piemonte* et le *Lombardo*, et aborda à Marsala. L'armée de Garibaldi combattit les troupes royales à Catalafimi, et s'empara de Palerme et de Messine. Son chef — qui s'était proclamé dictateur de la Sicile, en dépit de ses opinions républicaines — assiégea Naples. Malgré son courage et la fidélité de ses troupes, François II, lâchement abandonné par les cours d'Europe, dut capituler, mais le « triomphe » de Garibaldi touchait à sa fin : Cavour voulait l'annexion des Deux-Siciles au royaume de Victor-Emmanuel. Le Parlement de Turin était dévoué à cette politique. Garibaldi dut céder. Le 21 octobre 1860, un plébiscite réunit les Deux-Siciles au royaume d'Italie sous le sceptre de Victor-Emmanuel II : Garibaldi déclara qu'il renonçait dès lors à tout rôle politique et se retira à Caprera.

Fausse sortie. Le « retraité » se fit nommer bientôt président général des comités formés pour la « libération » de Rome et de Venise, écrivit à des révolutionnaires polonais nombre de lettres pour agiter ce pays et prononça le mot fameux que répétèrent à l'envi tous les maçons : « Rome ou la mort! » Il y avait quinze mois à peine que Garibaldi s'était retiré à Caprera (où il devait, prétendait-il, finir ses jours), lorsqu'il reprit les armes, réunit un certain nombre de volontaires et entra à Catane; mais, là, il trouva une population nettement hostile. D'autre part, les troupes royales étaient résolues à repousser l'aventurier. Celui-ci dut battre en retraite; il s'embarqua avec ses hommes pour la Calabre et se dirigea sur Reggio, où le général Cialdini conduisait les opérations militaires. Repoussé dans une première rencontre, il se retira à Aspromonte, essuya une nouvelle défaite et dut se rendre avec toute sa troupe.

On le transporta à la Spezzia, puis à Pise, mais il put, quelques mois après, rentrer à Caprera. On l'oubliait. Il était devenu sombre, amer. Il résolut de faire un voyage en Angleterre (1865) pour provoquer une manifestation en sa faveur chez les révolutionnaires réfugiés — ce qui eut lieu — et, à son retour, il fut élu député de Naples et grand-maître de la franc-maçonnerie italienne. En 1866, lorsque l'alliance de l'Italie avec la Prusse amena la « délivrance » de la Vénétie, Garibaldi se fit nommer commandant des vingt bataillons de volontaires dont la formation venait d'être décrétée et attaqua les Autrichiens à Monte-Suelio. Il fut battu et légèrement blessé. L'année suivante, il prépara une tentative contre les Etats Romains. Arrêté sur l'ordre du ministère Rattazzi, il fut reconduit à Caprera et gardé à vue. Il réussit à fuir, se rendit à Florence, où il s'efforça d'exciter l'opinion par ses harangues enflammées et se dirigea sur les Etats pontificaux après avoir lancé une proclamation aussi violente qu'odieuse contre la France. Mais à Mentana, les bandes garibaldiennes rencontrèrent les troupes pontificales renforcées par le corps expéditionnaire français, que commandait le général de Failly et essuyèrent une honteuse défaite. Arrêté, Garibaldi fut interné au fort de Varignano. Il y tomba malade et, avec l'autorisation de ministère Menabrea, revint une fois encore à Caprera. Pendant quelque temps, il se borna à écrire des lettres ampoulées à Victor Hugo, à Mazzini et à l'armée française, car à l'époque du plébiscite (mai 1870) il attaqua violemment le gouvernement français, adjura l'armée d'abandonner le souverain auquel elle avait prêté serment et de laisser proclamer la république.

III. — Ces manifestations, plus puériles encore que ridicules, n'émurent guère l'opinion publique en France. Survint l'insurrection du quatre septembre. Cette révolution faite en face de l'ennemi combla de joie Garibaldi qui s'empressa d'offrir ses services au gouvernement dit de la Défense nationale, et débarqua à Marseille (7 octobre) où — sur l'ordre de Gambetta — on lui fit une réception solennelle. Le surlendemain, Garibaldi arrivait à Tours. Gambetta et les membres de la Délégation lui faisaient un chaleureux accueil, lui octroyaient le titre de général et lui donnaient le commandement des francs-tireurs sur la ligne de l'Est. Le nouveau général partait aussitôt pour Dôle.

Le rôle de Garibaldi pendant cette campagne ayant été diversement jugé, nous avons consulté le rapport dressé par M. Ulric Perrot, député de l'Oise à l'Assemblée nationale, — et publié au *Journal Officiel* — qui constate que Garibaldi « se fit surprendre à « Autun, se laissa jouer à Dijon par une simple bri- « gade prussienne », et « commit enfin la plus grave des fautes » en « ne protégeant pas la base d'opérations de Bourbaki et en contribuant ainsi à perdre l'armée de l'Est ».

Si les admirateurs de Garibaldi contestaient l'exactitude de ce document parce qu'il a été écrit par un « réactionnaire », on pourrait leur citer cette lettre du général Cremer, un des amis des hommes du quatre septembre : « Sur 12.000 garibaldiens, a écrit Cremer 2.000 étaient des soldats. Le reste était *un ramassis de misérables qui disparurent au premier coup de feu.* »

Ajoutons que la haute paye et l'entretien des bandes garibaldiennes coûtèrent fort cher au Trésor français. Nommé député — en violation de la loi française — à l'Assemblée nationale, Garibaldi fut accueilli de telle sorte lorsqu'il vint y siéger, qu'il dut donner sa démission. Il se retira à Caprera et recommença à écrire des lettres à tous les révolutionnaires connus. L'une de ces missives est particulièrement curieuse. Pendant l'insurrection communaliste qui ensanglantait Paris, Garibaldi écrivit à M. Bignonini, directeur de la *Plèbe*, de Lodi :

« Mon cher Bignonini, quand on a la chance de trouver un Cincinnatus ou un Washington, l'honnête *dictature* temporaire est *de beaucoup préférable* au byzantinisme des *Cinq Cents.* L'Espagne est dans l'abaissement pour n'avoir pas eu un homme qui la dirigeât dans sa belle révolution. La France est aujourd'hui dans le *malheur pour la même raison.* » — GARIBALDI.

Singulier langage chez un homme qui se prétendait républicain ! Ainsi, cet ennemi de la Papauté était aussi l'ennemi de la démocratie ! Il devait plus tard, en effet, se rallier au roi Victor-Emmanuel. En 1873, Garibaldi se trouvant dans de graves embarras d'argent, ses amis ouvrirent une souscription, des municipalités décidèrent d'allouer une rente annuelle au « grand patriote ». Le ministère dut annuler ces décisions comme illégales, mais le roi accorda à Garibaldi, avec l'assentiment des Chambres, une pension viagère de 50.000 francs et un million de capital. Le bénéficiaire écrivit au président du Conseil une lettre pharisaïque où il disait que « le gouvernement étant rentré dans la voie de la moralité, de la liberté et du bien public », il ne voyait pas d'inconvénient à accepter ce don. Il véeut donc ses dernières années dans l'abondance et mourut à Caprera en 1882.

J. MANTENAY.

GENÈSE. — *Avertissement préliminaire.*

I. — VALEUR HISTORIQUE DE LA GENÈSE. A. *Sujet de la Genèse; Opinions sur la valeur historique; Réponses de la Commission biblique; Position de la question; Preuves du caractère historique des premiers chapitres; Sens et portée de l'historicité de la Genèse; Objet du travail qui suit.*

B. *Objections :* a) *Objection générale.* b) *Objections particulières :* 1° *Histoire de la création* (*Gen.* I-II, 4); 2° *Second récit de la création improprement dit; Paradis terrestre* (II, 5-III, 24); 3° *Chapitres* IV-XI : *Généalogies patriarcales et chronologie biblique; Longévité des patriarches; Unions des « fils de Dieu »; Déluge; Table ethnographique;* 4° *Histoire patriarcale* (XII-XLIX) : *Autorité; Abraham et Chodorlahomor; La destruction de Sodome et la mer Morte.*

II. — CONCEPTION DE LA DIVINITÉ DANS LA GENÈSE : *Objections. Conclusion.*

Le premier livre de la Bible a, de tout temps, beaucoup occupé les apologistes. Des discussions auxquelles il a donné lieu, nous ne retiendrons à cette place que deux principales, concernant, l'une, la valeur de la *Genèse* comme histoire, l'autre, le caractère des idées religieuses qu'on y trouve. Dans la question d'auteur, on ne peut séparer ce livre des quatre avec lesquels il forme le Pentateuque : c'est sous ce dernier titre qu'il faudra chercher ce qu'il y a à dire sur ce sujet, suivant le but de ce Dictionnaire. D'autres articles spéciaux ont déjà développé ou développeront des points importants que nous ne ferons ici qu'effleurer.

I. — VALEUR HISTORIQUE DE LA GENÈSE

Sujet de la Genèse. — L'intention visible — et généralement reconnue — de la composition du Pentateuque, dans son ensemble, est de retracer l'histoire de l'alliance conclue par Dieu avec la race

d'Israël — Dieu s'engageant à traiter toujours Israël comme « son peuple », en favori, sous la condition de recevoir de lui le culte qu'il lui a demandé et d'être seul honoré par lui comme « son Dieu ». Dans ce plan, la Genèse a pour objet de faire connaître les origines de l'alliance, en relevant les faveurs spéciales dont Dieu a comblé les plus lointains ancêtres d'Israël, et les magnifiques promesses qu'il leur a faites pour eux et leur postérité. L'auteur remonte jusqu'à la naissance du premier couple humain, pour établir la filiation de la race élue depuis Adam, premier homme, jusqu'à Jacob et ses fils, pères des douze tribus. En tête de tout son récit, il place un tableau de la création du monde, couronnée par une consécration du septième jour, qui annonee, si elle ne l'implique déjà, l'institution du repos sabbatique, acte central du culte israélitique.

La préoccupation de l'intérêt particulier d'Israël se fait donc sentir dans toute la Genèse. Cependant une pensée plus générale la domine, surtout dans les onze premiers chapitres. Plus spécialement, les trois premiers veulent nous renseigner sur des sujets d'un intérêt suprême pour toute l'humanité : comment Dieu fit sortir tous les êtres du néant; comment, par une action spéciale, il créa le premier homme et la première femme; l'épreuve à laquelle il soumit ces créatures privilégiées, leur péché, leur déchéance et l'annonce de la réparation. Les huit chapitres suivants se présentent encore comme une histoire ou du moins comme des fragments d'une histoire de tous les descendants du couple primitif. C'est à partir du chapitre XII que l'horizon, décidément, se rétrécit et que la narration, bornée aux destinées de la famille élue, n'offre plus que de rares échappées sur l'histoire générale.

Opinions sur la valeur historique de la Genèse. — La critique rationaliste la plus radicale (celle de Reuss, Renan, Kuenen, Wellhausen, etc.) n'accorde à aucune partie de la Genèse une parcelle quelconque d'autorité historique. Cependant l'évidence des confirmations apportées aux récits bibliques par les monuments égyptiens et assyro-babyloniens, amène, semble-t-il, de plus en plus, même les rationalistes « avancés » à admettre que l'histoire des patriarches, depuis Abraham, a pour base au moins partielle une tradition croyable. Dans les onze premiers chapitres, au contraire, ils ne trouvent plus que des légendes; le déluge seul peut-être rappellerait une catastrophe réelle. Surtout les trois premiers chapitres ne sont, d'après l'exégèse soi-disant indépendante, qu'un essai d'explication de l'origine des choses, où des *mythes*, imaginations populaires, se mêlent avec les spéculations d'une science dans l'enfance.

Quelques exégètes catholiques ont professé des opinions analogues, en s'efforçant de les concilier avec l'inspiration de l'Ecriture. Déjà Origène avait soutenu que la Genèse devait être souvent interprétée comme une allégorie, où l'auteur sacré, sous l'apparence d'un récit historique, proposait un enseignement doctrinal. Le cardinal Cajetan a interprété de cette manière quelques parties des premières pages de la Genèse, notamment celles qui relatent la création de la première femme et la tentation d'Eve. François Lenormant a adopté plus complètement ce système et a cherché à l'établir dans ses *Origines de l'histoire d'après la Bible et les traditions des peuples orientaux* (1880-1882). Cet ouvrage a été mis à l'Index, en 1887. D'autres tentatives semblables qui, depuis lors, se sont fait jour, surtout par rapport aux trois premiers chapitres de la Genèse, ont provoqué la décision de la Commission Biblique du 30 juin 1909, concernant le *caractère historique* de ces chapitres. Cette décision trace clairement sa voie à l'exégète catholique, même pour toute la Genèse. Nous devons en reproduire ici la substance.

Réponses de la Commission biblique. — Suivant la pratique usitée, la question a été résumée en huit demandes auxquelles la Commission répond par oui ou non, et voici les conclusions qui résultent de ces réponses. Premièrement, « les divers systèmes d'exégèse imaginés pour éliminer la signification littérale historique des trois premiers chapitres de la Genèse, ne reposent sur aucun fondement solide, en dépit de l'appareil scientifique qu'on a pu leur donner ».

La seconde demande détermine plus en particulier les systèmes visés dans la première ; ils ont en commun cette affirmation, que « les trois premiers chapitres de la Genèse ne contiennent pas des récits d'événements qui se soient vraiment passés ou des récits auxquels corresponde une réalité objective et la vérité historique ». Mais il y aurait là, d'après les uns, « des fables empruntées aux mythologies et aux cosmogonies des peuples antiques, que l'auteur sacré aurait seulement expurgées de toute erreur polythéiste et adaptées à l'enseignement monothéiste » ; d'après les autres : « soit des allégories et des symboles, sans fondement dans la réalité objective, quoique proposés sous la forme de l'histoire, pour inculquer des vérités religieuses et philosophiques ; soit enfin des légendes, en partie historiques et en partie de pure imagination, librement arrangées en vue de l'instruction et de l'édification ».

En même temps qu'elle condamne ces théories, la Commission maintient la force des raisons qui militent pour le caractère historique des trois chapitres. Ces raisons, telles qu'indiquées dans cette demande, sont « le ton général et la forme historique du livre de la Genèse ; la liaison étroite des trois premiers chapitres entre eux et avec les chapitres suivants ; le multiple témoignage des Ecritures de l'Ancien et du Nouveau Testament ; le jugement presque unanime des saints Pères et le sentiment traditionnel, déjà établi dans le peuple israélite et toujours tenu par l'Eglise ».

Par la troisième demande et sa réponse, sont spécifiés les passages qui, dans les trois premiers chapitres, veulent plus particulièrement être interprétés dans le « sens littéral historique » : ce sont « ceux où il s'agit de faits qui touchent les fondements de la religion chrétienne » ; tels sont, entre autres, « la création de toutes choses par Dieu à l'origine du temps ; la création spéciale de l'homme ; la formation de la première femme avec une partie de la substance du premier homme ; l'unité du genre humain ; la félicité originelle de nos premiers parents dans l'état de justice, d'intégrité et d'immortalité ; le précepte imposé par Dieu à l'homme pour éprouver son obéissance ; la transgression du précepte divin à l'instigation du diable sous la forme du serpent ; la déchéance de nos premiers parents de cet état primitif d'innocence et la promesse d'un Rédempteur futur ».

Nous ne sommes pas obligés, néanmoins, de donner à tous les détails des récits primitifs de la Genèse la signification littérale historique. D'abord en effet, la 4ᵉ réponse de la Commission nous apprend que, « dans l'interprétation des passages que les Pères et les docteurs ont entendus diversement, nous sommes libres de suivre et de défendre l'opinion que nous nous serons formée après un prudent examen, sous réserve du jugement de l'Eglise et en suivant l'analogie de la foi ». Il serait donc permis de ne pas prendre au sens propre des détails que les Pères ne s'accordent pas à interpréter de cette manière.

Il en est encore ainsi, d'après la 5ᵉ réponse, « lorsqu'il ressort clairement des locutions elles-mêmes qu'elles sont employées improprement, par métaphore ou par anthropomorphisme, et lorsque le sens propre est condamné par la raison et impossible à maintenir ».

La 6ᵉ réponse affirme que certains passages sont susceptibles d'une interprétation « allégorique et prophétique », en outre de l'interprétation littérale et historique présupposée.

Enfin les deux dernières réponses (7ᵉ et 8ᵉ) se rapportent à l'interprétation du premier chapitre en particulier. Nous y reviendrons.

Observations sur la position de la question. — La Commission biblique n'a pas jugé nécessaire de répondre séparément aux deux questions que les exégètes distinguent d'habitude : 1° Les trois premiers chapitres de la Genèse, dans l'intention de leur

auteur, sont-ils de l'histoire? 2° Renferment-ils une histoire *vraie?* L'affirmative sur la première question a pour conséquence forcée l'affirmative sur la seconde, si l'on croit à l'inspiration divine de l'Ecriture sainte. La Commission, qui parlait pour les croyants, a donc pu concentrer son attention sur la première question.

Ayant ici à défendre la Genèse contre ceux qui rejettent plus ou moins l'inspiration, nous avons à nous occuper presque uniquement de la seconde question. Les adversaires auxquels nous devons répondre, affirment volontiers, en général, que l'auteur ou les auteurs de la Genèse ont cru faire de l'histoire, bien qu'ils n'aient consigné par écrit que des légendes et des traditions mythiques. Parfois même on a exagéré l'intention historique des narrations bibliques, pour les rendre plus invraisemblables, en supposant qu'il faut les entendre à la lettre, là même où l'interprétation métaphorique est justifiée. C'est pourquoi il sera utile, avant de répondre aux objections, de délimiter exactement le terrain que les apologistes ont à défendre, en précisant le mieux possible la nature et l'étendue du caractère historique, ou de l'intention d'écrire une histoire, qu'il faut reconnaître dans les premières pages de la Genèse. C'est à la lumière des principes posés par la Commission biblique que nous devons le faire. Pour cela il faut commencer par développer brièvement les preuves traditionnelles, indiquées par la Commission, de ce caractère historique des trois premiers chapitres de la Genèse. La plupart de ces arguments valent aussi pour les chapitres suivants. Et en les parcourant, nous verrons en même temps la nature et l'étendue de ce caractère historique, du moins autant que c'est possible avant l'examen détaillé des difficultés, qui nous occupera ensuite.

Preuves du caractère historique des premiers chapitres de la Genèse. — 1° Ce caractère ressort, d'abord, du ton et de la forme de la rédaction: c'est une narration, exposant des faits, sans rien qui indique l'intention de présenter des allégories, des paraboles. Or, comme le dit justement S. Thomas, à la suite de S. Augustin, à propos de la description du paradis terrestre (*Genèse*, ii), dans toutes les choses que l'Ecriture propose ainsi (par manière de narration historique, *per modum narrationis historicae*), il faut tenir pour fondement la vérité de l'histoire, et édifier au-dessus les interprétations spirituelles. (*Sum. th.*, I, q. 102, a. 1, c.) Il est vrai que l'auteur veut faire servir sa narration à un but instructif, religieux: les conclusions qu'il a mises au tableau de l'œuvre des six jours (ii, 3) et au récit de la création d'Eve (ii, 24), l'indiquent suffisamment; mais s'il tire une leçon des faits qu'il vient de rapporter, il ne nous autorise pas à penser, pour cela, que ces faits ne soient pas réels; c'est bien plutôt le contraire, et pour suivre l'image de S. Thomas, c'est sur la vérité des faits qu'il prétend appuyer ses leçons.

2° L'intention historique des premiers chapitres résulte encore de leur liaison intime avec les récits suivants, où l'auteur a incontestablement voulu faire de l'histoire. Il est en effet évident, et nous l'avons déjà fait remarquer, que ces premières pages font partie essentielle du plan de la Genèse, considérée comme histoire des origines du peuple de Dieu. D'ailleurs, l'écrivain semble avoir pris à tâche de détruire d'avance, expressément, la distinction qu'on voudrait faire entre cette première partie de son œuvre et les autres, au point de vue de l'intention historique. Il a divisé lui-même toute la Genèse en sections, correspondant à des âges ou des périodes chronologiques successives; et il commence chaque section par une formule identique: « Voici les générations de... », que suit d'ordinaire une généalogie. Il est reconnu que cette formule, au moins dans les sections consacrées aux patriarches ancêtres immédiats d'Israël, équivaut à « Voici l'histoire de... » Aussi bien, dans telle section, par exemple, dans celle qui est dédiée à Jacob (xxxvii, 2 sq.), elle ne peut signifier que cela; car on n'y trouve aucune généalogie, ni rien qui touche les « générations » de Jacob, au sens propre. Or, si la formule indique une véritable *histoire* dans les dernières parties de la Genèse, il y a tout lieu de penser qu'il en est de même dans les parties précédentes. Et il n'y a pas de raison d'excepter les trois premiers chapitres: la formule se présente, pour la première fois, *Gen.*, ii, 4, entre le tableau général de la création et le récit plus développé de la création de l'homme; qu'elle soit ici, comme ailleurs, tête de section, ou qu'elle serve, pour cette fois, de récapitulation à ce qui précède, comme le veulent beaucoup d'exégètes, elle montre que l'auteur sacré prétend, dès ces premières pages, nous mettre sur un terrain historique.

3° Une troisième preuve est fournie par les témoignages des autres écrivains inspirés. Les épisodes constituant le fond des premiers récits de la Genèse sont rappelés dans les livres postérieurs de la Bible comme des faits sur la réalité desquels il n'y a pas le moindre doute. Pour nous borner à quelques textes, entre beaucoup d'autres, la création en sept jours, avec la consécration du sabbat, se retrouve dans l'*Exode*, xx, 11; le péché originel et la déchéance de l'humanité primitive, dans l'*Ecclésiastique*, xxv, 33, et la *Sagesse*, ii, 23; x, 1-4; la création du premier couple humain, dans de nombreux passages du Nouveau Testament, *Math.*, xix, 4-6; *Marc*, x, 6-9; I *Cor.*, xv, 45-47; xi, 8; *Ephes.*, v, 30-31; I *Tim.*, ii, 13; la tentation par le démon sous la forme du serpent, dans S. *Jean.*, viii, 44; I *Joan.*, iii, 8; *Apoc.*, xii, 9; xx, 2; II *Cor.*, xi, 3; I *Tim.*, ii, 14; le péché d'Adam, en particulier, dans *Rom.*, v, 12; I *Cor.*, xv, 22; enfin, il y a une allusion manifeste à l'oracle de *Gen.*, iii sur l'écrasement du serpent-Satan, dans *Rom.*, xvi, 20.

4° Le sentiment de la tradition, soit juive, soit chrétienne, sur la question, n'est pas douteux. Seul parmi nos anciens docteurs, Origène a eu vis-à-vis des récits de la Genèse une attitude équivoque, et plutôt hostile à l'historicité. Son opinion ne saurait rompre l'unanimité morale des Pères de l'Eglise, et la vigueur avec laquelle tous ont combattu son allégorisme prouve qu'ils le regardaient comme inconciliable avec la foi catholique. Dans ces conditions, l'unanimité morale des Pères forme un argument théologique décisif, dont la valeur n'est pas diminuée, si les Pères n'ont pas formé leur conviction d'après un examen critique. Il est faux, d'ailleurs, que jamais examen de ce genre n'ait été fait dans l'antiquité chrétienne. Tous nos anciens docteurs ont été conduits, tant par leurs méditations sur les Livres saints que par les attaques des infidèles et des hérétiques, à étudier sérieusement la question de la valeur historique des premières pages bibliques. Et leurs commentaires, aussi bien que leurs ouvrages de controverse, montrent que les principales des difficultés qu'on élève aujourd'hui dans cette question, ne leur étaient pas inconnues (voir les textes indiqués dans *L'Eglise et la Critique biblique*, p. 195, n° 182-183). S'ils n'en ont pas moins maintenu inébranlablement la vérité historique de la Genèse, c'est qu'ils sentaient bien vivement l'impossibilité de la sacrifier sans détriment de la foi.

Sens et portée de l'historicité de la Genèse. — Dès les premières pages, la Genèse, d'après l'ensei-

gnement catholique, nous donne donc véritablement de l'histoire; mais pas, cependant, de l'histoire telle qu'on l'écrirait aujourd'hui, Il y a même une réelle différence entre cette histoire primitive et celle qu'on trouve dans les autres livres de la Bible. Les particularités les plus caractéristiques de l'histoire de la Genèse sont, d'abord, le choix des faits, qui est essentiellement fragmentaire et dominé par un but doctrinal; puis, la façon de raconter et de décrire, qui est populaire. L'historien de la Genèse n'est pas un *professionnel*, il n'écrit pas l'histoire pour l'histoire, mais afin d'illustrer en quelque sorte par ses récits une doctrine religieuse. C'est pourquoi il ne faut pas lui demander une suite claire, ordonnée et complète d'événements; dans la longue étendue des premiers âges, il ne nous présentera que quelques grands faits, séparés par d'énormes lacunes. Quant à la forme populaire de la narration, elle a été déterminée par le but d'enseignement populaire qu'elle devait servir. On sait que le langage populaire, en tout temps et en tout pays, se caractérise par l'emploi des figures. Aussi, la Commission biblique nous l'a dit, s'il y a, dans les premiers chapitres de la Genèse, des faits importants à prendre au sens propre strictement historique, il y a également des choses qu'on peut, qu'on doit même interpréter comme des figures ou des symboles. La tâche la plus délicate des exégètes et des apologistes, dans l'explication de ces récits primitifs, est d'y faire le juste partage du propre et du figuré. C'est là pourtant qu'est la solution de la plupart des difficultés formées contre l'autorité historique des premières pages de la Bible. La Commission biblique, en particulier dans les quatre dernières réponses, a donné les règles nécessaires pour nous diriger sûrement dans cette voie.

Objet du travail qui suit. — Comme nous l'avons indiqué, la preuve décisive de la pleine *autorité* de la Genèse *comme histoire*, résulte des preuves mêmes de son *caractère historique*, pour quiconque accepte l'inspiration de la Bible. Contre les rationalistes, qui rejettent *a priori* cette inspiration, la preuve n'en vaut pas moins; mais c'est par voie indirecte et en vertu des arguments généraux d'apologétique, que nous n'avons pas à rappeler ici. La Genèse étant le document unique pour la période qu'embrassent ses onze premiers chapitres, son autorité pour cette période ne comporte pas d'autre démonstration. Notre travail se borne donc à la réfutation des objections ou à l'élucidation des difficultés, formées contre la vérité et la crédibilité de ses récits. De ces objections et de ces difficultés, les unes regardent l'ensemble de la Genèse, les autres des parties ou des passages isolés. Nous les examinons successivement.

Objection générale. — Il est impossible, objectent d'abord les critiques rationalistes, d'expliquer comment une histoire fidèle des premiers âges du monde aurait pu parvenir à l'auteur de la Genèse. « A la création, écrit M. Gunkel (*Die Genesis*), aucun homme n'était présent; aucune tradition humaine ne remonte jusqu'à l'origine du genre humain, des peuples primitifs, des langues primitives... Et le peuple d'Israël est un des plus jeunes parmi ses voisins. » D'ailleurs, la tradition populaire transforme tout ce qu'elle touche et elle ne saurait avoir conservé exactement, durant tant de siècles, les détails qu'on lit dans la Genèse.

Tous les saints Pères expliquent par l'*inspiration divine* la connaissance que montre Moïse des origines du monde et de l'humanité. L'Esprit-Saint a-t-il instruit l'historien sacré par une *révélation* directe? Il l'aurait fait — et la raison n'aurait pas à contredire, — si cela avait été nécessaire pour que la Genèse pût être écrite telle que Dieu la voulait pour l'instruction des hommes. Mais le sentiment commun des exégètes catholiques, sentiment déjà professé plus ou moins explicitement bien avant l'époque moderne, c'est que l'auteur de la Genèse a utilisé d'anciennes traditions, peut-être déjà écrites en partie, et que l'inspiration l'a seulement guidé pour qu'il n'empruntât rien à ces sources qui ne fût conforme à la vérité, soit historique, soit doctrinale.

Il n'est pas impossible de montrer d'une manière vraisemblable comment une tradition exacte, sur les faits de l'histoire primitive, a pu se former et parvenir jusqu'à Moïse. Le premier fond en a été constitué par les communications de Dieu à nos premiers parents. Que ceux-ci aient vu le Créateur pourvoir non seulement à leurs premiers besoins physiques, mais encore à leur première instruction, la Bible l'affirme, et l'on n'en saurait douter sans injure à la sagesse et à la bonté divines. Avant tout, ils ont dû être renseignés sur les origines du monde et leur propre origine. Ainsi seulement, ils étaient à même, dès les débuts de leur vie, de connaître leur Auteur, l'Auteur de toutes choses, et d'accomplir le plus grand de leurs devoirs, par le respect, le culte qu'ils lui rendraient. Cette première connaissance, fondement de la religion, ne leur a pas été enlevée par le péché, et ils n'ont pu manquer de la transmettre à leurs enfants: l'Ecriture insinue d'ailleurs qu'ils l'ont fait, en nous parlant des sacrifices offerts à Dieu par Abel et Caïn. Malgré la honte qui en résultait pour eux, Adam et Eve ont dû faire connaître aussi à leur descendance l'état primitif heureux d'où ils étaient déchus, la manière dont ils l'avaient perdu et les promesses de rédemption par lesquelles Dieu avait tempéré le châtiment de leur péché.

Voilà, résumé en quelques lignes, tout ce que racontent les trois premiers chapitres de la Genèse. C'étaient là des faits de très grand intérêt et de souveraine importance pour l'humanité, par suite capables de laisser une empreinte profonde et ineffaçable dans la mémoire d'une longue suite de générations.

Au surplus, nous n'en sommes pas réduits à soutenir la possibilité, la vraisemblance d'une tradition primitive : nous en constatons l'existence. Des récits plus ou moins analogues à ceux de la Genèse, notamment pour ce qui concerne la formation de l'espèce humaine par une intervention spéciale de la divinité, le paradis terrestre ou la condition primitive heureuse de l'humanité, puis sa déchéance et l'espoir du relèvement, se retrouvent dans toutes les grandes races humaines. (H. Lueken, *Die Traditionen des Menschengeschlechts*, 2ᵉ éd., Münster, 1869; Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, t. I; A. Jeremias, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 1906.) Ce phénomène ne s'explique suffisamment ni par les emprunts que se sont faits entre eux les divers groupes humains, ni par l'action indépendante des facultés communes à tous : il faut, ou du moins on peut avec toute raison lui donner pour origine des souvenirs primitifs, transmis comme un héritage commun à toutes les branches de la famille humaine.

Il est vrai que ces souvenirs, chez tous les peuples autres que les Hébreux, sont fortement mêlés d'éléments manifestement légendaires et mythiques, voire souvent contraires à la raison et même à la morale. Tel est le cas même chez les Assyro-Babyloniens, qui ont la tradition la plus voisine de celle de la Genèse (voir l'art. Babylone et la Bible). La critique rationaliste en conclut que ce que nous appe-

lons des souvenirs primitifs est, en totalité ou à peu près, le produit de l'imagination, et qu'il n'en est pas autrement de la tradition primitive hébraïque. La conclusion n'est pas légitime : la présence d'une part plus ou moins grande de fable dans une tradition ne prouve pas que celle-ci ne renferme rien d'historique; et surtout une tradition reconnue historique ne perd pas sa valeur parce qu'il existe à côté d'elle, sur les mêmes sujets, une tradition plus ou moins mêlée de fable. Un exemple, de vérification facile, rendra l'erreur logique sensible. Charlemagne fut certes un personnage bien réel; sa vie et ses vrais *gestes* sont largement connus par des documents historiques, mais, d'autre part, il est devenu, dans les *chansons de geste* du moyen âge, un héros d'épopée, en grande partie légendaire : son *historicité* en est-elle atteinte, et les récits d'Eginhard, par exemple, sont-ils annulés par les inventions poétiques de la *Chanson de Roland?*

Les « traditions des peuples » aident donc à comprendre comment les événements principaux de l'histoire primitive ont pu se conserver dans le souvenir. En même temps, l'immense supériorité, intellectuelle et morale, que possède la Genèse sur les autres dérivés de la tradition commune, témoigne que celle-ci a dû trouver pour sa conservation, chez le peuple hébreu, des conditions exceptionnelles qui n'ont pu être d'un ordre purement naturel et humain. Peu importe qu'Israël soit, comme *peuple*, un des plus jeunes. Prédestiné dès l'origine du monde à cette mission exceptionnelle, de conserver les révélations de Dieu et les promesses du salut pour le genre humain, il a trouvé, pour ainsi dire, dans son berceau ce trésor depuis longtemps gardé pour lui par la Providence.

L'instrument de cette transmission privilégiée a été surtout la lignée des patriarches, allant d'Adam par Seth aux Abrahamides, et dont nous voyons la généalogie si soigneusement enregistrée dans la Genèse (v, xi). L'auteur sacré laisse clairement entendre que cette lignée n'a jamais perdu la connaissance du vrai Dieu et qu'en échange du culte qu'elle n'a cessé de lui rendre, elle a continué d'être favorisée de ses communications familières. Si la tradition primitive avait pu s'altérer même parmi les descendants des patriarches, elle aurait été préservée et, au besoin, restaurée grâce à ces communications. Il n'est donc pas si malaisé de comprendre qu'elle ait pu parvenir jusqu'à Moïse sans altération essentielle, en dépit des milliers d'années qu'elle a dû traverser.

En tout cas, ce que la tradition n'a pu apprendre à l'auteur de la Genèse, l'inspiration divine, qui l'a guidé dans la composition de son œuvre, le lui a certainement appris : cette solution, où la critique ne peut rien montrer qui répugne à la raison, supplée, autant qu'il est besoin, au défaut de toute autre.

Objections particulières. Histoire de la création (*Gen.*, I-II, 4). — Le récit de l'origine des choses, qui forme le premier chapitre de la Bible, a été le sujet d'innombrables dissertations, de la part et des adversaires et des défenseurs du saint Livre. On a fait surtout entrer en ligne, soit pour l'attaque, soit par l'apologie, les découvertes des sciences naturelles, spécialement de la géologie et de la paléontologie. Objections et réponses ont suivi les fluctuations de ces sciences, et les unes et les autres, par suite, sont, en grande partie, trop démodées pour mériter une mention. Les difficultés principales, jusqu'à ce jour, portaient, d'abord, sur l'ordre de succession des créations partielles assignées aux six jours de la Genèse. On a critiqué l'apparition du soleil au 4e jour seulement, après que les plantes ont été créées au 3e, quoiqu'elles aient besoin du soleil pour vivre. De même pour la production des oiseaux au 5e jour, et des reptiles, « de tout ce qui rampe sur la terre », au 6e, alors que la paléontologie trouve, dans les couches à fossiles, les reptiles bien avant les oiseaux. Ensuite, on a prétendu que la formation du globe et la création de toutes les espèces vivantes, dans le court espace de six jours, était en contradiction flagrante avec la science, qui réclame des milliers de siècles pour expliquer les stratifications successives qu'elle a constatées dans l'écorce terrestre et les nombreuses flores et faunes, aujourd'hui éteintes, qu'elle y a découvertes. Enfin la science ne peut pas davantage admettre que, comme l'écrivain sacré paraît l'affirmer, tous les végétaux aient été créés ensemble, le même jour, et semblablement les animaux des eaux, tous les oiseaux, puis les animaux terrestres; car il est certain que, dans tous les règnes des êtres vivants, les espèces ont apparu successivement, suivant une loi de progrès, les moins parfaites d'abord et ensuite les autres, de plus en plus parfaites.

De savants commentaires ont été publiés, pour montrer, à l'encontre de ces objections, que la cosmogonie biblique ne contredit pas les résultats certains de la science moderne. Quoique ces essais *concordistes* n'aient pas perdu toute valeur, il nous semble que l'exégèse et l'apologétique tendent à y renoncer, et non sans raison. Pour répondre aux difficultés scientifiques, il suffit en effet d'appliquer un principe d'exégèse, depuis longtemps bien autorisé dans la tradition catholique. C'est celui que Léon XIII, dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, a rappelé en ces termes : « Les écrivains sacrés ou, pour mieux dire, l'Esprit de Dieu, qui parlait par leur organe, n'a pas voulu enseigner aux hommes ces choses (à savoir, la constitution intime du monde visible), qui ne sont d'aucune utilité pour le salut (S. Augustin). Par suite, peu préoccupés de pénétrer les secrets de la nature, ils décrivent et expriment quelquefois les choses, ou avec des métaphores, ou selon le langage usuel de leur temps, analogue à celui qui a cours aujourd'hui dans la vie ordinaire, pour beaucoup de choses, même entre les hommes les plus instruits. Or, dans le discours vulgaire, on énonce d'abord et directement ce qui tombe sous les sens : de même donc l'écrivain sacré (cette remarque est du Docteur angélique) « a parlé suivant les apparences sensibles ». C'est-à-dire que Dieu lui-même, voulant parler aux hommes et se mettre à leur portée, s'est exprimé d'après l'usage humain. »

Nous trouvons l'application du même principe dans la 7e réponse de la Commission biblique. Elle nous y avertit que, dans l'interprétation du premier chapitre de la Genèse, « on ne doit pas toujours rechercher exactement la propriété du langage scientifique », parce que « dans la rédaction de ce chapitre, l'auteur sacré ne s'est pas proposé d'enseigner scientifiquement la constitution intime des choses visibles et l'ordre complet de la création, mais plutôt de donner à ses nationaux une connaissance populaire, suivant que le comportait le langage vulgaire de l'époque, et adaptée aux idées et à la capacité intellectuelle des contemporains ».

En conséquence, on doit le prévoir, l'historien inspiré de la création affirmera clairement que toutes choses ont été produites par Dieu, car c'est la doctrine nécessaire au salut qu'il veut inculquer; mais il ne faut pas s'attendre à ce qu'il expose d'une manière scientifique le comment de cette production. On peut être sûr, au contraire, qu'il ne se préoccupera que de rendre le fait sensible aux simples intelligences de ses contemporains.

C'est bien ce que nous constatons. Son récit est visiblement construit d'après un cadre qu'il a choisi lui-même, mais qu'il a choisi sans l'ombre d'un artifice savant, en s'accommodant franchement aux conceptions de l'époque où il écrivait. Le monde et tout ce qu'il contient est l'œuvre de Dieu, voilà le fait à exposer : pour cela, l'écrivain de la Genèse adopte la division populaire du monde en trois parties ou régions, le ciel, les eaux et la terre. Il montre dans chacune l'opération du Créateur procédant, pour ainsi dire, par étapes. Il y a trois étapes principales, comprenant chacune trois étapes secondaires ou trois échelons. La première étape est la création des trois régions à l'état informe, mêlées et confondues. La seconde est l'*opus distinctionis*, comme s'exprime S. Thomas d'Aquin ; elle met la *distinction*, l'ordre, successivement dans chaque région : dans le ciel, par la production de la lumière, que Dieu *sépare* d'avec les ténèbres » ; dans les eaux, par la *séparation* « des eaux d'au-dessus du firmament d'avec celles d'au-dessous » ; sur la terre, par la *séparation* des mers et des continents. A la troisième étape, l'action de Dieu reprend dans chaque région, toujours suivant l'ordre ciel, eaux, terre, pour les *orner* (*opus onatus*) et leur donner des habitants. Aux six échelons composant la deuxième et la troisième étapes principales, est attribué le nom de *jours*.

Maintenant, que toute la création se soit accomplie suivant l'ordre symétrique de ce tableau, cela n'est pas impossible, sans doute ; néanmoins, le soupçon vient bien naturellement que cette symétrie est due au rédacteur, et que celui-ci n'a songé qu'à présenter les créations divines dans un ensemble impressionnant, sans s'astreindre à reproduire leur succession réelle, indifférente pour l'enseignement à mettre en relief.

Plusieurs Pères grecs et, parmi les latins, surtout S. Augustin, ont même cru voir dans la Bible que toutes choses avaient été créées simultanément. Ce sentiment, dans sa forme absolue, ne paraît guère pouvoir se justifier par une interprétation naturelle du texte sacré ; mais il suffit qu'il existe, avec les autorités qui l'appuyent, pour qu'il ne soit pas interdit aux exégètes catholiques : cela résulte du principe rappelé dans la 4ᵉ réponse de la Commission biblique. A plus forte raison, est-on libre de soutenir que Moïse, dans son histoire de la création, a négligé la chronologie et ne prétend pas retracer la succession réelle des créations divines.

Dans cette interprétation, à laquelle les adhérents sont de nos jours venus de plus en plus nombreux, que signifient les « six jours » ? D'après quelques-uns, ils auraient rapport, non à des moments de l'action créatrice, mais aux visions dans lesquelles le Créateur a daigné représenter son œuvre à la pensée ou même aux yeux du premier homme. Suivant une explication plus naturelle, c'est que les six « jours » appartiennent au cadre librement construit par le rédacteur de la Genèse, et sont destinés à montrer dans la création le type de la semaine ouvrière, suivie du repos sabbatique. L'écrivain sacré, nous l'avons dit, indique lui-même clairement cette signification des six (ou plutôt sept) « jours », dans la conclusion de son tableau (II, 2-3). En conséquence, ces « jours » doivent représenter *six moments caractéristiques d'activité créatrice*. A ces moments correspondraient les six grandes créations particulières que marque le tableau. Ces créations ont-elles été séparées par un temps ? C'est plus vraisemblable, quoique cela ne soit pas absolument nécessaire pour la vérité du *type*. Celui-ci exclut peut-être l'hypothèse de la création *simultanée*, mais, en tout cas, n'implique point des jours de vingt-quatre heures.

D'ailleurs, non seulement le texte sacré ne nous impose pas l'assimilation de la semaine divine et de la semaine humaine au point de vue de la durée ; il l'écarte plutôt, équivalemment. S. Augustin le remarquait déjà, quand nous lisons (*Gen.*, I, 11-12) que, sur l'ordre de Dieu, la terre poussa du gazon, des herbes à semence, des arbres portant fruit, et tout cela le *troisième jour*, il ne peut être question d'un « jour ordinaire tel que ceux que nous connaissons ». Car ce n'est pas *un* de ces jours, mais plusieurs, qu'il fallait pour que les plantes qui, après avoir pris racine dans la terre, en sortent pour la vêtir, germassent d'abord en dessous, puis vinssent à la lumière dans le nombre de jours fixé pour chaque espèce (*De Genesi ad lit.*, l. IV, XXXIII, 52).

Si l'interprétation « idéaliste », plus exactement métaphorique ou symbolique, qui vient d'être esquissée, est admise, — et elle est certainement admissible, — les difficultés énoncées plus haut tombent d'elles-mêmes. Il n'y a pas de contradiction entre la Bible et la science, ni sur l'ordre d'apparition des êtres dans le monde, ni sur le temps qu'il a fallu pour la formation du globe et le complet épanouissement de la vie terrestre, puisque, sur tous ces points, l'historien inspiré s'est abstenu de rien affirmer positivement.

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter aux objections concernant certains détails du récit biblique : par exemple, la création du « firmament », qui paraît représenté comme une voûte solide, au-dessus de laquelle il y a comme des réservoirs pour les eaux destinées à fournir les pluies. Si l'auteur sacré semble partager cette conception populaire des anciens, il n'affirme rien, néanmoins, sur sa vérité ; il y conforme seulement son expression, pour se faire comprendre de ses contemporains : de même que les savants d'aujourd'hui parlent encore, dans la vie ordinaire, à peu près comme le peuple, de la voûte *apparente* que nous voyons au-dessus de nos têtes.

Pour les rapports de l'histoire biblique de la création avec l'anthropologie, la biologie etc., voir les art. Homme, Transformisme.

Second récit de la création improprement dit. — Paradis terrestre. — Tentation et chute d'Adam et d'Eve (*Gen.*, II, 5-III, 24). — Les critiques rationalistes voient dans le second chapitre de la *Genèse* un nouveau récit de la création, qui contredirait celui du premier chapitre sur presque tous les points. Les contradictions leur semblent si flagrantes qu'ils s'appuyent principalement là-dessus, pour soutenir que les deux récits ne peuvent pas être du même auteur.

Mais, d'abord, si les contradictions étaient réelles et si claires que le prétendent ces critiques d'aujourd'hui, le rédacteur de la *Genèse* les aurait lui aussi remarquées, et alors il n'aurait pas adopté à la fois les deux documents ou il les aurait modifiés de manière à les harmoniser. De fait, les deux chapitres diffèrent assez par le style et le vocabulaire même, pour qu'on puisse y reconnaître deux sources successivement exploitées par l'auteur de la *Genèse* ; mais ce ne sont pas deux versions inconciliables des mêmes événements. Voici quelles seraient les principales de ces contradictions prétendues.

D'après le premier récit, l'homme est créé le dernier de tous les êtres, et les deux sexes sont créés en même temps ; d'après le second, l'homme est formé d'abord, avant les plantes et les animaux, et la femme est formée après l'homme. D'après l'un, toute la terre, à l'origine, était plongée dans l'eau, mais, dès qu'une partie en est asséchée, les plantes y poussent ; d'après l'autre, au commencement il n'y a nulle

végétation, faute de pluie et parce que l'homme n'est pas encore là pour cultiver la terre.

Notre réponse à la difficulté tirée de l'ordre des créations est facile : nous savons déjà que le premier récit ne nous impose rien à croire sur ce sujet. Mais il y a à la base de toutes ces objections une interprétation au moins très contestable, nous osons même dire erronée. On suppose que l'écrivain du second chapitre a voulu donner lui aussi un tableau de la création dans son ensemble. La vérité est plutôt que le nouveau récit a pour seul but de décrire en détail la formation des premiers humains, et les dispositions spéciales que Dieu a prises pour préparer une demeure convenable à ces créatures privilégiées. D'anciens interprètes juifs traduisent ainsi le début de cette relation : « Et toutes les productions des champs n'étaient pas encore sur la terre; » et ils observent que cela se rapporte au *Gan Eden* (Paradis terrestre). (*Midrasch Bereschit Rabba* übertragen von Lic. D[r] Aug. Wuensche, Leipzig, 1880.) Même s'il fallait s'en tenir à la traduction, contestable cependant : « *Aucune* plante des champs n'était encore sur la terre », cela ne devrait pas s'entendre de *toute* la terre. Le contexte montre que l'auteur veut parler d'une contrée déterminée, où les pluies sont presque nulles et où la fertilité du sol ne s'obtient que par l'irrigation, qui requiert la main de l'homme. Or telles sont précisément, d'après tous les informateurs anciens et modernes, les conditions de la Mésopotamie, et spécialement de sa partie inférieure, la Babylonie, c'est-à-dire de la région où les indications formelles du texte nous invitent à localiser le *Gan Eden*. La plaine entre le Tigre et l'Euphrate s'est toujours montrée d'une fécondité prodigieuse, quand elle a été méthodiquement arrosée; elle s'est changée en désert ou en marais, lorsque l'eau de ses fleuves ne lui a pas été distribuée régulièrement par des canaux (A. Delattre, *Les Travaux hydrauliques en Babylonie*, Bruxelles, 1888).

En résumé, donc, l'horizon, dans ce qu'on appelle le « second récit de la création », est limité au Paradis terrestre; les végétaux dont il relate la production, sont ceux dont le Créateur a spécialement doté le grand « jardin », destiné à la demeure de nos premiers parents. Le texte lui-même nous apprend de quels végétaux il s'agit; nous lisons (ii, 8-9) : « Dieu planta un jardin en Eden... Et Dieu fit pousser du sol toute sorte d'arbres agréables à voir et (portant des fruits) bons à manger... » Vraisemblablement aussi, par les animaux des champs et les oiseaux, formés de la terre », dont il est question un peu plus loin (ii, 19), il faut entendre surtout ceux qui sont propres à servir l'homme, ou dont la société peut le récréer. Il est assez naturel que ceux-ci, ou une partie d'entre eux, n'aient pas été « formés de la terre » avant l'homme.

Pour établir que tout ce que la Bible dit du *paradis terrestre* et de l'épreuve à laquelle nos premiers parents furent soumis, n'est qu'une fable ou une parabole historique, les critiques rationalistes y relèvent plusieurs détails qu'ils déclarent impossibles. Tels seraient, notamment : source commune attribuée au Tigre et à l'Euphrate (ii, 10, 14); arbres conférant la science du bien et du mal (ii, 9, 17, 22) ou l'immortalité (ii, 9, 22), serpent parlant (iii, 1), etc.

En réalité, l'interprétation arbitraire des critiques crée seule les impossibilités qu'ils objectent. En effet : 1° La Bible n'affirme pas que le Tigre et l'Euphrate (et deux autres « fleuves »), ont une *source* commune dans le pays d'Eden, mais que leurs eaux y sont réunies en un *nahar* (« fleuve ») arrosant le paradis. Ce *nahar*, chez un auteur qui ne parle pas un langage scientifique, peut désigner un réceptacle d'eau quelconque, communiquant à la fois avec le Tigre et l'Euphrate. Il n'est pas impossible qu'il y ait eu déjà, dans le *Gan Eden*, quelque chose d'analogue aux canaux, qu'on trouve en Babylonie dès les temps les plus reculés, et allant de l'Euphrate au Tigre; ils servaient à la régularisation du débit des deux fleuves, aussi bien qu'à l'irrigation de la plaine (Delattre, *op. cit.*). En tout cas, l'ignorance où nous sommes de la géographie mésopotamienne des âges primitifs, ne permet pas de tirer une objection sérieuse de cette donnée obscure.

2° L'« arbre de la science du bien et du mal » est appelé ainsi, comme le remarque S. Augustin, par *prolepse*, parce que cet arbre marqué par Dieu pour servir à l'épreuve de nos premiers parents, leur a, en conséquence, donné la première occasion de choisir entre le bien et le mal, et de connaître l'un et l'autre par l'expérience. La Bible n'attribue à la manducation *matérielle* des fruits de cet arbre aucune influence sur le développement de la connaissance. Quant à l' « arbre de vie », il n'y a rien d'étonnant à ce que le Créateur ait conféré aux fruits de certains arbres du paradis une vertu spéciale pour entretenir la vie humaine. Et le fait qu'il est aussi question d'arbres de ce genre dans les légendes babyloniennes, n'est pas une preuve contre la réalité historique de ceux que mentionne la Genèse. D'ailleurs les paroles *ironiques* que le texte fait prononcer au Seigneur chassant Adam du paradis (iii, 22), n'insinuent en aucune façon que l'homme, en mangeant des fruits de l'« arbre de vie », après son péché, eût pu rester immortel malgré Dieu.

3° Le serpent qui *parle*, dans l'épisode de la tentation, n'est pas un pur animal ; il sert d'instrument et, pour ainsi dire, de masque au vrai tentateur, qui est Satan, le mauvais ange. C'est ce dernier qui a formé les sons articulés et les autres signes d'idées que paraissait émettre le serpent, dans l'entretien avec Eve. Telle est la réponse que faisait déjà S. Cyrille d'Alexandrie aux sarcasmes de Julien l'Apostat (*contra Julian.*, l. III).

Chapitres IV-XI. — Ils contiennent les souvenirs restés dans la tradition — ou du moins ce que Moïse, sous l'inspiration divine, a jugé bon d'en retenir, — concernant les destinées de l'humanité, depuis son expulsion du paradis terrestre jusqu'à la vocation d'Abraham. L'*intention* de donner une véritable *histoire*, quoique très fragmentaire, est encore plus évidente dans ces chapitres que dans les précédents, et il est superflu de nous arrêter à le prouver. Passons aux difficultés concernant la *valeur* de cette histoire.

Les généalogies patriarcales et la chronologie biblique. — Sans préjudice du caractère historique de ces chapitres en général, il est permis peut-être de se demander si Moïse veut donner ses listes généalogiques comme des documents strictement historiques, demandant une foi entière, et on ne manque pas de raisons inclinant vers la négative. Ce sont là en effet, pour ainsi dire, les titres de noblesse d'Israël : d'une part, donc, Moïse pouvait difficilement en changer la teneur, fixée dans la tradition nationale; d'autre part, il semble qu'il ait pu les reproduire tels quels, sans en prendre toute la responsabilité. La liberté avec laquelle le texte original des généalogies de la Genèse est traité dans la traduction des Septante, paraît bien indiquer que ces documents n'avaient pas, aux yeux des Juifs eux-mêmes, un caractère sacré indiscutable. Quoi qu'il en soit de cette opinion, nous n'en ferons pas usage ici ; car, en tout cas, il faut bien admettre que l'historien in

spiré ne laisse pas que d'attribuer quelque autorité à ces généalogies ; sans quoi, il ne les aurait pas insérées dans son œuvre. Et plusieurs des difficultés qu'elles soulèvent peuvent être formées aussi à propos d'autres textes.

Ce qu'on a le plus discuté dans les listes généalogiques de la Genèse, c'est la chronologie qu'elles semblent contenir. Rappelons d'abord que ces listes sont de deux sortes : les unes appartiennent à la tige principale (au point de vue de l'historien sacré), qui va d'Adam à Abraham ; les autres sont pour les branches secondaires. Celles-ci, par un procédé d'*élimination*, comme on a ingénieusement dit, sont décrites sommairement avant la tige principale, et après il n'en est plus question, généralement. C'est ainsi que nous voyons énumérés d'abord les descendants d'Adam par Caïn (IV, 17 sq.). Au chapitre VI viennent les patriarches issus d'Adam par Seth jusqu'à Noé ; ils sont dix, Adam compté. Au chapitre XI (10), cette généalogie est continuée de Noé par Sem jusqu'à Abraham, et il y a encore dix noms en comptant depuis Sem et omettant le « second » Cainan, introduit par les Septante.

Nous ne nous attarderons pas aux difficultés qu'on a faites sur la similitude des noms entre les généalogies caïnite et séthite, d'où l'on a conclu que c'était une même généalogie, artificiellement divisée en deux. Cette similitude, qui d'ailleurs n'est pas complète, peut venir de ce que les noms des enfants, dans les premiers temps, représentaient un petit nombre d'idées communes, telles que « fils » (c'est le sens qu'on reconnaît à *Abel*, *Caïn*), « homme » etc. Et l'on observera que le phénomène objecté n'est pas sans analogies dans tous les temps.

Pour en venir à la chronologie, les deux listes de la tige principale offrent cette particularité, qui ne se trouve pas dans les listes secondaires, qu'elles marquent pour chaque patriarche l'âge auquel il a « engendré » le suivant et l'âge total atteint par lui. Il semblerait donc qu'en additionnant les chiffres des âges auxquels les patriarches ont engendré, on obtiendra le temps qui s'est écoulé d'Adam à Noé et par suite au déluge, et de Noé à Abraham. C'est en effet sur ce calcul que s'appuyent les essais de *chronologie biblique*. Cependant ces essais ne s'accordent point, parce que les textes autorisés qui nous ont transmis ces généalogies, n'ont pas les mêmes chiffres. Notre Vulgate latine suit le texte hébreu des Masorètes ; mais partout où ce texte, pour l'âge auquel un patriarche a engendré le suivant, ne porte pas un chiffre plus fort que 100, la version grecque dite des Septante ajoute 100 : de cette sorte, pour l'intervalle d'Adam au déluge, l'addition qui donne 1656 années, dans le texte hébreu, atteint jusqu'à 2256 chez les Septante. Le texte hébreu, tel que l'ont conservé les Samaritains, a encore d'autres chiffres, en général inférieurs de cent ans à ceux du texte masorétique ; l'addition, faite comme ci-dessus, ne donne, chez les Samaritains, que 1307 ans, d'Adam au déluge. Dans la liste du chapitre XI, nous retrouvons à peu près la même différence entre le texte hébreu et celui des Septante : de sorte que, dans ce dernier, l'addition donne 1247 ans, du déluge à Abraham, et seulement 367 ans, dans l'hébreu. Le texte des Samaritains se rapproche ici des Septante et donne 1017 ans. On a supçonné, non sans raison, le traducteur grec d'avoir modifié les chiffres du texte original, afin de rendre plus facile la conciliation de la chronologie biblique avec les longues chronologies des autres peuples, surtout avec la chronologie égyptienne. Aujourd'hui, non seulement les découvertes dites préhistoriques, dont la chronologie est très mal assurée, mais encore les monuments d'Egypte et de Babylonie, dont une grande partie peut être approximativement datée, font considérer comme beaucoup trop faibles même les chiffres des Septante. Cette question de la « chronologie biblique » pour les âges primitifs, sur laquelle on a tant écrit et discuté, se résout pourtant d'une manière assez simple, au point de vue apologétique. On peut affirmer qu'*il n'y a pas de chronologie biblique* pour les temps antérieurs à Abraham. Supposé, en effet, que les chiffres d'un des trois textes généalogiques soient prouvés authentiques, non altérés — ce qui n'est pas le cas, — il resterait à établir que les généalogies sont *continues*. La rigueur avec laquelle les anneaux de la chaîne généalogique paraissent reliés entre eux, chaque patriarche étant dit « engendré » par le précédent, n'exclut pas l'hypothèse que la filiation soit seulement *médiate*, entre les patriarches consécutifs. En d'autres termes, quand nous lisons, par exemple : « Enos, à 90 ans (à 190, d'après les Septante) engendra Cainan », cela peut signifier que Enos, à l'âge indiqué, engendra un fils, non nommé, de qui est descendu plus tard Cainan. Les cas semblables, où il faut certainement expliquer de cette manière la formule « N. engendra N' », ne manquent pas dans la Bible. Il suffira de rappeler la généalogie du Christ, dans S. Mathieu (I, 9. 11), où on lit que « Joram engendra Ozias » et « Josias engendra Jechonias et ses *frères* ». Or, il y a eu quatre générations de Joram à Ozias et Jéchonias était le petit-fils de Josias : l'évangéliste a donc omis cinq générations ; sans doute, comme il l'insinue (v. 17), pour pouvoir réduire à trois séries de 14 les générations d'Abraham jusqu'à Joseph. Le rédacteur des chapitres V et XI de la Genèse a pu, de même, omettre des générations, pour réduire ses généalogies à deux séries de 10 noms et les rendre ainsi plus faciles à retenir, ou pour d'autres raisons. Les indications sur l'âge auquel chaque patriarche a « engendré » le suivant, gardent d'ailleurs leur vérité, que la génération ait été immédiate ou seulement médiate, virtuelle.

Du moment que les généalogies de la Genèse peuvent avoir des lacunes, elles ne sauraient servir à fixer la chronologie. En conséquence, la Bible laisse toute liberté aux savants pour déterminer l'antiquité de l'homme d'après les documents profanes dont ils disposent, ou qu'ils pourront encore découvrir.

Longévité des patriarches. — Une autre difficulté contre les généalogies patriarcales, se tire du grand âge attribué à ces représentants de l'humanité primitive. Plusieurs apologistes ont essayé d'y répondre par des hypothèses tendant à diminuer les chiffres d'années assignés. Les divergences des textes au sujet de ces chiffres, les altérations que plusieurs ont probablement subies dans toutes les sources, ne permettent pas, en effet, de les considérer tels quels comme entièrement sûrs. Toutefois il ne paraît guère contestable que l'écrivain sacré affirme bien pour les patriarches, surtout avant le déluge, une durée de vie de beaucoup supérieure à celle qu'on a pu constater dans l'humanité plus récente. La physiologie n'y fait pas d'objection absolue : il suffit d'admettre, ce qui est très vraisemblable, que la nature humaine n'a point perdu immédiatement, par le péché de nos premiers parents, les énergies précieuses dont Dieu l'avait dotée dans sa création. Sa vigueur physique n'a dû diminuer que peu à peu, par les abus mêmes qu'en ont fait les descendants d'Adam, en suivant de plus en plus « une voie de corruption ». Les « géants » qui étaient sur la terre, non pas seulement à la suite des unions d'« enfants de Dieu » avec les « filles des hommes » mais déjà auparavant, la Bible le dit

(*Gen.*, VI, 4), attestent également une humanité plus vigoureuse qu'aujourd'hui.

On veut, il est vrai, que cette mention des géants, ainsi que la longévité des patriarches, soit un emprunt fait aux légendes concernant les origines qui circulent chez tous les peuples, et par suite sans valeur historique. Nous avons déjà répondu en observant que la ressemblance *matérielle* des récits bibliques avec les « traditions » plus ou moins légendaires qu'on rencontre ailleurs, ne prouve rien contre les premiers, si elle ne les confirme pas plutôt.

Unions des « fils de Dieu ». — L'épisode des unions des « fils de Dieu » avec les « filles des hommes » (*Gen.*, VI, 1-4) ne serait pas défendable, s'il fallait y voir de vrais mariages (les expressions du texte demandent bien qu'on entende des mariages, non des unions transitoires) entre des anges et des femmes de la terre. Mais, quoique, dans cette interprétation étrange, les rationalistes aient eu pour prédécesseurs des rabbins et un certain nombre d'auteurs ecclésiastiques, elle n'est nullement exigée par le texte biblique. Il l'exclut même assez clairement, lorsqu'il nous montre Dieu se plaignant des hommes seuls, leur réservant le terrible châtiment de sa justice, sans que les séducteurs étrangers à l'humanité (s'il y en a eu) reçoivent ni reproche ni châtiment, contrairement à ce qui s'est passé après le premier péché. Puis, le nom de « fils de Dieu » n'appartient pas en propre aux anges, dans l'usage biblique : il est donné aussi, non seulement aux justes, mais à tout Israël et aux Israélites en général (*Ps.* LXXX, 16; *Ose.*, XI, 1 ; *Ex.*, IV, 22 ; *Isa.*, I, 2 ; XXX, 1, 9). L'historien de la Genèse a donc pu très bien désigner par ce nom les hommes qui, sans être nécessairement tous des *justes*, se distinguaient par leur attachement au culte divin. Il donne suffisamment à entendre (spécialement par les notes dont il accompagne les noms d'*Enos* et *Henoch*, *Gen.*, IV, 26 ; V, 24), que les adorateurs du vrai Dieu se trouvaient surtout dans la ligne de Seth. Dignes d'être appelés « fils de Dieu » pour leur fidélité au culte du Seigneur, beaucoup l'étaient également parce qu'ils se tenaient encore loin de la corruption, où s'enfonçait de plus en plus le reste des hommes, surtout la fraction issue de Caïn (IV, 17-24). Mais, quand ces « fils de Dieu » se laissèrent captiver par les charmes sensuels des femmes qui n'étaient que « filles d'hommes », eux-mêmes ou leurs enfants entrèrent dans la voie que suivaient les pères et les frères de celles-ci. Ainsi la méchanceté devint générale, et les « violences » où se plaisaient les *Nephîlim*, ces scélérats puissants d'alors, se multiplièrent et prirent des proportions telles qu'un déluge universel parut à Dieu même le seul moyen de purifier et renouveler la terre (VI, 5-7).

Déluge. — Il a déjà été répondu aux objections élevées contre le déluge biblique au nom des sciences (voir Déluge). La plupart de ceux mêmes qui dénient toute autorité historique au reste des onze premiers chapitres de la Genèse, font plus ou moins exception pour le récit du déluge, du moins quant au fait d'une grande inondation. On en a attaqué quelques détails ; notamment on a prétendu y relever des contradictions. Celles-ci, équitablement examinées, se réduisent à ce que l'auteur, en un endroit, développe ou précise mieux ce qu'il n'a fait qu'indiquer, ailleurs, d'une manière générale.

Ainsi en est-il, par exemple, des prescriptions diverses relatives au sauvetage des animaux. Quand Dieu donne à Noé ses premières instructions pour la construction de l'arche, il ne parle que de *lui envoyer un couple de chaque espèce* (VI, 19-20) ; plus tard, il spécifie que *Noé doit prendre avec lui sept couples des animaux purs* (VII, 2, cf. 8). Il n'y a pas plus d'opposition entre les passages où la submersion est dite à produire ou produite par la pluie (VII, 4) et ceux où elle est attribuée à l'irruption des « eaux du grand abîme » ou de la mer, en même temps qu'aux pluies (VII, 11-12 ; VIII, 2).

On peut admettre que ces passages proviennent de documents différents, quoique les divergences dont il s'agit n'en soient pas une preuve décisive. Le fait que Moïse les emploie simultanément dans sa rédaction, prouve assez qu'il n'y a vu aucune incompatibilité. Et réellement, ici comme dans les autres cas, moins importants encore, que nous négligeons, des contradictions ne se montrent qu'à ceux qui cherchent mal à propos dans l'histoire de la Genèse une régularité classique de composition.

Table ethnographique. — Sur le point de clore son histoire de l'humanité primitive, pour se renfermer dorénavant dans l'histoire de la race d'Abraham, l'auteur de la Genèse tient à présenter un tableau des peuples issus de Noé par ses trois fils. Son but est de marquer l'unité du genre humain d'avant et d'après le déluge, l'égalité naturelle de toutes les races, et d'inscrire en quelque sorte d'avance leur droit commun aux « bénédictions » que la « postérité d'Abraham » apportera à « toutes les nations de la terre ».

On a dit avec raison de ce tableau que « c'est le document le plus ancien, le plus précieux et le plus complet sur la distribution des peuples dans le monde de la plus haute antiquité » (F. Lenormant, *Histoire ancienne de l'Orient*, t. I). Il n'en existe pas d'autre comparable dans la tradition profane. Cependant on peut admettre que Moïse en a emprunté les éléments, pour une bonne partie, aux Egyptiens et aux Babyloniens. La plupart des noms qu'il renferme ont été, en effet, retrouvés sur les monuments les plus anciens de l'Egypte et de la Babylonie. La division de tous ces peuples en trois grandes familles naturelles, Sémites, Chamites, Japhétites, appartient à l'auteur de la Genèse ; la science ethnographique n'a pas d'objection sérieuse à y opposer. Seulement, il ne faut pas, avec Gunkel (*Die Genesis*) voir dans cette table l'idée « enfantine », que les peuples se forment par le seul développement d'autant de familles procédant chacune d'un ancêtre unique. Rien n'indique une pareille idée chez le rédacteur de la table. Il n'était pas assez peu observateur pour croire qu'aucun peuple ait gardé son sang absolument pur de mélange. Il ne l'affirme pas même pour le « peuple de Dieu », où il admettra les enfants d'Egyptiens après trois générations (*Deut.*, XXIII, 8).

Dans la table ethnographique, comme dans les généalogies patriarcales, le terme « il engendra » importe vraie filiation entre les fils ou petit-fils de Noé et les peuples dits issus d'eux. Mais, pour être vraie, cette filiation, médiate naturellement, implique seulement que l'influence du sang de l'ancêtre nommé est restée dominante, et non qu'aucun sang étranger ne s'est infiltré dans la descendance.

Ensuite, la classification mosaïque n'est pas inexacte, parce qu'elle ne coïncide pas avec des divisions qui seraient fondées sur la langue, la religion, etc. Il est constant, en effet, que ces caractères peuvent différer et diffèrent chez des peuples de même origine, et inversement ; bien plus, ils peuvent changer et changent avec le temps, chez le même peuple. Aussi rien ne prouve que la Genèse ait tort de ranger, par exemple, parmi les enfants de Cham les Chananéens, qui parlaient une langue « sémitique » ; parmi les enfants de Sem, les Elamites, où c'est le contraire, etc.

Enfin, on ne doit pas chercher, dans la « table » du chapitre x, une ethnographie tant soit peu complète; Moïse n'a voulu y faire figurer que les peuples les plus connus des Israélites de son temps. Et c'est ce qui explique aussi que le tableau soit si détaillé, par endroits, — pour les peuplades chananéennes, par exemple, — et si sommaire et vague, ailleurs. Il faut toujours se rappeler que l'auteur sacré ne se préoccupe pas de science pure, ni même d'histoire, sinon en tant qu'il s'agit des destinées du peuple de Dieu et de la vraie religion.

Histoire patriarcale (XII-XLIX). — **Autorité.** — Les récits qui commencent avec le chapitre XII et vont jusqu'à la fin de la Genèse, ont pour la plupart un caractère presque anecdotique. Ils s'étendent sur les épisodes de la vie errante des patriarches Abraham, Isaac, Jacob, et principalement sur les événements de famille. Tous ces faits, parfois vulgaires en eux-mêmes, sont relevés par les grandes leçons morales qui s'en dégagent naturellement, mais surtout par leur rapport avec le développement des promesses messianiques. Toute cette histoire patriarcale est en effet dominée par l'attente de la « postérité », en laquelle « toutes les nations seront bénies ». Elle a pour objet principal, selon le plan bien visible de son auteur, de mettre en relief la solennité des déclarations où Dieu, à différentes reprises, promet cette postérité; les interventions spéciales qu'il multiplie pour la préparer; les preuves de foi et de fidélité au Seigneur, par lesquelles les patriarches sont obligés de la mériter. A cause de ce lien intime avec le dogme du messianisme, la tradition catholique a constamment maintenu non seulement le caractère historique des récits sur les patriarches, mais encore leur pleine vérité.

A la preuve décisive de cette vérité, qui résulte toujours de l'inspiration de l'Ecriture et de l'autorité de la tradition, nous pouvons ajouter maintenant le témoignage des documents profanes. Les annales de l'Egypte et de la Babylonie ne nous offrent pas, il est vrai, les mêmes événements que l'histoire des patriarches. Les scribes des bords du Nil et de l'Euphrate ne racontent que les hauts faits de leurs rois, et s'il est arrivé à ceux-ci de se faire battre par un Abraham (*Gen.* XIV), ils ne le rapporteront point. Cependant l'histoire des patriarches dépasse quelquefois le cercle familial; elle se mêle même à l'histoire des grands empires, comme dans l'épisode auquel je viens de faire allusion; l'intéressante histoire de Joseph se passe presque tout entière en Egypte.

Dans ces parties, les monuments babyloniens et égyptiens peuvent servir à contrôler au moins la *vraisemblance* des récits bibliques. L'épreuve a été faite, et nombre de fois, et avec la plus grande rigueur : le résultat est un éclatant témoignage en faveur de la Genèse. Partout où les indications de l'historien sacré ont pu être confrontées avec les découvertes des égyptologues et des assyriologues, on a constaté leur étonnante exactitude. Ainsi, tous les détails donnés dans l'histoire de Joseph en Egypte (*Gen.*, XXXIX-XLVII), touchant les usages, les mœurs, les institutions de la société égyptienne aux environs de 1500 avant l'ère chrétienne, se retrouvent sur les monuments indigènes de cette époque. Pour échapper à la conclusion qui en résulte contre leurs théories hostiles à l'Ecriture, les critiques rationalistes en sont réduits à prêter aux écrivains tard venus qu'ils font auteurs de la Genèse, une connaissance tout à fait invraisemblable de l'archéologie égyptienne et babylonienne. N'était leur parti pris, ils reconnaîtraient que la fidélité des peintures de la Genèse tient à ce qu'elle renferme une histoire réelle, qui est parvenue à son auteur dans une tradition véridique.

Abraham et Chodorlahomor. — Les objections par lesquelles on croyait, il y a moins de cinquante ans, avoir rendu insoutenable la vérité des récits sur les patriarches, se sont pour la plupart dissipées devant la lumière des découvertes d'Orient. On se rabat sur de prétendues impossibilités, par exemple dans le récit du chapitre XIV. La victoire d'Abraham, telle qu'elle y est relatée, paraît à M. Noeldeke si incroyable, que « rien n'est impossible, si elle ne l'est point »; M. Wellhausen est du même avis, et M. Gunkel, qui admet que le cadre du récit est historique, ajoute que « l'histoire moderne affirmera sans hésiter qu'avec 318 hommes on ne peut mettre en déroute un conquérant du monde ». Mais cette difficulté ne paraît si grosse à ces illustres savants, que parce que le préjugé rationaliste ne leur permet pas d'interpréter la Bible avec équité, s'il ne faut pas dire qu'il les empêche de la lire avec le simple bon sens.

Le texte sacré porte que le roi d'Elam, avec trois autres rois, ses alliés ou ses tributaires, vint pour châtier cinq rois (ou plutôt roitelets) de la vallée de Siddim, qui lui avaient refusé le tribut, après l'avoir payé pendant douze ans (XIV, 1-4). Il ne s'agit donc pas d'une expédition de conquête, mais plutôt d'une opération assez banale, presque d'une « opération de police », comme on dirait aujourd'hui, sinon d'une simple razzia.

On ne peut inférer du texte que le grand roi élamite la conduisît personnellement. « Les rois de l'empire mondial, observe M. A. Jeremias, n'ont pas besoin de monter en personne sur le char de guerre, pour châtier des vassaux négligents à payer le tribut. Mais il appartient au style solennel des annales de nommer le roi comme représentant de son armée. » Aussi bien, on lit (*Gen.*, XIV, 10) que *le roi de Sodome*, n'ayant pu soutenir l'attaque des Mésopotamiens, s'enfuit et *tomba dans les puits de bitume*, pour y périr, naturellement; et cependant on le retrouve peu après bien portant et venant au-devant d'Abraham pour le féliciter de sa victoire (XIV, 17) : l'écrivain a donc mis, dans le premier passage, un roi pour ses gens.

Quoi qu'il en soit de ce détail, on peut conclure avec l'assyriologue cité, que « les forces militaires en présence, d'un côté comme de l'autre, n'ont pas dû être énormes et qu'ainsi les 318 serviteurs d'Abraham ne prêtent pas à une objection sérieuse ». L'historien biblique nous apprend d'ailleurs qu'il y avait avec Abraham, outre ses serviteurs, trois chefs amorrhéens ses alliés (XIV, 13, 24).

Dans ces conditions, le succès de l'attaque nocturne et imprévue sur l'armée (ou l'arrière-garde) mésopotamienne ne semblera plus si difficile à croire; et au besoin, l'aide divine expliquera ce qu'il présente encore d'extraordinaire.

La destruction de Sodome et de Gomorrhe et la mer Morte. — C'est également par une interprétation mal justifiée, que la critique rationaliste lit dans la Genèse l'affirmation, erronée suivant la géologie, que la mer Morte devrait son existence à la destruction des villes coupables de la vallée du Jourdain. Dans le chapitre où est racontée cette destruction (*Gen.*, XIX), la mer Morte n'est pas même mentionnée; c'est d'ailleurs par le feu que les villes sont détruites (XIX, 24-25). L'objection ne repose que sur une petite phrase du chapitre XIV, 3 : « Tous ceux-ci (les belligérants nommés aux v. 1-3, se rencontrèrent dans la vallée de Siddim : (*c'est* aujour-

d'hui) *la mer Salée.* » On serait parfaitement libre de considérer ces derniers mots comme une glose, ajoutée par quelque éditeur au texte primitif et dénuée d'autorité canonique. Mais, admettons qu'ils soient de l'auteur inspiré : on en peut conclure tout au plus qu'à son sentiment la mer Morte recouvrait ce qui avait été autrefois la vallée de Siddim. Encore n'affirme-t-il pas, peut-être, que toute la vallée fut engloutie; mais, peu importe : on ne sait pas la position exacte ni les limites de ce qui était appelé « vallée de Siddim », et le texte biblique ne dit nullement que la « mer Salée » s'était formée aux dépens de cette vallée seule et n'existait pas auparavant. Que la mer Morte se soit *accrue* par la destruction de Sodome et de Gomorrhe, c'est possible assurément, et les géologues ne s'y opposent point : bien plus, eux-mêmes constatent que cette mer, dans sa partie méridionale, est peu profonde; et que si l'emplacement des villes maudites était là, comme on l'a conjecturé, il a suffi qu'il s'affaissât de quelques mètres pour être envahi par les eaux (Lortet, cité par M. Vigouroux, *Les livres saints et la critique*, III; Blanckenhorn, cité par Guthe, *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, XIV, s. v. *Palästina*). Qu'un affaissement du sol ait accompagné l'épouvantable ouragan de feu où Sodome et Gomorrhe ont péri, rien ne défend de l'admettre; et il pourrait même s'expliquer naturellement, par exemple, par l'incendie des « puits de bitume nombreux dans la vallée » (xiv, 10).

Il n'y a pas lieu, à notre sentiment, de suspecter l'historicité de *Gen.*, xix, 26, où l'on voit la femme de Loth, changée, pour peine de sa désobéissance, non en statue, mais en pilier ou bloc de sel. La réalité du fait est confirmée par *Sagesse*, x, 7, et *Luc*, xvii, 32; et il n'implique rien ni d'impossible pour la puissance de Dieu, ni de peu décent pour sa sagesse ou sa bonté.

II. — Conception de la divinité dans la Genèse

Parmi les objections principales de la critique rationaliste contre l'autorité historique des récits de la Genèse, figure aussi la manière dont leur auteur fait parler et agir la Divinité. Mais elle exploite ce sujet surtout en vue d'une théorie sur l'évolution des idées religieuses en Israël. Cette critique est encore à tâtonner en ce qui concerne les origines premières de la religion du peuple élu. Elle est ferme, pourtant, à n'en pas croire la *Genèse*, dont les rédacteurs, à son sens, n'ont fait que projeter en arrière dans le passé ce qui se pratiquait de leur temps. Puis, *a priori*, elle déclare que la religion n'a pu se développer que par voie *naturelle*, donc par une évolution graduelle, dont le progrès intellectuel d'Israël est la mesure et la cause, sans aucune intervention spéciale de Dieu. La critique s'est efforcée de trouver dans la Bible même la preuve de cette évolution; à cette fin, elle oppose les uns aux autres les enseignements que les livres d'âge différent donnent sur Dieu et le culte qui lui est dû. A l'entendre, les prophètes ont appris les premiers au peuple élu à connaître et honorer le Dieu universel, le Dieu saint d'une sainteté morale, qui réclame la pratique de la justice et des œuvres de miséricorde, avant les cérémonies cultuelles. Les exégètes rationalistes ne nient point que cette haute conception de la divinité ne se rencontre dans quelques parties de la Genèse; mais c'est dans les parties, qui, suivant eux, n'ont pas été rédigées avant l'époque des grands prophètes : tel notamment le 1er chapitre ou le tableau de la création. Ailleurs, et spécialement dans les récits proprement dits, qui constituent le fond du livre, en tant qu'il est ou veut être une histoire, les idées seraient bien loin de cette hauteur, et souvent même grossières.

Avant d'examiner les textes qu'on allègue, deux observations sont à faire.

Le progrès des idées religieuses, et spécialement de la conception de la divinité, parmi l'ancien peuple d'Israël et même chez les écrivains inspirés, doit être admis, — il a toujours été admis dans l'enseignement catholique, — mais avec cette réserve, indûment laissée de côté par le rationalisme, que le progrès ne s'est point fait, au moins dans les saints Livres, de l'erreur à la vérité, mais de la vérité partielle, indistincte, voilée, à la vérité totale, claire et distincte. Il faut ajouter que la cause principale de ce progrès a été la lumière de plus en plus vive des révélations successives, faites spécialement aux patriarches et aux prophètes.

Ensuite, nous ne contestons pas toutes les différences entre les passages de la Genèse où il est parlé de Dieu. La diversité des documents utilisés par Moïse, et qu'il a pu vouloir reproduire dans leur texte propre, explique ces différences. Nous soutenons seulement que celles-ci ne vont pas jusqu'à la contradiction ou à l'erreur des doctrines.

1re Objection rationaliste : **la multiplicité des interventions divines.** — Le rationalisme est choqué de la fréquence des interventions et des apparitions divines, de la familiarité avec laquelle Dieu traite les patriarches, leur parlant presque journellement, vivant en quelque sorte avec eux. Ils voient là quelque chose comme de la *mythologie*, et la preuve d'une conception indigne de Dieu chez l'auteur des récits de la Genèse (Reuss, *L'histoire sainte et la Loi*; Gunkel, *Die Genesis*).

Il n'y a nul rapport entre les *théophanies* ou apparitions divines de la Genèse et les fables mythologiques. La différence est du tout au tout. D'abord, dans les apparitions bibliques on n'a jamais signalé l'ombre des indécences, des immoralités même, que les dieux des mythologies se permettent parmi les hommes. Ensuite, et surtout, le but des manifestations sensibles de la Divinité, dans l'histoire des patriarches, est non seulement toujours saint et élevé, — ce qu'on ne saurait dire des *mythes*, — mais d'une portée générale pour le bien des hommes. Elles tendent toutes à préparer, promouvoir la restauration de l'humanité déchue, sa réconciliation avec le Seigneur outragé par ses premiers représentants. C'est là, en effet, le terme final que visent les promesses de bénédictions qui remplissent la plupart des entretiens de Dieu avec les patriarches. Aussi les Pères de l'Eglise étaient-ils persuadés que, dans les *théophanies* de la Genèse, c'était le Verbe divin, la seconde personne de la sainte Trinité, qui apparaissait, préludant en quelque sorte à son incarnation rédemptrice. Quand on croit que le Fils de Dieu s'est fait homme par amour pour l'humanité, on ne trouve plus à s'étonner dans les communications divines dont les patriarches ont été favorisés.

2e Objection rationaliste : **les anthropomorphismes.** — La manière dont il est parlé de Dieu, dans bien des textes de la Genèse, serait assurément peu digne de la majesté du Créateur, s'il fallait, avec les critiques rationalistes, leur donner une interprétation étroite, grossièrement littérale. Mais ce serait méconnaître les règles d'une exégèse loyale et raisonnable.

Quand nous lisons que Dieu *modela* de ses mains... le corps d'Adam et *insuffla dans ses narines* un souffle de vie (ii, 1), qu'il *construisit* le corps d'Eve (ii, 21-22); ...qu'il *planta* le jardin d'Eden (ii, 8), et

qu'il s'y *promenait* (III, 8); qu'il *descendit voir* la tour qu'élevaient les hommes (XI, 5), etc., etc., ces façons de parler sont des produits du langage populaire, des *images* pour rendre sensibles des opérations, sur la nature spirituelle desquelles l'écrivain sacré n'est nullement trompé et ne trompe aucun de ses lecteurs. Car l'idée que cet écrivain nous donne du Créateur, dans les passages mêmes où paraissent ces *anthropomorphismes*, est bien trop sublime pour laisser supposer qu'il ait voulu qu'on prît ses images à la lettre.

Il ne faut pas juger de ce parler primitif par notre goût moderne, qui facilement le trouvera trop cru. Mais encore, si nous sommes tentés d'en être choqués, rappelons-nous que, sans nous en apercevoir, nous parlons souvent de Dieu d'une manière qui, en soi, n'est guère moins impropre, par exemple, quand nous disons que Dieu est *irrité* ou qu'il se laisse *toucher*. C'est que nous ne pouvons parler des actes divins que par analogie avec des opérations humaines, partiellement matérielles et sensibles : de là, dans tout ce que nous disons sur ce sujet, l'*anthropomorphisme* plus ou moins accentué est inévitable.

Conclusion. — Si on regarde, non à l'expression littérale, mais aux choses, aux actes attribués à Dieu, on n'aperçoit qu'une même conception de la Divinité, également grande et pure, dans toutes les parties de la Genèse; et l'on ne saurait saisir une différence essentielle entre cette conception et celle qu'expriment et prêchent les écrits des prophètes. L'écrivain *jéhoviste*, chez qui on trouve les anthropomorphismes dont nous avons donné des exemples, n'en est pas moins, d'après la critique, l'auteur de la relation du déluge et de l'histoire du châtiment de Sodome et de Gomorrhe. Dans le tableau de ces terribles exécutions, la toute-puissance, l'empire souverain de Dieu sur la nature, n'apparaissent pas moins que dans cette première page sur la création, qui appartiendrait, d'après la critique, à l'époque la plus avancée de la vie religieuse d'Israël. Et les sublimes visions des prophètes n'ajouteront pas beaucoup à l'impression de la sainteté et de la justice divines qui s'affirment dans ces grandes catastrophes.

Bibliographie.

Genèse en général. — Histoire de l'interprétation, des objections et de l'apologétique. Fr. de Hummelauer, S. J., *Commentarius in Genesim* (Paris, 1895; 2e éd., 1910); F. Vigouroux, S. S., *Les Livres saints et la critique rationaliste. Histoire et réfutation des objections des incrédules contre les saintes Ecritures* (Paris, 1887; 2e éd., 1890), t. I-II.

Caractère historique. — J. Brucker, S. J., *Questions actuelles d'Ecriture sainte* (Paris, 1895), pp. 145-157 (sur les onze premiers chapitres); L. Méchineau, *L'historicité des trois premiers chapitres de la Genèse* (Rome, 1910).

Valeur historique; réfutation des objections. — De Hummelauer, *op. cit.*; F. Vigouroux, *op. cit.*, et *La Bible et les découvertes modernes en Palestine, en Egypte et en Assyrie* (6e éd., Paris, 1896); J. Brucker, S.J., *L'Eglise et la critique biblique. Ancien Testament* (Paris, 1908), ch. IX, p. 189 suiv. — Les *Recherches bibliques* de M. J. Halévy (1re partie : *L'Histoire des origines d'après la Genèse*, Paris, 1884-1901) contiennent, avec des théories aventureuses et ne respectant pas toujours l'inspiration de la Bible, beaucoup de remarques utiles contre les objections rationalistes.

Histoire de la création. — Outre les ouvrages généraux déjà indiqués, F. Vigouroux, *Mélanges bibliques. La cosmogonie mosaïque d'après les Pères de l'Eglise* (2e éd., Paris, 1889); O. Zöckler (prot.), art. *Schöpfung*, dans l'*Encyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, 3e éd., XVII, 681-701. — Système d'interprétation concordiste plus ou moins tempéré : F. H. Reusch, *Bibel und Natur* (dans les deux premières éditions, Bonn, 1862, 1866; traduit en français sur la seconde édition par l'abbé Hertel, Paris, 1868; cf. A. Haté, dans les *Etudes... par des Pères de la Compagnie de Jésus*, 1868, XXI, 458); Güttler, *Naturforschung und Bibel* (Fribourg, 1877) et art. *Hexaëmeron*, dans le *Kirchenlexikon*, 2e éd., V, 1980-1988; Schöpfer, *Geschichte des alten Testaments* (Brixen, 1893); adaptation du même en français par l'abbé Pelt (Paris, 1897, 5e éd. 1909); J. Brucker, *Questions actuelles d'Ecr. S.* (Paris, 1895), p. 158 suiv.; Hamard, note de sa traduction de G. Molloy, *Géologie et Révélation* (Paris, 1875), p. 424 suiv., et art. *Cosmogonie*, dans le *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux), II, 1034-1054; Guibert, *Les Origines* (Paris, 1896), etc. — Système idéaliste : Reusch, op. cit., dans les deux dernières éditions (3e, 1870; 4e, 1876; voir celle-ci, p. 251 suiv.); Paul Schanz, *Apologie des Christentums*, I (4e éd., Fribourg en B., 1910). Nous omettons les systèmes d'interprétation strictement *littérale* (Bosizio, C. Mazzella etc.), *restitutioniste* (Wiseman, Molloy etc.), *liturgique* (Mgr Clifford, de Gryse, etc.) et d'autres presque entièrement abandonnés.

Histoire des patriarches. — Aux ouvrages indiqués ajoutons : P. Dornstetter, *Abraham. Studien über die Anfänge des hebräischen Volkes* (*Biblische Studien*, VII, 1-3; Fribourg en B., 1902); (avec beaucoup de réserves) Alfred Jeremias, *Das alte Testament im Lichte des alten Orients* (2e éd., Leipzig, 1906).

J. Brucker, S. J.

GNOSE[1]. — I. *Simon et la gnose vulgaire.* — II. *Valentin, Basilide, Carpocrate.* — III. *L'enseignement gnostique.* — IV. *Marcion.* — V. *L'Eglise et la gnose.*

L'hérésie est contemporaine de l'Evangile. Le champ du Père de famille est à peine ensemencé, que l'ivraie s'y révèle à côté du bon grain. De là, chez les directeurs des communautés primitives, une préoccupation incessante qui s'exprime dans leurs écrits, lettres de saint Paul, Apocalypse, épîtres de saint Pierre, de saint Jude, de saint Ignace. Autant que ces documents permettent d'apprécier les doctrines combattues, on voit qu'elles se ramènent à quelques points :

1° La nature et la loi, mosaïque ou naturelle, sont l'œuvre d'esprits inférieurs au Dieu-Père, Dieu suprême et véritable;

2° C'est en Jésus-Christ que ce Dieu suprême s'est manifesté;

3° Le vrai chrétien peut et doit s'affranchir des puissances créatrices et législatrices pour se rapprocher du Dieu-Père.

Ces doctrines ne doivent pas être considérées comme une simple déformation de l'enseignement apostolique. Il y entre sûrement des éléments chrétiens; mais si l'on fait abstraction de la place assignée à Jésus-Christ et à son rôle, le reste se tient tout seul

1. Ces pages sont empruntées à l'*Histoire ancienne de l'Eglise*, t. I, Paris, Fontemoing, 1906. Elles forment la plus grande partie du chapitre XI, qu'il est plus facile de transcrire que de refaire. Nous les reproduisons avec l'autorisation gracieuse de l'auteur et de l'éditeur.
N. D. L. R.

et s'explique aisément par l'évolution de la pensée juive sous l'excitation de la curiosité philosophique des Grecs. Il suffit, pour s'en rendre compte, de se rappeler les points essentiels de la doctrine de Philon : Dieu, être infini, au-dessus, non seulement de toute imperfection, mais de toute perfection ou même de toute qualification. En dehors de lui et ne procédant pas de lui, la matière, sur laquelle il agit par l'intermédiaire de puissances multiples, dont le Verbe est la principale. Ces puissances, et le Verbe lui-même, sont présentées, tantôt comme immanentes à Dieu, tantôt comme des hypostases distinctes ; elles correspondent soit aux idées de Platon, soit aux causes efficaces des Stoïciens, soit encore aux anges de la Bible ou aux démons (δαίμονες) des Grecs. Par elles le monde a été organisé avec l'élément matériel préexistant. Certaines d'entre elles se trouvent emprisonnées dans des corps humains, et c'est de l'incohérence entre leur nature divine et leur enveloppe sensible que naît le conflit moral entre le devoir et le vouloir. Triompher des influences que le corps exerce sur l'esprit, tel est le but de la vie morale. Le principal moyen est l'ascèse; la science est utile aussi et l'activité bien réglée, avec le secours de Dieu. Ainsi l'âme se rapproche de Dieu; dans l'autre vie elle le rejoindra; même en ce monde, il peut lui être donné de le posséder momentanément par l'extase.

Ainsi, Dieu est loin du monde et ne l'atteint que par des intermédiaires procédant de lui; certains éléments divins vivent dans l'humanité, comme emprisonnés dans la matière, dont ils cherchent à se dégager.

C'est le fond même du gnosticisme. Il n'y a qu'à introduire la personne de Jésus et son action rédemptrice, tendant à ramener vers Dieu les parcelles divines égarées ici-bas : avec cette addition on obtient exactement les doctrines combattues par les plus anciens écrivains chrétiens. Cependant, pour arriver à la gnose proprement dite, il reste encore un pas à faire : l'antagonisme entre Dieu et la matière doit être transporté dans le personnel divin lui-même; le créateur doit être présenté comme l'ennemi, plus ou moins déclaré, du Dieu suprême, et, dans l'œuvre du salut, comme l'adversaire de la rédemption.

Pour en arriver là, il fallait rompre ouvertement avec la tradition religieuse d'Israël. Ni Philon, si respectueux de sa religion, ni les docteurs de la Loi dont les apôtres combattaient les « fables judaïques », ne pouvaient avoir l'idée de ranger parmi les esprits mauvais le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.

I. Simon et la gnose vulgaire. — Mais on peut concevoir un milieu où l'éducation biblique fût assez répandue pour servir de support à la spéculation théologique, sans que cependant on y fût embarrassé de scrupules à l'égard du Dieu de Jérusalem. Ce milieu n'est pas idéal; il a réellement existé : c'est le monde des Samaritains. Aussi bien, la tradition des Pères de l'Eglise, quand ils exposent l'histoire des hérésies, concorde-t-elle à fixer leur point de départ à Samarie et à indiquer Simon de Gitton, dit le Magicien, comme leur premier auteur. Ceci, bien entendu, doit être accepté avec quelque réserve. Ni Ebion, ni Cérinthe ne peuvent être considérés comme des descendants spirituels de Simon.

C'est donc à Samarie, la vieille rivale de Jérusalem, que la gnose proprement dite fait sa première apparition dans l'histoire chrétienne. Simon dogmatisait déjà en ce pays, qui était le sien, quand Philippe (*Act.*, VIII), y vint porter l'Evangile : « Il exerçait « la magie et détournait le peuple de Samarie, pré« tendant être quelqu'un de grand; petits et grands, « tous s'attachaient à lui, disant : « Celui-ci est la « Puissance de Dieu, la Grande Puissance. » Son attitude était comme un décalque samaritain de celle de Jésus en Galilée et en Judée. Suivant la tradition des *Actes*, il se rallia au christianisme prêché par Philippe, puis par les apôtres Pierre et Jean, et reçut le baptême. Emerveillé des effets de l'inspiration chez les néophytes, il s'efforça d'obtenir que les apôtres lui conférassent, à prix d'argent, le pouvoir de faire de tels miracles. Cette prétention fut écartée. Toutefois, à Samarie, où il était sur son terrain, il lui fut donné de prévaloir contre l'Esprit-Saint. Saint Justin, qui était du même pays, rapporte (*Apol.*, I, 26, 56; *Dial.* 120) que, de son temps, presque tous les Samaritains honoraient Simon comme un dieu, comme le dieu suprême, supérieur à toutes les puissances (Θεὸν ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ ἐξουσίας καὶ δυνάμεως). En même temps que lui, on adorait sa Pensée (Ἔννοια), incarnée comme lui, en une femme appelée Hélène. Saint Irénée donne plus de détails sur la doctrine simonienne (*Haer.*, I, 23). « Il y a, dit-il, une Puissance suprême, *sublimissima Virtus*, laquelle a un correspondant féminin, sa Pensée (ἔννοια). Sortie de son Père, la Pensée créa les anges, qui, à leur tour, créèrent le monde. Mais comme ils ne voulaient pas paraître ce qu'ils étaient, c'est-à-dire des créatures d'Ennoia, ils la retinrent, la maîtrisèrent, l'enfermèrent dans un corps féminin, puis la firent transmigrer de femme en femme. Elle passa notamment dans le corps d'Hélène, épouse de Ménélas; enfin elle devint prostituée à Tyr. La Puissance suprême s'est manifestée aux Juifs comme Fils, en Jésus; à Samarie comme Père, en Simon; dans les autres pays, comme Saint-Esprit. » L'intervention de Dieu dans le monde est expliquée, d'abord par la nécessité de délivrer Ennoia, puis par la mauvaise administration des anges. Les prophètes ont été inspirés par eux : il n'y a pas à s'en occuper. Ceux qui croient en Simon peuvent, en pratiquant la magie, triompher des esprits maîtres du monde. Quant aux actions, elles sont indifférentes; c'est la faveur de Dieu qui sauve; la Loi, œuvre des anges, n'est qu'un instrument de servitude. Irénée rapporte encore que Simon et Hélène étaient, dans la secte, l'objet d'honneurs divins, qu'on leur élevait des statues où ils étaient figurés en Jupiter et en Minerve.

En ce qui regarde la christologie, Simon enseignait que la Puissance suprême, pour n'être pas reconnue pendant son voyage en ce monde, avait pris successivement les apparences de différentes classes d'anges, puis la forme humaine en Jésus. Ainsi, parmi les hommes il avait paru être homme, sans l'être en réalité; il s'était donné en Judée le semblant de la souffrance, sans souffrir véritablement.

Dans cet exposé il peut se faire que certains traits correspondent à un développement de la doctrine après la première fondation de la secte. Mais l'ensemble se rattache bien à ce que dit Justin et à ce que nous lisons dans les *Actes*. Cette préoccupation de la Bible, alors même qu'on en méconnaît l'autorité, ce mélange d'idées dualistes et de rites helléniques, cette pratique de la magie, tout cela convient bien au milieu de Samarie, terre bénie du syncrétisme religieux. La gnose, qui s'épanouira plus complètement ailleurs, laisse déjà voir ici ses données caractéristiques ; le Dieu abstrait, le monde œuvre d'êtres célestes inférieurs, la divinité partiellement déchue dans l'humanité, la rédemption qui l'en dégage. Il n'est pas jusqu'aux couples (syzygies) du système valentinien dont on ne trouve ici, dans la suprême Puissance et la première Pensée (Simon, Hélène), comme une première esquisse.

Un trait notable, c'est que l'initiateur de ce mouvement religieux se présente comme une incarnation divine. Ceci est évidemment imité de l'Evangile.

De la secte de Simon, les anciens auteurs rapprochent celle d'un autre samaritain, Ménandre de Capparétée; il est aussi question d'un Dosithée, peut-être antérieur à Simon lui-même et au christianisme, et d'un Cleobius (Hégésippe, dans Eusèbe, *H. E.*, IV, 22; Irénée, *l. c.*; Pseudo-Tert., de *Praescr.*, 46). Ménandre enseignait à Antioche. Tous ces chefs de secte paraissent avoir fait comme Simon et s'être attribué une origine divine. Leurs successeurs furent plus modestes.

Un des premiers qui nous soient signalés est Saturnil d'Antioche, qui fit parler de lui vers le temps de Trajan (nommé par Justin, *Dial.* 35, et Hégésippe, *l. c.* Ce qu'on en sait est représenté par Irénée, I, 24, que copient les autres hérésiologues. Dans tous ces textes il figure entre le groupe de Simon et les grands gnostiques du temps d'Hadrien). Il enseignait un Dieu-Père, que nul ne peut nommer ni connaître, créateur des anges, archanges, puissances, etc. Le monde sensible est l'œuvre de sept anges. Ils créèrent l'homme d'après une image brillante venue du Dieu suprême, qui leur apparut en un moment fugitif; mais leur œuvre fut d'abord imparfaite. L'homme primitif rampait à terre sans pouvoir se lever. Dieu en eut pitié, parce qu'il y reconnaissait quelque image de lui-même : il lui envoya une étincelle de vie qui acheva de le constituer. A la mort, cette étincelle se dégage et va rejoindre son principe divin.

Le dieu des Juifs est un des anges créateurs. C'est d'après ceux-ci que les prophètes ont parlé, quelques-uns même d'après Satan, leur ennemi. Ces anges créateurs sont en révolte contre Dieu; c'est pour le vaincre, pour vaincre surtout le dieu des Juifs, que le Sauveur est venu. Le Sauveur émane du Dieu suprême; il est sans naissance, incorporel. Outre la victoire sur le dieu des Juifs et ses collègues, il a eu en vue le salut des hommes, ou plutôt de ceux qui, dans leur étincelle de vie, ont un élément divin et sont susceptibles d'être sauvés.

Le mariage et la procréation des enfants étaient considérés dans la secte comme des œuvres de Satan. La plupart des Saturniliens s'abstenaient de manger des choses ayant eu vie, et cette abstinence leur valait, paraît-il, un grand succès.

Ici encore, en dépit de l'hostilité contre le judaïsme, nous avons la donnée biblique des anges. Mais il n'y a point de syzygies célestes; le fondateur de la secte ne prétend pas à la divinité; enfin la morale est ascétique. Autant de traits qui distinguent la gnose de Saturnil de celle de Simon. Son docétisme très marqué, son Sauveur qui n'a de l'humanité qu'une pure apparence, correspond bien aux préoccupations que nous avons signalées chez saint Ignace, d'Antioche lui aussi, et, comme Saturnil, contemporain de Trajan.

Ces hérésies primitives ne paraissent pas avoir eu beaucoup de succès en dehors de leur cercle originaire. Saint Justin, par qui nous savons que les Samaritains du temps d'Antonin le Pieux étaient presque tous disciples de Simon, dit que cette secte n'avait ailleurs que très peu d'adhérents. Sur la foi d'une inscription mal comprise (confusion célèbre du vieux dieu sabin *Semo Sancus, Deus Fidius*, avec *Simo sanctus Deus*), il se figurait que Simon avait été, à Rome, honoré d'une statue par les autorités de l'Etat. Mais il est peu probable que le Magicien ait instrumenté si loin de son pays. Tout ce qu'on raconte de son séjour à Rome et du conflit qu'il y aurait eu avec saint Pierre, est désormais classé dans le domaine de la légende. Ménandre avait promis à ses disciples qu'ils ne mourraient point. Il y en avait encore quelques-uns au temps de saint Justin.

En Syrie, le succès spécial de Simon est loin de représenter toute la fortune de la gnose. C'est en ce pays que se produisit, soit par développement, soit par imitation, cette extraordinaire pullulation de sectes que saint Irénée rattache étroitement au simonisme et qu'il compare à des champignons. Il les appelle d'un nom commun, celui de Gnostiques, et en décrit quelques variétés (*Haer.*, I, 29-31). C'est à cette catégorie de sectes que l'on donne assez souvent la dénomination de sectes *ophitiques* (ὄφις, serpent), qui ne semble convenir qu'à certaines d'entre elles, où le serpent biblique avait un rôle spécial. Les noms des éons célestes, les combinaisons établies entre les fantaisies métaphysiques et l'histoire biblique varient plus ou moins d'un système à l'autre. Mais il y a toujours au sommet des choses un être ineffable et une pensée suprême (Ennoia, Barbelo, etc.) d'où procèdent les ogdoades et les hebdomades; toujours aussi un éon (Prounicos, Sophia, etc.) à qui il arrive une infortune, à la suite de laquelle certaines étincelles divines tombent dans les régions inférieures. A cette catastrophe divine se rattache la production du Démiurge, appelé souvent Ialdabaoth. Le Démiurge ignore absolument le monde divin supérieur à lui; il se croit le seul et véritable Dieu, et l'affirme volontiers dans la Bible, inspirée par lui. Mais les étincelles divines doivent être dégagées du monde inférieur. A cet effet, l'éon Christ, l'un des premiers du plérôme, vient s'unir momentanément à l'homme Jésus et inaugurer en lui l'œuvre du salut.

II. **Valentin, Basilide, Carpocrate.** — Après sa première effervescence en pays syrien, la gnose de Samarie ne tarda pas à trouver le chemin de l'Egypte. De ses diverses sectes, quelques-unes prirent racine en ce pays et s'y conservèrent au moins jusqu'au quatrième siècle. Celse connaissait cette variété de « gnostiques »; il avait même lu leurs ouvrages (Origène, *Contra Celsum*, V, 61, 62; VI, 24-28). Dans son enfance, Origène passa quelque temps chez un docteur d'Antioche, appelé Paul, très en vue parmi les hérétiques d'Alexandrie (Eus., *H. E.*, VI, 2). C'est dans les manuscrits et les papyrus coptes que nous commençons à retrouver des fragments de leur littérature. Mais leur plus grande fortune fut acquise indirectement par les gnoses beaucoup plus célèbres auxquelles sont attachés les noms des Alexandrins Basilide, Valentin et Carpocrate.

C'est au temps de l'empereur Hadrien (117-138) que les anciens auteurs rapportent l'apparition de ces hérésies. Le système de Valentin, décrit en détail et réfuté par saint Irénée, est le mieux connu des trois, et c'est lui sans doute qui se répandit le plus. Je vais en indiquer les lignes principales.

Au sommet des choses invisibles et ineffables se trouve l'être premier, le Père, l'Abîme inengendré, avec sa compagne Sigé (Silence). Le moment venu où il lui plaît de produire, il féconde Sigé, qui lui donne un être semblable à lui, l'Intellect (Νοῦς)[1], et en même temps un terme femelle qui est à l'Intellect ce que Sigé est à l'Abîme. Cette compagne de l'Intellect est la Vérité. L'Abîme et Sigé, l'Intellect et la Vérité, forment les quatre premiers éons, la première Tétrade. De l'Intellect et de la Vérité naissent le Verbe et la Vie, de ceux-ci l'Homme et l'Eglise. Ainsi se complète l'Ogdoade, réunion des huit éons supérieurs.

Mais la génération des éons ne s'arrête pas là. Les deux derniers couples donnent naissance l'un à cinq, l'autre à six autres paires, ce qui fait en tout trente

1. Dans cette affaire, où le sexe des abstractions est de si grande importance, la traduction offre des difficultés spéciales, car il arrive souvent que les termes changent de genre en passant d'une langue à l'autre.

éons, quinze mâles et quinze femelles, répartis en trois groupes, l'Ogdoade, la Décade et la Dodécade. Ces trois groupes constituent le Plérôme, la société parfaite des êtres ineffables.

Jusqu'ici nous sommes encore dans les abstractions; pour passer de là au monde sensible, il va falloir une transition, et cette transition est un dérangement de l'harmonie des éons, un désordre, une sorte de péché originel.

Au dernier rang de la Dodécade et du Plérôme tout entier se trouve le couple formé par le Volontaire et la Sagesse (Θελητὸς καὶ Σοφία). La Sagesse est prise tout à coup du désir de connaître le Père mystérieux, l'Abîme. Mais ce principe de toutes choses n'est intelligible que pour son Fils premier-né, l'Intellect. Le désir de la Sagesse est donc un désir déréglé, une passion. Cette passion inassouvie est la perte de l'être qui l'a conçue. La Sagesse se dissout et va se dissiper dans l'infini, lorsqu'elle rencontre le Terme de toutes choses, l'ὅρος, sorte de limite disposée par le Père autour du Plérôme. Arrêtée par lui, elle revient à elle-même et reprend son existence première. Mais sous l'empire de cette passion, elle a conçu; et comme l'éon mâle son compagnon n'est pour rien dans sa conception, celle-ci est irrégulière : le fruit qui en résulte est un être imparfait par essence. Cet être, appelé dans la langue valentinienne Hachamoth, ou Concupiscence de la Sagesse, est rejeté hors du Plérôme.

Pour que dans celui-ci on ne voie plus reparaître le désordre que la Sagesse un moment déréglée y a introduit, la seconde paire d'éons, Intellect et Vérité, produit une seizième paire, le Christ et le Saint-Esprit, ce dernier jouant, dans la syzygie, le rôle d'être femelle (ici, comme dans le nom *Hachamoth*, nous rencontrons l'orientalisme. Esprit, dans les langues sémitiques, est un mot féminin). Ces deux nouveaux éons enseignent aux autres à respecter les limites de leur nature et à ne pas chercher à comprendre l'incompréhensible. Les éons se pénètrent de cette instruction, et ainsi l'unité du Plérôme se trouve raffermie et son harmonie perfectionnée. C'est alors que, dans un élan de reconnaissance pour le Père suprême, tous ensemble, unissant leurs puissances et leurs perfections, ils produisent le trente-troisième éon, Jésus, le Sauveur.

Cependant Hachamoth, la Concupiscence de la Sagesse, restait en dehors du divin Plérôme. Celui-ci lui envoie successivement deux visiteurs. L'un, le Christ, donne à cette espèce de matière aristotélicienne une sorte de forme substantielle, avec un embryon de conscience. Elle prend le sentiment de son infériorité et subit une série de passions, la tristesse, la crainte, le désespoir, l'ignorance. Le second visiteur, l'éon Jésus, sépare d'elles ces passions. De cette seconde opération naissent la substance inanimée (ὑλική) et la substance animée (ψυχική), formées la première des passions d'Hachamoth, la seconde de son retour à un état plus parfait, après l'élimination des passions. Dans cet état amélioré, elle est susceptible de concevoir. La seule vue des anges qui escortent le Sauveur suffit à la rendre féconde : elle enfante ainsi la troisième substance, qui est la substance spirituelle (πνευματική).

Jusqu'ici, nous ne sommes encore que dans les préliminaires du monde inférieur, du Kénôme, qui s'oppose au Plérôme. Le monde concret est encore à faire; seulement les trois substances, matérielle, psychique, pneumatique, dont il va se composer, sont déjà arrivées à l'être. Le Créateur va enfin paraître. Il ne sera pas créateur au sens propre du mot, puisque les éléments de son œuvre existent avant lui. Lui-même, Hachamoth ne peut le tirer de la substance spirituelle (pneumatique) sur laquelle elle n'exerce aucun empire; elle le tire de la substance animée (psychique). Ainsi produit, le Créateur ou Démiurge donne à son tour la forme à tout ce qu'il y a d'êtres animés (psychiques) ou matériels (hyliques). Il est le père des premiers, le créateur des autres, le roi des deux catégories. Entre les êtres ainsi produits il faut distinguer les sept cieux, qui sont aussi sept anges, mais non sept esprits purs (πνεύματα). Le Démiurge opère à l'aveugle; sans le savoir il s'emploie à reproduire le Plérôme dans la sphère inférieure où il se meut. Hachamoth, dans le Kénôme, correspond à l'Abîme, le Démiurge à l'Intellect premier-né, les anges ou cieux aux autres éons. Ignorant tout ce qui est au-dessus de lui, le Démiurge se croit seul auteur et seul maître de l'univers. C'est lui qui a dit dans les Prophètes: « Je suis Dieu, il n'y en a pas d'autre que moi. » C'est lui qui a fait l'homme, mais seulement l'homme matériel et l'homme animal (psychique). Un certain nombre d'hommes sont supérieurs aux autres: ceux-là sont les pneumatiques ou spirituels. Ils ne dérivent pas entièrement du Démiurge : la substance spirituelle enfantée par Hachamoth s'est infiltrée en eux; par cet élément supérieur ils constituent l'élite du genre humain.

Voici maintenant l'économie du salut. Des trois catégories d'hommes, les uns, les matériels, sont incapables de salut. Ils périront nécessairement avec la matière dont ils sont formés. Les spirituels (pneumatiques) n'ont aucun besoin qu'on les sauve ; ils sont élus par nature. Entre les deux, les psychiques sont susceptibles de salut, mais incapables d'y parvenir sans secours d'en haut. C'est pour eux que se fait la Rédemption. Le Rédempteur est formé de quatre éléments. Le premier, sans être matériel, a l'apparence de la matière ; cette apparence suffit, la matière n'étant pas à sauver. Le second est psychique, le troisième pneumatique, le quatrième divin : c'est Jésus, le dernier éon. Ainsi ces trois derniers éléments procèdent du Démiurge, d'Hachamoth et du Plérôme. Cependant l'éon Jésus n'est descendu dans le Rédempteur que lors de son baptême ; au moment de sa comparution devant Pilate, il est remonté au Plérôme, emmenant avec lui l'élément pneumatique et laissant souffrir l'élément psychique, revêtu de son apparence matérielle.

Quand la puissance créatrice du Démiurge sera épuisée, l'humanité prendra fin. Hachamoth, enfin transformée en un éon céleste, obtiendra une place dans le Plérôme et deviendra l'épouse de Jésus-Sauveur. Avec elle entreront les hommes spirituels (pneumatiques); ils épouseront les anges qui forment le cortège du Sauveur. Le Démiurge prendra la place d'Hachamoth et montera ainsi d'un degré dans l'échelle des êtres. Il sera suivi par ceux des hommes psychiques qui auront atteint leur fin; les autres, en même temps que les matériels, périront dans un embrasement général, qui détruira toute la matière.

En langage vulgaire, ces trois catégories d'hommes correspondent aux Valentiniens, aux chrétiens ordinaires et aux non-chrétiens. Les premiers et les derniers sont prédestinés irrévocablement, les uns à la vie éternelle, les autres à l'anéantissement. Un Valentinien n'a qu'à se laisser vivre; ses actes, quels qu'ils soient, n'atteignent pas la nature spirituelle de son être : l'esprit est indépendant de la chair et n'est point responsable d'elle. On voit d'ici les conséquences morales.

Valentin est un hérétique assez conciliant. Il accorde sans doute à ses adeptes beaucoup de facilités en ce monde et il leur réserve, dans l'autre, les avantages de l'apothéose. Mais il admet que les gens de la grande Eglise, les chrétiens du commun puissent atteindre,

moyennant la pratique de la vertu, à une assez confortable félicité. Le Démiurge lui-même, l'auteur responsable de la création, tant critiquée dans les autres sectes, se voit ménager une destinée fort honorable.

La gnose valentinienne est, d'un bout à l'autre, une gnose nuptiale. Depuis les plus abstraites origines des êtres jusqu'à leurs fins dernières, ce ne sont que syzygies, mariages et générations. En ceci, comme en ses conséquences morales, elle rappelle plutôt le système simonien que celui de Saturnil.

Basilide, au contraire, se rapproche de Saturnil en ce qu'il symbolise autrement que par des rapports de sexe la longue évolution de l'abstrait au concret. Ses éons, comme les anges de Saturnil, sont célibataires. Mais la complication n'est pas moins grande que chez Valentin. (Dans cette description du système de Basilide, je m'en rapporte à Saint-Irénée (I, 28), suivi par Saint Hippolyte dans son *Syntagma* (Pseudo-Tert., Epiph., *Haer.* 24, Philastr. 32). Les *Philosophumena* donnent une tout autre idée du système, mais d'après des documents dont l'origine est devenue suspecte. Clément d'Alexandrie nous a conservé quelques traits intéressants, mais seulement pour la partie morale.)

Du Père inengendré procède Nous, de Nous Logos, de Logos Phronesis, de Phronesis Sophia et Dynamis, qui produisent d'autres êtres appelés Vertus, Puissances, Anges. Ainsi se peuple le premier ciel. Il n'y a pas moins de 365 cieux ; celui que nous voyons est le dernier. Il est habité par les anges créateurs, dont le chef est le dieu des Juifs. Celui-ci éleva la prétention d'asservir tous les peuples à la nation qu'il favorisait. De là, conflit entre lui et ses collègues. Pour rétablir la paix et délivrer l'homme de la tyrannie des démiurges, le Père suprême envoie ici-bas Nous, qui prend en Jésus une apparence d'humanité. Au moment de la Passion, le Rédempteur change de forme avec Simon le Cyrénéen, lequel est crucifié à sa place. Aussi n'y a-t-il pas lieu d'honorer le crucifié, ni surtout de se laisser martyriser pour son nom. Le salut consiste dans la connaissance du véritable état des choses, suivant l'enseignement basilidien.

L'Ancien Testament est répudié, comme inspiré par les créateurs. La magie, qui permet de maîtriser ces êtres néfastes, était très en honneur chez les Basilidiens. Ils avaient des mots mystérieux ; le plus connu est celui d'*Abraxas* ou *Abrasax*, dont les lettres additionnées suivant leur valeur numérique (en grec) donnent le nombre 365, celui des mondes supérieurs. La morale est tout aussi déterministe que dans le système de Valentin. La foi est affaire de nature, non de volonté. Les passions ont une sorte de substantialité. On les appelait des appendices; ce sont des natures animales attachées à l'être raisonnable, qui se trouve ainsi pourvu d'instincts hétéroclites, ceux du loup, du singe, du lion, du bouc, et ainsi de suite. Sans être atteinte en elle-même par les fautes où l'entraînent ses passions, l'âme spirituelle en subit néanmoins les conséquences : tout péché doit être expié, et l'est en effet par la souffrance, en cette vie ou en une autre, car la métempsychose est admise.

Dans la pratique, il semble qu'à l'origine les Basilidiens aient accepté les règles de la morale commune. Clément d'Alexandrie (*Strom.*, III, 1 et suiv.) atteste que Basilide et son fils Isidore admettaient le mariage et repoussaient l'immoralité; mais les Basilidiens de son temps n'étaient guère fidèles, en ceci, aux préceptes du maître. A la fin du second siècle, la secte avait une réputation d'immoralité bien établie. Comme celle de Valentin, c'était surtout une école.

C'est aussi le cas de la gnose carpocratienne (Irénée, I, 25; les autres dérivent de lui, sauf Clément d'Alexandrie, *Strom.*, III, 2, qui a conservé des fragments importants du Περὶ δικαιοσύνης d'Epiphane). Carpocrate était un Alexandrin, comme Valentin et Basilide. Sa femme, appelée Alexandrie, était de l'île de Céphallénie; il en eut un fils, Epiphane, enfant prodige, qui mourut à dix-sept ans, auteur d'un livre « sur la Justice ». Epiphane devint dieu à Céphallénie, comme Simon à Samarie. Les insulaires lui élevèrent dans la ville de Samé un temple et un musée, où l'on célébrait en son honneur des sacrifices et des fêtes littéraires.

Carpocrate était un philosophe platonicien, plus ou moins frotté de christianisme gnostique. Il admettait un dieu unique, duquel émane toute une hiérarchie d'anges. Le monde sensible est leur œuvre. Les âmes humaines ont d'abord circulé dans l'entourage du Dieu-Père; puis, tombées dans la matière, elles doivent en être délivrées pour revenir à leur orgine. Jésus, fils de Joseph, né dans les mêmes conditions que les autres hommes et engagé comme eux dans la métempsychose, a pu, par réminiscence de ce qu'il avait connu dans son existence première et avec le secours d'en haut, triompher des maîtres du monde et remonter auprès du Père. Tous peuvent, comme lui, à son exemple et par les mêmes moyens, arriver à mépriser les créateurs et à leur échapper. Ils peuvent y réussir aussi bien et mieux que lui. Le programme de cette libération comporte le passage en tous les états de vie et l'accomplissement de tous les actes.

S'il n'est pas rempli dans la vie présente, ce qui est le cas général, il y a lieu à des transmigrations successives jusqu'à ce que le compte y soit. Les actes, d'ailleurs, sont indifférents de leur nature ; l'opinion seule les classe en bons et en mauvais. La « justice » enseignée par Epiphane est essentiellement l'égalité dans la répartition des biens. Ceux-ci, y compris les femmes, sont à tout le monde, exactement comme la lumière du jour.

On reconnaît, à plusieurs de ces traits, l'influence de Platon. Le mythe du Phèdre est greffé sur l'Evangile.

La magie était en très grand honneur chez les Carpocratiens. Leur culte avait des formes helléniques bien caractérisées. On a déjà vu comment ils honoraient leurs fondateurs. Ils avaient aussi des images peintes ou sculptées de Jésus-Christ, soi-disant reproduites d'un portrait exécuté par ordre de Pilate; ils les couronnaient de fleurs, avec celles de Pythagore, Platon, Aristote et autres sages.

Saint Irénée ne veut pas croire que ces sectaires poussent leur morale à ses dernières conséquences et qu'ils aillent jusqu'à se livrer à toutes les abominations qu'elle autoriserait. Mais il constate la perversion de leurs mœurs et le scandale qu'elle cause. Il reproche aux Carpocratiens de diffamer le christianisme, et leur demande comment ils peuvent se réclamer de Jésus, qui, dans son Evangile, enseigne une tout autre morale. Les Carpocratiens avaient réponse à cela. Ils prétendaient que Jésus avait eu des enseignements secrets, que les disciples n'avaient confiés qu'à des personnes sûres.

III. L'enseignement gnostique. — Inutile d'aller plus loin dans la description des systèmes gnostiques. On reconnaît aisément sous leur diversité quelques idées communes et fondamentales.

1° Le Dieu créateur et législateur de l'Ancien Testament n'est pas le vrai Dieu. Au-dessus de lui, à une hauteur infinie, il y a le Dieu-Père, principe suprême de tous les êtres.

2° Le Dieu de l'Ancien Testament ignore le vrai

Dieu, et le monde l'a ignoré avec lui avant l'apparition de Jésus-Christ, lequel, lui, procède du Dieu véritable.

3° Entre le vrai Dieu et la création s'interpose une série fort compliquée d'êtres divins d'origine; dans cette série, il se produit, à un point ou à l'autre, un désordre qui en trouble l'harmonie. Le monde sensible, y compris souvent son créateur, procède de cette faute originelle.

4° Il y a dans l'humanité des parties susceptibles de rédemption, comme dérivant, d'une façon ou de l'autre, du monde céleste, supérieur au Démiurge. Jésus-Christ est venu en ce monde pour les en dégager.

5° L'incarnation ne pouvant aboutir à une sérieuse union entre la divinité et la matière maudite, l'histoire évangélique s'explique par une union morale et transitoire entre un éon divin et la personne concrète de Jésus, ou encore par l'évolution d'une simple apparence d'humanité.

6° Il n'y a donc eu ni passion ni résurrection réelle du Christ; l'avenir des prédestinés ne comporte aucune résurrection des corps.

7° Le divin égaré dans l'humanité, c'est-à-dire l'âme prédestinée, n'est pas solidaire de la chair qui l'opprime. Il faut s'efforcer d'annihiler la chair par l'ascèse (tendance rigoriste), ou tout au moins ne pas croire que l'esprit soit responsable de ses faiblesses (tendance libertiniste).

De telles idées ne pouvaient évidemment se réclamer de l'Ancien Testament. Celui-ci, du reste, était répudié universellement, comme inspiré par le Créateur. La grande Eglise tenait ferme à la Bible d'Israël et trouvait le moyen de concilier Jahvé avec le Père céleste. Les gnostiques n'y parvenaient pas. On peut voir, par la lettre de Ptolémée à Flora (Epiphane, *Haer.*, xxxiii, 3-7. Rééditée et commentée par Harnack dans les *Sitzungsberichte* de l'académie de Berlin, 1902, p. 507-541), comment l'exégèse était pratiquée dans les cercles valentiniens. La loi mosaïque y est ramenée, en partant de certains textes évangéliques, à trois autorités différentes : Moïse, les Anciens d'Israël et Dieu. Dans ce qui est de Dieu, il faut distinguer entre les bons préceptes, ceux du Décalogue ou de la morale naturelle, que le Sauveur n'est pas venu abolir, mais accomplir; les préceptes mauvais, comme celui du talion, abrogés par le Sauveur; enfin ceux qui n'ont qu'une valeur d'ombre, de figure, comme les lois cérémonielles. Mais il est clair que cette loi divine, ainsi composée de bons et de mauvais préceptes, ne peut être attribuée à l'être infiniment parfait, pas plus, du reste, qu'à l'ennemi de tout bien. Elle est donc l'œuvre d'un dieu intermédiaire, du Créateur. Flora, dit le docteur en terminant, ne doit pas se troubler d'entendre dire que le mauvais esprit et l'esprit moyen (le Créateur) proviennent de l'Etre souverainement parfait. « Vous « l'apprendrez, Dieu aidant, en recevant la tradition « apostolique, que nous aussi nous avons reçue par « succession, avec l'usage de juger de toutes les doc- « trines d'après l'enseignement du Sauveur. »

Cette attitude exégétique est, en somme, facile à comprendre. Pour les penseurs religieux du IIe siècle, tout comme pour nous, la critique de la nature et de la loi est une perpétuelle tentation. L'homme a le droit de se plaindre de la brutalité des forces naturelles, et de s'en plaindre non seulement pour lui, mais pour tous les êtres vivants; en d'autres termes, il est naturellement porté, de son point de vue très circonscrit, à déclarer que le monde est mal fait. De même la loi, établie pour des cas généraux, néglige et ne peut que négliger mille circonstances particulières, ce qui bien souvent la fait paraître absurde et injuste. Au-dessus de ce monde et des misères, le cœur de l'homme pressent une infinie bonté, qui se manifeste dans l'amour et non dans la simple justice. Supposez un Grec cultivé dans cet état d'esprit, et mettez-le en rapport avec la Bible. L'Ancien Testament lui offrira le dieu terrible qui crée sans doute, mais qui tout aussitôt punit sur la race humaine tout entière la faute de son premier couple; qui se repent de l'avoir laissée se propager et la détruit, sauf une famille, avec la plupart des animaux, innocents assurément des fautes que l'on reproche aux hommes; qui s'allie avec une peuplade d'aventuriers, la protège contre les autres nations, la lance en des expéditions de conquête et de pillage, réclame sa part du butin et préside au massacre des vaincus; qui la dote d'une législation où, à côté de prescriptions équitables, il y en a de bizarres... Les penseurs gnostiques s'abstinrent de demander à l'allégorisme ce qu'en tiraient les orthodoxes. Comme ils avaient besoin de quelqu'un pour endosser la responsabilité de la nature et de la Loi, ils en chargèrent le Dieu d'Israël. L'Evangile, au contraire, où résonnait, à leur estimation, un timbre tout différent, leur parut une révélation de la bonté suprême et de la perfection absolue.

Cette distribution des rôles pouvait paraître ingénieuse; mais elle ne faisait au fond que reculer la difficulté. Le Démiurge expliquait la Nature et la Loi. Mais comment l'expliquer lui-même? Marcion ne chercha guère à résoudre cette énigme. Les autres n'y parvinrent qu'en intercalant entre le Dieu suprême et le Démiurge toute une série d'éons, dans lesquels la perfection allait en s'atténuant à mesure qu'ils s'éloignaient du premier être, si bien qu'un désordre pouvait se produire et se produisait en effet chez eux : solution arbitraire et incomplète, qui ne pouvait manquer de susciter les critiques les plus vives.

On voit pourquoi, dans ces systèmes, l'Evangile de Jésus était le grand et, à vrai dire, le seul argument. On le percevait par des textes écrits, au nombre desquels figurèrent de bonne heure nos quatre évangiles canoniques (les Gnostiques ne citent jamais les Actes, ni, bien entendu, l'Apocalypse), et aussi par des traditions spéciales, soit écrites, soit orales. Ces traditions prétendaient reproduire, non pas l'histoire évangélique connue de tous, mais des entretiens secrets, le plus souvent postérieurs à la Résurrection, dans lesquels le Sauveur expliquait à ses apôtres, à Marie-Madeleine et autres femmes de son entourage, les plus profonds mystères de la gnose. De là les évangiles de Thomas, de Philippe, de Judas, les petites et grandes Questions de Marie, l'évangile de la Perfection, etc. D'autres livres se réclamaient des anciens justes, d'Elie, de Moïse, d'Abraham, d'Adam, d'Eve, de Seth surtout, qui, dans certains cercles, avait un rôle très important.

Il y avait aussi, dans les sectes comme dans la grande Eglise, des prophètes inspirés, dont les paroles étaient recueillies et formaient une autre catégorie de livres sacrés; ainsi les prophètes Martiades et Marsanos chez les « Archontiques ». Chez les Basilidiens, on s'appuyait sur la tradition d'un certain Glaucias, soi-disant interprète de saint Pierre. Il y avait aussi un évangile de Basilide, pour lequel saint Matthieu et saint Luc avaient été mis à contribution, et des prophètes, Barkabbas et Barkoph dont les livres furent commentés par Isidore, fils de Basilide. Le chef de la secte avait lui-même écrit vingt-quatre livres d'« Exégétiques » sur son évangile. Valentin, lui aussi, se réclamait d'un disciple des apôtres, Théodas, qui aurait eu saint Paul pour maître, et sa secte possédait un « évangile de la Vérité ».

Telles étaient les autorités. L'enseignement se répandait de proche en proche, et aboutissait à la formation de petits groupes d'initiés, qui, en général, s'efforçaient d'abord de combiner leurs doctrines secrètes avec la vie religieuse ordinaire des communautés chrétiennes. Mais ils étaient vite reconnus et formaient alors des associations autonomes, où ils avaient toute liberté pour développer leurs systèmes, graduer leurs initiations et célébrer leurs rites mystérieux. Le culte extérieur avait toujours pour eux beaucoup d'importance. Parler aux sens, exciter l'imagination, c'était un de leurs grands moyens. Ils ne se refusaient pas l'emploi de termes exotiques, de mots hébreux répétés ou prononcés à rebours et de tout l'appareil des sortilèges. Avec cela ils agissaient sur les esprits faibles ou inquiets, avides de science occulte, d'initiations, de mystères, sur la clientèle de l'orphisme et des cultes orientaux.

Les trois écoles de Valentin, de Basilide et de Carpocrate paraissent, les deux premières surtout, avoir eu un grand succès dans leur pays d'origine. Clément d'Alexandrie parle très souvent de Basilide et de Valentin; il avait beaucoup étudié leur livres. En dehors de l'Egypte, la secte basilidienne n'eut pas autant de vogue que celle de Valentin. Celui-ci se transporta de bonne heure à Rome, où il fit un long séjour (Iren. III, 4, 2), sous les évêques Hygin, Pie et Anicet. D'après ce qu'en dit Tertullien (*Praescr.*, 30), il y vécut d'abord parmi les fidèles, jusqu'au moment où sa curiosité dangereuse et sa propagande le firent exclure, d'abord provisoirement, puis définitivement de la communauté chrétienne. Cet événement n'empêcha pas la secte de Valentin de se répandre un peu partout. Au temps de Tertullien, le « collège » des Valentiniens était la plus en vogue de toutes les associations hérétiques. La doctrine du maître s'y maintenait, mais avec quelques bigarrures, qui donnèrent lieu à diverses écoles. Les maîtres les plus célèbres, Héracléon, Ptolémée, Marc, Théodote, nous sont connus par saint Irénée et Clément d'Alexandrie. Carpocrate, lui aussi, ou du moins son hérésie, aborda le théâtre romain. Sous le pape Anicet (vers 155) une femme de cette secte, appelée Marcellina, vint à Rome et recruta beaucoup d'adhérents.

IV. **Marcion.** — Pendant que les charlatans de Syrie propageaient la gnose orientale, avec sa magie, ses éons aux noms étranges et son clinquant sémitique; pendant que de raffinés docteurs habillaient ces drôleries en style philosophique et les ajustaient au goût alexandrin; pendant que les uns et les autres n'aboutissaient qu'à fonder des loges d'initiés de haut ou de bas étage, il se trouva un homme qui entreprit de dégager de tout ce fatras quelques idées simples, en rapport avec les préoccupations du commun des âmes, de fonder là-dessus une religion, religion chrétienne mais nouvelle, antijuive et dualiste, et de lui donner comme expression, non plus une confrérie secrète, mais une église. Cet homme, c'est Marcion, de la ville de Sinope, port renommé sur le Pont-Euxin. Il vint à Rome, vers l'année 140, et, dans les premiers temps, se mêla aux fidèles de l'Eglise.

Marcion arrivait au dualisme, tout comme les Gnostiques, mais en partant de principes très différents. Il ne s'embarrassait ni de métaphysique ni de cosmologie; il ne cherchait pas à combler par une végétation d'éons la distance entre l'infini et le fini, ni à découvrir par quelle catastrophe arrivée dans la sphère de l'idéal s'expliquait le désordre du monde sensible.

Le Rédempteur, à ses yeux, est une apparition du Dieu véritable et bon. Il sauve les hommes par la révélation de Celui dont il procède et par l'œuvre de la Croix. Cependant, comme il ne peut rien devoir au Créateur, il n'a eu qu'une apparence d'humanité. En l'an 15 de Tibère, il se rendit visible dans la synagogue de Capharnaüm. Jésus n'a eu ni naissance, ni croissance, pas même en apparence; l'apparence ne commence qu'à la prédication et se poursuit dans le reste de l'histoire évangélique, y compris la Passion.

Les hommes ne seront pas tous sauvés, mais seulement une partie d'entre eux. Leur devoir est de vivre dans la plus stricte ascèse, tant pour le boire et le manger que pour les rapports sexuels; le mariage est proscrit. Le baptême ne peut être accordé aux gens mariés que s'ils se séparent.

Marcion finit par se convaincre que l'Eglise romaine ne le suivrait pas dans son paulinisme extravagant. La rupture eut lieu en 144. Une communauté marcionite s'organisa aussitôt à Rome et ne tarda pas à prospérer. Ce fut l'origine d'un vaste mouvement, qui, par une propagande active, se répandit en très peu de temps dans la chrétienté tout entière.

L'enseignement de Marcion ne se réclamait ni de traditions secrètes, ni d'inspirations prophétiques. Il ne cherchait nullement à s'arranger avec l'Ancien Testament. Son exégèse était littéraliste, sans allégorisme aucun. De là résultait la répudiation complète de l'ancienne Bible. De la nouvelle, ou plutôt de l'ensemble des écrits apostoliques, saint Paul seul était conservé, avec le troisième évangile. Encore le recueil des lettres de saint Paul ne comprenait-il pas les Pastorales, et, dans les dix lettres admises, comme dans le texte de saint Luc, y avait-il des coupures. Les apôtres galiléens étaient censés n'avoir que très imparfaitement compris l'Evangile : ils avaient eu le tort de considérer Jésus comme l'envoyé du Créateur. Aussi le Seigneur avait-il suscité saint Paul pour rectifier leur enseignement. Même dans les lettres de Paul il y avait des endroits favorables au Créateur; ce ne pouvaient être que des interpolations.

A ce Nouveau Testament ainsi réduit s'ajouta bientôt le livre des *Antithèses*, œuvre du fondateur de la secte. Ce n'était qu'un recueil d'oppositions entre l'Ancien Testament et l'Evangile, entre le Dieu bon et le Créateur. Ces livres sacrés étaient communs à toutes les églises marcionites, comme la vénération pour Marcion et la pratique de sa morale rigoriste.

V. **L'Eglise et la Gnose.** — L'accueil fait à toutes ces doctrines par les communautés chrétiennes ne pouvait être favorable. La solidarité des deux Testaments, la réalité de l'histoire évangélique, l'autorité de la morale commune, étaient choses trop solidement ancrées dans la tradition et dans l'éducation religieuse pour qu'il fût aisé de les ébranler. On ne voit pas qu'aucune église, dans son ensemble, se soit laissé séduire. Ce n'est pas que les chefs de secte ne s'y essayassent. A Rome surtout, point particulièrement important, divers efforts furent tentés, dit-on, par Valentin, Cerdon et Marcion, pour s'emparer de la direction de l'Eglise. Vers la fin du IIe siècle, on rencontre encore un gnostique, Florinus, parmi les prêtres romains en exercice (Irénée, dans Eusèbe, V, 15, 20. Ses opinions connues, Florinus, naturellement, fut destitué). L'attitude d'Hermas est très intéressante. Il insiste énergiquement sur la divinité du Créateur (*Mand.*, I). Tout aussi rigoureusement il proclame la solidarité de l'âme dans les œuvres de la chair (*Sim.*, V, 7, 2). Avec ces deux recommandations, Hermas met son monde en garde contre le danger théologique et contre le danger moral, le dualisme et le libertinisme. En d'autres endroits, il esquisse des portraits d'hérétiques, tant des prédica-

teurs d'hérésie que de leurs auditeurs (*Sim.*, VIII, 6; IX, 22).

Saint POLYCARPE nous donne ici une impression moins optimiste. Le vieil évêque de Smyrne, dont la vie se prolongea très longtemps, avait connu Marcion avant que celui-ci ne fît le voyage de Rome. Il le rencontra après sa rupture avec l'Eglise, et Marcion lui ayant demandé s'il le reconnaissait : « Je reconnais, dit-il, le premier-né de Satan » (IREN., *Haer.*, III, 3).

Les Gnostiques ont beaucoup écrit. Cela était naturel, puisqu'ils se donnaient comme les initiateurs de l'élite intellectuelle aux secrets d'une science supérieure. Il n'est pas moins naturel que la défaite de ce parti religieux ait entraîné la disparition de sa littérature. Aussi, jusqu'à ces derniers temps, les livres gnostiques n'étaient-ils connus que par ce qu'en rapportent les auteurs orthodoxes. (M. HARNACK a eu la patience de dresser un catalogue minutieux de tous ces renseignements bibliographiques, *Die Ueberlieferung und der Bestand der altchristlichen Literatur*, p. 144-231.)

Depuis quelque temps, les manuscrits d'Egypte commencent à nous rendre, en des versions coptes, les livres mêmes des anciens hérétiques. Ceux que l'on a découverts jusqu'ici proviennent, non des écoles alexandrines de Basilide, Valentin et Carpocrate, mais des sectes d'origine syrienne, que saint Irénée décrit (*Haer.*, I, 29 et suiv.) sous le nom générique de Gnostiques. Il a sûrement eu sous les yeux l'un de ces écrits : le chapitre qu'il consacre aux Gnostiques du type Barbelo (I, 29) n'en est qu'un extrait assez incomplet.

D'autres (réunis par M. Carl SCHMIDT dans le recueil patristique de l'Académie de Berlin), moins anciens, du IIIe siècle plus ou moins avancé, témoignent d'évolutions intéressantes accomplies dans les mêmes sectes. On sait que, dans ce monde étrange, deux tendances morales se révélèrent de bonne heure, l'une plutôt ascétique, l'autre favorable aux plus dégoûtantes aberrations. Les livres retrouvés s'inspirent de la première et combattent fort nettement la seconde.

En face de cette littérature hérétique, se développe la polémique des auteurs orthodoxes. Les uns s'attaquaient à une secte en particulier : Valentin et Marcion, celui-ci surtout, ont donné lieu à nombre de réfutations. D'autres entreprenaient de dresser le catalogue des sectes et se plaisaient à en étaler les bizarreries, en leur opposant le sobre, universel et traditionnel enseignement de l'Eglise authentique. Ce thème fut cultivé de très bonne heure. Saint JUSTIN avait déjà écrit contre toutes les hérésies lorsqu'il publia son Apologie (Σύνταγμα κατὰ πασῶν γεγενημένων αἱρέσεων (*Apol.*, I, 26); HÉGÉSIPPE traita aussi ce sujet, non dans un livre spécial, mais dans ses « Mémoires ». Tout cela est à peu près perdu. En revanche, nous avons l'ouvrage de saint IRÉNÉE, livre capital, où, bien qu'il soit dirigé spécialement contre la secte valentinienne, on trouve une description des principales hérésies jusqu'au temps (vers 185) où l'auteur écrivait. Après lui vint HIPPOLYTE, qui dressa deux fois le catalogue des sectes, sous deux formes et à deux moments de sa carrière. Son premier écrit, son « *Syntagma* contre toutes les hérésies », est maintenant perdu; mais nous possédons son second ouvrage, « Réfutation de toutes les hérésies », plus connu sous le titre de *Philosophumena*.

Dans la littérature des temps postérieurs, il faut faire une place de premier rang au grand traité de saint EPIPHANE, le *Panarion*, compilation fort critiquable à certains points de vue, mais dont les éléments ont été puisés à des sources de grande valeur, le Syntagma d'Hippolyte, celui de saint Irénée, nombre de livres hérétiques, connus, dépouillés ou cités par l'auteur, sans parler des observations directes qu'il avait faites lui-même sur les sectes survivantes. Les compositions de PHILASTRE de Brescia, de saint AUGUSTIN, de THÉODORET, n'ont auprès de celle-ci qu'une valeur secondaire.

Dès les temps apostoliques, on trouve le nom de *gnose* appliqué tantôt à la doctrine chrétienne authentique (*Rom.*, XV, 14), tantôt à diverses falsifications de cette doctrine (I *Tim.*, VI, 20 : ἀντιθέσεις τῆς ψευδωνύμου γνώσεως). A la fin du IIe siècle, Clément d'Alexandrie s'efforce de promouvoir, sous le nom de vraie gnose — ἀληθινὴ γνῶσις — le christianisme complet. Son entreprise n'a de commun que le nom avec celles dont nous avons raconté l'échec. L'effort des sectes gnostiques pour confisquer le mouvement chrétien est comme une première page dans l'histoire des HÉRÉSIES (voir ce mot).

L. DUCHESNE.

GOUVERNEMENT ECCLÉSIASTIQUE. —

I. *Objections des modernistes et autres.* — II. *Caractère autoritaire du gouvernement de l'Eglise, affirmé plus fortement que jamais au* XIXe *siècle : raison providentielle de ce fait.* — III. *Ce n'est point cependant un gouvernement sans garanties.* — IV. *On ne peut pas non plus reprocher à ce gouvernement une centralisation sans limites.*

I. Objections des modernistes et autres. — Comme toutes les sociétés puissantes, l'Eglise a une forte discipline, et une autorité ferme. De tout temps, l'esprit d'indépendance et de révolte a élevé ses réclamations contre cette autorité. De nos jours, cet esprit ayant fait d'indéniables conquêtes dans la société civile, peut trouver dans ce fait un nouvel argument contre l'Eglise. Ne devrait-elle pas, elle aussi, accorder à ses sujets les garanties que proclament toutes les constitutions modernes? ne devrait-elle pas faire sa place au mouvement démocratique? D'autre part, pour lutter précisément contre ces tendances et contre les autres périls qui l'entouraient, l'Eglise a dû de plus en plus resserrer son unité. Ne serait-elle pas tombée ainsi dans une centralisation excessive? Et ici, en plus des esprits insubordonnés de tout à l'heure, nous rencontrons en face de nous certains penseurs, d'ordinaire plus clairvoyants, qui, frappés de la centralisation excessive des Etats modernes et des abus qu'elle a entraînés, sont tout prêts à faire le même reproche à l'Eglise (on peut relever des préoccupations de ce genre chez LE PLAY et chez TAINE).

Les modernistes devaient naturellement, après les américanistes, s'approprier ces attaques contre les prétendus excès du principe autoritaire. Voici comment l'encyclique *Pascendi* résume leur pensée à ce sujet : « Aux temps passés, c'était une erreur commune que l'autorité fût venue à l'Eglise du dehors, c'est-à-dire de Dieu immédiatement : en ce temps-là on pouvait à bon droit la regarder comme *autocratique*. Mais on en est bien revenu aujourd'hui... Nous sommes à une époque où le sentiment de la liberté est en plein épanouissement : dans l'ordre civil, la conscience publique a créé le régime populaire. Or, il n'y a pas deux consciences dans l'homme, non plus que deux vies. Si l'autorité ecclésiastique ne veut pas, au plus intime des consciences, provoquer et fomenter un conflit, à elle de se plier aux formes démocratiques. Au surplus, à ne le point faire, c'est la ruine. Car, il y aurait folie à s'imaginer que le sentiment de la liberté, au point où il en est, puisse reculer. Enchaîné de force et contraint, terrible en

serait l'explosion ; elle emporterait tout, Eglise et religion. »

Et plus loin, dans l'énumération des réformes réclamées par les modernistes :

« Que le gouvernement ecclésiastique soit réformé dans toutes ses branches... Que son esprit, que ses procédés extérieurs soient mis en harmonie avec la conscience qui tourne à la démocratie; qu'une part soit donc faite dans le gouvernement au clergé inférieur et même aux laïques; que l'autorité soit *décentralisée.* »

Sur le développement de ces mêmes idées aux époques précédentes, on peut voir en particulier la bulle *Auctorem fidei*, condamnant les erreurs du synode de Pistoie, Denzinger-Bannwart, 1509 (1372), 1510, 1511; Granderath, *Histoire du concile du Vatican*, t. I, p. 187; G. Goyau, *L'Allemagne religieuse, le Catholicisme*, t. II, ch. iv, § 4; t. IV, ch. vii, § 3.

Contre ces prétentions des modernistes ou autres, l'argument essentiel, c'est l'argument d'autorité : établir quelle constitution Jésus-Christ a donnée à son Eglise, d'où suivra nécessairement la condamnation de ces prétentions qui y sont directement opposées (cf. les articles Eglise, Evêques, Papauté).

Mais on peut aussi, en face des considérants d'ordre humain que nous avons rapportés, établir l'excellence du gouvernement de l'Eglise considéré en lui-même, indépendamment de son origine divine. Les grands docteurs n'ont jamais négligé cet argument de raison ou de convenance; c'est celui que nous allons développer ici.

II. Caractère autoritaire du gouvernement ecclésiastique, affirmé plus fortement que jamais au xixe siècle; raison providentielle de ce fait. — Lorsqu'on étudie l'histoire politique du xixe siècle, dans les différents Etats, on est frappé de ce fait universel : partout le principe d'autorité perd peu à peu du terrain. Au début du siècle, un peu partout, le pouvoir politique s'exerçait sans discussion et sans contrôle. Peu à peu il a vu ses droits diminuer, et là où il n'a pas été renversé par les révolutions, il a du moins été contraint de laisser discuter ses actes. De là peut-être quelques avantages dans certaines situations données, et par exemple pour réagir contre la décadence des monarchies absolues; nous n'avons pas ici à l'examiner. Mais incontestablement, au milieu de tous ces changements politiques, le principe même d'autorité a été gravement atteint. Là même où il se défend encore, il n'a plus la même vigueur qu'autrefois. En général, le monde moderne a trop pris l'habitude de discuter son obéissance. Cette belle vertu, si importante dans la vie chrétienne, semble de nos jours de moins en moins comprise.

Au moment du concile du Vatican, on a pu se demander si cette idée de diminuer les droits de l'autorité, de lui disputer le terrain, n'allait pas faire irruption jusque dans l'Eglise. Dœllinger réclamait déjà le droit des laïques ; il désirait en somme que les autorités ecclésiastiques relevassent de l'opinion comme les chefs d'Etat modernes. Mgr Maret, dans son ouvrage *Le Concile et la Paix religieuse*, sans aller aussi loin, se bornait, en proclamant la supériorité des conciles sur les Papes, à en demander la périodicité; le chef de l'Eglise eût été, pour ainsi dire, soumis au contrôle d'un parlement. Mais depuis longtemps déjà une tendance tout opposée s'était dessinée dans les milieux catholiques. Pour les esprits vraiment perspicaces, il devenait évident qu'il ne fallait rien concéder, sous quelque forme que ce fût, à l'esprit d'insubordination et de désordre, si l'on voulait garder encore quelque chose debout au milieu des ruines amoncelées; que, bien loin de flatter, comme le demandaient quelques-uns, les tendances du siècle à discuter l'autorité, il fallait au contraire la fortifier, en raison même des attaques dont elle était l'objet. Ainsi l'on sentait le besoin de rejeter certaines opinions moins sûres, qui avaient pu être tolérées dans une société ordonnée, mais qui devenaient un danger mortel au milieu de la dissolution contemporaine. Les doctrines gallicanes se trouvaient dès lors vouées à disparaître. Joseph de Maistre surtout insista avec force sur cette idée ; après lui, le mouvement se continua; il devait triompher au concile du Vatican. Ainsi, en face de ce déluge d'innovations plus ou moins libérales ou anarchiques qui emportait tous les peuples modernes, la vieille constitution monarchique de l'Eglise fut affirmée avec plus de force et de clarté que jamais. Et il s'est trouvé qu'en accomplissant cet acte qui effrayait les esprits politiques et conciliants, qui devait à jamais rejeter le siècle loin de l'Eglise en blessant ses plus chères aspirations, on lui présentait au contraire le remède dont il commencerait bientôt à sentir le besoin. Les témoignages sont innombrables aujourd'hui d'hommes politiques ou autres, gémissant sur le fléchissement de l'autorité, sur le relâchement de tous les liens sociaux. Dans l'Eglise, spectacle tout opposé : plus que jamais depuis le concile, le loyalisme envers Rome, le dévoûment au Pape, l'esprit d'obéissance résultant d'une sorte d'amour filial pour l'autorité, la foi en une autorité suprême et le respect pour elle, c'est-à-dire tout ce qui fait les sociétés fortes et prospères, s'est affirmé comme l'un des traits dominants de l'Eglise catholique. Le moment est donc bien mal venu pour les modernistes de conseiller à cette Eglise de se modeler sur les sociétés modernes, qui auraient au contraire à recevoir d'elle tant de leçons.

Ne voyons pas d'ailleurs dans ce fait le simple effet d'un heureux hasard, mais bien plutôt une disposition de la Providence. C'est la leçon que nous donne Léon XIII dans sa lettre au cardinal Gibbons sur l'Américanisme : « La Providence divine, écrit-il, a voulu que l'autorité du Siège Apostolique et son magistère fussent affirmés par une définition très solennelle, et elle l'a voulu précisément afin de prémunir les intelligences chrétiennes contre les périls du temps présent. La licence confondue un peu partout avec la liberté, la manie de tout dire et de tout contredire, enfin la faculté de tout apprécier et de propager par la presse toutes les opinions, ont plongé les esprits dans des ténèbres si profondes que l'avantage et l'utilité de ce magistère sont plus grands aujourd'hui qu'autrefois pour prémunir les fidèles contre les défaillances de la conscience et l'oubli du devoir. »

III. Ce n'est pas cependant un gouvernement sans garanties. — Il ne faut donc pas attendre de l'Eglise qu'elle accorde à ses enfants ces garanties constitutionnelles dont les modernes font tant d'état. Mais croire qu'il ne peut y en avoir d'autres, comme font d'ordinaire les publicistes libéraux, c'est faire preuve d'une singulière étroitesse d'esprit. De ce que l'Eglise a un gouvernement très différent de nos régimes modernes, il ne s'ensuit pas du tout que les inférieurs y soient livrés à l'arbitraire, qu'il ne s'y trouve pas de garantie contre l'oppression. Je ne sais au contraire si aucune constitution en offre de pareilles.

1re garantie : le caractère religieux et surnaturel de ce gouvernement. — Bien mieux que les mécanismes extérieurs les plus ingénieux, les forces qui agissent sur la conscience des chefs protègent les

subordonnés contre les excès du pouvoir. A ce point de vue, ceux qui obéissent à l'Eglise sont dans une situation exceptionnellement privilégiée. Non seulement le pouvoir dont ils relèvent reconnaît la religion et toutes les lois qui en dérivent, le souverain domaine de Dieu et les comptes terribles que toutes les autorités d'ici-bas auront à lui rendre, mais tout son but, toute sa raison d'être est de rappeler ces vérités aux hommes. Il est donc, quelles que soient les défaillances de la nature humaine, aussi peu que possible exposé à les oublier lui-même. Tout l'enseignement traditionnel de l'Eglise, depuis la Bible et l'Evangile jusqu'à la *Regula pastoralis* de S. Grégoire le Grand et au *De consideratione* de S. Bernard, vient encore fortifier ces convictions, réprimer tout ce qu'il y a de trop humain, tout ce qu'il peut y avoir parfois de féroce dans l'âpre jouissance de commander. Il est impossible qu'après cela tout l'ensemble du gouvernement ne s'en trouve tempéré et adouci d'une manière plus qu'humaine.

2e *garantie : le mode de sélection des chefs.* — Ajoutons à cela le choix des chefs. L'Eglise étant une société spirituelle, l'hérédité n'y a pas de place. Mais tout n'y est pas pour cela livré à l'élection, dont le règne, en favorisant les ambitions et les intrigues, assure souvent si peu la nomination des plus dignes. Ce qui domine dans l'Eglise, c'est la désignation par en haut, le choix fait par les anciens, par les chefs; mais tout d'abord le choix fait par Dieu lui-même, car pour entrer dans la carrière ecclésiastique, il faut un appel d'en haut. Et, pour reconnaître cet appel, les supérieurs ne considèrent pas surtout l'aptitude à manier les hommes, comme on le ferait dans une administration humaine, mais la piété et la pratique des vertus évangéliques. Les sujets ainsi choisis seront soumis à des obligations très austères, suffisantes par elles-mêmes pour écarter tout ce qui ne serait que médiocre, et, avant d'être admis à titre définitif, ils devront passer par l'épreuve de préparations prolongées. Dans tout cela encore que de garanties pour les subordonnés! Et vraiment quiconque examine de bonne foi l'ensemble du clergé catholique ne reconnaîtra-t-il pas que jamais sur terre on n'a vu sélection aussi heureuse, réalisation aussi parfaite du gouvernement des meilleurs?

Au sommet le Pape, élu, mais par un corps d'élite, peu nombreux, séparé du monde pendant la durée de l'élection, ce qui supprime la plupart des abus du régime électif, et encore élu aux deux tiers des voix, pour que son choix n'ait pas même l'apparence d'un triomphe de parti, qu'il soit vraiment l'homme de tous. Mode d'élection où A. COMTE a signalé non sans raison un « ensemble de précautions successives vraiment admirable », « un véritable chef-d'œuvre de sagesse politique » (*Cours de Philosophie positive*, t. V, p. 245, édit. Littré).

3e *garantie : la plénitude même d'autorité et de responsabilité du chef suprême.* — Ici nous rencontrons la grande erreur du libéralisme politique, qui cherche toujours à affaiblir l'autorité pour l'empêcher de devenir oppressive. BOSSUET a répondu depuis longtemps : « Ce que vous voulez faire faible à vous faire du mal..., le devient autant à proportion à vous faire du bien. » (*Ve avertissement aux Protestants*, § 56.) Ce souverain que vous rendez impuissant à vous opprimer devient impuissant à vous protéger. Comme cela est vrai à la lettre, de toutes les Eglises qui ont voulu se garder contre les empiétements de Rome! Les vraies garanties contre les abus du commandement doivent être cherchées dans une autre ligne que dans ces limitations et ces divisions du pouvoir, qui aboutissent ou bien à ruiner l'autorité, ou à la déplacer, en la faisant passer d'un chef conscient et responsable à une assemblée où la responsabilité dispersée n'existe plus. Bossuet nous le dira encore : « Sans borner la puissance par la force que vous vous pouviez réserver contre elle, le moyen le plus naturel pour l'empêcher de vous opprimer, c'est de l'intéresser à votre salut. » (*Ibid.*) Et encore : « Lui mettre (au souverain) l'Etat entre les mains, afin qu'il le conserve comme son bien propre, c'est un moyen très pressant de l'intéresser. » (*Ibid.*) Le fait même que le Souverain Pontife a d'une manière entière et stable le pouvoir sur toute l'Eglise, donne une solide garantie qu'il n'usera pas d'une pareille force à son détriment. Placé au centre de l'Eglise, maintenu en communication continuelle avec toutes ses parties, il est le premier à en ressentir tous les maux, le premier intéressé à y porter remède. Cette union, cette identité entre l'intérêt du chef et celui des membres, si importante dans toute société, n'est nulle part plus fortement et plus solennellement affirmée que dans l'Eglise catholique, aussi bien pour chaque Eglise particulière que pour tout l'ensemble. L'évêque, au jour de sa consécration, contracte un véritable mariage spirituel avec son Eglise; elle devient son épouse, il n'a désormais plus de vie que pour elle. Là apparaît une des raisons profondes du célibat ecclésiastique : cet homme, qui va devenir le père des fidèles, a renoncé au préalable à toute autre paternité, son cœur ne sera pas partagé, il aimera son Eglise comme son propre héritage, comme un père aime ses enfants. Encore une fois, intéresser si étroitement le chef au bien de ses inférieurs, n'est-ce pas une combinaison plus heureuse et plus efficace que de limiter son pouvoir par des textes juridiques?

4e *garantie : l'esprit de tradition et de stabilité qui domine tout ce gouvernement.* — D'ailleurs dans cette monarchie, la mieux ordonnée qui fut jamais, se trouvent aussi des lois fondamentales contre lesquelles rien ne saurait prévaloir. Ceux qui ont la direction de l'Eglise n'ont pas pour charge de la conduire à leur gré, mais bien de maintenir la constitution que Notre-Seigneur Jésus-Christ lui a donnée. Constitution très souple assurément, fixée seulement dans ses très grandes lignes, et pouvant s'adapter en conséquence aux conditions les plus diverses, mais imposant néanmoins une limite au pouvoir. Et puis, même en dehors de ces quelques points strictement immuables, le gouvernement ecclésiastique s'inspire encore constamment de la tradition. Et quand une nouveauté disciplinaire s'impose, quel souci de la rattacher encore de quelque manière au passé! D'ailleurs ces autorités gardiennes de la tradition sont elles-mêmes stables et, comme telles, indépendantes vis-à-vis de l'opinion. Combien un tel régime offre-t-il plus de garanties à ses sujets que nos démocraties modernes, capricieuses et changeantes, où une possession séculaire peut être à chaque instant mise en question par la tyrannie d'une majorité, ou même d'une minorité violente!

5e *garantie : Les prescriptions canoniques concernant les droits des inférieurs.* — L'Eglise ne veut nulle part l'arbitraire. Le gouvernement ecclésiastique doit être réglé par les saints canons. Le Saint-Siège seul a le droit de s'en affranchir et d'en dispenser quand les circonstances le demandent; et c'est ce qui permet de les appliquer avec prudence et vigueur. Or, parmi ces prescriptions canoniques, un grand nombre ont pour but de garantir les droits des inférieurs. Nomination des curés au concours, inamovibilité, établissement d'une officialité dans chaque diocèse, autant d'institutions que le droit canon en principe impose partout, et qui offrent au

clergé du second ordre d'importantes garanties. Ecoutons un canoniste très orthodoxe, même très ultramontain :

« L'Eglise, qui manifeste suffisamment par sa discipline qu'elle ne veut ni la tyrannie dans les chefs, ni la servitude dans les subordonnés, a cherché, de tout temps, à circonscrire le pouvoir absolu en lui imposant des barrières. Elle a eu constamment à cœur d'arrêter toute tendance à la domination et de venger les abus d'autorité commis contre les inférieurs, ayant toujours soin que ceux-ci jouissent d'une sage mesure de liberté et d'indépendance. » (L'abbé André, *Cours alphabétique et méthodique de Droit Canon*, art. *Officialités*.)

L'Eglise de France au xixe siècle s'est trouvée privée de ces garanties, et les évêques y ont joui d'un pouvoir à peu près discrétionnaire ; mais c'est par le fait du pouvoir civil, en vertu des articles organiques. Ce régime a pu avoir ses avantages dans les circonstances difficiles où l'on se trouvait, mais il n'a jamais été considéré comme une condition vraiment normale pour l'Eglise.

A consulter : Emile Ollivier, *L'Eglise et l'Etat au Concile du Vatican*, t. I, ch. iii, § 3; Taine, *Le Régime moderne*, l. V, ch. i, § 8; ch. ii, § 2; ch. iii, § 3; Duballet, *Cours complet de Droit Canonique*, tomes VII et VIII.

Il est d'ailleurs une garantie qu'envers et contre tous les Papes ont toujours maintenue au clergé inférieur, c'est le droit d'appel à Rome. Pie IX, la défendant contre les réclamations gallicanes de Mgr Darboy, lui rappelait ces paroles de S. Bernard au Pape Innocent II, qui expriment très heureusement le caractère du gouvernement ecclésiastique : « Entre tout ce qui distingue votre primauté singulière, voici ce qui l'ennoblit plus spécialement... c'est que vous pouvez arracher le pauvre de la main de plus puissant que lui. » (Lettre du 26 octobre 1865, citée par Ollivier, *Concile du Vatican*, t. I, p. 298.)

Enfin, tout dernièrement, Pie X, par le décret *Maxima cura* (*Acta Apostolicae Sedis* du 31 août 1910), qui s'applique expressément à tous les curés, aussi bien aux *desservants* qu'aux autres, a établi des règles fixes pour le déplacement par voie administrative. Le principe de l'inamovibilité est d'abord rappelé, « praescriptum generatim..., ut stabiles in suo officio permanerent »; puis vient une procédure détaillée d'une admirable sagesse, où les nécessités du gouvernement sont sauvegardées et en même temps les garanties les plus sérieuses accordées aux inférieurs; cela au moment où la France républicaine n'arrive pas à mettre sur pied le statut des fonctionnaires.

6e garantie : Les assemblées : conciles, assemblées consultatives à tous les degrés de la hiérarchie. — Enfin, dans ce gouvernement si strictement monarchique, une place mesurée est faite cependant à la libre discussion. Les assemblées y ont un rôle réel, quoique non essentiel. Les Papes ont la plénitude de l'autorité pour gouverner toute l'Eglise; cependant, dans les moments de crise, ce peut être un devoir pour eux de réunir un concile œcuménique pour parer par ce remède exceptionnel à des dangers pressants. Les conciles provinciaux sont exigés à intervalles périodiques par le droit canon. Ces réunions, il est vrai, diffèrent beaucoup de nos assemblées politiques modernes, ne fût-ce que par ce seul trait que les délibérations en sont secrètes. Mais ne faudrait-il pas voir là encore un trait de ce caractère sagement tempéré que nous retrouvons partout dans l'Eglise? Ce régime de libre discussion prend si vite une allure désordonnée, il est si exposé à franchir toutes les limites et à tout envahir ! N'est-ce point prudence, en lui faisant une juste place, de l'assujettir par précaution à des règles rigoureuses pour le maintenir à son rang subordonné ?

En outre, à tous les degrés de la hiérarchie, les supérieurs ont à leurs côtés une assemblée consultative dont l'influence est très appréciable. L'évêque doit consulter son chapitre; il doit encore périodiquement réunir son synode diocésain. Le Pape est assisté du Sacré-Collège, et, même lorsqu'il ne réunit pas de concile, il consulte continuellement sur les questions importantes l'épiscopat dispersé. On voit avec combien de raison le cardinal Pie disait en répondant à Mgr Maret :

« Est-il équitable d'emprunter au triste vocabulaire de ce temps des expressions envenimées par les réactions politiques, et d'accumuler à propos du pouvoir le plus grave, le plus mesuré, le plus entouré de conseils humains, en même temps que le plus assisté de la protection d'en haut, les mots cent fois répétés de pouvoir personnel, de pouvoir séparé, de pouvoir arbitraire et despotique : suppositions accusatrices, que repousse l'expérience de dix-huit siècles d'exercice de cette autorité pontificale, toujours amie de la modération et des tempéraments, encore qu'elle n'ait jamais douté de son droit et de son pouvoir suprême? » (Cardinal Pie, Œuvres, t. VI, p. 472.)

IV. On ne peut pas non plus reprocher à ce gouvernement une centralisation sans limites.

A. *La centralisation sous sa forme la plus odieuse, la destruction de toutes les forces autonomes et l'absorption de tous les pouvoirs en un seul, est exclue par les principes mêmes de l'Eglise catholique : autonomie de l'Eglise, autonomie de l'Etat dans sa sphère, autonomie de la famille.* — Ce que les critiques les plus sérieux de l'Etat moderne lui ont reproché sous le nom de centralisation, ce n'est pas tant d'avoir élargi les attributions de l'autorité centrale aux dépens des autorités locales, que d'avoir systématiquement détruit toutes les forces autonomes qui pouvaient limiter son action, s'opposant à la formation de toutes les œuvres collectives et perpétuelles, se chargeant, lui Etat, de toutes les besognes, et tendant à absorber tous les pouvoirs dans le sien. Prise ainsi dans son sens le plus rigoureux, la centralisation moderne est directement opposée aux principes mêmes de l'Eglise catholique ; il ne saurait donc en être question pour elle.

L'Eglise proclame d'abord sa propre autonomie vis-à-vis de l'Etat. Par son existence seule, elle constitue une force indépendante qu'il n'est pas possible de supprimer. Elle proclame l'indépendance du pouvoir spirituel vis-à-vis du temporel : toute une partie de l'activité humaine échappe, de ce fait, aux prises de l'Etat ; et ainsi elle a fait faire, suivant A. Comte, le plus grand progrès social à l'humanité.

N'entendant point se laisser absorber par l'Etat, elle ne prétend pas davantage à absorber celui-ci en elle ; elle reconnaît formellement son indépendance dans sa sphère propre. Ecoutons Léon XIII :

« Dieu a réparti entre le pouvoir ecclésiastique et le pouvoir civil le soin de pourvoir au bien du genre humain. Il a préposé le premier aux choses divines et le second aux choses humaines. Chacun d'eux dans son genre est souverain; chacun d'eux est renfermé dans des limites parfaitement déterminées et tracées en conformité exacte avec sa nature et son principe; chacun d'eux est donc circonscrit dans une sphère où il peut se mouvoir et agir en vertu des droits qui lui sont propres. » (Encyclique *Immortale Dei*.)

Le pouvoir indirect sur le temporel, revendiqué en

certains cas par l'Eglise, ne contredit nullement ces principes. Par le fait même qu'il n'est qu'indirect, il laisse intacte la distinction des deux pouvoirs et ne supprime pas l'autonomie de l'Etat (cf. PAPE, POUVOIR INDIRECT).

Enfin l'Eglise revendique avec énergie et persévérance l'autonomie de la famille vis-à-vis de l'Etat. Tandis que les maîtres de l'Etat moderne s'inspirent du principe de Rousseau, que l'enfant appartient à la république avant d'appartenir à ses parents, l'Eglise ne cesse de redire aux parents qu'ils ont la charge de l'éducation de leurs enfants et qu'ils ne peuvent laisser usurper ce rôle par personne (cf. en particulier LÉON XIII, Encyclique *Sapientiae christianae*, 18 janv. 1890). L'Eglise a su respecter ce principe, même quand elle aurait eu, semblait-il, intérêt à élargir davantage les droits de l'Etat aux dépens de la famille. C'est le cas d'une famille infidèle vivant sous la juridiction civile d'un prince chrétien. Le prince peut-il user de son pouvoir pour faire baptiser les enfants et les élever ensuite dans la religion chrétienne? Non, répond l'Eglise, parce que, de droit naturel, le soin des enfants est confié à leurs parents (cf. S. THOMAS, IIa IIae, q. 10, a. 12).

Ainsi partout l'Eglise reconnaît des droits limités mais inviolables, des autorités diverses mais également respectables, agissant librement dans leur sphère, et se faisant naturellement contrepoids les unes aux autres : c'est le contre-pied de la centralisation absolue.

B. *Dans l'intérieur même de l'Eglise, efflorescence des associations religieuses; large autonomie qui leur est reconnue.* — Dans son gouvernement intérieur, elle s'organise d'après les mêmes principes. L'Etat moderne maintient en général les individus isolés, afin qu'ils n'aient d'autre lien entre eux que son autorité suprême. Partout au contraire, l'Eglise unit, groupe, associe, et d'une façon durable et perpétuelle. Aussi nulle part chez elle l'uniformité bureaucratique; partout la vie et la variété féconde. Les historiens du moyen âge l'ont souvent remarqué, mais le fait n'apparaît peut-être pas moins dans l'admirable éclosion des congrégations religieuses au XIXe siècle. Tous ces corps, anciens ou nouveaux, sont essentiellement spontanés; ils se recrutent eux-mêmes par la libre volonté de leurs membres; ils obéissent à des supérieurs choisis dans leur sein et par leur propre suffrage. L'organisation de la vie religieuse représente ainsi, dans l'Eglise, un élément fort important de *self government*. Or, bien loin de se montrer jalouse du développement de ces organismes formés spontanément dans son sein, l'Eglise les encourage de toute manière, elle les comble de faveurs et de privilèges. Par l'exemption, elle soustrait même partiellement les plus importants à l'autorité des évêques, pour leur assurer une plus large autonomie. Ainsi la puissance centrale de l'Eglise, la Papauté, s'est toujours faite la protectrice des plus saines libertés. Tandis que le pouvoir civil, et parfois, à sa suite, certains évêques, tâchaient de restreindre l'influence et les droits des ordres religieux, considérés comme des forces trop indépendantes, les Papes au contraire les ont toujours soutenus. Voilà un point au moins, où le triomphe des idées ultramontaines sur les tendances nationales aura été vraiment libérateur. Tous les partisans des corps autonomes et spontanés, tous les ennemis du despotisme centralisateur devraient en convenir.

C. *Dans les rapports du pouvoir central avec les églises particulières, les liens ont été en se resserrant; cependant là encore la constitution de l'Eglise marque elle-même une limite, et ne permet pas une centralisation absolue.* — Il est incontestable que l'unité extérieure de l'Eglise entière a été se resserrant de plus en plus. Dans les derniers siècles surtout, et tout spécialement au XIXe siècle, le pouvoir du Pape sur toute l'Eglise et sur les évêques eux-mêmes a été affirmé plus clairement et exercé plus effectivement que jamais. Il semble que ce soit une loi de toute société vivante, de resserrer ainsi son unité, et c'est, le plus souvent, la condition de progrès de toute sorte. Il peut y avoir excès : la France moderne, par exemple, paraît en souffrir. Le tout est de savoir s'il y a eu excès de même dans l'Eglise; un rapprochement superficiel ne suffit pas à le conclure. Ainsi, quand nous voyons l'Eglise resserrer son unité à mesure qu'elle a eu plus d'obstacles à vaincre, pourquoi nous étonner ou nous plaindre? C'est une marque de la Providence divine sur elle, qui augmente ses forces par une concentration plus étroite, à mesure que ses besoins sont plus grands. Bien moins encore devons-nous trouver exagérées les définitions du Concile du Vatican à ce sujet. Certes, l'autorité du Pape y est vigoureusement affirmée. Il n'a pas seulement « une primauté d'honneur, un office d'inspection ou de direction ; il possède encore la primauté de juridiction, un plein et suprême pouvoir de juridiction sur l'Eglise universelle..., la plénitude totale de ce pouvoir suprême, non pas indirectement et par extraordinaire, mais directement et à l'ordinaire, sur toutes les Eglises et sur chacune d'elles, sur tous les pasteurs et tous les fidèles, sur chacun des fidèles et chacun des pasteurs. » (Concile du Vatican, Constitution *Pastor aeternus*, ch. III.) Mais si ces formules établissent des précisions nouvelles, pour le fond elles n'innovent rien. Elles sont destinées à frapper au cœur tous ces systèmes de fédéralisme ecclésiastique, gallican ou fébronien, qui, en réclamant pour les évêques l'indépendance vis-à-vis de Rome, les livraient sans défense aux bureaucraties d'Etat. Enfin elles laissent entier le droit des évêques, et de ce côté la constitution divine de l'Eglise marque elle-même des limites à la centralisation.

a) *Les pouvoirs subordonnés sont reconnus, dans l'Eglise, d'origine divine comme le pouvoir suprême; ils ne sont pas de simples délégations.* — Les pouvoirs subordonnés ne sont pas, dans l'Eglise, des créations récentes du pouvoir central, comme les intendances de l'ancien régime, ou les préfectures modernes. L'épiscopat est aussi ancien que la Papauté et que l'Eglise; comme la Papauté et comme l'Eglise, il est d'institution divine. Cette haute antiquité et cette origine sacrée sont déjà de sérieuses garanties d'indépendance. Quelle différence par exemple entre un préfet du Rhône, dont le titre est une invention du premier consul, datant d'un siècle à peu près, dont toute la raison d'être n'est guère que d'exécuter les ordres de la faction dominante au moment présent, et un archevêque de Lyon et de Vienne, primat des Gaules, successeur de saint Pothin et de saint Irénée qui ont planté la foi en France, et de tant d'autres prélats dont le nom paraît avec éclat dans notre histoire nationale! Jamais un homme revêtu d'une pareille dignité ne pourra être réduit au rôle de pur instrument.

Les évêques, de plus, ne sont pas de simples vicaires du Pape, ils ont sur leur diocèse une juridiction qui leur est propre, et qui n'est pas une simple délégation. Ce sont bien, suivant le mot de BELLARMIN, de vrais princes. Même de nos jours, où leurs droits ne s'exercent plus avec une aussi grande indépendance qu'à l'origine, ils gardent en main les trois pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire. A condition de respecter les lois communes de l'Eglise, ils peuvent faire dans leurs diocèses les lois particulières qui leur semblent opportunes; ils rendent la justice à leurs

clercs ou la font rendre en leur nom, sauf appel aux tribunaux romains; ils nomment à toutes les charges, le plus souvent sans que Rome y intervienne en rien. Pour un fonctionnaire civil, nous verrions là une assez jolie mesure d'indépendance.

b) Les chefs subordonnés sont inamovibles (condition essentielle d'indépendance). — Les évêques ne sont pas révocables à volonté comme les fonctionnaires de nos Etats modernes. Ils reçoivent leur juridiction du Souverain Pontife, mais une fois installés, ils sont inamovibles, à moins que, par des raisons canoniques, ils ne puissent plus exercer leur pouvoir; mais dans ces cas mêmes, on doit leur faire un procès, et de tels procès s'appellent *causes majeures*. Cette inamovibilité est d'une importance extrême comme principe de décentralisation. Taine l'a remarqué avec grande justesse : ce qui maintenait encore beaucoup de libertés particulières sous l'absolutisme de l'ancien régime, c'est que les nombreux fonctionnaires, étant pour la plupart propriétaires de leur charge, se trouvaient pratiquement inamovibles. Chacun d'eux « était bien plus indépendant » que de nos jours; « il ne craignait point d'être révoqué ni transféré ailleurs, brusquement, à l'improviste, sur un rapport de l'intendant, pour une raison politique, afin de faire place, comme aujourd'hui, au candidat d'un député ou à la créature d'un ministre ». (*La Révolution*, III, Le *Gouvernement révolutionnaire*, l. IV, ch. I, § 5.) Mais il ne lui a point échappé qu'au milieu de l'instabilité actuelle, le pouvoir ecclésiastique fait exception; là du moins, on trouve encore fixité et indépendance : « Dans la ville ou le département, le maire et les conseillers généraux, nommés ou élus pour un temps, n'ont qu'un crédit temporaire; le préfet, le commandant militaire, le recteur, le trésorier général ne sont que des étrangers de passage. Depuis un siècle, la circonscription locale est un cadre extérieur où vivent ensemble des individus juxtaposés, mais non associés; il n'y a plus entre eux de lien intime, durable et fort; de l'ancienne province il ne reste qu'une population d'habitants, sous des fonctionnaires instables. Seul, l'évêque s'est maintenu intact et debout, dignitaire *à vie*, conducteur en titre et en fait, entrepreneur *sédentaire et persévérant* d'un grand service, général unique et commandant incontesté d'une milice spéciale qui, par conscience et profession, se serre autour de lui, et, chaque matin, attend de lui le mot d'ordre. » (Taine, *Le Régime moderne*, l. V, ch. II, § 2.) Notons encore que, partout où l'Eglise est libre, elle assure à l'évêque une dotation territoriale, et fait ainsi de lui un grand propriétaire, avec toutes les habitudes d'indépendance attachées à cet état. Ainsi, recruté par une sélection sévère où les intrigues électorales et les passions d'en bas n'ont point de part, pouvant se réclamer des plus vénérables origines, fixé sur place et solidement enraciné au sol, l'épiscopat catholique présente tous les traits d'une véritable et très forte aristocratie, et donc d'un sérieux contrepoids à toute domination trop exclusive.

La Papauté, qu'on accuse si volontiers d'absolutisme, a toujours maintenu cette stabilité qui fait la force de l'institution épiscopale. Pour la voir compromise, il faut regarder les Eglises séparées; là encore, c'est l'Etat qui s'est montré centralisateur. Bossuet le notait déjà à propos de l'Angleterre sous Edouard VI : « La maxime qu'on avait établie dès le temps de Henri VIII, était que le roi tenait la place du pape en Angleterre. Mais on donnait à cette nouvelle papauté des prérogatives que le pape n'avait jamais prétendues. Les évêques prirent d'Edouard de nouvelles commissions, révocables à la volonté du roi, comme Henri l'avait déjà déclaré; et on crut que pour avancer la Réformation, il fallait tenir les évêques sous le joug d'une puissance arbitraire. » (Bossuet, *Histoire des Variations*, l. VII, § 76.) A l'encontre de ce despotisme niveleur, Pie IX et le concile du Vatican l'ont répété après S. Grégoire, le Pape n'a rien plus à cœur que de sauvegarder les droits et la puissance des premiers pasteurs : « Mon honneur, c'est l'honneur de l'Eglise universelle. Mon honneur, c'est la pleine vigueur de l'autorité de mes frères. Je ne suis vraiment honoré que quand on rend à chacun d'eux l'honneur qui lui est dû. » (Constitution *Pastor aeternus*, ch. III.) Pie X l'a bien montré récemment, en condamnant le laïcisme des associations cultuelles, et l'on a pu voir à cette occasion ce que peut pour défendre ses droits un épiscopat serré autour de son chef.

c) Les évêques se réunissent périodiquement en assemblée. — Autre force encore pour l'épiscopat : ses réunions fréquentes. L'Eglise y tient beaucoup; ici encore, comme partout, elle tend à associer et à unir. Aussi les conciles provinciaux ont-ils toujours trouvé dans les Papes leurs plus énergiques promoteurs. Avec grande raison, après avoir cité une exhortation de Pie IX à ce sujet, le cardinal Pie ajoutait : « Réponse sans réplique à ces accusations téméraires d'accaparement de toutes les attributions et de tendance à une centralisation sans bornes, que quelques-uns n'ont pas craint d'élever en ces derniers temps contre l'Eglise romaine. Les conciles particuliers sont un élément et une garantie de liberté et de nationalité pour les diverses provinces du monde catholique; plusieurs conciles œcuméniques leur ont attribué ce caractère. Or, loin que le chef de l'Eglise prenne ombrage de la tenue de ces Etats provinciaux, c'est lui-même qui en demande la reprise, qui en regrette l'abandon, qui en démontre les avantages. » (*Œuvres*, t. II, p. 412.) Et nous pouvons ajouter, en nous appuyant sur l'exemple du cardinal Pie lui-même, que les défenseurs les plus dévoués des prérogatives de l'Eglise mère, n'ont pas été les moins zélés pour la célébration des conciles provinciaux. Il reprenait d'ailleurs immédiatement pour mettre toutes choses au point : « Il est vrai, les décrets de ces conciles particuliers ne sont promulgués qu'après qu'ils ont été reconnus du Saint-Siège; et l'esprit le moins exercé comprendra la sagesse de cette règle, qui, en maintenant dans une certaine limite la liberté et la variété au sein de l'Eglise, ne permet pas néanmoins que sa constitution monarchique dégénère en une simple agrégation de provinces fédérées. » (*Ibid.*) Admirons ici encore la pondération parfaite du gouvernement de l'Eglise; et pour compléter le spectacle par un contraste, rapprochons ce trait noté par Taine dans l'œuvre de Napoléon : « la suppression de tous les centres de ralliement et d'entente ».

d) Pour la nomination des chefs, les droits du pouvoir central ont été en augmentant, mais en faisant toujours une place aux désignations locales. — Les évêques, autrefois nommés à l'élection, sont aujourd'hui, en dehors des pays de concordat, généralement désignés par le Pape; encore un point important sur lequel le pouvoir central a élargi l'exercice de ses droits. Les abus des élections le justifiaient assez. On s'est bien gardé cependant d'établir une centralisation uniforme. La législation en cette matière est assez diverse suivant les régions, mais partout elle vise à éclairer les choix du Souverain Pontife par l'avis autorisé des représentants des églises locales. Ce système tempéré de nomination par en haut après consultations diverses, excitait à juste titre l'admiration d'A. Comte, grand décentralisateur pourtant :

« L'organisation catholique, écrivait-il, a radicalement perfectionné la nature de ce principe politique (le principe électif), en le rendant plus rationnel, par cela seul qu'elle substituait essentiellement désormais le choix réel des inférieurs par les supérieurs à la disposition inverse..., sans toutefois que cette constitution nouvelle méconnût essentiellement la juste influence consultative que devaient, pour le bien commun, conserver, en de tels cas, les légitimes réclamations des subordonnés. » (*Cours de philosophie positive*, t. V, p. 245.)

N'y a-t-il pas eu pourtant quelques excès possibles dans le mouvement de concentration de l'Eglise autour de son chef? Il faut le reconnaître. Ainsi, à force de regarder le pasteur suprême, certains ont pu oublier quelque peu les pasteurs particuliers, perdre de vue les intermédiaires hiérarchiques et le corps dont ils étaient membres. La facilité actuelle des communications risque aussi de devenir une vraie tentation. Bien des personnes en abusent pour soumettre directement à l'autorité suprême des questions qui devraient être tranchées sur place par les pouvoirs locaux. Mais en somme, signalerait-on encore quelques autres abus, le tout se réduirait à peu de choses, et surtout le remède n'est pas loin. Le pilote veille. Depuis le concile du Vatican surtout, en face des Eglises séparées où l'autorité épiscopale semble devoir être de plus en plus menacée par la poussée démocratique, nous avons vu chez nous le Pape user de son pouvoir mieux assuré pour affermir les droits des évêques et pour les grandir. Léon XIII a insisté souvent en ce sens ; et le mouvement qui se fait aujourd'hui, sous les auspices de Pie X, pour la réorganisation de l'Eglise de France, ne tend-il pas à mettre plus en lumière que jamais le rôle éminent des évêques, et à tout grouper autour d'eux ?

Conclusion. — Concluons donc que l'Eglise catholique, centralisée, si l'on veut, en ce sens qu'elle dépend tout entière d'un seul chef dont l'autorité ne rencontre pas d'entrave, ne l'est cependant pas du tout au sens des sociétés modernes; que toujours chez elle subsiste le jeu libre et harmonieux de ses différentes parties. Ne se refusant à aucun progrès légitime, elle a su profiter, pour resserrer son unité et pour mettre fin à bien des abus, des ressources que lui ont apportées les inventions modernes, la vapeur et l'électricité. Mais jamais chez elle une autorité omnipotente et tracassière n'a prétendu se substituer aux efforts des individus; jamais elle ne s'est montrée hostile aux groupements formés par ses enfants. En définitive, plus on examine de près l'Eglise catholique, plus on se rend compte que ses principes autoritaires, dont on a voulu faire un épouvantail pour l'indépendance légitime des hommes, lui permettent au contraire de concilier, dans une harmonie incomparable, à la fois l'ordre et la liberté.

Voilà où l'on peut arriver, comme nous le disions en commençant, par des arguments de raison, même sans tenir compte de l'origine divine de l'Eglise. Résultat fort appréciable pour repousser les attaques dont le gouvernement ecclésiastique est l'objet. Il va sans dire d'ailleurs que, pour le but final auquel doit aboutir l'apologétique, ce résultat reste essentiellement incomplet. Que le gouvernement de l'Eglise soit humainement admirable, c'est ce dont tous ne semblent pas convenir, et c'est pourquoi nous avons pu nous attarder à le montrer. Ce point acquis, le terrain n'est encore que déblayé; il resterait à montrer l'élément surnaturel animant tout ce bel organisme. Cela sortirait des limites de cet article; mais évidemment celui qui refuserait d'aller jusque là n'aurait aucune intelligence véritable de l'Eglise et de sa constitution.

Bibliographie. — Ce n'est point le lieu d'énumérer ici tout ce qui a été écrit sur le gouvernement de l'Eglise. Voici seulement, à titre d'indication, quelques ouvrages ou fragments d'ouvrages, où l'on trouvera la question traitée par des arguments de raison ou de convenance, selon le point de vue auquel on s'est placé dans cet article.

Parmi les scolastiques : saint Thomas, *Contra Gentes*, liv. IV, ch. lxxvi; Bellarmin, *De Summo Pontifice*, l. I; Suarez, *Defensio fidei catholicae*, l. III, cap. x, § 22 et 23.

Parmi les modernes : Joseph de Maistre, *Du Pape;* Blanc de Saint-Bonnet, *De l'Infaillibilité;* Hergenröther, *L'Eglise et l'Etat chrétien*, ive essai, *Le Pape et les évêques.*

Gustave Neyron, S. J.

GRACE (FONDEMENTS SCRIPTURAIRES DE LA DOCTRINE DE LA). — I. *Ancien Testament.* — II. *Evangiles synoptiques.* — III. *Epîtres de saint Paul.* — IV. *Littérature johannine.*

En abordant cette étude, il est nécessaire de préciser l'extension que nous croyons devoir donner au terme *grâce.* On accorde souvent à la grâce actuelle une importance qui s'explique, sans doute, par les grandes controverses historiques auxquelles ont donné lieu les différents problèmes s'y rattachant, principalement celui de sa conciliation avec la liberté humaine, mais qui paraît cependant disproportionnée à la place occupée par ce facteur dans l'économie générale du salut. L'élévation de l'homme à l'ordre surnaturel, voilà la grande, et en un sens, l'unique grâce! La fin conditionne et détermine tous les autres éléments : si nous sommes destinés à la gloire, nous devons nous trouver dans la situation requise pour l'atteindre; de là, la sanctification de notre nature, d'où émanent à leur tour les forces surnaturelles d'action. En concevant ainsi cette doctrine, nous croyons être mieux placé pour mettre dans leur vrai jour la nature et le rôle de la grâce actuelle elle-même.

Notre exposé sera essentiellement positif. Nous avons en effet pour mission de montrer comment les grandes thèses de la théologie catholique relatives à la grâce s'appuient sur des fondements scripturaires solides; nous n'avons pas à rechercher comment les conceptions bibliques elles-mêmes se sont élaborées, ni quelles influences ont pu s'exercer, ni quelle part revient strictement à la révélation divine : l'autorité doctrinale de la Bible est supposée. Toutefois, et ce résultat est appréciable au point de vue apologétique, le seul exposé méthodique des données scripturaires mettra en lumière la continuité de l'enseignement biblique à travers l'Ancien et le Nouveau Testament. Il y a progrès, sans doute, mais ce progrès apparaît comme un développement légitime, presque logique, sans heurt ni secousse. Les intuitions les plus profondes de S. Paul ou de S. Jean sur l'ordre surnaturel se rattachent intimement en réalité, et de l'aveu même de leurs auteurs, aux croyances religieuses d'Israël et à l'Evangile de Jésus. Nous sommes donc très loin de nous ranger aux côtés de ces critiques modernes qui proclament bien haut la nécessité d'un retour au Jésus historique par delà les déformations pauliniennes et johannines, et prétendent expliquer ces déformations par les infiltrations helléniques et orientales dans le christianisme primitif.

Etant positif, notre exposé sera aussi par le fait même uniquement biblique, c'est-à-dire qu'il n'aura pas à se préoccuper des problèmes que pourraient susciter du point de vue philosophique ou psycholo-

gique, les assertions de l'Ecriture. Nous enregistrons des réalités, nous essayons de les systématiser, mais non de les concilier avec des données hétérogènes. Ces problèmes ne nous intéresseraient que dans la mesure où ils seraient soulevés ou résolus par les Livres saints eux-mêmes.

I. Ancien Testament. — Le théologien qui regarde l'Ancien Testament des sommets du Nouveau, est surtout frappé de la profondeur de l'abîme qu'il découvre entre les deux. Que de nombreuses et marquantes antithèses! D'un côté, la crainte des serviteurs de Dieu, de l'autre l'amour des enfants du Père céleste. Là, un particularisme étroit éloignant jalousement Israël de tout contact avec l'étranger; ici, un large et bienfaisant universalisme, rassemblant en une même communauté tous ceux qui, sous quelque ciel qu'ils vivent et à quelque race qu'ils appartiennent, accomplissent la volonté de Dieu. D'un côté le formalisme rigide de la loi; de l'autre, la sainte liberté qui fait de la bonne intention le centre de la vie religieuse. Ou encore, la peine du talion, en face du pardon des injures; le pessimisme désolant, parfois à peine dissimulé, en présence de la joyeuse assurance du salut, fondée sur la parole de Celui qui a dit : « Ayez confiance, j'ai vaincu le monde » (*Joan.*, XVI, 33).

Certes, il y aurait tort à vouloir supprimer la distance qui sépare les deux économies, et cependant il faut reconnaître avec S. Paul et l'épître aux Hébreux que le Nouveau Testament, selon la formule du Christ, loin de détruire l'Ancien, le vérifie et l'accomplit. On y trouve, en effet, les assises fondamentales de la doctrine que le Nouveau Testament mettra en pleine lumière.

Mais peut-on parler d'*une* doctrine de l'Ancien Testament? Ne faut-il pas plutôt saisir cette doctrine et la formuler à chaque tournant de l'histoire, à chaque stade bien marqué de l'évolution théologique? C'est ainsi, vraiment, que devrait procéder le critique entreprenant l'étude du développement des conceptions religieuses d'Israël. Pour nous, supposant clos le canon de l'Ancien Testament, nous nous demanderons surtout comment un Juif, en systématisant les données éparses dans ses documents, devait se représenter l'économie du salut.

Une dernière distinction servira à dissiper toute équivoque. La question ne sera pas précisément de déterminer ce qu'était en réalité la position du Juif vis-à-vis du salut, mais de fixer ce que nous pouvons en connaître par l'Ancien Testament. Pour résoudre le premier problème, le Nouveau Testament, l'analogie de la foi ou la raison théologique pourraient peut-être suppléer à l'insuffisance des données de l'Ancien.

La Genèse débute par une profession d'universalisme : dérivant d'un couple primitif unique, tous les hommes sont frères et au même titre créatures de Dieu (*Gen.*, I, 27-28). Elle nous montre aussi l'intérêt spécial, la paternelle sollicitude de Dieu pour l'humanité comblée de grâces dès le premier instant. Si, en toute rigueur de termes, l'on ne peut déduire de l'expression : Dieu créa l'homme à son image (*Gen.*, I, 27), qu'Adam fut élevé à la sainteté conférée par la grâce sanctifiante, qu'il fut rendu participant de la nature et de la vie divines et destiné à être associé dans la gloire à la béatitude même de Dieu, si l'on soutient que de telles conceptions dépassent de loin l'horizon de la Genèse, il résulte au moins du tableau de la condition primitive de l'humanité, tracé dans les deux chapitres suivants, que l'homme fut élevé par Dieu à une situation extraordinaire, à laquelle, de par sa nature, il ne pouvait aucunement prétendre. Adam est l'ami de Dieu, vivant dans son voisinage et conversant familièrement avec lui; il a le don de l'immortalité et l'immunité de la concupiscence; il est soustrait aux atteintes de la maladie et de la souffrance et passe son existence terrestre dans un lieu de délices (*Gen.*, II, III). Peut-on nous refuser le droit de voir dans cette description, la peinture simple et naïve de l'élévation de l'humanité à l'ordre surnaturel?

La chute paradisiaque n'a pas brisé du coup toute relation de bienveillance entre le Créateur et la créature. Immédiatement après l'annonce du châtiment, vient la promesse du triomphe final : le genre humain, désormais en lutte avec la puissance du mal, finira par l'emporter; la postérité de la femme meurtrira la tête du serpent (*Gen.*, III, 15). Dans la suite, nous voyons Dieu continuer à s'intéresser au sort de l'homme et à ses vicissitudes, multiplier ses avertissements à Caïn et aux contemporains de Noé, punir les coupables par les eaux du déluge et renouveler au profit du juste Noé et de sa postérité, l'alliance conclue avec Adam à l'aurore du monde (*Gen.*, VIII, 20-IX, 17). Les autres livres de l'Ancien Testament nous montrent de même l'intérêt constant de Iahvé pour le salut des nations; c'est en particulier une des thèses auxquelles tient le plus l'auteur du livre de Jonas. Mais c'est surtout dans les écrits prophétiques et dans les psaumes que nous trouvons décrite d'une façon brillante cette participation de tous les peuples au salut messianique : « Iahvé des armées préparera sur cette montagne un festin pour tous les peuples... Il déchirera sur cette montagne le voile qui enveloppait tous les peuples et la couverture qui couvrait toutes les nations. Il détruira la mort pour toujours » (*Is.*, XXV, 6-8; cf. *Is.*, II, 2 ss.; XLII; *Mich.*, VII, 16 ss.; *Ps.*, XLVI, 9 s.; LXIV, 6 ss.; LXVI). La condition de cette participation, c'est le retour à Iahvé, la connaissance et l'adoration du vrai Dieu, et puisque concrètement et aux yeux des Israélites, cette conversion ne pouvait se faire sans l'affiliation au Judaïsme, il s'ensuit que les païens ne seront admis à goûter les joies du royaume qu'en se faisant préalablement Juifs (*Is.*, LVI, 6-8, et dans le même sens *Ex.*, XII, 47-49).

Si l'Ancien Testament nous montre la bonté et la grâce de Dieu se répandant sur tous les peuples, il n'est cependant, à proprement parler, que l'histoire des tendresses de Iahvé pour Israël. Iahvé, maître souverain de l'univers et des peuples, voyant l'humanité s'éloigner de lui toujours davantage et voulant pourtant la sauver en conservant au milieu d'elle son souvenir vivant, se choisit librement un peuple dont il ferait lui-même spécialement l'éducation religieuse. Israël serait un peuple saint, c'est-à-dire totalement consacré à Dieu : les individus seraient incorporés à la communauté de Iahvé par la circoncision et la cène pascale, le sol serait sanctifié par les dîmes, les prémices et les sacrifices, le temps lui-même serait dédié à Dieu par les fêtes (*Ex.*, XIX, 6; *Lev.*, XX, 8, 24; *Gen.*, XVII, 10 ss.; *Ex.*, XII; XIII, 1; *Deut.*, XXVI; *Ex.*, XXXIV, 21 ss.). L'Ecriture multiplie les termes pour indiquer les étroites relations qui s'établissent entre Israël et Iahvé : Israël est la propriété, l'héritage, le fils, l'épouse de Jahvé, son *Jesurun* (*Deut.*, XXXII, 15; XXXIII, 5, 26; *Is.*, XLIV, 2). La grande grâce pour Israël, la souree de toutes les autres consiste donc dans son *élection* par Dieu : il est devenu le peuple de Iahvé; c'est sur cette élection que reposent toute sa foi et toute son espérance, c'est sur elle que se fonde le salut.

L'élection est scellée par l'*alliance*. C'est au Sinaï que l'alliance proprement dite a été conclue entre Iahvé et Israël. C'est là que Dieu, après avoir multi-

plié les merveilles pour délivrer son peuple de la servitude d'Egypte, après s'être révélé comme l'auteur du salut, a proposé le pacte accepté par Israël avec une foi joyeuse (*Ex.*, XIX.). Mais la communauté juive fait remonter bien plus haut le souvenir de ses relations avec Dieu. Une alliance a été conclue avec Abraham, l'ancêtre de la nation, alliance dont le signe subsiste dans la circoncision (*Gen.*, XVII). La création elle-même n'a-t-elle pas été ordonnée de façon à préfigurer les rapports futurs d'intimité entre Dieu et le peuple de prédilection? L'institution du sabbat juif est rapportée aux origines du monde (*Ex.*, XXXI, 13, 16, 17).

L'alliance est conclue en vue du *salut*. La délivrance d'Israël, voilà l'objet et le terme des promesses à l'accomplissement desquelles Dieu s'engage solennellement par le pacte. Au cours des siècles, la notion du salut ira en se précisant et en se spiritualisant, sans jamais pourtant se dégager complètement de tout élément matériel et national. Restreintes d'abord à la possession pacifique et heureuse de la terre promise (*Gen.*, XVII), les perspectives du salut s'élargiront et s'épanouiront insensiblement, et la terre de Chanaan ne sera bientôt plus que le type et la figure des félicités de l'avenir. Les prophètes envisagent généralement le salut comme la fin des épreuves présentes ou prochaines, comme l'affranchissement de la nation du joug de ses puissants ennemis, comme une ère de revanche et de triomphe, de prospérité et de paix.

Cependant les biens spirituels occupent déjà la première place dans leur prédication du salut: c'est le temps de la justice et de la vérité, du culte transformé et de la pure religion de Iahvé. Si Isaïe envisage la communauté messianique comme un état juif, il la considère aussi comme une assemblée de justes sur laquelle reposent la bienveillance et la bénédiction divine (II, 1-9; XI). D'après Jérémie, les temps messianiques seront inaugurés par une nouvelle alliance qui déterminera les futures relations entre Dieu et son peuple (XXXI, 31-34; cf. XXX-XXXIII). Ezéchiel introduit le royaume messianique par la ruine des nations païennes, mais il décrit aussi les temps nouveaux avec des caractères d'ordre spirituel (XXXIV, XXXVII, XXXIX). Dans Daniel, le règne des saints s'ouvre avec le jugement du monde par Dieu, c'est la vie éternelle; et cependant ce règne est encore à la fois nationaliste et transcendant : il est devenu une théocratie idéale qui n'est plus de la terre. Nous trouvons ainsi chez tous les prophètes, sous des traits nationaux, les caractères transcendants du royaume de Dieu. Le livre de la Sagesse et certains psaumes s'approchent davantage encore de l'Evangile.

Le salut et le royaume messianique sont deux quantités sensiblement identiques. Les prophètes ont rarement distingué un double avènement messianique, l'un préparatoire, l'autre définitif. Dans leur perspective, les distances se confondent et les deux ères messianiques se rapprochent souvent et se recouvrent.

L'auteur principal du salut, c'est Dieu, agissant conformément à ses promesses; mais il se sert d'intermédiaires pour le réaliser. Moyse et David sont considérés comme des médiateurs; les prophètes aussi, ces envoyés extraordinaires suscités aux moments de grande crise religieuse pour conjurer les apostasies, et maintenir vivantes les espérances messianiques. Mais le médiateur par excellence, c'est le Messie, soit qu'on le considère comme un roi délivrant le peuple de ses ennemis, soit qu'on entrevoie son rôle rédempteur (*Is.*, LIII).

Après avoir décrit l'objet de l'Alliance, demandons-nous quel en est le *sujet*. A qui les promesses sont-elles adressées? Au peuple d'abord; c'est d'Israël que Dieu est le père, c'est Israël qui est le fils de Iahvé (*Ex.*, IV, 22; *Deut.*, XIV, 1; XXXII, 5-6; *Is.*, I, 4; XXX, 9; XLIII, 6; XLV, 11; LXIII, 16; *Os.*, I, 10; XI, 1; *Jer.*, III, 4, 14, 19, 22; XXXI, 9, 22; *Mal.*, 2, 10). Les promesses concernent donc le peuple, la postérité d'Abraham. De là, l'origine des espérances nationales d'Israël, la conscience d'une situation privilégiée, l'attente d'un avenir meilleur, l'inébranlable confiance en la délivrance finale, œuvre de la justice salvifique de Dieu. Cette confiance ne s'est jamais perdue, elle est encore très vivace à l'époque néo-testamentaire et s'exprime avec une force poignante dans les apocalypses. Le peuple est l'unité qui compte, l'individu n'est pris en considération qu'en tant que membre du peuple.

Petit à petit, cependant, l'infidélité de beaucoup d'Israëlites amène à distinguer, au sein même du peuple de Dieu, les impies qui ne lui appartiennent plus et les justes qui peuvent encore l'appeler leur père. Le jugement divin ne s'exercera pas seulement contre les peuples voisins oppresseurs, mais aussi contre Israël lui-même : on fait le partage dans la communauté même des méchants et des pieux, des pécheurs et des saints. C'est surtout dans les écrits prophétiques et dans les psaumes que cette conception plus individualiste se fait jour. Elle apparaît dans Isaïe, pour qui un reste seul sera sauvé, dans Jérémie et Ezéchiel pour qui les pieux seuls parmi les exilés formeront le noyau de la communauté de l'avenir; elle est surtout manifeste dans le livre de la Sagesse (II, 16-18; V, 5; cf. *Eccli.*, XXIII, 1-4; LI, 10). Au progrès de l'individualisme, correspond le développement de la doctrine de la rétribution. Ce problème a vivement préoccupé les moralistes de l'Ancien Testament et n'a pas reçu du premier coup sa solution définitive. L'occasion de le poser était fréquemment fournie par le spectacle du bonheur terrestre des impies et des souffrances du juste (*Ps.*, XXXVI, XLVIII, LXXII; livre de *Job*). Qu'adviendra-t-il des justes et des pécheurs morts avant l'avènement du royaume? auront-ils en vain pratiqué la justice ou poursuivi l'iniquité? La solution complète de l'énigme doit être cherchée outre-tombe. Dès le jour de sa mort, le juste jouira de la paix et du bonheur, d'une rémunération relative, en attendant la date de la délivrance complète où l'individu humain, reconstitué par la résurrection, pourra participer pleinement aux joies du royaume (*Dan.*, XII, 2).

Nous avons déjà suffisamment laissé entendre que si les promesses de salut constituent l'apport de Iahvé dans l'alliance conclue avec le peuple, celui-ci, à son tour, contracte vis-à-vis de Dieu des obligations spéciales; il doit être un peuple juste. La *justice* pour Israël consiste dans la fidélité à la Loi. A la promesse, fondement objectif du salut de la part de Dieu, doit correspondre chez le peuple, comme condition subjective d'appropriation du salut, la foi dans les promesses divines et conséquemment aussi l'accomplissement de la volonté divine, manifestation extérieure de cette foi. L'élection divine demande la fidélité (*Jos.*, XXIV, 14; *Is.*, XLVIII, 1), l'obéissance (*Deut.*, IX, 23), l'amour (*Deut.*, VI, 5), la vie parfaite devant Dieu (*Gen.*, XVII, 1). Dans cette fidélité est incluse la confiance aux promesses (*Gen.*, XV, 6; *Ex.*, IV, 31; *Num.*, XIV, 11; *Is.*, VII, 9). Tout l'Ancien Testament témoigne de ce fait, que le salut pour Israël est une grâce, un pur effet de la bienveillance divine, conséquence de l'élection et des promesses gratuites de Dieu. Cette grâce du salut, Israël doit la recevoir avec une foi confiante. La foi nous rend agréables à Dieu, elle est le fondement de la justice. L'observation de la Loi est évidemment impliquée dans l'acceptation par la foi de l'alliance avec ses exigences. La

justification par la foi ne contredit pas la justification par la Loi; la justice récompense des œuvres, n'exclut pas la justice gratuite, car les œuvres sont le fruit de la foi, aux yeux de laquelle le fait d'être Israëlite, d'avoir la Promesse et la Loi, tout constitue une grâce. La Loi elle-même n'est-elle pas une grande grâce, le chemin qui mène à la vie?

Le christianisme aurait pu se rattacher directement aux prophéties et aux psaumes, si le judaïsme strictement légaliste n'était intervenu. Sans nier précisément l'importance de la foi, le Pharisaïsme en vint à considérer la Loi davantage en elle-même, comme un tout, une unité, la base d'une économie. La Loi prit le pas sur l'esprit intérieur de foi, la justice propre remplaça la justice gratuite et la religion sombra pour une grande part dans la casuistique. C'est contre ces déformations que S. Paul polémiquera, en remettant en pleine lumière le rôle de la grâce de Dieu, celui de la foi et de la Loi.

Pour observer la Loi malgré toutes les sollicitations contraires du monde et de la chair (faiblesse de l'homme, penchant au mal inhérent à tous les descendants d'Adam, *Eccli.*, xv, 14-20; xxi, 11; xxv, 23-24; xxxvii, 3), le Juif pieux pourra compter sur le secours divin, secours externe, dans la prédication des envoyés de Dieu, secours interne, dans la force divine que donnent la prière et les oblations. Pour reconquérir la justice perdue, il avait la foi en la bonté de Dieu, qui lui ouvrait les voies du repentir et de l'expiation.

Toutefois, le rôle de l'*Esprit divin*, intervenant dans la vie religieuse comme principe de force surnaturelle et surtout comme agent ordinaire de sanctification, apparaît à peine dans l'Ancien Testament : on n'y relate guère que les manifestations extraordinaires et miraculeuses de l'Esprit (voir cependant *Ps.* l, 12-13; cxlii, 10). La diffusion abondante des dons spirituels est plutôt donnée comme une caractéristique des temps messianiques. Le Messie lui-même est décrit comme rempli des dons de l'Esprit-Saint (*Is.*, xi, 1, 2; xlii, 1 ss.; lxi, 1). L'époque de son avènement est prédite comme une ère de largesses divines (*Is.*, xxxii, 15; xliv, 1 ss.; *Ezech.*, xi, 19; xxxvi, 26; xxxvii, 14; xxxix, 29; *Joël*, ii, 28-29; *Zach.*, xii, 10). On comprend donc que S. Jean ait pu écrire : L'Esprit n'était pas encore, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié (*Joan.*, vii, 39). En cet endroit, l'Evangéliste explique une parole du Seigneur se rapportant manifestement à l'action sanctifiante de l'Esprit : *Qui credit in me, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* S. Paul aussi, en de nombreux textes, rattache la mission de l'Esprit au Christ exalté et identifie pour ainsi dire l'action de l'Esprit dans les fidèles avec celle du Messie glorieux. En argumentant de ces passages, quelques théologiens se sont demandé si l'Esprit-Saint habitait dans les justes de l'ancienne alliance autrement que par les énergies de la grâce, κατ' ἐνέργειαν, tandis qu'il habiterait substantiellement et personnellement, κατ' οὐσίαν, dans les justes du Nouveau Testament (Ita Petavius, *de Trinit.*, l. VIII, c. 7). Les justes de l'ancienne Loi n'auraient pas été vraiment les fils adoptifs de Dieu. On s'est même demandé s'ils possédaient, dès lors, la sanctification intérieure que donne la participation permanente de la vie divine et que le Nouveau Testament rattache toujours à l'Esprit inhabitant ou à l'union avec le Christ ressuscité. Leur justice devrait se concevoir de la façon suivante : par la foi et l'observation de la Loi, le Juif, déjà agrégé au peuple de la promesse par la circoncision, aurait été justifié, c'est-à-dire qu'il aurait mérité d'être inscrit au nombre des futurs participants du royaume messianique. Mais il n'aurait pu goûter les joies du royaume dès l'instant de sa mort, ne possédant pas encore les prémices de l'Esprit, germe de la gloire; il aurait dû attendre aux limbes la venue du Christ lui apportant le don de l'Esprit. C'est ainsi qu'il faudrait comprendre le texte obscur de *Hebr.*, xi, 40 : *Et hi omnes testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem* (ἐπαγγελίαν) *Deo pro nobis melius aliquid providente, ut non sine nobis consummarentur;* et celui plus obscur encore de la Iª *Petri : Mortuis evangelizatum est ut... vivant secundum Deum in spiritu* (iv, 6; iii, 19-20). On s'expliquerait de la sorte la portée réelle de la descente du Christ aux enfers : Il serait allé porter aux justes privés jusque là de la vision béatifique, le *donum Spiritus* qui donne accès au Ciel. Dans cette hypothèse, il ne faudrait plus distinguer en étudiant l'économie ancienne du salut, entre la situation du juste telle que nous pouvons la déterminer par les seuls textes de l'Ancien Testament, et cette situation telle qu'elle était en réalité. Mais cette manière de concevoir la sanctification sous l'ancienne alliance a contre elle la doctrine courante des théologiens. Les textes qui l'étaient sont obscurs et le langage de S. Paul, rattachant la sanctification sous le Nouveau Testament à l'action de l'Esprit du Christ glorieux, peut parfaitement s'expliquer tout en admettant que la justification intérieure était accordée aux justes de l'Ancien Testament en prévision des mérites du Christ. On pourrait argumenter aussi contre cette conception du fait que les disciples du Christ, au commencement de son ministère public, administraient déjà le baptême de l'Esprit (*Joan.*, iii, 22; iv, 2). Leur baptême est appelé le baptême du Christ, caractérisé auparavant par le Précurseur comme un baptême dans l'Esprit (*Joan.*, i, 33). Cependant, S. Jean Chrysostome (*in Joan. hom.* xxix, 1) nie le caractère sacramentel du baptême des disciples et précisément à cause de la parole de S. Jean, vii, 39 : *Nondum erat Spiritus datus, quia Jesus nondum erat glorificatus.* On fait remarquer aussi que S. Paul (*Gal.*, iv, 1-7) compare les Juifs sous la Loi à des héritiers mineurs qui sont donc réellement fils, et jouissent de l'amour paternel, encore qu'ils soient traités en fait comme esclaves. Seulement, ce texte ne parle pas des justes, mais des hommes en général; il ne s'applique pas exclusivement aux Juifs, mais vise le genre humain tout entier (iv, 8-11). Et en tant qu'il concerne les Juifs sous la Loi, il ne paraît leur attribuer qu'une filiation juridique, ne permettant pas l'usage des biens paternels, et soigneusement distincte de l'adoption filiale (υἱοθεσία) que seul peut conférer le Fils de Dieu (iv, 4-6). Ce texte serait donc plutôt favorable à la sanctification juridique. L'on voit que si cette hypothèse ne s'impose pas, elle est cependant intéressante à plus d'un titre et mériterait d'être l'objet d'un examen approfondi.

***

On ne trouvera pas exagérée l'importance que nous avons donnée à la notion de grâce dans l'ancienne alliance, si l'on considère le soin qu'apportent S. Paul et l'auteur de l'épître aux Hébreux à faire ressortir comment l'économie de la grâce sous la nouvelle alliance, trouve dans l'ancienne son point d'appui et sa confirmation. Aussi, avant de passer au N. T., disons un mot de la manière dont ces deux écrivains ont compris et exposé la doctrine de l'A. T.

S. Paul nous apprend que les pharisiens regardaient la justice comme placée dans la sphère de leur activité naturelle et se flattaient de l'obtenir *ex opere operato*, par l'observation matérielle de la Loi. Cette justification par la Loi est impossible, nous dit l'Apôtre, car qui peut observer toute la Loi? Pour trouver l'économie véritable du salut, il faut remonter plus

haut que la Loi, jusqu'à la Promesse faite par Dieu à Abraham. La Promesse est un testament gracieux, une espèce de contrat unilatéral par lequel Dieu s'oblige lui-même sous serment, sans subordonner son obligation à aucune circonstance extérieure. La Loi donnée au Sinaï est une alliance stricte, un contrat bilatéral, constituant une étape intermédiaire dont le rôle est de préparer l'accomplissement de la Promesse. L'alliance n'est pas identique au Testament, son objet est autre et son sujet aussi. L'alliance ne s'étend qu'aux Juifs, le Testament vise toute la postérité spirituelle d'Abraham; l'infidélité à l'alliance n'implique pas le rejet de la Promesse, elle ne fait en quelque sorte qu'en hâter l'accomplissement, en nécessitant une alliance nouvelle, celle que Jérémie avait prédite et dont le Christ devait être le médiateur. La justice est une grâce, elle repose sur la promesse divine et exige comme condition subjective la foi. De même que dans l'ancienne alliance, on était justifié en participant à la foi d'Abraham aux promesses divines, ainsi on ne sera sauvé sous la nouvelle alliance que par l'union au Christ, le Messie attendu, l'objet de la Promesse. Le Nouveau Testament, loin de détruire l'Ancien, est préfiguré par lui : la Promesse trouve son accomplissement dans le Christ; la foi d'Abraham est le modèle de celle des chrétiens; la terre de Chanaan est le type du royaume messianique; la Loi elle-même préfigure les obligations nouvelles du croyant. Mais tandis que l'accomplissement parfait de celle-là était impossible au Juif, le chrétien s'acquittera aisément de celles-ci, grâce au principe intérieur de force puisé dans l'union avec le Christ (*Gal.*, III; *Rom.*, IV).

L'auteur de l'épître aux Hébreux aussi greffe la nouvelle alliance sur l'ancienne. Comme Paul, il dépeint admirablement l'harmonie des deux Testaments, tout en faisant ressortir le caractère imparfait et transitoire de la Loi mosaïque. Comme Paul encore, il distingue dans l'Ancien Testament la Promesse purement gratuite faite à Abraham et à sa postérité spirituelle, qui tient de la nature du Testament, de la Loi, véritable alliance. La nouvelle économie repose à la fois sur un Testament et sur une Alliance; elle est supérieure à l'ancienne parce qu'elle a Jésus-Christ pour médiateur et pour garant, qu'elle est destinée à durer toujours et à consommer la perfection des saints (VII, 11-22; VIII, 6-12; IX, 15-27). Les saints de l'ancienne alliance ont entrevu le terme, sans l'atteindre, car il ne convenait pas qu'ils fussent consommés avant le Christ (XI, 40). Cette nouvelle alliance est moins la rupture que la perfection de l'ancienne : celle-ci était l'ombre, la figure, l'antitype, la similitude de la nouvelle (X, 1). S. Paul considère la terre de Chanaan, objet des promesses faites à Abraham, comme le type du royaume messianique (*Rom.*, IV, 13); l'épître au Hébreux voit dans le repos de la Terre promise, auquel aspiraient les Hébreux, la figure du repos en Dieu, terme dernier des désirs de l'homme. L'écrivain sacré va même plus loin, il reconnaît une véritable évolution de l'espérance messianique dans l'Ancien Testament. Quand les Israëlites entrèrent dans la Terre promise, ils constatèrent qu'ils n'avaient reçu qu'un acompte des promesses divines; les perspectives se reculèrent et ils entrevirent un autre repos de Dieu (IV, 9-11). Ici, comme chez S. Paul, c'est la foi qui donne accès au repos de Dieu et c'est l'infidélité ou la désobéissance qui en exclut. Ce repos, c'est Jésus, antitype de Josué, qui nous le promet et nous l'assure.

II. Evangiles synoptiques. — Le rapide exposé que nous venons de faire de l'économie du salut sous l'Ancien Testament, nous trace le plan d'une étude de la grâce sous le Nouveau Testament. Ce sont de part et d'autre les mêmes éléments, mais transposés et spiritualisés. Le royaume messianique et le salut chrétien; la Promesse et le Christ; la confiance en la Promesse et la foi au Christ; la Loi et les obligations morales du chrétien; la circoncision et le baptême, le peuple élu et l'Eglise; les prophètes et les ministres de l'Evangile : le parallélisme est parfait, mais il n'épuise pas toute la réalité nouvelle; dans le Christ nous goûtons déjà les prémices du bonheur futur, le salut lui-même existe, mais à l'état caché et imparfait, attendant pour se manifester complètement, la pleine révélation du Fils de Dieu.

Un premier progrès fut réalisé par l'Evangile, en accentuant davantage l'idée de la *paternité divine*, en lui donnant une signification plus intime et plus douce, presque inconnue à l'Ancien Testament. Celui-ci sait, il est vrai, que Dieu est le père de tous les hommes et spécialement des justes (*Sap.*, II, 16-18), mais cette paternité est cependant avant tout juridique et nationale, et sert principalement à Israël à revendiquer ses droits de fils aîné. Dans les Evangiles, Dieu est un père qui vient au secours de l'humanité, dont la bonté s'étend à tous les hommes, aux disciples d'abord (*Mt.*, VI, 1, 4, 6-18; V, 16, 45), mais aussi aux ingrats et aux méchants (*Mt.*, V, 45). Cette attitude paternelle de Dieu envers l'humanité se manifeste surtout dans la grande grâce qu'il lui fait en lui donnant le royaume. Le royaume, c'est la grande libéralité de Dieu à l'homme, c'est le contenu de l'Evangile, le but de la mission de Jésus. Le *royaume de Dieu*, dans l'Evangile, n'a rien d'un royaume politique et terrestre, tel que les Juifs contemporains l'attendaient, c'est un royaume d'ordre spirituel (*Mt.*, XXII, 15-22; *Mc.*, XII, 13-17; *Lc.*, XX, 21-26), c'est l'opposé du royaume de Satan (*Mt.*, XII, 28; *Lc.*, XI, 20). Et plus clairement que les prophètes, l'Evangile distingue une double phase dans ce royaume : la phase définitive et complète qui s'ouvrira par le jugement de Dieu et le retour du Christ et consacrera le règne parfait de la justice et de la vérité, le ciel, en un mot (*Mt.*, V, 8-12; XIII, 43; XXV, 34); et la phase préparatoire actuelle où la royauté de Dieu s'exerce déjà sur tous ceux qui accomplissent sa volonté (*Mc.*, XII, 34; *Lc.*, XVI, 16; XVII, 20-21). Dans ce dernier sens, le royaume apparaît comme un but à atteindre par une démarche morale, comme un état d'âme, une vie nouvelle. Dans les deux sens, le royaume de Dieu est une *grâce :* en tant que royaume transcendant, il n'est donné qu'à ceux que Dieu a prédestinés (*Mt.*, XXV, 34), c'est une libéralité gratuite de Dieu (*Mt.*, XX, 1-16). Et cependant, il reste une récompense proportionnée aux œuvres d'un chacun (*Mt.*, XVI, 27; XXV, 14-30; *Mc.*, VIII, 38; *Lc.*, IX, 26; XIX, 12-27). En tant que réalité déjà présente, en tant qu'état de sainteté et de vie nouvelle donnant droit à l'héritage futur, le royaume de Dieu est aussi une grâce. Le temps de la grâce s'ouvre avec Jésus (*Lc.*, IV, 18-21). Le royaume de Dieu est une vocation, on doit recevoir la parole du royaume (*Mt.*, XIII, 11 ss.). Cette parole est comme une semence qui s'épanouit spontanément en ceux en qui elle a été déposée, qui finalement arrive à maturité et porte ses fruits (*Mc.*, IV, 26-29). Le royaume de Dieu est un don inappréciable, une perle précieuse qu'il ne faut pas jeter aux chiens, qui vaut tout ce qu'on pourrait posséder d'ailleurs (*Mt.*, VII, 6; XIII, 44-46). Le royaume est prêché à tous, mais l'homme reste libre : il peut à son gré étouffer la semence ou contribuer à sa germination (*Mc.*, IV, 1-9; *Mt.*, XIII, 1-9; *Lc.*, VIII, 4-8). L'Evangile du royaume implique déjà la doctrine de la prédestination et l'antinomie de la grâce divine et de la

liberté humaine, que S. Paul mettra en pleine lumière.

Pour avoir accès au royaume, et surtout pour y appartenir pleinement, il faut réaliser certaines *conditions.* La première est de croire au message divin et de le confesser courageusement (*Mc.*, I, 15; XVI, 16). Cette foi suppose l'adhésion à la personne de Jésus-Christ, docteur et médiateur du salut (*Mc.*, VIII, 38; *Mt.*, X, 32-39; XXV, 40, 45). Elle est inséparable de la pénitence, du changement de cœur (*Mt.*, IV, 17; *Mc.*, I, 15; *Lc.*, V, 32). Le commandement par excellence de la vie chrétienne, celui qui résume tous les autres et les perfectionne, c'est le précepte de l'amour de Dieu et du prochain (*Mt.*, XXII, 37-40). En un mot, les chrétiens doivent faire la volonté de Dieu (*Mt.*, VII, 21), ils doivent pratiquer la justice (*Mt.*, V, 6, 20). Pour accomplir leurs obligations, ils peuvent compter sur le secours divin qu'on obtient par la prière persévérante (*Mt.*, VI, 5-15; *Lc.*, XI, 1-13; XVIII, 1-8).

Les membres du royaume de Dieu sur la terre ne vivent pas isolés; le petit troupeau de ceux qui entendent l'appel de Jésus et le suivent constitue une société (*Mt.*, XVI, 18). On entre dans l'Eglise par le baptême (*Mc.*, XVI, 16; *Mt.*, XXVIII, 19). Enfin, pour avoir part au festin messianique, il faut être revêtu de la robe nuptiale (*Mt.*, XXII, 11-14).

Sur certains points, la doctrine des synoptiques postulerait des éclaircissements ou des développements. Il est telles questions qui ne sont touchées qu'en passant, et qui ne sont pleinement comprises qu'après avoir étudié S. Paul ou S. Jean. C'est ainsi que le rôle de l'Esprit-Saint ne reçoit guère plus de relief que dans l'Ancien Testament : on ne voit pas encore clairement son action permanente de sanctification dans la vie chrétienne. C'est ainsi encore que les textes relatifs à cette vie nouvelle qui constitue la réalité présentement saisissable du royaume, ne nous conduisent pas jusque dans les profondeurs de l'ordre surnaturel. Cette vie nouvelle est-elle purement d'ordre psychologique et moral? N'est-elle qu'une nouvelle orientation de vie déterminée par la foi en la révélation divine, ou bien est-elle aussi une réalité cachée, une participation de vie divine, comme un écoulement d'Esprit-Saint? Il est difficile de trancher la question avec certitude à l'aide des seuls synoptiques. Ils insistent en tout cas beaucoup plus sur le côté moral de cette vie nouvelle que sur son côté mystique. Il en est de même aussi pour les Actes des Apôtres, qui nous parlent souvent de la force agissante de l'Esprit de Dieu, mais nous la montrent surtout dans l'effusion abondante des charismes sur les fidèles. Le rôle de médiateur du salut qu'il faut reconnaître au Christ, n'est pas pleinement mis en lumière dans les premiers évangiles : Jésus nous est surtout présenté comme docteur, moins souvent comme Sauveur. On trouve déjà des indications précieuses pourtant sur le caractère de rédemption et de délivrance qui affecte le salut chrétien. Tous les hommes sont pécheurs et ont besoin de conversion (*Mt.*, V, 12; *Lc.*, XIII, 1-5; *Mc.*, I, 15). Le Christ est venu apporter le pardon des péchés, il est venu sauver ce qui avait péri (*Lc.*, IV, 18-19; XIX, 10). Son royaume se fonde sur les ruines du royaume de Satan, c'est la victoire du bien sur les énergies du mal (*Mt.*, IX, 1-8; *Lc.*, X, 17). Pour avoir accès au royaume, les hommes doivent être réconciliés avec Dieu, une nouvelle alliance doit s'établir, qui modifiera les relations entre Dieu et l'humanité. Cette réconciliation, le Christ l'accomplira en donnant sa vie pour nous; cette alliance, il la scellera par l'effusion de son sang (*Mt.*, XX, 28; *Mc.*, X, 45; *Mt.*, XXVI, 28; *Mc.*, XIV, 24; *Lc.*, XXII, 20). La mort de Jésus opère notre délivrance: cette phrase nous transporte du coup dans l'économie paulinienne du salut.

III. **Saint Paul.** — L'idée juive du royaume, adoptée et spiritualisée par Jésus, se trouve encore à la base de la théologie de S. Paul. Pour lui aussi, le royaume et le salut sont deux quantités identiques : se sauver, c'est avoir part au royaume de Dieu, c'est contempler sa gloire dans le règne de la lumière. Le royaume est inauguré par le grand jugement de Dieu et ceux-là seuls y auront accès qui seront reconnus justes au tribunal de Dieu. Mais où le grand Apôtre creuse plus profondément le terrain que l'Ancien Testament ou les synoptiques, c'est en faisant pleinement ressortir l'impuissance radicale de l'humanité à réaliser la justice requise, c'est en montrant que cette justice est essentiellement une grâce, un moment dans la série des actes salvifiques divins, c'est enfin en nous présentant le salut comme une délivrance et une rédemption.

Avant de décrire les effets positifs de cette bonté divine se manifestant à l'humanité, considérons un moment l'aspect négatif du salut, ce qui le fait apparaître à S. Paul comme une libération, ce qui fait aussi que la justice nécessaire au salut est inaccessible aux forces de l'homme naturel.

L'humanité issue d'Adam est ennemie de Dieu, se trouve sous le coup d'une sentence de condamnation et d'exclusion du royaume. L'homme naît pécheur et esclave de la puissance du péché, puissance extrêmement féconde, engendrant continuellement et partout une multitude d'actes mauvais. Cette puissance a à son service des agents nombreux et des auxiliaires puissants : la loi, les éléments supraterrestres, la chair, tout s'acharne à la perte des descendants d'Adam, en les maintenant sous le joug du péché. Qui brisera les chaînes? Qui rapprochera l'homme de Dieu en réalisant la justice exigée? Car aucune chair ne se glorifie en présence de Dieu, tous les hommes sont pécheurs et privés de la gloire de Dieu (*Rom.*, III, 20, 23). Ce sont là des idées fondamentales dans la sotériologie de l'Apôtre. Le cri poignant de l'Apôtre : Qui me délivrera du corps de cette mort? (*Rom.*, VII, 25) devrait être le cri de l'humanité juive et païenne. Il trouve même un écho lugubre dans la création inanimée qui tout entière souffre et soupire après l'heure de la délivrance (*Rom.*, VIII, 19-22). Mais la réponse suit immédiatement : Grâces soient rendues à Dieu par Jésus-Christ notre Seigneur (*Rom.*, VII, 25). Cette phrase contient les deux fondements objectifs du salut, la justice salvifique de Dieu et la rédemption du Christ. Le Fils accepte le rôle de Sauveur et même le désire, mais c'est le Père qui décrète le salut, toujours l'initiative lui en est attribuée (*Rom.*, III, 21, 24; *Gal.*, 4, 7; II *Cor.*, V, 18, 19; *Eph.*, I, 6, 12, 14; *Tit.*, III, 7).

C'est la justice salvifique de Dieu qui tolérait jadis les crimes des hommes ou ne leur infligeait que des peines sans proportion avec leur nombre et leur malice; c'est elle qui dans l'Ancien Testament a donné gratuitement la Promesse à Abraham; c'est elle qui, après la pédagogie de la Loi et des Eléments du monde, a opéré dans le Christ l'accomplissement de la Promesse. Si le Christ, par sa doctrine et par ses exemples, a tracé à l'homme la voie du salut — cet aspect de sa mission est principalement mis en lumière par les synoptiques, — c'est par sa mort et par sa résurrection qu'il nous a rendu le salut accessible, et il était réservé à Paul de développer jusque dans ses dernières conséquences, ce côté rédempteur de son rôle.

L'œuvre du Christ n'est pas celle d'un individu isolé de l'humanité, c'est l'œuvre du Messie, du second Adam, accomplie pour la communauté messianique, pour l'humanité nouvelle (*Rom.*, V, 14). De même que le premier Adam fut le père de l'humanité

psychique et charnelle, le dernier Adam, l'homme céleste, doit être le père de l'humanité pneumatique (I *Cor.*, xv, 45 ss.). Le Christ est la tête de son Eglise, le sauveur de son corps mystique, de l'Israël véritable, du peuple de Dieu (I *Cor.*, x, 32; xii, 27, 28; *Eph.*, i, 23; ii, 15, 19-22; iv, 1-16; v, 22-23; *Col.*, i, 18, 24). Il s'ensuit que toutes les actions salvifiques du Christ auront une portée vicariale et substitutive, qu'elles vaudront pour l'humanité nouvelle dont il est le Chef. Or le Christ, par sa mort, sacrifice d'expiation volontaire, châtiment du péché et acte libre d'obéissance à Dieu, a détruit le péché sous sa double formalité de *reatus poenae* et de *reatus culpae :* il a ainsi réconcilié l'humanité avec Dieu, il a réalisé en principe et en droit la justification du monde pécheur (II *Cor.*, v, 18-20). Par sa résurrection, il est entré — et l'humanité doit l'y suivre — dans un état spirituel glorieux où ni péché, ni mort, ni chair, ni loi, ni aucune puissance supraterrestre ne peuvent avoir accès et exercer leur tyrannie (II *Cor.*, v, 17; *Rom.*, vi, 3-14; *Eph.*, ii, 2, 5; *Col.*, ii, 12-13; iii, 1 sq.). L'humanité parcourt avec le Christ le cycle sotériologique qui doit la faire passer de la mort à la vie. Mais l'humanité sauvée par le Christ n'existe encore qu'à l'état idéal, d'une façon analogue à celle dont l'humanité pécheresse existait dans Adam. Elle doit naître du Christ au cours des âges par le moyen d'une génération spirituelle. Cette naissance s'opère par la foi, et d'une manière plus précise par le baptême chrétien qui nous unit au Christ en nous communiquant son Esprit et en nous appropriant ainsi tous les effets de la rédemption. Nous sommes ainsi tout naturellement amené à décrire d'après S. Paul le rôle de l'*Esprit* dans la vie chrétienne.

Saint Paul le premier a mis en pleine lumière le rôle sanctificateur de l'Esprit-Saint, et il a fait apparaître ainsi ce qu'il y a de plus intime dans son action. Ce ne sont plus ici uniquement les énergies extraordinaires par lesquelles l'Esprit se manifestait dans les héros des temps antiques, ce ne sont plus seulement les visions ou les révélations dont il gratifiait les prophètes, ni même les charismes départis aux premiers chrétiens; l'Esprit opère encore toutes ces choses, mais il fait bien plus; il est devenu le principe réel, permanent et fécond, d'une vie nouvelle, d'une vie tout entière orientée vers Dieu.

L'Esprit que le chrétien reçoit par la foi, c'est-à-dire par la profession de la vie chrétienne opposée à la vie sous la Loi (*Gal.*, iii, 2 s.; iii, 14; iv, 6; v, 5; II *Cor.*, iv, 13; *Eph.*, i, 13-14), ou plus spécialement par un acte spécial de cette profession de foi, par le baptême (*Rom.*, vi, 14; vii, 6; viii, 1-13; I *Cor.*, vi, 11; xii, 13; *Tit.*, iii, 4-7), nous unit intimement au Christ, parce qu'il est en même temps l'Esprit du Christ (*Rom.*, viii, 9); il nous constitue membres du Christ, fait que nous sommes dans le Christ et que le Christ est en nous. Cette relation entre le Christ glorieux et l'Esprit est tellement étroite, que souvent l'Apôtre ne distingue pas les deux termes. Vivre dans le Christ et vivre dans l'Esprit, sont une seule et même réalité et l'inhabitation du Christ dans l'âme ne se distingue pas de l'inhabitation de l'Esprit-Saint (*Rom.*, viii, 9-11). Le même baptême nous est présenté tantôt comme un baptême dans le Christ (*Gal.*, iii, 27; *Rom.*, vi, 3), tantôt comme un baptême dans l'Esprit (I *Cor.*, xii, 13). On aurait tort sans doute d'en conclure à l'identité personnelle du Christ et de l'Esprit, mais on a le droit d'en déduire que l'action du Christ glorieux dans l'âme est inséparable de celle de l'Esprit, ou plutôt qu'elle ne s'exerce que par le moyen de l'Esprit. Le Christ ressuscité communique à ses fidèles l'Esprit divin qu'il possède lui-même dans sa plénitude. Il est comme le dépositaire et le distributeur par excellence du pneuma divin, il dispose de sa force et de sa vie, il exerce en un mot la dictature de l'Esprit. En vertu de cette relation intime, nous sommes en droit d'utiliser, pour décrire le rôle de l'Esprit, ces nombreux textes où l'on nous parle de l'action du Christ habitant dans l'âme du chrétien.

Par le moyen de l'Esprit, nous sommes incorporés à l'Eglise rachetée par le sang du Christ, et rendus par le fait même participants de tous les biens qu'il lui a acquis par sa mort. L'état de l'homme spirituel est exactement le contre-pied de celui de l'homme charnel et pécheur. Par la communion avec l'Esprit de vie qui résidera en lui et s'unira mystérieusement à son esprit, sans l'absorber, ni le détruire, l'homme se revêt de Jésus-Christ (*Gal.*, iii, 27; *Rom.*, vi, 3), il trouve en lui la justice et la justification (*Gal.*, ii, 17; iii, 2 5, 14; I *Cor.*, i, 30; vi, 11; II *Cor.*, v, 21; *Rom.*, viii, 1: *Tit.*, iii, 5-7), la sanctification (I *Cor.*, i, 30; vi, 11; *Rom.*, xv, 16), l'adoption filiale (*Gal.*, iii, 26; iv, 6; *Rom.*, viii, 14); il est délivré du péché, de la chair, de la Loi et de la mort (*Rom.*, viii, 2, 10, 11, 13); il est constitué l'héritier des biens messianiques et en possède non seulement le gage et la promesse, mais les arrhes, le germe de la gloire et du corps spirituel (*Gal.*, v, 5; *Eph.*, i, 13, 14; ii, 18; II *Cor.*, i, 22; v, 5, etc.). L'Esprit apparaît donc bien aux yeux de saint Paul comme l'opposé complet de l'état de péché et de mort : c'est la justice et la vie, le terme de la rédemption, l'aurore des temps messianiques.

L'Esprit n'est pas uniquement dans l'homme, une réalité statique, c'est aussi un principe dynamique, une force, une source d'action. Il n'est pas seulement grâce sanctifiante, il est aussi motion divine et grâce actuelle. Par le moyen de l'Esprit, l'homme est non seulement justifié, il peut encore maintenir et accroître en lui la justice reconquise. L'Esprit est agissant. Il fait de nous une création nouvelle (II *Cor.*, v, 17; *Gal.*, vi, 15); il nous métamorphose graduellement en l'image du Seigneur glorieux (II *Cor.*, iii, 18) et prépare nos corps à la résurrection (*Rom.*, viii, 29). Il établit sa demeure en nous comme en son temple (I *Cor.*, iii, 16; *Rom.*, viii, 9-11); il nous fait prier (*Rom.*, viii, 15), et prie lui-même en nous, vient en aide à notre faiblesse, gémit en nous d'une façon mystérieuse, intercède pour nous auprès de Dieu (*Gal.*, iv, 6; *Rom.*, viii, 26-27). L'Esprit rend à notre esprit le témoignage de notre filiation divine (*Rom.*, viii, 15); il enseigne les hommes et distribue ses dons selon son bon plaisir (I *Cor.*, ii, 13; xii, 11). Il fortifie notre volonté, nous permet de réduire la chair à l'impuissance (*Rom.*, viii, 6-11), se fait lui-même la loi de notre vie nouvelle, loi intérieure et illuminatrice qui non seulement notifie le devoir, à l'instar des préceptes de la législation ancienne, mais donne aussi la force de l'accomplir (I *Cor.*, ii, 10-16; *Rom.*, viii, 2-11).

Cette action de l'Esprit n'est ni fatale, ni nécessitante. Le chrétien n'atteint pas du coup les sommets de la vie pneumatique, il y arrive lentement en correspondant aux inspirations de l'Esprit, en suivant les poussées de l'Esprit, en ne l'attristant pas (I *Cor.*, iii, 1 ss.; *Gal.*, v, 18; *Rom.*, viii, 14; *Eph.*, iv, 30). Il faut produire les fruits de l'Esprit, l'amour, la joie, la paix, la longanimité, la bonté, la bienveillance, la foi, la douceur, la chasteté (*Gal.*, v, 22-23). De là aussi les pressantes exhortations de l'Apôtre à s'armer pour le combat, à se constituer soldat de la justice; de là toutes ces instructions morales, tous ces avertissements, tous ces catalogues de péchés à

éviter pour ne pas briser l'union avec le Christ et être exclu du royaume.

La nécessité de ce secours divin, de cette coopération de l'Esprit se prouve assez par le tableau que saint Paul nous trace de la dégradation morale des païens, de l'impuissance des Juifs à observer la Loi, de la lutte douloureuse qu'il constate chez tous les hommes entre la conscience qui voit le bien et la volonté qui défaille à l'accomplir (I *Cor.*, vi, 9-11; *Rom.*, ii-iii; vii-viii; *Gal.*, v, 19-23; *Tit.*, iii, 3 ss.). La chair est opposée à Dieu, elle ne peut se soumettre à sa loi : ceux qui vivent selon la chair ne peuvent plaire à Dieu. Mais par contre, ceux qui coopèrent à l'action de l'Esprit-Saint en eux, posent des actes méritoires de la vie éternelle : « Si vous mortifiez par l'Esprit les tendances de la chair, vous vivrez » (*Rom.*, viii, 13). L'Esprit n'est-il pas d'ailleurs un Esprit de vie? ne nous constitue-t-il pas fils de Dieu et cohéritiers du Christ?

La nécessité de la grâce actuelle pour l'accomplissement des œuvres salutaires se prouve tout aussi bien, selon nous, et en tout cas d'une façon plus directe, plus générale, plus en harmonie avec la nature de la grâce actuelle, qui dans le cours ordinaire des choses n'est que l'actuation de la grâce sanctifiante, par les textes que nous venons de citer que par ceux qu'on allègue d'ordinaire à l'appui de cette thèse. En effet, les assertions de I *Cor.*, iv, 7; xv, 9-10; II *Cor.*, iii, 6 (et aussi *Joan.*, xv, 4) ne visent directement que les Apôtres ou les ouvriers évangéliques, et l'on n'en déduit la nécessité de la grâce que moyennant un argument *a pari* ou *a fortiori* d'ailleurs légitime et fondé sur le sens littéral. Quant à *Philip.*, ii, 13 : « C'est Dieu qui opère en vous le vouloir et le faire en vue de satisfaire son inclination », le sens en demeure obscur. Les Philippiens doivent-ils accomplir leur salut avec crainte et tremblement (ii, 12) parce que Dieu le veut, agit en eux à cette fin et que s'ils ne correspondent pas à l'action et au désir de Dieu, ils encourront sa colère? Nous n'aurions dans ce cas que l'affirmation de l'action divine. Ou bien doivent-ils craindre et trembler parce que, dans l'accomplissement de leur salut, ils dépendent de l'action de Dieu? Nous aurions alors l'affirmation de la nécessité de cette action divine.

L'Esprit est une force tendant naturellement à développer son action en ceux en qui il réside. En ce sens, on pourrait dire, sans doute, que la grâce actuelle est due à l'homme justifié, comme le concours divin est réclamé par la nature. Mais le don de l'Esprit lui-même est entièrement gratuit, comme est gratuite notre vocation à la foi et toute l'œuvre du salut. C'est un anneau dans cette chaîne admirable des actes salvifiques divins, si bien décrite par saint Paul : « Ceux qu'il a connus d'avance, il les a aussi prédestinés à être conformes à l'image de son Fils, afin qu'il soit le premier-né entre plusieurs frères. Mais ceux qu'il a prédestinés, il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés, il les a aussi justifiés et ceux qu'il a justifiés, il les a aussi glorifiés » (*Rom.*, viii, 29-30). Tout l'Evangile de Paul ne va-t-il pas à prouver contre les judaïsants la gratuité absolue de la justification et du salut? Nonobstant cette liberté entière de la prédestination, dont personne n'a à demander compte à Dieu (*Rom.*, ix), le salut est offert à tous les hommes (I *Tim.*, ii, 4), comme aussi les moyens de l'obtenir. Paul prêche l'Evangile aux sages et aux ignorants, aux Juifs et aux Grecs : « L'Evangile est une force de Dieu en vue du salut, pour tout croyant, pour le Juif d'abord et pour le Grec » (*Rom.*, i, 16). Il y a dans la doctrine de Paul des antinomies apparentes qu'il ne s'est pas préoccupé de résoudre et que le développement de la théologie surtout a mises en relief. Au nombre de ces antinomies on pourrait sans doute compter la conception de la prédestination et de l'universalité du salut, comme aussi celle de la souveraine efficacité de la grâce et de la libre coopération de l'homme, mais on en rencontrerait bien d'autres en poursuivant l'exposé de la sotériologie paulinienne.

Terminons cette esquisse par une double remarque d'une portée plus générale. Nous avons déjà suffisamment laissé entendre combien la notion d'esprit dans saint Paul est riche et complexe. Laissant de côté l'acception anthropologique du mot, nous constatons que l'Apôtre appelle esprit, non seulement la troisième personne de la sainte Trinité, mais encore l'ensemble des dons, des propriétés et des grâces que la présence de l'Esprit-Saint produit en nous. Il réunit sous la notion d'esprit ce que la théologie postérieure a distingué en inhabitation de l'Esprit-Saint, grâce sanctifiante et grâce actuelle. Cette dernière aussi est presque toujours rattachée à la source d'où elle découle, l'Esprit de sainteté. L'absence de précision entre des notions connexes, mais distinctes, tient peut-être à ce que saint Paul nous présente avant tout l'Esprit, principe et agent de vie nouvelle, comme l'antidote de la chair, facteur de péché et de mort.

Il est hors de doute aussi que cette vie nouvelle dont parle si souvent Paul est à ses yeux bien plus qu'une orientation nouvelle de notre vie morale. La vie morale n'est qu'une conséquence, une suite, une obligation résultant de la présence en nous de cette réalité mystérieuse qu'est l'Esprit de vie. Le concept de ζωή dont nous entretiendra surtout S. Jean, est un concept *religieux*, bien plus qu'un concept *moral* : il désigne le plus haut bien que nous possédions dans l'union avec le Christ vivant. Cette union est bien plus qu'une union de l'intelligence et de la volonté, qu'une conformité de vie, de tendance et de direction : c'est une union réelle et mystique. Et l'Esprit par le moyen duquel l'union s'opère, n'est pas seulement une mentalité nouvelle créée par la foi, c'est un principe transcendant et divin, qui n'est pas le terme d'un progrès psychologique, mais le fruit de la grâce divine, produit en nous *ex opere operato* par le baptême. C'est ce qui résulte à toute évidence de la manière dont Paul décrit les effets du baptême et les actions de l'Esprit; c'est ce qu'admettent aussi bon nombre de critiques libéraux, allégés du souci de devoir confirmer par S. Paul leur foi protestante. La difficulté qu'il peut y avoir pour l'homme moderne à s'intellectualiser une semblable conception n'est pas une raison suffisante pour ne pas la reconnaître dans l'Ecriture.

A la doctrine de Paul, nous pouvons rattacher celle de la lettre aux Hébreux et des épîtres catholiques (excepté les lettres johannines) qui ne contiennent d'ailleurs guère d'éléments nouveaux pour la solution du problème qui nous occupe.

La personne et le sacrifice de Jésus forment le centre de l'épître aux Hébreux. Toutefois, le développement de cette christologie oblige l'auteur à parler de la Loi ancienne dans ses rapports avec la nouvelle, et du salut chrétien. Le salut est rattaché à Jésus-Christ, pontife saint et parfait (vii, 26-28), qui s'est offert une fois pour toutes sur la croix (ix, 11-12; x, 11-13) et offre maintenant son sacrifice dans le ciel (viii, 1-5; ix, x) où il prie pour nous et nous applique les mérites du sacrifice accompli sur la terre (vii, 25; ix, 24). Ce sacrifice nous a rachetés (ix, 12, 15), a remis nos péchés (ix, 26-28), nous sanctifie et nous rend parfaits (x, 10, 14, 29). A tous ceux qui lui obéissent, Jésus procure pour l'éternité le salut

et la rédemption (v, 9; IX, 12). Ce même sacrifice a scellé la nouvelle alliance (IX, 17, 18), et nous donne entrée au ciel (x, 19, 20). Nous devons donc avoir confiance en Jésus, garder la foi (x, 38-39), tenir ferme l'espérance (VI, 18-19), éviter le péché, vivre saintement et avec ferveur (VI, 12; x, 20; XII, 1, 14).

Les épîtres de Jude et de Jacques ne dépassent guère non plus, pour la doctrine de la grâce, la conception des synoptiques. L'épître de Jude décrit le jugement divin punissant les crimes de toutes sortes et met en lumière la récompense de la vie éternelle promise à ceux qui auront persévéré dans la foi, la prière et l'amour. L'épître de Jacques établit les points suivants : Dieu nous a engendrés par la parole de vérité, afin que nous soyons comme les prémices de ses créatures (I, 18). La pratique de la parole sauve les âmes, la foi sans les œuvres est stérile (II, 14-26). La prière confiante est exaucée (I, 5 ss.). La patience dans l'épreuve donne droit à la couronne de vie, le péché produit la mort (I, 12 ss.). L'Esprit de Dieu qui habite dans l'âme des fidèles suggère non la jalousie, mais l'humilité (IV, 5). L'onction sainte avec la prière est un véhicule de la grâce et de la rémission des péchés (V, 14-15).

Les épîtres de Pierre sont plus riches en doctrine; sans nous initier plus à fond au mystère de la grâce, elles nous rappellent les splendides envolées de S. Paul et de S. Jean. L'économie du Nouveau Testament a été prédite par les prophètes (I *Pet.*, I, 10). Cette économie est résumée en quelques mots: les fidèles sont élus par la prescience de Dieu; l'élection s'opère par la sanctification de l'Esprit; elle a pour but de nous maintenir dans l'obéissance et la propitiation obtenue par le sang de Jésus-Christ (I, 2). Cette sanctification et cette régénération sont rattachées à la résurrection de Jésus-Christ par le moyen de la foi; elles ont en vue une espérance vivante, un héritage immortel, incorruptible (I, 3-5, 9). Le baptême nous purifie de nos fautes par le sang de Jésus-Christ dont il est une aspersion (II, 24; III, 21). Nous rencontrons même, semble-t-il, dans la première épître de Pierre une phrase tout à fait johannique. « Vous avez été régénérés non d'une semence corruptible, mais par une semence incorruptible par le Verbe vivant de Dieu et permanent » (I, 23). Serait-il exagéré de voir dans ce Verbe de Dieu vivant et permanent, principe et semence de notre seconde naissance, plus que la parole évangélique, le Logos de S. Jean, et le Christ glorieux de S. Paul? Notre auteur rattache manifestement la régénération à la résurrection du Christ; or, nous savons par S. Paul que si le Christ souffrant est la cause méritoire de notre salut, le Christ vivant et glorieux en est la cause efficiente. Comme conséquence de la régénération et comme condition du salut, S. Pierre, avec tous les écrivains bibliques, demande la pratique des vertus: la charité, la patience, la soumission aux autorités.

La seconde épître de Pierre retrace de même l'économie du salut: le salut par Jésus-Christ (I, 1), la vocation par Dieu (I, 1-3, 10), la nécessité de la foi et des bonnes œuvres (I, 10), le terme du salut, le royaume (I, 11). Mais peut-être contient-elle plus, et faut-il y lire aussi l'attestation de la participation des chrétiens, dès cette vie, à la nature divine. Cette affirmation n'aurait rien de surprenant après ce que nous a dit S. Paul touchant la communication aux fidèles de l'Esprit de Dieu, et la *Prima Petri*, touchant la sanctification par l'Esprit (I, 2). Toutefois le texte allégué (II *Pet.*, I, 4) est obscur et le sens n'en est pas définitivement fixé. Nous traduisons comme suit la protase (3-4) de cette célèbre période (3-7) si défectueusement rendue par la Vulgate : « Puisque sa divine puissance nous a donné, par la connaissance de celui qui nous a appelés par sa propre gloire et vertu, toutes les choses qui se rapportent à la vie et à la piété, choses qui sont pour nous des gages des dons précieux et magnifiques, afin que par elles, en fuyant la corruption de la convoitise mondaine, vous deveniez participants de la nature divine; à cause de cela, etc. » Dans ce texte, on nous rappelle les dons déjà reçus et les dons plus précieux et plus grands dont les premiers sont les gages. Les dons reçus sont : τὰ πάντα τὰ πρὸς ζωὴν καὶ εὐσέβειαν; parmi les magnifiques promesses qui nous sont assurées par ces dons, il faut compter celle d'être κοινωνοὶ θείας φύσεως. La participation de la nature divine est un terme qu'il faut atteindre en fuyant la corruption de la convoitise mondaine. Mais l'auteur nous propose-t-il cette communion de vie divine comme une fin déjà obtenue en cette vie, ou comme un but à poursuivre pour l'autre vie? Le *consortium divinae naturae* serait alors une formule équivalente au « règne éternel de notre Seigneur et Sauveur Jésus-Christ » proposé au verset 11 comme terme et récompense de notre vie morale. La même idée se rencontre II, 20, et semble corroborer cette dernière interprétation.

IV. **Littérature johannine.** — D'après les Synoptiques, Jésus est venu prêcher et fonder le royaume messianique : il en décrit l'établissement et les progrès, en fixe les caractères, en établit les lois; en prédit les destinées. Dans S. Jean, la perspective messianique, sans être totalement absente (*Joan.*, XIV, 3), est certainement reléguée à l'arrière-plan. Soit qu'on le considère dans sa phase finale et transcendante, soit qu'on l'envisage dans son étape préparatoire, le royaume est devenu la *vie*. Le salut que Jésus nous apporte, c'est la vie même de Dieu qu'il vient nous communiquer et qui doit, si nous la développons en nous, nous rendre semblables au Père et aptes à le voir face à face. C'est la traduction que S. Jean nous donne de la prédication de Jésus; on est frappé de sa ressemblance fondamentale avec la doctrine de Paul. En beaucoup d'endroits, les termes de vie et d'Esprit pourraient s'échanger sans différence appréciable de sens. D'ailleurs, S. Paul ne nous parle-t-il pas lui-même de l'esprit de vie (*Rom.*, VIII, 2); ne nous dit-il pas que l'esprit est vie (*Rom.*, VIII, 10) et que le Christ glorieux est Esprit vivifiant (I *Cor.*, XV, 45)? Il existe cependant entre la conception paulinienne et la conception johannique du salut des différences d'aspect que nous voudrions signaler. Paul, le pharisien converti qui a vainement cherché la justification dans la Loi, le profond psychologue, qui a longuement médité l'impuissance du Juif et la déchéance du gentil, l'ardent apôtre des nations qui continuellement doit défendre son Evangile contre les attaques perfides d'adversaires acharnés, est naturellement amené à concevoir et à décrire la grâce du Christ comme étant avant tout une grâce de pardon et de justification. Il nous développera de préférence le côté négatif du salut, la rémission des péchés, le contraste entre la nature restaurée et la nature déchue, la mission du second Adam réparant surabondamment la faute du premier. Il parlera de la nouvelle créature et de l'Esprit mortifiant la chair, de l'adoption divine nous délivrant de l'esclavage de la Loi et des Eléments du monde et nous plaçant devant Dieu dans la situation d'un fils vis-à-vis de son Père. Jean, l'évangéliste par excellence de l'amour divin, fera surtout ressortir le côté positif des réalités surnaturelles. Il mettra mieux en lumière l'existence de l'élément divin dans l'homme, il décrira la vie divine communiquée par la naissance surnaturelle, et eu égard à cette génération divine, il

appellera de préférence les chrétiens, enfants de Dieu (non pas *υἱοί*, mais *τέκνα Θεοῦ*). Mais il ne s'agit ici que d'une différence de point de vue; essentiellement, les deux doctrines sont équivalentes. S. Jean est loin d'ignorer la rémission des péchés (*Joan.*, III, 14-21) et S. Paul connaît notre naissance de Dieu (*Tit.*, III, 5). Si le concept même de justification n'inclut pas nécessairement l'octroi d'une vie nouvelle, en réalité pourtant la justification ne se fait que moyennant la communication de l'Esprit de vie qui nous rend fils de Dieu, libres de tout esclavage et héritiers du ciel. Cette conception de la vie, qui apparaît fréquemment dans l'épître aux Romains, se fait jour surtout dans les lettres de la captivité avec lesquelles les écrits johanniques offrent des affinités remarquables.

Après avoir caractérisé de la sorte, dans ses grandes lignes, la position de S. Jean, esquissons brièvement sa conception du salut chrétien. La grande grâce de Dieu consiste dans le don au monde de son Fils unique, afin qu'en lui, nous ayons la vie (*J.*, III, 15-16; I *J.*, I, 2; III, 14; IV, 9; V, 11, 20). Pour nous donner la vie, le Verbe a dû d'abord effacer nos péchés (*J.*, I, 29; VIII, 31-47; I *J.*, III, 5, 8). A cet effet, il est mort pour nous, victime propitiatoire pour nos péchés (I *J.*, I, 7; II, 2; IV, 10). La foi est un don de Dieu (*J.*, VI, 65). Sans la foi au Christ, on reste sous le coup de la colère divine; par la foi au Christ souffrant et exalté, on se sauve, on passe de la mort à la vie, on obtient la vie éternelle (*J.*, I, 12, 23; III, 15, 36; V, 24; XI, 25). La vie éternelle consiste à contempler Dieu tel qu'il est (I *J.*, III, 2, 3). Pour avoir part au royaume de Dieu, il faut joindre à la foi la naissance de Dieu, il faut devenir enfant de Dieu, il faut naître d'en haut, c'est-à-dire, de l'eau et de l'Esprit, il faut en un mot recevoir le baptême de l'Esprit-Saint (*J.*, I, 12, 13, 29; III, 3, 5, 6).

L'activité de Dieu dans le baptême est appelée une génération; le principe de vie surnaturelle déposé dans la nature, est un germe de Dieu (*σπέρμα Θεοῦ*), c'est pour cela que les chrétiens sont enfants de Dieu, engendrés de Dieu ou de l'Esprit (*J.*, III, 3-8; VIII, 47; I *J.*, II, 29; III, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18; III *J.*, 11 s.). Cette naissance surnaturelle est une renaissance (*J.*, III, 3-17), non pas sans doute simplement dans le sens d'une naissance nouvelle venant s'ajouter à une naissance naturelle complète, mais aussi dans le sens d'une délivrance d'un état antérieur de mort et d'une résurrection à la vie surnaturelle. Par cette naissance, nous sommes déjà, et nous serons surtout plus tard, semblables à Dieu (I *J.*, III, 2); nous participons à la nature divine (I *J.*, III, 9); nous sommes en communion intime avec le Christ (*J.*, XV, 6, 7) et avec l'Esprit (I *J.*, II, 20, 27). Cette communion reçoit son couronnement dans la vision béatifique (I *J.*, III, 2; *Apoc.*, III, 12; XIV, 1), mais elle est déjà très réelle ici-bas, car le Christ et par lui la Trinité entière habitent dans l'âme du juste (*J.*, XIV, 23). Jésus est non seulement la vérité montrant aux hommes le chemin du ciel, il est aussi la source de vie : c'est lui qui communique l'eau vive et le pain de vie, c'est-à-dire la grâce qui subsiste en la vie éternelle (*J.*, IV, 10, 14; VI, 27). Ce pain céleste qui donne la vie au monde, c'est d'abord la personne de Jésus, source de grâce par la foi et le baptême (*J.*, VI, 33, 35); c'est aussi, d'une façon plus précise, la chair et le sang du Christ, source de grâce dans l'Eucharistie (*J.*, VI, 51-58). Le baptême et l'Eucharistie sont les rites sacramentels principaux par le moyen desquels se propage le règne intérieur et mystique que le Christ est venu fonder sur la terre. L'agent divin de la propagation de ce règne, l'intermédiaire obligé par lequel le Christ entre en communion avec ses fidèles, c'est l'Esprit-Saint, que Jésus glorifié enverra (*J.*, VII, 37-38; XIV, 15-19, 25-26; XV, 26; XVI, 7-15).

Toutes les notions développées jusqu'ici sont étroitement connexes : naissance surnaturelle, filiation divine, participation de la nature divine, union intime avec Dieu, ne sont à les bien considérer que des aspects multiples d'une même réalité. S. Paul rattache d'ordinaire la filiation adoptive à la mission de l'Esprit, S. Jean à la naissance de Dieu; mais pour S. Jean aussi, la présence du Christ en nous nous est certifiée par le témoignage de l'Esprit (I *J.*, III, 24; IV, 13). Etant données la complexité et la richesse du concept d'Esprit chez S. Paul, on ne pourrait pas, semble-t-il, s'appuyer sur cette légère différence d'avec S. Jean, pour assigner comme fondement à l'adoption filiale, l'inhabitation de l'Esprit-Saint, de préférence à la grâce sanctifiante. C'est ce qu'ont fait cependant les Pères grecs et à leur suite quelques théologiens (LESSIUS, PETAU, THOMASSIN, SCHEEBEN). Les Pères latins, S. THOMAS et le concile de Trente s'en tiennent à la lettre de S. Jean.

La naissance divine, par le principe vital nouveau qu'elle nous communique, inaugure en nous la vie nouvelle. Cette vie nouvelle sanctifie l'être et exclut le péché (I *J.*, III, 6, 9, 10; V, 16-18). Elle élève les puissances de l'âme et surnaturalise les actes. Elle devient une source de lumière et de connaissance surnaturelle (*J.*, VI, 45-46; XIV, 17, 26; I *J.*, II, 27). L'opération de l'Esprit-Saint dans les disciples aura pour principal effet une illumination intérieure grâce à laquelle la vérité révélée se manifestera tous les jours davantage à l'esprit des chrétiens (*J.*, XVI, 13). La vie nouvelle déposée en nous par la génération divine est aussi un foyer intense d'amour surnaturel pour Dieu et les enfants de Dieu. La charité est inséparable de la grâce, elle est un fruit de l'Esprit, le moyen de le conserver, la source de toutes les vertus et un gage de salut. Comme l'amour peut se perdre, il fait l'objet d'un commandement tout spécial (I *J.*, III, 4). L'amour de Dieu pour nous et notre amour pour Dieu constituent le commerce de l'amitié (*J.*, XV, 12 ss.).

Divinisée dans son être et ses facultés, l'âme chrétienne se sanctifiera progressivement et s'approchera de l'image de Dieu. La grâce s'épanouira en une magnifique floraison d'œuvres méritoires. Mais aussi bien, cette grâce est nécessaire, sans elle, pas d'activité salutaire et fructueuse (*J.*, VIII, 47; XV, 1-7; I *J.*, II, 29; III, 6, 9; V, 18). L'actuation de la grâce en bonnes œuvres exige la libre coopération de l'homme. Pour demeurer en Jésus, il faut garder sa parole, observer ses commandements, conformer notre volonté à la sienne (*J.*, VIII, 51; XIV, 21; I *J.*). S'il arrive au chrétien de pécher, il pourra retrouver la vie par la médiation de Jésus-Christ (I *J.*, II, 1). Car le chrétien justifié peut pécher (I *Joan.*, II, 1; V, 16-17) et l'assertion catégorique de la première épître de Jean (III, 9; V, 18) ne vise pas à nier cette possibilité. *Omnis, qui natus est ex Deo, peccatum non facit : quoniam semen ipsius in eo manet, et non potest peccare, quoniam ex Deo natus est.* Etant donné le but de l'épître, qui est d'éloigner les chrétiens du péché en leur inculquant la véritable doctrine christologique, ce texte ne peut signifier l'inamissibilité de la justice, mais seulement son incompossibilité avec le péché. La justice et le péché ne peuvent pas plus cohabiter que Dieu et le diable, car la justice est fille de Dieu et le péché est l'œuvre du diable. L'affirmation de S. Jean revient donc à ceci : le juste né de Dieu, aussi longtemps qu'il se comporte en fils de Dieu et garde le *semen* divin déposé en lui par la régénération baptismale (*Joan.*, III, 1 ss.), ne pèche pas et ne peut pas pécher. Il cesserait

alors d'être fils de Dieu et deviendrait enfant du diable.

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine de l'Evangile et des Epîtres de Jean sur la grâce. Dans l'Apocalypse, il est bien question de la rédemption par le sang du Christ, du triomphe du royaume de Dieu et des saints sur la tyrannie de Satan, de la récompense donnée aux justes et du châtiment des différents crimes, mais on y voit moins l'action proprement dite de l'Esprit-Saint et de la grâce sanctifiant les fidèles.

La doctrine de Jean, plus encore que celle de Paul, s'oppose formellement à ce que nous entendions *a*) la vie nouvelle communiquée par la grâce sanctifiante d'une simple orientation nouvelle de la vie morale déterminée par la foi en la révélation divine; *b*) la participation de la nature divine d'une pure assimilation morale à l'activité de Dieu et *c*) l'union avec le Christ d'une communauté de sentiment et de volonté. C'est là la thèse des protestants orthodoxes; c'était aussi la position plus ou moins ouvertement défendue par quelques catholiques allemands, avant le concile du Vatican (p. ex. Kuhn, *Die Christliche Lehre von der göttlichen Gnade nach ihrem inneren Zusammenhang, Theol. Quartalschrift*, 1853, p. 69-112 et 197-260, et dans une multitude d'autres écrits; Ruckgaber, *Untersuchungen über die Lehre von der Kirche, Theol. Quartalschrift*, 1868, 237-266. Touchant la conception que Kuhn se formait de la grâce, voir Schanz, *Zur Erinnerung an Johannes Evangelist von Kuhn, Theol. Quartalschrift*, 1887). Quoi qu'on fasse, on ne rendra jamais pleine justice aux formules pauliniennes et johannines, si l'on se refuse à y voir l'affirmation de l'existence dans l'homme régénéré d'une réalité mystique mais réelle, d'un principe transcendant d'ordre divin qui le constitue fils de Dieu, membre du Christ et temple de l'Esprit-Saint. Nier cette réalité, ce serait enlever à l'ordre surnaturel tout son mystère et le réduire à la foi en la révélation divine.

Bibliographie. — Nous ne connaissons pas de monographie consacrée à l'étude des fondements scripturaires de la doctrine de la grâce. Par contre les ouvrages traitant des questions connexes sont innombrables. En dehors des commentaires, des histoires des dogmes, des études sur la religion d'Israël, des théologies de l'Ancien et du Nouveau Testament, on consultera utilement les ouvrages suivants :

Ouvrages catholiques. — Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910; Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*, Paris, 1905; Prat, *La théologie de saint Paul*, Paris, t. I, 1908, t. II, 1912; Tobac, *Le problème de la justification dans S. Paul*, Louvain, 1908; Rademacher, *Die übernatürliche Lebensordnung nach der paulinischen und johanneischen Theologie*, Fribourg-en-Brisgau, 1903.

Ouvrages non catholiques. — Dieckmann, *Die christliche Lehre von der Gnade*, Berlin, 1901; Boehmer, *Der alttestamentliche Unterbau des Reiches Gottes*, Leipzig, 1902; Volk, *Die alttestamentliche Heilsgeschichte übersichtlich dargestellt*, Gütersloh, 1903; Kerswil, *The O. T. doctrine of salvation*, Philadelphie, 1904; Köberle, *Sünde und Gnade im religiösen Leben des Volkes Israël bis auf Christum*, München, 1905; Staerk, *Sünde und Gnade nach der Vorstellung des älteren Judentums*, Tübingen, 1905; Fritschel, *Die Schriftlehre von der Gnadenwahl*, Leipzig, 1906; Nösgen, *Der Heilige Geist, sein Wesen und die Art seines Wirkens erörtert*, Berlin, 1907; Lechler, *Die biblische Lehre vom heiligen Geiste*, Gütersloh, 1899; Swete, *The holy Spirit in the New Testament*, London, 1909; Bömel, *Der Begriff der Gnade im Neuen Testament*, Gütersloh, 1903; Kraemer, *Die Bedeutung der Gottesgemeinschaft für das sittliche Leben nach der Lehre des Paulus*, Neukirchen, 1909; A. Seeberg, *Christi Person und Werk nach der Lehre seiner Jünger*, Leipzig, 1910; Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt, die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, Leipzig, 1907.

E. Tobac.

GRECQUE (ÉGLISE). — I. *Ce qu'on entend par Eglise grecque.* — II. *La préparation du schisme.* — III. *La consommation du schisme.* — IV. *Les divergences dogmatiques entre l'Eglise catholique et l'Eglise grecque.* — V. *L'apologiste catholique et les divergences dogmatiques et autres.* — VI. *L'Eglise grecque et les notes de la véritable Eglise.*

I. Ce qu'on entend par Eglise grecque. — Quand Joseph de Maistre écrivait son livre *Du Pape*, il déclarait qu'il était impossible de réunir « sous un nom commun et positif » les divers groupes ecclésiastiques issus du schisme grec. Il passait successivement en revue les noms d'*Eglise orientale*, d'*Eglise grecque*, d'*Eglise orthodoxe* et n'avait pas de peine à montrer qu'aucun d'eux n'était exact. Pour lui, il s'arrêtait à l'appellation d'*Eglises photiennes*, « non, disait-il, par un esprit de haine et de ressentiment (Dieu nous préserve de pareilles bassesses !), mais au contraire par un esprit de justice, d'amour, de bienveillance universelle; afin que ces Eglises, continuellement rappelées à leur origine, y lisent constamment leur nullité », *Du Pape*, livre IV, chap. iv.

De nos jours, nous sommes encore plus embarrassés que Joseph de Maistre pour trouver à ces Eglises « ce nom commun qui exprime l'unité », car depuis l'apparition du livre *Du Pape*, le nombre des filles du schisme photien s'est extraordinairement accru. Si l'on pouvait en distinguer cinq ou six, au début du siècle dernier, on en compte aujourd'hui quinze ou seize. Les noms pour les désigner se sont aussi multipliés. On ne parle pas seulement de l'*Eglise schismatique*, de l'*Eglise orientale*, de l'*Eglise grecque*, de l'*Eglise orthodoxe*, mais encore de l'*Eglise gréco-russe* ou *gréco-slave*, de l'*Eglise des sept conciles œcuméniques*, des *Eglises autocéphales orthodoxes*. De tous ces noms on ne sait lequel choisir, car ils sont tous plus ou moins inexacts, celui d'Eglise grecque tout le premier. On ne sera pas étonné dès lors de nous les voir employer tour à tour, au cours de cet article. Nous ne dédaignerons pas non plus le terme d'*Eglise photienne*, qui, tout bien considéré, paraît le plus satisfaisant.

Mais faut-il dire : l'*Eglise photienne*, l'*Eglise orthodoxe*, l'*Eglise orientale*, ou : les *Eglises photiennes*, les *Eglises orthodoxes*, les *Eglises orientales ?* C'est là une question délicate, qu'on ne peut résoudre sans faire quelques distinctions. Si une société visible est spécifiée et distinguée des autres de même genre par l'autorité extérieure suprême qui la gouverne, il est clair que les diverses autocéphalies photiennes, qui s'administrent chacune à part d'une manière autonome et n'obéissent *en fait* à aucune autorité visible commune, forment autant d'Eglises distinctes et séparées les unes des autres. Nous disons que ces Eglises n'obéissent *en fait* à aucune autorité visible commune, car *en théorie*, elles reconnaissent au concile œcuménique un droit de juridiction universelle sur toutes les Eglises particulières, semblable

à celui que l'Eglise catholique reconnaît à l'évêque de Rome. On sait que d'après les Photiens, le concile œcuménique n'a jamais fonctionné depuis 787. Il est dès lors légitime d'affirmer qu'en fait il n'existe point d'autorité visible commune pour les diverses autocéphalies. Leur ensemble ne forme même pas une confédération, au sens propre du mot, car une confédération suppose une autorité centrale.

Au point de vue du gouvernement extérieur, il y a donc des *Eglises photiennes* et non *une Eglise photienne*. Chaque autocéphalie est indépendante. On remarque du reste une certaine uniformité, qui ne va pas sans des divergences notables, dans la forme de gouvernement en vigueur dans chacune d'elles. Cette forme est la forme synodale, dont le type achevé est le Saint-Synode de l'Eglise russe. Même dans les autocéphalies qui ont à leur tête un patriarche, celui-ci est généralement assisté d'un synode, qui joue le rôle de parlement et détient le pouvoir législatif.

On se tromperait si l'on croyait que les Saints-Synodes et les patriarches possèdent l'autorité souveraine administrative sur leur Eglise respective. En fait, sinon en droit, depuis la séparation, cette autorité souveraine dans le gouvernement extérieur est détenue par l'Etat dont chaque Eglise particulière fait partie. Les Eglises autocéphales sont essentiellement des Eglises nationales. Le rôle exercé par le pape dans le gouvernement de l'Eglise catholique est joué par le pouvoir séculier dans chaque Eglise photienne. Il y a sans doute des différences dans la manière dont chaque Etat exerce la juridiction papale. Ici, c'est un pape des premiers siècles, là un pape tout à fait moderne, et quelquefois un pape autocrate comme l'Eglise catholique n'en a jamais connu et n'en connaîtra jamais. Mais l'existence de ces diverses papautés est un fait indéniable; il suffit, pour le constater, d'ouvrir les yeux sur la vie intérieure de chaque Eglise autocéphale. Bien qu'elle ait rencontré au cours des siècles quelques rares adversaires, cette suprématie de l'Etat dans le gouvernement de l'Eglise a été reconnue à plusieurs reprises par les autorités religieuses. Qu'il nous suffise de citer ici un passage de l'encyclique que les quatre patriarches orientaux rédigèrent en 1848, en réponse à une encyclique de Pie IX les invitant à l'union :

« Dans les cas extraordinaires et difficiles, les patriarches d'Alexandrie, d'Antioche et de Jérusalem écrivent au patriarche de Constantinople, parce que cette ville est le siège de l'empire, et à cause de la préséance de ce siège dans les synodes; et si le concours fraternel remédie à la perplexité, la chose en reste là; sinon, on en réfère au gouvernement, suivant l'usage établi », Petit-Mansi, *Amplissima collectio conciliorum*, t. XL, col. 402.

Si les Eglises photiennes n'obéissent à aucun chef visible unique, elles s'inclinent toutes devant un seul chef invisible, Jésus-Christ. Si l'on veut bien se placer à ce point de vue et considérer l'ensemble de ces Eglises comme ne formant qu'une seule société invisible, on peut alors parler *d'une seule Eglise photienne, d'une seule Eglise orthodoxe*. Le singulier sera encore de mise au point de vue liturgique. Toutes les Eglises autocéphales ont la même liturgie, qui est la liturgie byzantine.

On peut trouver aussi une certaine unité de foi entre ces Eglises, pourvu qu'on ait soin de réduire cette unité aux définitions solennelles des sept premiers conciles œcuméniques et à la négation de l'infaillibilité (non de la primauté) de l'évêque de Rome. Sur tout le reste, ou à peu près, il a existé dans le passé, ou il existe encore dans le présent des divergences soit entre les différentes Eglises autocéphales prises dans leur ensemble, soit entre leurs théologiens, sans qu'aucune autorité infaillible ait tranché définitivement les controverses.

L'unité de communion ecclésiastique, qui devrait exister en principe entre les diverses Eglises autocéphales, n'existe pas en fait, de nos jours. Il y a rupture, depuis 1872, entre l'Eglise bulgare et les autocéphalies de langue grecque. Cela n'empêche pas les autocéphalies de langue slave d'avoir des relations de fraternelle amitié tant avec la première qu'avec les secondes. Un schisme analogue a séparé, pendant une dizaine d'années, l'Eglise d'Antioche et les autres Eglises grecques, tandis que les Eglises slaves continuaient à être en communion avec les sœurs ennemies.

On voit dès lors dans quelle mesure et sous quels rapports l'emploi du singulier ou du pluriel est légitime pour désigner la collectivité des chrétiens qui se réclament de Photius.

Il n'entre point dans le cadre de cet article de faire connaître par le menu l'organisation intérieure des diverses autocéphalies; aussi nous bornerons-nous à les passer rapidement en revue, en indiquant leurs limites géographiques et le nombre approximatif de fidèles qui revient à chacune d'elles.

Si l'on prend pour base la langue liturgique, les Eglises autocéphales se divisent en quatre groupes distincts : le groupe grec pur, le groupe gréco-arabe, le groupe slave et le groupe roumain.

I. Groupe grec pur. — A ce groupe se rattachent trois centres autonomes : le patriarcat de Constantinople, l'Eglise du royaume hellénique et l'archevêché de Chypre.

Le patriarcat de Constantinople, appelé patriarcat œcuménique, patriarcat du Phanar, du nom du quartier de Stamboul où réside son titulaire, ou encore Grande Eglise du Christ, par allusion à Sainte-Sophie, commande à 3.500.000 fidèles environ, dispersés dans l'Asie Mineure, la Turquie d'Europe, la Crète, les îles turques de l'Archipel et la Bosnie-Herzégovine. Cette dernière contrée ne tient que par un fil au patriarcat œcuménique, depuis le concordat conclu en 1880 avec l'Autriche-Hongrie, et certains la considèrent dès maintenant comme une autocéphalie distincte, qui rentre de droit dans le groupe slave et par la nationalité et par la langue liturgique. L'autonomie complète sera sans doute sous peu un fait accompli, vu que la Bosnie-Herzégovine a été récemment annexée à l'empire austro-hongrois.

L'Eglise du royaume hellénique, dirigée par un synode siégeant à Athènes, fut autonome en fait dès 1833, mais elle ne fut reconnue comme telle par le patriarche de Constantinople qu'en 1850. Le nombre de ses adhérents doit être de près de 2.700.000, si l'on compte les immigrants d'Amérique et d'ailleurs.

L'Eglise chypriote, déclarée autonome dès 431, au concile d'Ephèse, dans un sens bien différent de l'autonomie actuelle, est limitée à l'île dont elle porte le nom et compte 200.000 fidèles. La hiérarchie est constituée par l'archevêque de Constantia et par ses trois suffragants.

II. Groupe gréco-arabe. — Quatre autocéphalies mêlent dans leur liturgie le grec et l'arabe. Ce sont les patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, et l'archevêché du Sinaï.

L'Eglise orthodoxe d'Antioche compte environ 250.000 âmes. Le patriarche, qui réside à Damas, gouverne avec un synode et un conseil mixte d'évêques et de laïques.

Le patriarche de Jérusalem et son synode n'ont pas plus de 50.000 fidèles, presque tous de langue arabe.

Le patriarche d'Alexandrie voit augmenter tous les jours par l'immigration grecque le nombre des siens, qui ne dépasse pas actuellement 80.000.

Quant à l'archevêché du Sinaï, c'est l'autocéphalie la plus minuscule : tout son troupeau se compose d'une cinquantaine de bédouins. Reconnue en 1575 par Constantinople, son indépendance a été plusieurs fois contestée par le patriarche de Jérusalem.

III. Groupe slave. — A la tête de ce groupe, il faut placer l'Eglise russe, qui avec ses 75.000.000 de fidèles l'emporte à elle seule de beaucoup sur toutes les autres autocéphalies réunies. Autonome depuis 1589, elle fut d'abord gouvernée par un patriarche résidant à Moscou. En 1721, Pierre le Grand lui substitua un synode. On parle de nos jours de rétablir le patriarcat. Cette église est étudiée plus loin en détail. Voir Russe (Eglise).

L'exarchat bulgare actuel date de 1870. Il étend sa juridiction sur 4.000.000 de fidèles environ, habitant non seulement la Bulgarie proprement dite, mais encore la Turquie d'Europe. L'exarque siège à Constantinople, et gouverne les fidèles du royaume bulgare par l'intermédiaire du synode de Sophia. Les titres de l'Eglise bulgare à l'autonomie ne datent pas d'hier. Aux xe et xie siècles, elle eut un patriarche à Okhrida, puis à Tirnovo, de 1204 à 1393.

L'Eglise serbe, elle aussi, a un passé d'indépendance. En 1346, Douchan établit le patriarcat de Petch ou Ipek, qui ne fut reconnu par Constantinople qu'en 1375. Supprimé en 1459, il fut restauré en 1557 pour de nouveau disparaître en 1767. De nos jours, on compte, la Bosnie-Herzégovine mise à part, quatre autocéphalies serbes : l'Eglise serbe de Serbie, l'Eglise du Monténégro, le patriarcat de Karlovitz, en Hongrie, la métropolie serbo-roumaine de Tchernovitz, en Autriche.

L'Eglise serbe de Serbie est reconnue comme autocéphale depuis 1879. Elle a à sa tête un synode d'évêques présidé par l'archevêque de Belgrade, métropolitain de Serbie. Sa population était, en 1903, de 2.450.000 âmes.

Le métropolite de Cettinié gouverne avec l'évêque de Zakhoumsko-Rasky les 250.000 orthodoxes du Monténégro. Il relève, pour l'ordination et le chrême, du synode de Saint-Pétersbourg.

En 1691, le patriarche d'Ipek, Arsène III, redoutant la vengeance des Turcs, passa en Hongrie avec 36.000 familles serbes et fixa son siège à Karlovitz. Ses successeurs n'eurent d'abord que le titre d'archevêques. Ils s'intitulent patriarches, depuis 1848, et commandent aux 1.100.000 Serbes orthodoxes de Hongrie, avec le concours d'un synode et d'une assemblée nationale de 75 membres, dont les deux tiers sont laïques.

Le diocèse slavo-roumain de Bukovine, les deux diocèses serbes de Dalmatie, la communauté gréco-serbe de Trieste et la colonie grecque de Vienne, c'est-à-dire tous les orthodoxes de l'Autriche proprement dite, constituent, depuis 1873, une autocéphalie distincte dirigée par le métropolite de Tchernovitz et les deux évêques de Zara et de Cattaro, qui se réunissent en synode à Vienne, tous les ans. La population totale est d'environ 620.000 âmes.

IV. Groupe roumain. — L'Eglise du royaume de Roumanie a été déclarée autocéphale par le Phanar, en 1885. Cette reconnaissance officielle n'a fait que sanctionner un état de choses qui durait depuis 1864. Le synode, qui gouverne les 4.800.000 orthodoxes roumains, est composé des huit évêques du royaume dont deux, celui de Bucarest et celui de Iassi, portent le titre de métropolites.

Les Roumains de Transylvanie, au nombre de 1.750.000, forment, depuis 1864, une Eglise indépendante sous la juridiction du métropolitain de Sibiu ou Hermannstadt, qui est assisté d'une assemblée nationale de 90 membres, dont 30 ecclésiastiques et 60 laïques.

Cela fait donc en tout quinze églises autocéphales, et même seize, si l'on compte la Bosnie-Herzégovine. Le nombre total des fidèles est d'environ cent millions. S'il fallait s'en rapporter à certaines statistiques, il y aurait dans le monde entier 110 millions et plus d'*orthodoxes ;* mais c'est sans doute en oubliant qu'il existe en Russie plus de 20 millions de raskolniks séparés de l'Eglise officielle, ou en grossissant démesurément telle autocéphalie située dans l'empire turc, qu'on obtient un pareil résultat.

Pour quelles raisons et par quelles étapes successives l'ancienne Eglise byzantine, d'où sont sorties les autocéphalies actuelles, est-elle arrivée à se séparer du centre de la catholicité? Quelles sont les divergences dogmatiques ou réputées telles, qui ont servi de base au schisme au cours des siècles et par lesquelles il prétend se justifier encore ? Quelle conduite s'impose à l'apologiste catholique en présence de ces divergences et comment peut-il montrer que l'Eglise grecque ne porte pas les marques de la véritable Eglise? Telles sont les questions auxquelles nous allons essayer de répondre dans la mesure que comportent les bornes étroites d'un article.

II. **La préparation du schisme.** — Les grands bouleversements religieux, comme les révolutions politiques et sociales, ne se produisent point subitement, à la façon des tremblements de terre. La comparaison qui leur convient est celle du germe qui va se développant lentement sous l'influence favorable ou ennemie du milieu et des circonstances, jusqu'au moment où il peut enfin éclore et se produire au grand jour. Les germes des événements, ce sont les idées, et rien de plus vrai que cette sentence plus souvent répétée que comprise : « ce sont les idées qui mènent le monde ». Le schisme déplorable qui, par les intrigues de deux patriarches ambitieux, Photius et Michel Cérulaire, a divisé l'Orient et l'Occident, a eu son idée directrice. Elle a commencé à se manifester dès le ive siècle, aussitôt après la conversion de Constantin, et, trouvant un milieu favorable, a marché rapidement vers la réalisation complète. Cette idée n'est autre que l'idée païenne de la confusion du pouvoir civil et du pouvoir spirituel avec subordination pleine et entière de celui-ci à celui-là, idée s'opposant directement au principe chrétien qui a libéré les consciences du joug du dieu-Etat et que le divin Fondateur du christianisme proclama par ces mots : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » (*Matth.*, xxii, 21.) A ce point de vue, le schisme n'est qu'un épisode de cette grande lutte qui se poursuit à travers les siècles entre César et Jésus-Christ, entre l'empire et le sacerdoce, entre l'Eglise, royaume de Dieu, et l'Etat, royaume de la terre, entre l'idée catholique et l'idée particulariste et nationale.

L'histoire de l'Eglise orientale depuis Constantin jusqu'à Michel III l'Ivrogne, depuis Eusèbe de Nicomédie jusqu'à Photius, n'est guère que le récit d'une suite ininterrompue de conflits et de trêves entre l'idée catholique, représentée par l'évêque de Rome, successeur de saint Pierre, et l'idée païenne, incarnée dans deux personnages qui marchent presque toujours la main dans la main : l'empereur d'Orient et l'évêque de sa capitale, le maître et le valet, le César-pape et l'antipape. C'est la période de préparation du schisme. Du côté de l'empereur,

l'idée païenne se manifeste par une immixtion continue dans toutes les branches des affaires religieuses; du côté de l'évêque byzantin, par la substitution au principe hiérarchique posé par Jésus-Christ, du principe solennellement canonisé à Chalcédoine en 451, et au concile *in Trullo*, en 691 : « Lorsqu'une ville change de situation hiérarchique, par suite d'un ordre impérial, sa position ecclésiastique doit changer dans la même mesure. » (Canons 17 et 28 de Chalcédoine; canons 36 et 38 du Quinisexte.)

LE CÉSAROPAPISME

En se faisant chrétien, CONSTANTIN vit bien qu'il ne pouvait être le chef de la religion nouvelle, au même titre qu'il l'était de l'ancienne. N'ayant pas le pouvoir d'ordre que possédaient les évêques, les actes proprement sacerdotaux lui étaient interdits par le fait même. Mais repoussé du sanctuaire par ce côté, il trouva un biais pour y pénétrer quand même. Lui-même, à ce que rapporte son historien et panégyriste, EUSÈBE, eut une expression heureuse pour caractériser sa position à l'égard du christianisme : il s'intitula « l'évêque du dehors », *Vita Constant.*, IV, 24, *P. G.*, t. XX, col. 1172. Comme évêque, il gardait quelque chose de sacerdotal et de sacré, et les évêques du dedans, mus tantôt par la reconnaissance des services rendus à l'Eglise, tantôt par l'esprit de servilité, ne se firent pas faute de mettre en relief ce caractère du basileus. On le nomma l'*isapostole* (égal aux apôtres), l'élu, le vicaire, l'image de Dieu, prêtre et roi. Tout ce qui touchait à sa personne fut considéré comme sacré, et bientôt le cérémonial de la cour lui décerna des honneurs presque divins. Comme évêque du dehors, il se plaçait, sans en avoir l'air, au-dessus de tous les évêques du dedans, qui devenaient ses sujets et à qui il se réservait de commander en maître.

Constantin et ses successeurs prirent tout à fait au sérieux leur fonction d'évêques du dehors, et ils montrèrent bientôt ce qu'ils entendaient par là. Leur ambition n'allait pas seulement à faire la police du culte; ils prétendirent s'occuper personnellement de tout ce qui regardait la religion dont ils avaient pris la protection officielle. Aux évêques du dedans ils n'abandonnèrent complètement que la sacristie et l'autel, sauf à s'approcher de celui-ci le plus près possible et à réclamer certaines privautés liturgiques. Pour tout le reste, dans les questions de dogmes comme dans celles de la discipline, ils s'arrogèrent un pouvoir décisif, qui en faisait de vrais papes. C'est ce qu'on a appelé le césaropapisme byzantin.

Voyez le césaropapisme à l'œuvre; l'empereur se mêle de convoquer, de présider, de diriger, de confirmer les conciles. Les évêques appelés qui font la sourde oreille sont menacés des peines les plus sévères, et ces menaces ne sont pas de vains mots. Les hérétiques, c'est-à-dire ceux que l'empereur juge tels, sont poursuivis sans merci. L'empereur légifère sur la vie des clercs et sur la vie des moines; il surveille si étroitement les élections épiscopales, exerce sur les électeurs une telle pression, surtout lorsqu'il s'agit de nommer l'évêque de la capitale, que ces élections se réduisent à une pure formalité. Il n'est pas rare que des prélats déplaisants soient destitués, persécutés et remplacés par des intrigants et des flagorneurs.

Pas plus que les saints canons, le dogme n'est à l'abri des caprices et de la diplomatie de l'autocrate. C'est un fait que toutes les grandes hérésies qui ont désolé l'Eglise de 325 à 787 ont été patronnées, soutenues, quelquefois même inventées par les empereurs. Six d'entre eux : BASILISQUE, ZÉNON, JUSTINIEN, HÉRACLIUS, CONSTANT II, LÉON l'ISAURIEN, ont promulgué chacun un ou plusieurs édits dogmatiques sur un ton de définition *ex cathedra*, et le pire, c'est que presque tous ces édits expriment une hérésie. Et pourquoi dogmatisent-ils ainsi? C'est parfois pour goûter le plaisir délicat du théologien inventeur d'une théorie nouvelle, mais c'est la plupart du temps pour raison d'Etat. L'Encyclique de Basilisque, l'Hénotique de Zénon, les décrets de Justinien sur la formule théopaschite, contre les Trois-Chapitres, pour l'aphthartodocétisme, l'Ecthèse d'Héraclius, le Type de Constant ont pour but de rallier à l'Empire les populations monophysites, qui s'en sont détachées moins par conviction doctrinale que par manœuvre patriotique et par antipathie pour le christianisme officiel trop grécisé qu'on professe à Byzance. La politique n'est pas étrangère non plus à la proscription des images : il s'agit de plaire à une armée recrutée en grande partie parmi les populations asiatiques imbues d'idées manichéennes et pauliciennes. Et voilà la vérité révélée condamnée à faire les frais de la diplomatie impériale. Pouvait-on pousser plus loin la confusion sacrilège des deux pouvoirs?

Qui va élever la voix pour défendre les droits de Dieu et de son Eglise? Sera-ce l'épiscopat oriental? Hélas! ce n'est pas le résultat le moins funeste des agissements du césaropapisme, que de doter l'Eglise byzantine d'un corps de prélats courtisans. Les Orientaux n'étaient déjà que trop portés, par tempérament de race, à l'intrigue et à la servilité. Sous la main de fer de l'autocrate, les meilleurs font preuve d'une déplorable faiblesse de caractère, tandis que les intrigants et les valets vont au-devant des volontés impériales. Sans parler des scandales des conciliabules ariens, qu'on se rappelle la défection de l'épiscopat devant Dioscore, au brigandage d'Ephèse, l'Encyclique de Basilisque signée par cinq cents évêques, l'Hénotique de Zénon promulgué dans tous les patriarcats orientaux, l'affaire des Trois-Chapitres, les conciles monothélites de 638 et 639 approuvant l'Ecthèse, celui de 712 pliant devant Philippique avec deux saints, ANDRÉ DE CRÈTE et GERMAIN DE CYZIQUE; enfin le grand synode iconoclaste de 753, à Hiéria. A protester, à souffrir le martyre pour la foi, il n'y a guère que des moines de la trempe de saint MAXIME ou de saint THÉODORE STUDITE. Les théologiens byzantins préfèrent en général déclarer avec le patriarche MENNAS, au synode de Constantinople en 536 : « que rien, dans la très sainte Eglise, ne doit se faire contre l'avis et les ordres de l'empereur », Mansi, *Amplissima Collectio Conciliorum*, t. VIII, col. 970, ou avec le diacre AGAPET : « que l'empereur est prédestiné, dans les desseins de Dieu, pour gouverner le monde, comme l'œil est inné au corps pour le diriger; que l'empereur a besoin de Dieu seul, qu'entre Dieu et lui, il n'y a pas d'intermédiaire », *Capit. admonit. ad Justinianum*, *P. G.*, t. LXXXVI, col. 1178, 1184.

Celui qui va, comme une digue infranchissable, s'opposer aux envahissements du césaropapisme et porter haut le drapeau de l'idée catholique, c'est l'évêque de la ville abandonnée, l'évêque de Rome. C'est lui qui, pendant ces siècles d'hérésies et de schismes perpétuels, ne cesse de répéter au basileus qu'il n'a pas le domaine de la foi et des consciences, et flétrit, sans jamais faiblir, ses empiétements sacrilèges. Souvent, sans doute, il devra payer de son siège, de sa vie même, son obstination à faire son devoir. LIBÈRE, SILVÈRE, VIGILE, MARTIN seront arrachés par la force brutale à l'amour de leurs fidèles; d'autres, à la fin du VII[e] siècle et pendant la

période iconoclaste, n'échapperont à la fureur d'empereurs hérétiques que grâce à l'impuissance de ceux-ci. Mais en fin de compte, ce sont les papes qui sortent vainqueurs de la lutte. Non seulement ils font triompher la foi à Ephèse, à Chalcédoine, à Constantinople, à Nicée, mais ces assemblées rendent un éclatant témoignage à leur primauté et à leur infaillibilité. Les empereurs sont les premiers à les reconnaître, à ces moments de trêve solennelle, et toutes les fois que les intérêts politiques leur font un devoir de l'union avec Rome. C'est Théodose qui clôt les controverses ariennes par l'édit de 380, prescrivant à tous les sujets de l'empire « de suivre la religion que l'apôtre saint Pierre a enseignée aux Romains, qui s'est maintenue chez eux dans la suite des temps, que l'on voit suivre au pape Damase et à Pierre d'Alexandrie, *Cod. Theod., lib. II. De fide catholica.* C'est Justinien qui, en 533, dans une constitution adressée à l'évêque de sa capitale, fait sienne la formule du pape Hormisdas, *Cod. Justin., lib. I, cap.* I, 7, et répète à plusieurs reprises, dans le code ou les novelles, que l'évêque de Rome est le chef de toutes les Eglises. Cependant, ces victoires répétées de la papauté irritent secrètement les autocrates byzantins. Pour eux, le pape est un personnage gênant qu'ils voudraient bien pouvoir écarter. Ils trouvent du moins un habile moyen de contre-balancer son autorité, en lui opposant un rival redoutable, tout à leur discrétion, l'évêque de la nouvelle Rome.

L'AMBITION DES PATRIARCHES DE CONSTANTINOPLE

Ce titre de *nouvelle Rome*, donné à la capitale de Constantin, renferme à lui seul tout le programme des ambitions byzantines, au point de vue religieux. Si, dans l'ordre civil, Constantinople est la nouvelle Rome, pourquoi ne le serait-elle pas aussi dans l'ordre ecclésiastique? Tel est l'argument *a pari* que, dès le IVe siècle, commencent à mettre en avant les évêques byzantins, avec l'approbation des empereurs et à la grande satisfaction des prélats de cour. Mais cet argument sous-entend deux prémisses et engendre un important corollaire. Les deux prémisses sont 1° L'Eglise est subordonnée à l'Etat et, par suite, le rang ecclésiastique d'une ville varie avec son rang dans l'Etat. 2° La primauté reconnue, dès les premiers siècles, à l'évêque de Rome, lui vient non d'une institution divine, mais de la qualité de capitale de la ville où il a son siège. Le corollaire tout à fait légitime peut s'exprimer ainsi : « Du moment qu'une ville a la primauté, dès qu'elle est capitale dans l'ordre civil, il doit y avoir dans l'Eglise autant de primautés qu'il y a au monde de capitales, d'Etats indépendants. » La première prémisse n'est qu'une forme de l'idée païenne de la confusion des deux pouvoirs. La seconde est la négation radicale de la primauté du pape comme institution divine. Le corollaire, qui a été tiré par l'histoire, explique l'existence des autocéphalies actuelles. Tels sont les principes qui sont comme la clef de voûte de toute l'histoire du schisme, et qu'on retrouve aussi bien dans sa phase initiale que dans sa consommation et sa persistance à travers les siècles.

Occupons-nous, pour le moment, de la phase initiale. Le premier principe trouve son expression discrète dans le canon 3 du second concile œcuménique, premier de Constantinople (381) : « L'évêque de Constantinople doit avoir la prééminence d'honneur après l'évêque de Rome, *parce que cette ville est la nouvelle Rome* ». Le second principe, renforcé du premier, est inclus dans le canon 28 de Chalcédoine : « *C'est avec raison que les Pères ont accordé la prééminence au siège de l'ancienne Rome, parce que cette ville était la ville impériale.* S'inspirant de ce point de vue, les 150 évêques [du concile de Constantinople] ont accordé les mêmes privilèges (*τὰ ἴσα πρεσβεῖα*) au siège de la nouvelle Rome, agissant ainsi par ce juste motif que la ville qui est honorée de la présence de l'empereur et du sénat, et qui [au point de vue civil] jouit des mêmes privilèges que l'ancienne ville impériale, doit être également élevée au point de vue ecclésiastique, et venir la seconde après elle (*καὶ ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς, ὡς ἐκείνην, μεγαλύνεσθαι πράγμασι, δευτέραν μετ' ἐκείνην ὑπάρχουσαν*). » Tout le venin du schisme, on le voit, se cache sous ces mots. Les mêmes Pères qui ont déclaré que Pierre avait parlé par la bouche de Léon, oublient ici, pour le besoin d'une cause patronnée par l'empereur, que la primauté romaine dérive non de l'empereur et du sénat, non des Pères d'un concile introuvable, mais de Pierre lui-même et par lui de Jésus-Christ. Nous sommes en présence d'un mensonge officieux, qui se trahit du reste par un manque de logique; car si la prééminence religieuse de Rome lui vient de son rang de capitale, cette prééminence n'a plus de raison d'être depuis que la nouvelle Rome est bâtie, et celle-ci doit occuper désormais non le second, mais le premier rang. Les Pères de Chalcédoine n'osèrent aller jusque-là, parce qu'ils croyaient à la primauté de droit divin, tout en s'exprimant comme s'ils n'y croyaient pas.

Les protestations des papes contre le 28e canon restèrent sans effet. Les empereurs le sanctionnèrent de leur autorité et le concile *in Trullo* le répéta en 691. Il ne se bornait pas d'ailleurs à accorder à l'évêque de Constantinople la primauté d'honneur sur les autres sièges orientaux; il consacrait les usurpations de juridiction que, depuis 381, s'étaient permises les hiérarques byzantins, ces modestes suffragants d'Héraclée, sur les diocèses de Thrace, de Pont et d'Asie. En même temps, les canons 9e et 17e de ce même concile de Chalcédoine établissaient le droit d'appel à l'évêque de la capitale, président-né du synode dit permanent (*σύνοδος ἐνδημοῦσα*), pour tous les conflits ecclésiastiques qui surgiraient en Orient, dans les patriarcats aussi bien que dans les autres provinces ecclésiastiques. En fait, les trois patriarcats d'Antioche, d'Alexandrie et de Jérusalem ne tardèrent pas à être complètement subordonnés à celui de Constantinople, par suite des troubles monophysites, puis de l'invasion persane et de la conquête musulmane, qui les réduisirent à n'être plus que l'ombre d'eux-mêmes. En peu de temps, l'évêque de la nouvelle Rome arriva à être le vrai pape de l'Orient, et il n'est pas étonnant que, sur la fin du VIe siècle, Jean IV le Jeûneur ait cru le moment venu de confisquer à son profit, en lui donnant une signification difficile à préciser, le titre prétentieux de patriarche œcuménique.

Non contents de s'élever au-dessus de leurs collègues orientaux, les évêques byzantins se posèrent bientôt en rivaux du primat de l'Occident. Déjà, en 421, une loi de Théodose II avait rattaché à la juridiction de Constantinople les provinces de l'Illyricum, soumises au Saint-Siège. Il fallut les protestations énergiques du pape Boniface pour faire annuler cette usurpation. Ce n'était d'ailleurs que partie remise, et l'Illyricum devint byzantin, en 732, par décret de Léon l'Isaurien, qui se vengea ainsi de la condamnation lancée contre lui et son hérésie, au synode romain de 731. Les papes eurent beau réclamer contre cette spoliation. Les hiérarques byzantins, d'accord avec les empereurs, firent la sourde oreille. Obligés de reconnaître, en certaines circonstances solennelles, la primauté et l'infaillibilité du pontife romain, ils ne manquent pas une occasion de le rabaisser ou de

lui créer des embarras. Leurs sympathies vont aux métropoles qui manifestent des velléités de se soustraire à la juridiction romaine, comme Milan, Aquilée, et surtout Ravenne, qu'un décret de CONSTANT II, en 666, proclame autocéphale. Au concile œcuménique de 680-681, les prélats orientaux, inspirés par leur chef, réussissent à glisser dans la liste des hérétiques le nom du pape Honorius, coupable seulement de n'avoir pas percé la fourberie de SERGIUS. Quelques années plus tard, en 691, on va plus loin. Les Pères du concile Quinisexte s'arrogent le pouvoir de légiférer pour l'Eglise universelle et de faire la leçon à l'Eglise romaine elle-même :

« Dans l'Eglise romaine, ceux qui veulent recevoir le diaconat ou la prêtrise promettent de n'avoir plus commerce avec leurs femmes. Quant à nous, d'accord avec les canons apostoliques, nous permettrons la continuation de la vie conjugale. Quiconque veut dissoudre de pareilles unions sera déposé, et le clerc qui, sous prétexte de religion, abandonnera sa femme, sera excommunié; s'il s'obstine dans sa résolution, il sera déposé (canon 13).

« On jeûne, à Rome, tous les samedis de carême, contrairement à la coutume traditionnelle. Le saint concile décide que, *même dans l'Eglise romaine*, on doit observer inviolablement le canon qui dit : Si un clerc est surpris à jeûner le dimanche ou le samedi, qu'il soit déposé; si c'est un laïque, qu'il soit excommunié » (canon 55).

Cependant Rome a toujours sur Byzance une supériorité : elle est d'origine apostolique, et les papes, depuis saint LÉON LE GRAND, ne se font pas faute de rappeler aux ambitieux prélats des bords du Bosphore que leur siège est tard venu dans l'Eglise. Mais qu'à cela ne tienne! Si les titres historiques à l'apostolicité manquent, on va s'en fabriquer de faux. Dès le VIe siècle, commence à circuler la légende dite d'*André-Stachys*, empruntée à l'ouvrage du PSEUDO-DOROTHÉE DE TYR : André, l'apôtre premier-appelé, le *protoclite*, comme disent les Grecs, a fondé l'Eglise de Byzance et lui a donné pour premier évêque son disciple Stachys. Après cela, la nouvelle Rome n'a plus rien à envier à l'ancienne, et à saint Pierre, on pourra désormais opposer le *protoclite*, son frère.

Contre cette ambition insatiable des évêques byzantins, les papes ne cessent de réclamer, mais ils sont impuissants à la contenir. Le souci de l'unité catholique leur fait souvent un devoir de fermer les yeux sur des questions de juridiction. Ils ne se résolvent à la rupture ouverte que lorsque la foi est en jeu. Ce dernier cas n'est malheureusement pas rare, car les hiérarques du Bosphore, créatures dociles du césaropapisme, sont presque toujours les coryphées ou les fauteurs de l'hérésie. C'est EUSÈBE DE NICOMÉDIE qui souffle l'arianisme aux oreilles de Constantin et de Constance. C'est ACACE qui rédige l'Hénotique, SERGIUS qui est le père de l'Ecthèse. Sur une soixantaine de titulaires qui se succèdent sur le siège de Constantinople entre les deux conciles de Nicée, ving-sept sont des hérétiques notoires, condamnés par les conciles œcuméniques, ou adversaires déclarés de leurs décisions. Il faudrait grossir ce nombre, si l'on comptait les patriarches qui, sans être formellement hérétiques, restèrent en dehors de la communion romaine, parce qu'ils refusèrent de rayer des diptyques les noms de leurs prédécesseurs condamnés. Aussi, voyez le bilan des schismes préliminaires, depuis la mort de Constantin en 337, jusqu'à la fête de l'orthodoxie en 843 :

1° Rupture occasionnée par l'arianisme, du concile de Sardique (343) à l'avènement de saint Jean Chrysostome (398), soit 55 ans de schisme.

2° Schisme des Joannites, à propos de la condamnation de Chrysostome (404-415), 11 ans.

3° Schisme d'Acace et de l'Hénotique (484-519), 35 ans.

4° Séparation à propos du monothélisme (640-681), 41 ans.

5° Première querelle iconoclaste (726-787), 61 ans.

6° Affaire mœchienne, à propos du mariage adultère de Constantin VI (795-811), 16 ans.

7° Seconde querelle iconoclaste (814-843), 29 ans.

Au total, cela fait 248 années de rupture ouverte entre l'Eglise impériale et l'Eglise romaine, sur une période de 506 ans. Voilà certes des chiffres éloquents, et voilà qui diminue singulièrement le rôle de Photius et de Cérulaire, ou plutôt voilà qui explique surabondamment le succès de leur entreprise.

LES AUTRES CAUSES DU SCHISME

Le césaropapisme des empereurs et l'ambition des patriarches de Constantinople, tels sont les deux facteurs principaux qui par leur action combinée préparent lentement le schisme définitif. Les autres causes, que les historiens signalent ordinairement, ne viennent qu'au second plan et ne sont, pour la plupart, que des conséquences des conflits perpétuels, qui mettent aux prises Rome et Byzance. C'est ainsi que l'antagonisme de race entre les Orientaux et les Occidentaux, l'antipathie et le mépris réciproques entre Grecs et Romains, dont nous parlent les écrivains classiques, loin de disparaître ou de s'amortir sous l'influence du christianisme, ne firent que s'accentuer, du jour où les empereurs se laissèrent helléniser. Les Grecs cessèrent d'apprendre le latin, cette langue rude, pauvre, sans ampleur, les Latins d'apprendre le grec, ce véhicule de l'hérésie et de la sophistique. On arriva vite à ne plus se comprendre. A la fin du VIe siècle, saint GRÉGOIRE LE GRAND, apocrisiaire du Saint-Siège à Constantinople, ne connaissait pas le grec, et il se plaignait de la difficulté qu'il y avait de trouver dans la ville impériale des interprètes capables de traduire sans faute les documents latins. Un peu plus tard, saint MAXIME demandait aux Romains de publier leurs lettres dans les deux langues, pour éviter tout danger de falsification de la part des traducteurs.

Cette ignorance des langues eut un contre-coup funeste dans le domaine de la théologie. Les Pères latins restèrent à peu près inconnus aux Orientaux. Le plus grand de tous, saint AUGUSTIN leur échappa totalement. Les traductions d'œuvres latines en langue grecque furent des raretés. L'histoire ne signale guère que la traduction du *De Cura pastorali* de saint Grégoire le Grand, faite par ANASTASE II D'ANTIOCHE, et celle des *Dialogues* du même par le pape ZACHARIE, un Grec d'origine. Les Occidentaux connurent un peu mieux les Pères grecs, grâce aux traductions de saint JÉRÔME, de RUFIN et de CASSIODORE; mais ce fut une connaissance bien incomplète et bien superficielle. Pendant cinq siècles, ils ignorèrent *la Foi orthodoxe* du DAMASCÈNE. On devine tous les malentendus doctrinaux qui pouvaient naître de ce chef. Déjà, celui qui a trait à la procession du Saint-Esprit commence à poindre à l'horizon. En pleine querelle monothélite, saint MAXIME, dans sa lettre au prêtre Marin de Chypre, est obligé de légitimer devant les Orientaux la formule latine *a Patre Filioque*, *P. G.*, t. XCI, col. 136, et le pape ADRIEN Ier doit défendre contre les Livres Carolins la formule grecque *a Patre per Filium*, employée par saint TARAISE, au septième concile, *P. L.*, t. XCVIII, col. 1249. La discussion s'engage sur cette question au synode de Gentilly (767) entre théologiens francs et envoyés de CONSTANTIN

Copronyme. En 808, l'addition du *Filioque* au symbole, faite par les moines bénédictins du mont des Oliviers, soulève une tempête à Jérusalem, où les moines sabaïtes accusent les Francs d'hérésie. Le pape Léon III est obligé d'intervenir, et la prudence avec laquelle il le fait témoigne de la gravité de la situation. Au concile de Nicée en 787, les évêques orientaux enseignent que la consécration s'opère exclusivement par les paroles de l'épiclèse, devant les légats du pape, qui ne protestent pas, parce qu'ils ne comprennent pas, Mansi, t. XIII, col. 264.

Si les malentendus dogmatiques n'existent encore qu'à l'état latent, les divergences disciplinaires sont nombreuses et connues de tous. Nous avons vu l'attitude prise par le concile *in Trullo* à l'égard de certaines de ces divergences. Ce concile, qui codifie le droit byzantin, a beau être rejeté par Rome; ce sont ses décisions qui vont désormais régir l'Eglise orientale. Sur ce terrain, le schisme est déjà consommé.

Un grand événement politique vint, à l'aurore du IXe siècle, aggraver singulièrement les relations déjà si tendues entre l'Orient et l'Occident. Le pape Léon III restaura sur de nouvelles bases l'empire romain d'Occident, au profit de la dynastie carolingienne. Ce fut un coup sensible porté à l'orgueil du basileus byzantin, qui s'intitulait toujours, en dépit de la réalité, empereur des Romains. Cet événement, qui se préparait depuis près d'un siècle, c'étaient les empereurs grecs eux-mêmes qui l'avaient rendu nécessaire, tant par leur politique civile que par leur politique religieuse. L'Italie, reconquise par Justinien, n'avait guère eu à se louer de l'administration impériale. On l'avait exploitée comme un pays étranger au reste de l'empire. Bientôt, les exarques de Ravenne furent impuissants à la défendre contre l'invasion lombarde. Les papes avaient eu particulièrement à souffrir des entreprises du césaropapisme dans le domaine de la foi et de la discipline. Plusieurs d'entre eux avaient été violemment enlevés de leur siège; beaucoup d'autres n'avaient dû qu'à l'amour des Romains et à l'impuissance des exarques d'échapper au même sort. La longue querelle iconoclaste avait achevé de les convaincre qu'il n'y avait plus rien à espérer pour le bien de la religion de ces empereurs hérétiques et persécuteurs.

Cependant, tout légitime, tout nécessaire même qu'il fût, le geste du pape Léon III ne pouvait que contribuer à aigrir les rapports entre les deux Eglises. En consommant le scission politique entre l'Orient et l'Occident, il préparait pour un avenir prochain la scission religieuse. Et cela, parce qu'à Byzance, l'idée de l'unité catholique planant au-dessus du particularisme national n'existait pour ainsi dire pas, l'Eglise s'était inféodée au basileus. Le même principe qui, au Ve siècle, avait jeté dans l'hérésie les Syriens, les Egyptiens et les Arméniens, allait précipiter les Grecs dans le schisme. Comment ces fiers Byzantins, enorgueillis de leur passé, de leur civilisation et de leur langue, pourraient-ils continuer d'obéir à un pape qui n'est plus des leurs et qui donne toutes ses faveurs aux barbares de l'Occident?

Les Occidentaux, de leur côté, rendaient aux Grecs mépris pour mépris. Ils leur reprochaient la multitude de leurs hérésies, leurs controverses puériles, leur arrogance insupportable. L'opposition qu'on fit, dans l'empire des Francs, aux décisions du septième concile, cette ardeur que mirent Charlemagne et ses théologiens à affirmer le dogme de la procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, et à faire adopter l'addition du *Filioque* au symbole, étaient peut-être moins inspirées par le pur zèle de la vérité que par le besoin de manifester aux Orientaux cette aversion profonde qu'on ressentait pour eux, et de leur montrer qu'ils n'avaient pas le monopole de la science théologique. Ces dispositions hostiles faisaient tout craindre pour l'unité même de la foi. Quand on est séparé par le cœur, on ne saurait rester longtemps uni par l'esprit.

III. **La consommation du schisme.** — Si bien préparé par cinq siècles de discordes, le schisme fut consommé par deux patriarches de Constantinople, Photius et Michel Cérulaire. Malgré les nuances de caractère et la diversité d'attitude que l'histoire signale entre eux, ces deux personnages ont suivi la même tactique pour rendre la rupture définitive. Cette tactique a consisté à rechercher minutieusement et à mettre en relief tout ce qui, dans le domaine de la théologie, de la discipline, de la liturgie et même des simples coutumes, était de nature à élever comme un mur de séparation entre les deux Eglises. Ils avaient sans doute remarqué que, dans la période précédente, les papes avaient remporté tous leurs triomphes parce qu'ils s'étaient posés en défenseurs de l'orthodoxie, attaquée par les hérésies impériales. Le meilleur moyen de détruire leur prestige et de secouer leur joug était de faire planer le soupçon sur la pureté de leur foi. Avec une infernale habileté, ils allèrent chercher quelques points de doctrine encore mal éclaircis et prêtant par là même le flanc aux équivoques, et soulevèrent des questions insolubles, par exemple celle des azimes, capables d'alimenter des controverses sans fin. Les discussions théologiques étaient pour les délicats, pour les savants. Les divergences canoniques, rituelles ou coutumières devaient lentement gagner au schisme les masses populaires, en leur persuadant qu'entre la religion du Grec et celle du Latin, il y avait un abîme. Photius insista surtout sur la question dogmatique, Cérulaire sur la question liturgique et disciplinaire.

LE RÔLE DE PHOTIUS

A considérer les faits par la surface, il semble que Photius ait misérablement échoué dans son entreprise. Loin de réussir à séparer l'Eglise byzantine de l'Eglise romaine, il fournit aux papes de son temps l'occasion d'affirmer solennellement leur primauté et de l'exercer à ses propres dépens. Lui-même rendit à plusieurs reprises hommage à cette primauté. A peine intronisé à la place d'Ignace, qui, chose presque inouie à Byzance, refusait de démissionner sur un ordre du basileus, il envoya au pape Nicolas Ier une lettre dans laquelle il faisait profession de foi catholique et, après avoir travesti les faits, sollicitait, sur un ton d'hypocrite humilité, la reconnaissance de son intrusion. Après le scandaleux concile de 861, tenu à Constantinople, dans l'Eglise des Apôtres, il sentit le besoin d'adresser au même pape une longue apologie pour écarter de sa tête les foudres qui le menaçaient. Dans cet écrit, l'intrus condamnait par avance sa conduite ultérieure, car:

1° Il reconnaissait explicitement la primauté du pape, soit en déclarant que le blâme que lui avait infligé saint Nicolas avait été inspiré par l'amour scrupuleux de la discipline ecclésiastique (Οὐ γὰρ ἐμπαθείας ταῦτα κινήματα..... ἀπλάστου δὲ μᾶλλον διαθέσεως, καὶ τὴν ἐκκλησιαστικὴν τάξιν εἰς ὄγκον ἀκριβολογούσης, *Epistol. lib. I, epist.* II, *P. G.*, t. CII, col. 596); soit en faisant connaître son empressement à accepter les décisions du pape et de ses légats: « *Suivant votre recommandation, on a prescrit d'observer le canon en question..., et il n'a pas dépendu de notre volonté que toutes les décisions de votre divine paternité fussent prises en considération* », *Ibid.*, col. 613; soit enfin en plaçant les papes au sommet de la hiérarchie: « *Observer les canons*

véritables est un devoir pour tout bon chrétien; cette obligation est plus forte pour ceux que la Providence a chargés de diriger les autres, et elle s'impose encore plus à ceux qui parmi ces derniers tiennent le premier rang (καὶ τούτων ἔτι μάλιστα τοῖς ἐν αὐτοῖς τούτοις πρωτεύειν λαχοῦσιν). *C'est pourquoi votre aimable Béatitude, qui cherche en tout à maintenir le bon ordre de la discipline et la rectitude canonique, fera bien de ne pas accueillir sans discernement ceux qui arrivent d'ici sans lettre de recommandation.* » *Ibid.*, col. 616-617.

2° Il distinguait, avec la sûreté d'un théologien impeccable, le dogme de la discipline, et affirmait qu'entre les Eglises particulières, l'uniformité ne s'imposait que sur la foi et les canons consentis d'un commun accord dans les conciles œcuméniques, que pour le reste la diversité n'avait rien de répréhensible : « *Les choses communes à tous, avant tout les dogmes de foi, sont nécessairement obligatoires. Quant aux observances propres à quelques-uns, leur violation rend coupables ceux-là seuls à qui elles ont été imposées... Si un Père établit une règle pour son diocèse ou si un synode particulier porte une loi, il n'y a point de superstition à l'observer; pourtant ceux qui ne l'ont pas reçue peuvent la négliger sans danger.* » *Ibid.*, col. 604. Et là-dessus, Photius énumérait quelques-uns de ces usages particuliers dont il allait bientôt faire des griefs contre les Latins : raser ou porter la barbe, jeûner le samedi ou ne pas jeûner ; pour un clerc, vivre dans le célibat ou prendre femme ; pour un diacre, être élevé à l'épiscopat sans recevoir la prêtrise ou passer par l'ordre intermédiaire.

Même après sa rupture ouverte avec le pape Nicolas, même après l'encyclique de 867, adressée à tous les patriarches orientaux, où il soulève la question du *Filioque*, et la lettre aux Bulgares, où il attaque la primauté, le révolté recourut au pape Jean VIII pour faire confirmer sa seconde élection au patriarcat, après la mort d'Ignace. Et sans doute, sa soumission aurait été parfaite, si Rome n'avait exigé de lui aucune réparation publique du scandale qu'il avait donné, si elle avait consenti à rayer de la liste des conciles œcuméniques le concile de 869-870, qui l'avait déposé et condamné. Après le conciliabule de 879, comme après celui de 861, il chercha à se justifier auprès du pape et se prévalut contre les Ignatiens de la prétendue approbation qu'il avait reçue du Saint-Siège par l'intermédiaire de légats plus dupes qu'infidèles.

Rien ne montre mieux que cette conduite comment les dix griefs relevés contre les Latins, en 867, cinq dans l'encyclique aux patriarches : jeûne du samedi, usage du laitage pendant la première semaine du carême, célibat des clercs, reconfirmation par les évêques de ceux qui ont été déjà confirmés par des prêtres, addition du *Filioque* au symbole et doctrine sur la procession du Saint-Esprit, *P. G.*, t. CII, col. 721-742 ; et cinq autres dans la lettre aux Bulgares : immolation d'un agneau avec le corps de Jésus-Christ, le jour de Pâques, usage des clercs latins de se raser la barbe, préparation du chrême avec de l'eau de rivière, élévation immédiate de simples diacres à l'épiscopat, prétention des papes à la primauté, alors que celle-ci avait passé à l'évêque de Constantinople depuis que cette ville était devenue la capitale de l'empire, *Nicol. I, Epist.* LXX, *P. L.*, CXIX, col. 1152 et suiv., rien, dis-je, ne montre mieux comment ce n'étaient là que des prétextes, destinés à couvrir la révolte de l'orgueil blessé et à satisfaire sa soif de vengeance. Aussi bien, les contemporains de Photius n'y virent pas autre chose. Le concile de 869 ne daigna pas même s'en occuper, si l'on excepte l'attaque dirigée contre la primauté romaine. Photius lui-même ne tarda pas à s'apercevoir que sa manœuvre n'avait eu aucune prise sur les esprits. Au conciliabule de 879, il se contenta d'interdire toute addition au symbole, sans toucher directement la question dogmatique de la procession du Saint-Esprit. Cette interdiction n'avait d'ailleurs qu'un but : lui ménager le moyen de reprendre la lutte contre le *Filioque*, dans le cas, plus que probable, où Jean VIII refuserait de sanctionner ce qui s'était fait.

Ce fut en effet la nouvelle tactique adoptée par l'astucieux byzantin, après sa condamnation par Jean VIII, en 881. Au lieu d'attaquer de front la primauté romaine, trop bien établie pour être niée sérieusement, au lieu de faire valoir de mesquines divergences de coutumes et de discipline, il concentra tous les efforts de sa polémique sur le dogme de la procession du Saint-Esprit. Dans une lettre à Walpert, archevêque d'Aquilée, alors en désaccord avec le pape, et surtout dans la *Mystagogie du Saint-Esprit*, véritable traité sur la matière, il chercha à dénaturer la doctrine latine par toutes sortes d'arguments sophistiques, et à établir que le Saint-Esprit *procède* du Père *seulement*, en jouant sur le terme grec « ἐκπορεύεσθαι », qui, à son époque, avait pris le sens technique de *procéder du principe qui n'a pas de principe* et qui, par suite, n'était pas l'équivalent exact du « *procedere* » latin, mais bien du « *procedere principaliter* » de saint Augustin.

Les Latins sont tour à tour accusés d'ignorance, d'erreur, de sottise, de folie, de démence, de fureur, de témérité, d'audace, d'imprudence, d'hérésie, de polythéisme, d'impiété, parce que, d'après notre polémiste, ils font procéder le Saint-Esprit du Père et du Fils comme de deux principes. C'est par des réticences calculées, d'habiles équivoques ou des interprétations arbitraires, qu'il se débarrasse des textes scripturaires et patristiques que les théologiens latins opposent à son innovation. D'après lui, le « *De meo accipiet* », de l'Evangile de saint Jean (XV, 14) signifie : « *Il recevra de mon Père* ». Des passages si clairs et si nombreux où les Pères grecs affirment que le Saint-Esprit *procède* du Père *par le Fils*, est, sort, jaillit du Fils, ou du Père et du Fils, il ne souffle mot ; mais il a fait une trouvaille. Il a découvert qu'aucun Père grec n'a dit *expressément*, κατὰ λέξιν, que le Saint-Esprit *procède* (ἐκπορεύεται) du Fils, et il prétend résumer toute la tradition grecque dans cette phrase qu'il lance aux Latins comme un défi : « Qui, parmi nos saints et très illustres Pères, a jamais dit que l'Esprit *procède* du Fils? » (*Mystag.*, *cap.* 5; cf. *cap.* 91, *P. G.*, t. CII, col. 284 et 386.) En confondant à dessein la question liturgique de l'addition au symbole avec la question doctrinale, il en appelle au témoignage de plusieurs papes anciens et même de papes contemporains, comme Léon III, Jean VIII, son Jean comme il l'appelle, Adrien III. Il récuse l'autorité des trois Pères Latins qu'on lui oppose, saint Ambroise, saint Jérôme et saint Augustin, sous prétexte que leurs écrits ont dû être interpolés, et que d'ailleurs il n'y aurait rien d'étonnant à ce qu'ils se soient trompés, comme cela est arrivé à tant d'autres.

La *Mystagogie du Saint-Esprit* fut l'arsenal où les Grecs des siècles suivants allèrent chercher des armes pour combattre les Latins. Par cet ouvrage, Photius fit plus pour la cause du schisme que par sa révolte ouverte. Sa doctrine s'infiltra dans la théologie byzantine, d'autant plus librement que la *Mystagogie* ne fut pas connue en Occident avant le XII° siècle. L'empereur Léon VI qui, à son avènement, enleva à Photius le trône patriarcal, a tout un discours contre le *Filioque*. En 906, les envoyés du pape Sergius III s'aperçurent que la doctrine photienne était soutenue par beaucoup de Grecs, et en 908 le pape demandait aux théologiens francs de la réfuter. Au siècle sui-

vant, Pierre d'Antioche prend en pitié les barbares d'Occident, et demande à Michel Cérulaire de ne pas leur tenir rigueur de leur ignorance théologique: « Il est déjà bien beau, ajoute-t-il, qu'ils acceptent, avec nous le dogme de la Trinité et de l'Incarnation. » Cependant, il y a quelque chose qui lui paraît dépasser toute mesure, qui est le plus funeste de tous les maux : c'est l'addition au symbole : Will, *Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae graec. et lat. saec. XI composita exstant*, Leipzig, 1861, pp. 196, 198. On comprendra combien fut grande l'influence exercée par les écrits de Photius, si l'on se rappelle que des esprits éminents, comme Jean Veccos et Bessarion, dont la bonne foi est à l'abri de tout soupçon, eurent beaucoup de peine à rompre les mailles de la sophistique photienne et à retrouver la véritable conception des Pères grecs.

LA TACTIQUE DE MICHEL CÉRULAIRE

La controverse sur la procession du Saint-Esprit était trop transcendante pour faire impression sur l'ensemble des esprits et déterminer immédiatement une rupture définitive. Aussi voyons-nous les deux Eglises se réconcilier après la mort de Photius et, jusqu'en 1054, vivre dans cette union, bien lâche il est vrai, à laquelle, de part et d'autre, on s'était habitué depuis des siècles. Malgré l'acuité du conflit entre Rome et Constantinople au sujet de la juridiction sur la Bulgarie et l'Italie méridionale, malgré l'antipathie croissante des races, malgré la rancune toujours persistante des empereurs byzantins contre leurs rivaux d'Occident, les rapports des Orientaux avec le Saint-Siège ne furent, durant cette période, pas plus rares qu'autrefois. L'empereur Léon VI et le patriarche Nicolas le Mystique, en désaccord sur la question des quatrièmes noces, demandent à Rome une solution. Le basileus se mêle même de l'élection des papes. Tzimiscès soutient, contre Benoît VI et Benoît VII, l'antipape Francon, et dépose le patriarche Basile Ier, dévoué au pape légitime. Nous savons par le témoignage de Pierre d'Antioche qu'en 1009, le nom du pape était inscrit sur les diptyques de Sainte-Sophie, Will, *op. cit.*, p. 192. Quelques années plus tard, le patriarche Eustathios (1019-1025) essayait d'obtenir du pape Jean XIX une sorte de charte d'autocéphalie pour l'Eglise orientale et la reconnaissance du titre de patriarche œcuménique. Quant aux relations des simples fidèles entre eux, elles étaient empreintes de la plus grande cordialité. Les pèlerins occidentaux qui se rendaient en Terre sainte passaient ordinairement par Constantinople et y étaient bien accueillis. Les moines des deux rites n'avaient aucune répugnance à fraterniser ensemble. Les monastères grecs n'étaient pas rares en Italie, et les Latins ne craignaient pas d'y entrer pour faire l'apprentissage de la vie religieuse.

L'invasion de l'Italie méridionale par les Normands, au début du XIe siècle, détermina entre les papes et les empereurs byzantins un rapprochement qui, pour être politique, n'en devait pas moins contribuer à affermir l'union religieuse. Par les soins du Lombard Argyros, une alliance entre le pape Léon IX et Constantin Monomaque était à la veille de se conclure, lorsque le patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire, homme d'une ambition insatiable et d'une volonté de fer, résolut de rendre l'Eglise orientale complètement indépendante du pape, pour la mieux soumettre à sa propre autorité. La rupture avec Rome n'était du reste, comme l'a démontré M. Bréhier dans son excellent ouvrage: *Le schisme oriental du XIe siècle*, Paris, 1899, qu'une étape dans la réalisation de son rêve de domination, car il n'aspirait à rien moins qu'à concentrer dans ses mains le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel et à réduire le basileus au rôle de simple coadjuteur du patriarche. S'il échoua misérablement dans sa lutte contre le pouvoir impérial, si, comme Photius, il tomba victime du césaropapisme, son entreprise contre la papauté fut couronnée d'un plein succès, et c'est bien lui qui porte devant l'histoire la responsabilité du schisme définitif.

Dès son avènement au trône patriarcal, en 1043, il commença, nous dit l'historien Cédrenos, par rayer le nom du pape des diptyques sacrés, ce qui ne l'empêcha pas, quelques années plus tard, d'écrire à Pierre d'Antioche que le nom du pape n'était plus inscrit à Sainte-Sophie depuis le concile *in Trullo*, Will, *op. cit.*, pp. 178-179. Il médita ensuite un plan de campagne pour amener une rupture ouverte, et découvrit que le meilleur moyen de rendre le schisme durable était de lui donner une base dans l'esprit populaire. Reléguant à l'arrière-plan la question du *Filioque* et affectant d'ignorer la primauté romaine, il porta la lutte sur le terrain des divergences liturgiques et disciplinaires, les plus capables d'impressionner la foule et de lui inspirer de l'aversion pour les Latins. Par son ordre, Léon d'Ochrida, ancien clerc de la Grande Eglise, ouvrit les hostilités en 1053, dans une lettre adressée à Jean, évêque de Trani, « à tous les évêques des Francs et au très honorable pape lui-même ». Les Latins sont accusés de judaïser, parce qu'ils emploient du pain azyme comme matière de l'Eucharistie et qu'ils jeûnent le jour du sabbat. On leur reproche également de manger des viandes étouffées, et de ne pas chanter l'Alleluia pendant le carême.

Au même moment, à Constantinople, un moine de Stude, Nicétas Stéthatos, instrument docile du patriarche, lance dans le public un tract dans lequel les *très sages et très nobles Romains* sont invités à ne plus vivre « sous l'ombre de la Loi, à ne plus participer à la table des Hébreux », en mangeant l'azyme, et à ne plus violer les canons des Apôtres et ceux du concile Quinisexte, en jeûnant le samedi et en prohibant le mariage des clercs. Joignant les actes aux paroles, Michel Cérulaire fit fermer les églises latines de Constantinople, somma les clercs et les moines latins de suivre les coutumes grecques, et sur leur refus, les anathématisa, en les traitant d'azymites. Il y eut des scènes de violence, et l'on vit le chancelier du patriarche, Nicéphore, fouler aux pieds des hosties consacrées, sous prétexte que leur matière n'était pas du pain fermenté.

Par cette agression brutale, Cérulaire manifestait bien nettement son désir de séparation, et frappait en même temps vivement l'imagination d'un peuple formaliste à l'excès en lui montrant toute l'horreur qu'il fallait ressentir pour les abominables pratiques judaïques des Occidentaux. L'attitude du pape Léon IX fut des plus énergiques. Sans s'arrêter à discuter les mesquines accusations des Grecs, il porta immédiatement la question sur la primauté de l'Eglise romaine et mit Cérulaire en demeure de la reconnaître. L'ambitieux patriarche fit d'abord mine de céder et, reprenant le projet de son prédécesseur Eustathios, il proposa au pape une sorte d'accord sur les bases de l'égalité : « Tu nous écris, lui répond Léon IX, que si nous faisons vénérer ton nom dans une seule église romaine, tu t'engages à faire respecter le nôtre dans tout l'univers. Quelle est cette pensée monstrueuse? L'Eglise romaine, tête et mère des Eglises, connaît-elle autre chose que des membres et des filles ? » Will, *op. cit.*, p. 91.

La lettre de Cérulaire convainquit le pape que tout accommodement pacifique était impossible, et il envoya à Constantinople trois légats, le cardinal Humbert,

le chancelier Frédéric et Pierre d'Amalfi, avec la mission d'excommunier le patriarche rebelle, s'il persistait dans sa révolte. Malgré l'appui du faible Constantin IX, tout dévoué à l'union par raison politique, malgré la victoire remportée par le cardinal Humbert dans une discussion publique sur le champion du pain fermenté, Nicétas Stétathos, Cérulaire garda jusqu'au bout son attitude hautaine et refusa d'avoir le moindre colloque avec les envoyés du Saint-Siège, sûr de l'appui moral des évêques d'Orient, dont aucun, de fait, n'éleva la voix en faveur de Rome. Les légats se décidèrent alors à la rupture. Le 15 juillet 1054, à la troisième heure, ils se rendirent à Sainte-Sophie, au moment où tout le peuple était assemblé pour un office solennel, et déposèrent sur l'autel une bulle d'excommunication, qui atteignait le patriarche et tous ses adhérents. Aucun des assistants ne se douta que l'heure du schisme définitif venait de sonner. C'était bien cependant la triste réalité.

L'excommunication qui devait foudroyer Michel Cérulaire ne fit que hâter son triomphe. Après avoir essayé d'attirer les légats dans un guet-apens, qui leur aurait coûté la vie, il souleva une émeute contre l'empereur, qui avait pris leur parti. Pour conserver sa couronne, Constantin IX dut envoyer une lettre d'excuses au tout-puissant patriarche et consentir à la réunion d'un synode de douze métropolitains et de deux archevêques qui anathématisèrent les Latins et retournèrent contre eux les griefs contenus dans la bulle d'excommunication. L'édit synodal empruntait textuellement ses premières phrases à l'encyclique de Photius aux évêques d'Orient, et reprochait aux Occidentaux de se raser la barbe, d'ajouter le *Filioque* au symbole et d'enseigner que le Saint-Esprit procède du Père et du Fils, d'interdire le mariage des clercs, de se servir de pain azyme pour la célébration de l'Eucharistie.

Cette question des azymes fut vraiment le grand cheval de bataille de Cérulaire. Il y revient avec insistance dans ses deux lettres à Pierre d'Antioche et signale de nouvelles abominations latines : « Leurs moines se servent de la graisse de porc et se nourrissent de lard ; le fromage est permis pendant la première semaine de carême. Ils mangent de la viande le mercredi, du fromage et des œufs le vendredi, et le samedi ils jeûnent toute la sainte journée... Chez eux, deux frères peuvent épouser deux sœurs. A la messe, au moment de la communion, l'un des ministres mange les azymes et donne aux autres le baiser de paix. Leurs évêques portent un anneau au doigt ; c'est, disent-ils, un signe d'alliance avec leur Eglise. Ils vont à la guerre et souillent leurs mains de sang... Quand ils administrent le baptême, ils ne font qu'une seule immersion et remplissent de sel la bouche des baptisés... Il ne veulent pas vénérer les reliques des saints. Certains d'entre eux refusent de rendre un culte aux saintes images. Ils ne mettent pas au nombre des saints nos illustres docteurs et hiérarques, Grégoire le théologien, le grand Basile et le divin Chrysostome et rejettent complètement leur doctrine. Et ils font encore certaines autres choses qu'il serait trop long d'énumérer. » *Epistol. 1 ad Pet. Antioch.*, Will, *op. cit.*, pp. 180-183.

Ces autres choses dont Cérulaire ne parle pas, nous les trouvons signalées dans le fameux traité *Sur les Francs et les autres Latins*, qu'on a faussement attribué à Photius et qui a toute chance d'avoir été inspiré par Cérulaire lui-même. Les griefs relevés sont au nombre de trente-trois et témoignent d'une aussi grande largeur d'esprit que les précédents. En voici quelques échantillons : « En entrant dans l'église, les Latins se prosternent à terre en marmottant; puis ils tracent par terre avec le doigt une croix qu'ils baisent, se relèvent et commencent leur prière. — Ils n'appellent pas la mère de Notre-Seigneur « *Théotocos* » mais seulement sainte Marie. — Ils mangent des hérissons, des tortues, des corneilles, des corbeaux, des mouettes, des chacals, des souris. — Les habits sacerdotaux de leurs évêques et de leurs prêtres sont multicolores, et en soie, au lieu d'être en laine. — Les évêques portent des gants. — Ils font le signe de la croix avec les cinq doigts, le pouce seul touchant le visage, etc., etc. »

APRÈS MICHEL CÉRULAIRE

Sans doute, si l'on prend une à une chacune de ces divergences, elles paraissent ridicules et indignes de fixer l'attention; mais leur gravité résultait de leur accumulation. Ressassées par le clergé et les moines, elles eurent pour effet de persuader au peuple qu'il existait une différence profonde entre la religion des Grecs et celle des Latins. Bientôt surgirent de nouvelles causes de dissension et de haine. Loin de contribuer à un rapprochement entre l'Orient et l'Occident sur le terrain religieux, les croisades ne firent qu'élargir le fossé de la séparation. En accaparant tout le commerce du Levant, en contraignant les empereurs byzantins à leur octroyer des privilèges exorbitants, les républiques italiennes, dont la politique fut toujours machiavélique, exaspérèrent au dernier point la population de Constantinople, et en 1182 eut lieu le massacre des Latins. La quatrième croisade, avec toutes ses atrocités, fut la digne réponse de Venise à cet acte de sauvagerie. Après cela il ne faut pas s'étonner de voir échouer l'une après l'autre les nombreuses tentatives d'union, une vingtaine au moins, qui s'échelonnent entre le XIe et le XVe siècle. Elles ont du reste pour trait commun d'être inspirées par des visées politiques. Les deux principales, celles de Lyon, en 1274, et celle de Florence, en 1438-1439, ne font point exception à la règle. Pour amener les Grecs à reconnaître leur primauté, les papes recourent tour à tour, mais toujours sans résultat, à la douceur et à la menace. Le basileus ne fait plus comme autrefois la loi en matière de croyance. Un Michel VIII Paléologue a beau vouloir sérieusement l'union : ses efforts se brisent contre la résistance du clergé et du peuple, qui se prennent à désirer l'avènement des Turcs pour n'avoir pas à se soumettre au pape.

Les Turcs arrivèrent en 1453 et les tentatives d'union cessèrent. Les vainqueurs ne furent guère disposés à les favoriser, surtout à partir du moment où le roi de France réclama la protection de tous les catholiques du Levant. Le haut clergé grec, malgré toutes les avanies qu'il dut subir, s'accommoda facilement d'un régime qui lui accordait une véritable juridiction civile sur son troupeau spirituel et des bachis-bouzouks pour lever la dîme. C'est surtout sous la domination turque, et jusqu'au XIXe siècle, que le patriarche de Constantinople fut véritablement le pape de l'Orient.

Malgré les relations cordiales qui existèrent parfois, au XVIIe siècle surtout, entre les missionnaires latins et le clergé grec, la haine de Rome ne fit que s'accroître en Orient. Excitée par la propagande catholique, elle atteignit son paroxysme, au milieu du XVIIIe siècle. En 1755, le patriarche Cyrille V décida que le baptême latin était invalide. Les théologiens grecs n'eurent pas de peine à découvrir de nouvelles divergences entre les deux Eglises, tout en subissant dans une large mesure l'influence de la théologie occidentale.

Plusieurs papes se sont occupés particulièrement de ramener les Orientaux à l'unité catholique. Au XVIe siècle, Grégoire XIII fonda à Rome le collège

grec de saint Athanase, destiné à former un clergé grec catholique. La S. C. de la Propagande, créée par Grégoire XV au début du xviie siècle, avait dans son programme de procurer l'union des Eglises orientales. Benoit XIV prit la défense des rites orientaux contre les missionnaires latinisants. Pie IX en 1848 et en 1870, Léon XIII en 1894, ont adressé aux schismatiques de chaleureuses invitations à la concorde, mais leur voix n'a guère trouvé d'écho.

Ce n'est plus avec Rome, mais avec l'Eglise protestante que, depuis le xvie siècle, les Grecs ont repris ces éternels essais d'union qui n'aboutissent jamais. Il y eut de longs pourparlers théologiques entre les docteurs luthériens de Wittenberg et le patriarche Jérémie II (1572-1579). Dans la première moitié du xviie siècle, le calvinisme faillit s'implanter dans la grande Eglise par les soins de Cyrille Lucar, et au début du xviiie, la secte anglicane des *Non-Jureurs* tenta vainement un rapprochement avec l'Eglise phanariote et l'Eglise russe. Depuis 1867, les relations amicales, avant-coureuses de l'union, ont repris entre Anglicans et *Orthodoxes*, auxquels sont venus se joindre, et non sans doute pour augmenter l'harmonie, les Vieux-Catholiques de Döllinger, Herzog et Michaud.

IV. Les divergences dogmatiques entre l'Eglise catholique et l'Eglise grecque. — Les trente-trois divergences signalées dans le traité « Περὶ τῶν Φράγγων » ne furent pas les seules que les théologiens grecs relevèrent contre les Latins. A mesure que l'on se connut mieux, à mesure aussi que l'Eglise occidentale modifia certains de ses usages et donna une précision nouvelle à certaines vérités révélées, le nombre des griefs alla en augmentant. L'Eglise grecque, figée dans sa stérilité et son impuissance, continua de crier à l'innovation, à chaque manifestation nouvelle de la vie catholique. Dès la fin du xive siècle, d'après le catalogue dressé par Hergenröther, *Photius*, t. III, p. 820 et suiv., les polémistes grecs avaient déjà formulé cent trois griefs contre l'Eglise latine, et si l'on poursuivait l'addition, depuis le xive siècle jusqu'à nos jours, on arriverait facilement au chiffre total de cent soixante. Provoqués par ces attaques mesquines, certains théologiens occidentaux ne résistèrent pas à la tentation de critiquer les usages grecs et eux aussi dressèrent leurs listes de reproches, qui aujourd'hui nous font sourire.

Il va sans dire que les esprits sensés, dans les deux camps, n'attachèrent pas une grande importance à cette polémique de sacristie. Dans les tentatives officielles d'union, la controverse fut limitée à quelques points principaux. Leur nombre, du reste, a varié avec les époques. C'est ainsi qu'au synode de Nymphée, en 1234, on ne signala que deux obstacles à l'entente : l'addition du *Filioque* et l'usage du pain azyme.

Au concile de Lyon, en 1274, comme en témoigne la confession de Michel Paléologue, ce n'étaient plus seulement le *Filioque* et les azymes qui faisaient difficulté ; il y avait, en plus, la primauté pontificale, l'indissolubilité du mariage, le purgatoire, la béatitude des saints.

Quant aux discussions de Florence, elles roulèrent sur l'addition au symbole, la doctrine de la procession du Saint-Esprit, les azymes, la primauté pontificale, le purgatoire et la béatitude des saints. De l'indissolubilité du mariage, il ne fut question qu'après la signature du décret d'union. Les réponses des Grecs sur ce point ne satisfirent pas Eugène IV ; mais il était trop tard pour engager un débat sur cette grave affaire. Un nouveau sujet de conflit avait surgi depuis le concile de Lyon, à propos de l'épiclèse. Les déclarations nettement catholiques que Bessarion fit sur ce point, au nom de ses compatriotes, empêchèrent qu'on en parlât dans le décret d'union.

Au xviiie siècle, la confession de foi dite de Chrysanthe, approuvée par les patriarches orientaux au synode de Constantinople de 1727 (voir Petit-Mansi, *Ampliss. Collect. Concil.*, t. XXXVII, col. 887-910), reproche aux Latins d'admettre plus de sept conciles œcuméniques, de manger des viandes étouffées, de rejeter la lumière thaborique, et n'oublie pas les autres divergences habituelles : primauté, *Filioque*, pain azyme, épiclèse, purgatoire, béatitude des saints, indissolubilité du mariage en cas d'adultère.

Dans leur réponse à l'encyclique de Pie IX adressée aux Eglises orientales, en 1848, les quatre patriarches orientaux semblent vouloir nous ramener au temps de Cérulaire, par la complaisance qu'ils mettent à relever les divergences liturgiques et disciplinaires, comme le baptême par infusion, la communion sous une seule espèce, l'usage de petites hosties pour la communion des fidèles, le célibat des clercs, etc.

On remarque la même tendance dans l'encyclique du patriarche Anthime VII de Constantinople, écrite en 1895, en réponse à l'encyclique du pape Léon XIII « *Praeclara gratulationis* » du 20 juin 1894. Procession du Saint-Esprit du Père et du Fils, addition du *Filioque* au symbole, baptême par infusion, usage du pain azyme, erreur sur l'épiclèse, communion des laïques sous une seule espèce, doctrine sur le purgatoire, les indulgences et la récompense immédiate des saints, immaculée conception, primauté et infaillibilité du pape, tels sont les griefs que le patriarche œcuménique fait valoir contre l'Eglise catholique, et qu'il considère comme les obstacles à l'union des Eglises.

Si maintenant nous consultons le programme de théologie polémique contre l'Eglise romaine, approuvé par le saint-synode de Saint-Pétersbourg, nous voyons que les Russes retiennent tous les griefs d'Anthime VII, sauf deux : celui qui regarde le baptême par infusion et celui qui a trait à la béatitude des saints. Par contre, ils en ajoutent plusieurs autres qui sont vraiment nouveaux. C'est ainsi qu'ils reprochent aux catholiques d'admettre que les deutérocanoniques de l'Ancien Testament sont des livres inspirés, que le péché originel consiste seulement dans la privation de la grâce, que la confirmation imprime un caractère ineffaçable, que la pénitence imposée au pénitent par le confesseur a un caractère satisfactoire.

Toutes ces énumérations disent trop et trop peu. Elles disent trop, parce que, suivant la tactique qui fut toujours chère aux théologiens du schisme, elles présentent sur le même plan les divergences dogmatiques et les divergences disciplinaires ou liturgiques. Elles disent trop peu, car elles passent sous silence plusieurs points importants sur lesquels, à l'heure actuelle du moins, il y a opposition réelle entre la théologie *orthodoxe* et le dogme catholique. Aussi, pour fixer la situation respective des deux Eglises au point de vue doctrinal, croyons-nous nécessaire d'esquisser à grands traits ce qu'on peut appeler l'enseignement commun des théologiens *orthodoxes*, dans ce qu'il a de contraire à la doctrine catholique. A ceux qui s'étonneraient que nous leur parlions de l'enseignement commun des théologiens, au lieu de prendre pour base la doctrine officielle des Eglises autocéphales, disons tout de suite que de doctrine officielle unanimement acceptée comme obligatoire, il n'en existe pas en dehors des définitions solennelles des sept premiers conciles œcuméniques.

DOCTRINE SUR L'ÉGLISE

Nous avons déjà dit que, d'après la conception *orthodoxe*, la véritable Eglise n'est pas une monarchie, mais une agglomération d'Eglises nationales autonomes, n'obéissant à aucun chef visible commun, s'inclinant seulement devant le chef invisible qui est Jésus-Christ. Les Apôtres furent tous égaux et saint Pierre ne reçut de Notre-Seigneur qu'une sorte de préséance honorifique. Cette préséance est reconnue au patriarche de Constantinople, depuis l'époque de la séparation. Autrefois, c'était l'évêque de Rome qui était le *primus inter pares*, parce que Rome était la capitale, et non, ose nous dire ANTHIME VII dans son encyclique, parce que saint Pierre aurait fondé l'Eglise romaine, ce que l'histoire ignore complètement.

Théoriquement, et en vertu du droit divin, les évêques, successeurs des Apôtres, marchent sur le pied d'une parfaite égalité; pratiquement, et en vertu du droit ecclésiastique, il y a entre eux une subordination hiérarchique, réglée par le 34ᵉ canon apostolique, qui dit que les « *évêques de chaque nation doivent reconnaître le premier d'entre eux comme leur chef et ne rien faire sans son avis* ». C'est sur ce fameux canon que les théologiens schismatiques basent en général leur théorie des Eglises nationales autocéphales, qui rappelle par certains côtés la vieille conception de la *pentarchie*, ou gouvernement de l'Eglise universelle par les cinq patriarches.

Les théologiens *orthodoxes* s'entendent à dire que l'Eglise est infaillible. Le sujet de l'infaillibilité est le corps épiscopal pris dans son ensemble et non tel ou tel évêque particulier. L'Eglise enseignante exerce cette infaillibilité, soit lorsqu'elle se réunit en concile œcuménique, soit lorsque les évêques dispersés dans les diocèses manifestent expressément ou équivalemment leur accord sur un point de doctrine.

Il y a sept conciles œcuméniques. Le dernier est celui qui s'est tenu à Nicée, en 787. Le concile *in Trullo* ne fait qu'un avec le sixième concile œcuménique et l'approbation qu'il a donnée à certains synodes particuliers et aux 85 canons apostoliques est sans appel. Nous ferons remarquer, à ce propos, que le rôle joué par les canons apostoliques, non seulement dans la discipline mais encore dans la théologie de l'Eglise grecque, est considérable. On y recourt à temps et à contretemps, surtout lorsqu'il s'agit de batailler contre les catholiques.

Le conciliabule tenu par Photius en 879 est quelquefois considéré comme le huitième concile œcuménique. Ce titre se rencontre même dans des documents officiels, par exemple dans l'encyclique des patriarches orientaux de 1848. Quant au véritable huitième concile, tenu en 869, les *orthodoxes* le rejettent avec horreur, et l'on ne voit vraiment pas pourquoi. Les prétextes qu'ils font valoir contre les deux conciles unionistes de Lyon et de Florence n'ont aucune raison d'être contre cette assemblée, dont le seul tort est sans doute à leurs yeux d'avoir déposé Photius l'intrus et d'avoir proclamé hautement la primauté romaine.

Plusieurs questions sont soulevées à propos du concile œcuménique. On reconnaît généralement, tellement la chose est évidente, que la réunion d'une assemblée de ce genre est, dans les temps actuels, pratiquement irréalisable, « *tout comme à l'époque des persécutions* », disent certains théologiens. Dieu sait depuis combien de temps cette situation dure, et rien n'en fait prévoir la fin. Pour atténuer la portée d'une si troublante constatation, MACAIRE nous dit que les sept conciles ont défini *tous les articles capitaux* de la foi, et que les articles secondaires sont suffisamment indiqués par l'*enseignement unanime* des Pères et des théologiens.

ANDROUTSOS est plus franc, et avoue que les sept conciles n'ont de définitions précises que sur la Trinité et l'Incarnation et qu'il faut aller chercher les autres dogmes dans les monuments si nombreux et si divers de la tradition, sans autre guide que l'*esprit orthodoxe*. Il est en effet bien difficile de contester l'utilité d'un huitième concile, quand on sait combien de problèmes théologiques sont agités au sein de l'*orthodoxie*, qui attendent encore une solution. Un de ces problèmes est par exemple de savoir quelles seraient les conditions d'œcuménicité d'un futur concile. Plusieurs théologiens *orthodoxes*, et des meilleurs, comme PHILARÈTE, métropolite de Moscou, affirment que tout concile œcuménique est impossible tant que dure la séparation entre l'Eglise romaine et l'Eglise orientale. D'autres, il est vrai, ne sont point de cet avis: « L'Eglise orthodoxe, disent-ils, est la seule véritable Eglise universelle, et elle se suffit pleinement à elle-même. » Mais qui mettra à l'unisson ces voix discordantes?

Puisque le concile œcuménique est impossible, peut-être le magistère ordinaire, c'est-à-dire l'enseignement unanime des évêques dispersés dans leurs diocèses, pourrait-il le remplacer dans une certaine mesure; mais les théologiens qui établissent si bien en théorie les conditions d'exercice de ce magistère, ne s'entendent plus, quand il s'agit de décider si, en fait, depuis le IXᵉ siècle, l'infaillibilité de l'Eglise s'est manifestée par cette voie. Les uns, et c'est le petit nombre, conséquents avec les principes posés, voient dans les deux confessions de foi de PIERRE MOGHILA et de DOSITHÉE des documents infaillibles, au même titre que les décisions des sept conciles, parce que ces pièces furent acceptées officiellement aux XVIIᵉ et XVIIIᵉ siècles par toutes les Eglises *orthodoxes* comme expression de leur foi commune. Les autres, et c'est la grande majorité, déclarent que la doctrine de ces confessions n'est recevable que dans la mesure où elle concorde avec les définitions des conciles œcuméniques; ce qui revient à dire que seules les vérités proclamées solennellement par ces conciles s'imposent absolument à la foi du croyant. Aussi bien, les théologiens contemporains ne se font pas faute de contredire ouvertement sur plusieurs points l'enseignement des confessions en question.

LE DÉVELOPPEMENT DU DOGME

La théorie du magistère ordinaire est visiblement un emprunt fait à la théologie catholique. Il faut dire la même chose de la notion du développement dogmatique, que MACAIRE et ANDROUTSOS exposent assez bien, sauf à accuser les Latins d'avoir inventé de nouveaux dogmes et d'aller contre la règle posée par VINCENT DE LÉRINS : « *Id teneamus quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est* », ou contre le critère qui sert à reconnaître la véritable Eglise et qui se formule ainsi : « La véritable Eglise est celle qui conserve réellement et sans variation, c'est-à-dire *sans y rien ajouter ni retrancher*, la doctrine infaillible de l'ancienne Eglise œcuménique », MACAIRE, *Introduction à la théologie orthodoxe*, Paris, 1857, p. 567, 572. On aperçoit sans peine l'énorme équivoque qui se cache sous ces mots.

Affirmant en théorie la possibilité du développement dogmatique, les théologiens *orthodoxes* le suppriment en fait, à partir du IXᵉ siècle. On en devine la raison. Tout progrès dans la connaissance du dépôt révélé s'est arrêté dans l'Eglise orientale, depuis qu'elle a rompu avec l'Eglise catholique. Aucune définition nouvelle n'est venue s'ajouter pour elle à

celles des sept premiers conciles œcuméniques, puisque, comme nous l'avons dit plus haut, l'autorité des confessions de foi rédigées au XVIIe siècle contre les Protestants est battue en brèche de nos jours et n'est unanimement admise que dans la mesure où elle se confond avec l'autorité des anciens conciles.

Au fond, rien ne heurte plus l'esprit byzantin, qui est devenu l'esprit de l'Orthodoxie orientale, que la notion du progrès dans le domaine religieux, sous quelque forme qu'il se présente. Cet esprit est caractérisé par un traditionalisme exagéré et un formalisme étroit, qui répugne en principe à toute innovation, même purement verbale. La lutte contre le mot « *Purgatoire* » en est un curieux exemple. L'admiration que professent les théologiens contemporains pour le fameux canon de Vincent de Lérins, entendu en un sens qui exclut tout véritable développement, montre le peu de cas qu'il faut faire de certaines déclarations conformes à la théologie catholique, que l'on trouve ici et là dans les ouvrages russes ou grecs. Sur le progrès dogmatique d'après les théologiens *orthodoxes*, voir l'ouvrage de PALMIERI, *Il progresso dommatico nel concetto cattolico*, Florence, 1910, p. 67-90, 255-274.

LE NOMBRE DES LIVRES SAINTS

Jusqu'au XVIIIe siècle, il y eut parfait accord entre les deux Eglises sur le nombre des Livres saints. Mais à partir de cette époque, sous l'influence du théologien favori de Pierre le Grand, THÉOPHANE PROKOPOVITCH, l'inspiration des livres et fragments deutérocanoniques de l'Ancien Testament commença à être battue en brèche. Au XIXe siècle, la doctrine de Prokopovitch est devenue la doctrine officielle de l'Eglise russe. On la trouve exprimée notamment dans le catéchisme de PHILARÈTE, approuvé par le Saint-Synode qui, de plus, a fait supprimer dans la confession de DOSITHÉE le passage qui maintient contre Cyrille Lucar la canonicité des deutérocanoniques. L'Eglise catholique est accusée d'errer dans la foi par les polémistes russes, parce qu'elle admet l'origine divine de ces livres. Dans l'Eglise grecque proprement dite, les *ἀναγινωσκόμενα* — c'est ainsi qu'on appelle les deutérocanoniques — ont encore de nos jours quelques partisans de leur inspiration; mais sous la poussée de la théologie russe, ils se font de plus en plus rares, et les autorités officielles, se désintéressant complètement de la question, approuvent le pour et le contre avec une égale facilité.

Cette innovation doctrinale, qui est restée jusqu'ici à peu près inaperçue en Occident, fournit une arme facile pour attaquer l'infaillibilité de l'Eglise orthodoxe. En niant la canonicité des deutérocanoniques, cette Eglise ne contredit pas seulement ses anciennes confessions de foi, mais encore le concile *in Trullo*, regardé par elle comme œcuménique, et le second concile de Nicée, qui ont approuvé le 85e canon apostolique et le 47e canon du synode de Carthage. Sur cette divergence, voir *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*, par M. JUGIE, Paris, 1909.

DOCTRINE SUR DIEU UN ET TRINE

On ne parle plus guère aujourd'hui dans l'Eglise des sept conciles de la vieille erreur *palamite*, qui admettait l'existence d'une sorte de grâce divine, dite *lumière thaborique*, increéée et cependant distincte de Dieu, et proclamait la distinction réelle entre l'essence divine et ses opérations. Approuvé au XIVe siècle par plusieurs conciles de Constantinople, notamment en 1351 et en 1368, le palamisme conserva toujours des partisans parmi les théologiens grecs. On le trouve encore exprimé dans la confession de CHRYSANTHE, qui est de 1727 : « Tout fidèle doit croire que la lumière du Thabor n'est pas une créature, mais n'est pas non plus absolument l'essence de Dieu. C'est un rayonnement increé et physique, une énergie qui découle de l'essence divine ellemême ». Petit-Mansi, *Collect. Concil.*, t. XXXVII, col. 902. De nos jours, cet article est laissé dans l'ombre. On se contente de célébrer en grande pompe la fête de saint GRÉGOIRE PALAMAS, « ce docteur de l'Eglise dont les écrits sont la règle infaillible de la foi chrétienne », au dire du concile de 1368.

La doctrine photienne de la procession du Saint-Esprit est trop connue pour que nous ayons à y insister ici. Plusieurs apologistes catholiques ont dit que, sous cette fameuse controverse du *Filioque*, il n'y avait au fond qu'une équivoque basée sur le sens particulier attribué au terme grec *ἐκπορεύεσθαι*. Si cette manière de voir est favorisée par les ouvrages de certains théologiens *orthodoxes*, il en est d'autres qui excluent formellement toute participation du Fils dans la production du Saint-Esprit : « Le Fils n'est cause de l'existence du Saint-Esprit en aucune façon, *μὴ συνεννοουμένου τοῦ υἱοῦ ὡς αἰτίου τῆς τοῦ πνεύματος ὑπάρξεως καθ' οἱονδήτινα τρόπον* », déclare la confession de 1727. Petit-Mansi, *ibid.*, col. 897. Ce qui prouve que c'est bien là la véritable doctrine des disciples de Photius, ce sont les interprétations aussi nombreuses que misérables qu'ils donnent des textes des Pères qu'on leur oppose. Veut-on savoir par exemple comment ils cherchent à se débarrasser de la formule « *διὰ τοῦ υἱοῦ* » dans les passages des Pères grecs où, sans conteste possible, il s'agit des relations des Personnes divines entre elles? Les uns font signifier à la préposition « *διά* » la consubstantialité; d'autres lui donnent le même sens qu'à « *σύν* » ou à « *μετά* », avec le génitif; d'autres se prononcent pour « *μετά* » avec l'accusatif : « Le Saint-Esprit procède du Père *après* le Fils ». Quelques-uns enfin, poussés à bout par l'évidence des témoignages, ont inventé je ne sais quelle manifestation éternelle du Saint-Esprit *ἔκφανσις, αἰώνιος*, distincte de l'*ἐκπόρευσις*, à laquelle le Fils aurait part, conjointement avec le Père.

Fidèles à la tactique de Photius, les polémistes *orthodoxes* continuent à attacher une grande importance à l'addition du *Filioque* au symbole et à confondre la question liturgique avec la question dogmatique. On les voit encore en appeler au témoignage du pape saint LÉON III contre le dogme catholique et accuser les Latins d'avoir violé la défense portée par le concile d'Ephèse de composer un autre symbole (*ἑτέραν πίστιν*) que celui de Nicée. On peut à ce propos leur faire remarquer que cette défense, à supposer qu'elle eût un autre but que celui d'interdire un symbole *contraire* à la foi de Nicée, ne se rapporte pas au symbole de Nicée-Constantinople, comme ils se l'imaginent, mais au symbole primitif de Nicée, ainsi qu'il ressort des Actes du concile d'Ephèse. Cf. HARNACK, *Realencyclopädie für protest. Theologie*, t. XI, p. 12-27.

L'ÉTAT D'INNOCENCE. — LE PÉCHÉ ORIGINEL LA GRACE. — LA MARIOLOGIE

Sur l'état d'innocence, le péché originel et la grâce, la théologie orthodoxe, de nos jours du moins, est faite d'imprécision et d'incohérence. Les confessions de foi du XVIIe siècle ne renferment rien sur ces points qui puisse choquer des oreilles catholiques; mais il n'en va pas de même de la doctrine qui tend de plus en plus à prévaloir, en Russie surtout, sous l'influence des théologiens slavophiles, comme KHOMIA-

KOF. Une sorte de baïanisme se dégage des ouvrages des théologiens contemporains, et le Grec ANDROUTSOS s'en fait l'écho dans sa *Dogmatique*. Adam n'aurait pas reçu la grâce habituelle, l'élevant au-dessus de sa nature propre, mais seulement des grâces actuelles pour développer ses facultés natives et parvenir ainsi à la ressemblance divine (τὸ καθ' ὁμοίωσιν). Ce que nos théologiens appellent le préternaturel aurait été dû à la nature. Dès lors, le péché originel, s'il n'a pas vicié totalement les facultés de l'homme, leur a fait une blessure intime et profonde. La concupiscence revêt un caractère peccamineux, qui n'est pas imputé dans les baptisés en état de grâce.

On rejette, ou l'on comprend de travers, les distinctions scolastiques de la grâce, et l'on nie que le juste puisse mériter la gloire *de condigno*. La gloire reste toujours de la part de Dieu une pure libéralité. Dans les *théologies polémiques* russes, aussi bien que dans les *symboliques* grecques, l'Eglise catholique est accusée d'avoir erré sur ces divers articles et d'autres points secondaires, qu'il serait trop long de signaler. Sans doute, ce ne sont là qu'opinions de théologiens, mais en fait d'Eglise enseignante, qu'y a-t-il autre chose dans l'*Orthodoxie* que des théologiens? Ce qui aujourd'hui n'est soutenu que par quelques-uns, pourra devenir demain l'enseignement général, car aucun concile œcuménique ne vient arrêter les novateurs. Qu'on le remarque d'ailleurs, en Russie c'est le Saint-Synode qui a tracé le programme de théologie polémique que les manuels ne font que développer.

Grecs et Russes sont d'accord à l'heure actuelle pour reprocher à l'Eglise catholique la définition du dogme de l'Immaculée Conception, comme une innovation doctrinale. D'après eux, la sainte Vierge n'a commis aucun péché personnel, mais elle a été soumise au péché originel, dont, d'après plusieurs théologiens, surtout grecs, elle n'a été délivrée qu'au jour de l'Annonciation. Il va sans dire que cette doctrine ne fut pas celle de l'ancienne Eglise grecque, et que, même depuis le schisme, les auteurs byzantins ne manquent pas qui ont enseigné *explicitement* le dogme en question, comme il sera montré à l'article IMMACULÉE CONCEPTION.

C'est à partir du XVIe siècle que l'Immaculée Conception commence à être niée chez les Grecs, tandis qu'en Russie, l'académie de Kiev, fondée par Pierre Moghila, professe la doctrine latine pendant tout le XVIIe siècle et la première moitié du XVIIIe. En 1651, un évêque de Moghilev, JOSEPH KONONOVITCH GORBATSKII, approuve même les statuts d'une confrérie de l'Immaculée Conception, dont les membres s'engagent par serment à défendre toute leur vie le privilège de Marie. (Sur ce dernier détail, voir l'article du docteur GOLOUBIEV, dans les *Troudy* de l'Académie de Kiev, année 1904, t. III, p. 464-467, Cf. *Echos d'Orient*, t. XII, 1909, p. 73-75.) Les Starovières ou Raskolniks, qui se séparèrent de l'Eglise officielle sous le patriarche de Moscou, Nicon, admettent l'Immaculée Conception et accusent les Niconiens d'errer dans la foi, parce qu'ils rejettent cette doctrine, nouvelle preuve que la croyance actuelle de l'Eglise orthodoxe diffère de sa croyance ancienne. *Echos d'Orient*, *Ibid.*, p. 321 et suiv.

DIVERGENCES SUR LE BAPTÊME

C'est surtout sur le terrain de la théologie sacramentaire que les divergences entre les deux Eglises se multiplient. Même en laissant de côté les questions proprement liturgiques, auxquelles cependant les *Orthodoxes*, dans un but polémique, continuent à attacher une grande importance : manière d'administrer le baptême, usage du pain azyme comme matière de l'Eucharistie, communion des laïques sous une seule espèce, refus de la communion aux petits enfants, etc., il reste encore plusieurs points sur lesquels l'opposition dogmatique est manifeste.

Tout d'abord, la controverse qui mit autrefois aux prises saint Cyprien et le pape saint Etienne n'est pas encore résolue dans l'Eglise grecque. Grecs et Russes ne s'entendent pas entre eux sur la valeur des sacrements administrés par les hétérodoxes en général et par les catholiques en particulier. Jusqu'au milieu du XVIIIe siècle, les Grecs se contentaient de renouveler la confirmation aux Latins qui passaient au schisme. En 1755, le patriarche œcuménique, CYRILLE V, aigri par les succès de la propagande catholique en Orient, décréta de sa propre autorité que les *papistes* n'étaient que des infidèles et qu'il fallait les rebaptiser. Il est aujourd'hui prouvé que la décision de Cyrille V fut tout à fait anticanonique, les membres de son synode ayant refusé d'approuver une pareille innovation, et ayant même rédigé une contre-définition, Petit-Mansi, t. XXXVIII, col. 575-634. Mais par suite des circonstances et de la haine aveugle de quelques fanatiques, le décret patriarcal a fini par obtenir force de loi dans les autocéphalies de langue grecque.

Comment les théologiens grecs légitiment-ils la pratique novatrice? Les uns ne craignent pas de donner la vraie raison de la rebaptisation et d'avouer cyniquement que « l'Eglise orthodoxe rebaptise les Latins pour préserver ses enfants des pièges du prosélytisme et pour marquer plus nettement la séparation qui existe entre les deux Eglises », APOSTOLOS CHRISTODOULOU, *Manuel de droit ecclésiastique*, Constantinople, 1896, p. 407. Les autres prennent la chose plus au sérieux et recourent à la curieuse théorie de l'*économie*. En vertu de l'*économie*, la véritable Eglise a le pouvoir de rendre valides ou invalides à volonté les sacrements administrés hors de son sein. « L'Eglise, dit ANDROUTSOS, peut, en exerçant énergiquement sa puissance, rendre valide ce qui est invalide de sa nature », *Dogmatique*, p. 308. C'est en usant d'*économie* que l'Eglise grecque ne rebaptisait pas les Latins avant 1755 et que, de nos jours encore, elle dispense de la triple immersion les prosélytes qui manifestent une trop grande répugnance pour la cérémonie.

Il va de soi que les ordinations catholiques ne trouvent pas grâce devant la Grande Eglise, et c'est la pratique courante du patriarcat œcuménique de réordonner les clercs latins ou uniates qui passent à l'orthodoxie.

La théorie de l'*économie* est ignorée des théologiens russes. Elle leur serait cependant bien nécessaire pour justifier les variations de leur Eglise à l'endroit de la réception des catholiques convertis à l'Orthodoxie. Jusqu'en 1620, on suivit la pratique grecque de les reconfirmer. Au concile de Moscou de 1620, on décida de les rebaptiser. C'était l'époque où la haine contre les Polonais battait son plein. En 1667, un nouveau concile, auquel prirent part les deux patriarches d'Alexandrie et d'Antioche, blâma l'ignorance des Pères de 1620 et rétablit l'ancienne discipline. Cela dura jusqu'en 1757. A cette date, le Saint-Synode fit publier le rituel de Pierre Moghila, qui ne prescrit la chrismation que pour ceux des catholiques romains qui ne l'ont pas reçue de leurs évêques, au moment de leur incorporation à l'Eglise orthodoxe. Telle est la pratique actuellement en vigueur.

LA RECONFIRMATION DES APOSTATS

Une divergence qui est restée jusqu'ici à peu près inaperçue en Occident est celle qui a trait à la

reconfirmation des apostats. L'Eglise orthodoxe renouvelle le *sacrement* de confirmation à ceux de ses enfants qui, après l'avoir reçu une première fois de la main de ses ministres et avoir apostasié, reviennent à résipiscence. Mais il y a cette différence entre l'Eglise russe et l'Eglise du Phanar que la première ne considère comme apostats proprement dits que ceux qui ont renoncé complètement au christianisme en embrassant soit le judaïsme, soit le mahométisme ou le paganisme, tandis que le seconde n'hésite point à oindre de nouveau avec le chrême, même les orthodoxes, tombés seulement dans l'hérésie *papique*.

Réitérer la confirmation équivaut à nier que ce sacrement imprime un caractère ineffaçable. C'est bien là en effet la doctrine officielle de l'Eglise grecque, consignée dans la confession de Pierre Moghila et plusieurs de ses théologiens reprochent aux catholiques d'enseigner le contraire. La reconfirmation des apostats est pratiquée depuis longtemps. Un office composé par le patriarche saint Méthode (843-847) pour la réconciliation des renégats, et mal interprété dans la suite, semble y avoir donné occasion. Il est difficile d'indiquer l'époque précise où l'on a transformé le rite pénitentiel en sacrement. Au XIII[e] siècle, cette transformation était déjà opérée et au XIV[e], Nicolas Cabasilas cherchait à expliquer pourquoi on réitérait la confirmation et non le baptême à ceux qui avaient renié leur foi, *P. G.*, t. CL, col. 545. Sur cette divergence, voir M. Jugie, *La reconfirmation des apostats dans l'Eglise gréco-russe*, *Echos d'Orient*, t. IX (1906), p. 67-76.

L'ÉPICLÈSE EUCHARISTIQUE

Vient ensuite la délicate question de l'épiclèse. D'après la doctrine de l'Eglise grecque, le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ se produit au moment où le prêtre prononce l'invocation au Saint-Esprit, qui, dans la liturgie grecque, vient après les paroles de l'institution. Celles-ci n'ont qu'un caractère narratif, et si certains théologiens affirment qu'elles concourent à la consécration, ils veulent simplement dire que, prononcées une seule fois par Notre-Seigneur, elles ont conféré d'une manière générale et une fois pour toutes au pain et au vin le pouvoir d'être changés au corps et au sang de Jésus-Christ, ou que leur récitation par le prêtre conditionne l'effet produit au moment de l'épiclèse.

Ce n'est pas à Nicolas Cabasilas, comme on le dit communément, que revient la paternité de cette théorie. On la trouve déjà dans les auteurs byzantins qui ont combattu les Iconoclastes. Ces derniers disaient qu'il n'y avait qu'une seule image de Jésus-Christ vraiment digne de notre vénération, l'Eucharistie, et pour justifier cette appellation d'image, appliquée au Saint-Sacrement, ils se basaient sur une expression employée dans la messe de saint Basile. Dans une prière placée après le récit de la cène mais avant l'épiclèse, les oblats sont appelés « antitypes » du corps et du sang du Christ. Visiblement gênés par cette objection, les défenseurs de la foi s'en débarrassèrent, en déclarant qu'au moment où les oblats sont appelés antitypes dans la messe de saint Basile, la consécration n'est pas encore faite et qu'elle ne se produit que lorsque le prêtre récite l'invocation au Saint-Esprit. Telle est l'explication qu'on peut lire dans saint Jean Damascène, *P. G.*, t. XCIV, col. 1148, dans les Actes du second concile de Nicée, Mansi, t. XIII, col. 264, dans saint Nicéphore, *P. G.*, t. C, col. 336, dans saint Théodore Studite, t. XCIX, col. 340. Le vieux mot antitype, employé par les anciens Pères dans le sens de signe sensible, avait perdu peu à peu sa signification, et les adversaires des Iconoclastes, sans doute pour le besoin de leur cause, feignirent d'y voir un danger pour la foi en la présence réelle. Voir l'article Eucharistique (Epiclèse), t. I, col. 1585-1597.

DIVERGENCES SUR LA PÉNITENCE, L'EXTRÊME-ONCTION ET L'ORDRE

1° Il y aurait à signaler bien des divergences de détails entre les théologies des deux Eglises sur le sacrement de pénitence. Arrêtons-nous seulement à la principale et à la plus nettement caractérisée, celle qui regarde la satisfaction. C'est aujourd'hui l'enseignement unanime des Eglises autocéphales, que l'absolution sacramentelle, lorsqu'elle est valide, délivre toujours le pénitent non seulement de la peine éternelle, mais aussi de toute peine temporelle, de sorte que les *épitimies* ou pénitences imposées par le confesseur ont uniquement un caractère médicinal. Le prêtre peut en dispenser à volonté sans nuire à l'intégrité du sacrement. La raison invoquée par les théologiens pour appuyer cette doctrine est toute protestante : Jésus-Christ a surabondamment satisfait pour le péché et n'a que faire de nos satisfactions personnelles. Il est d'ailleurs facile de démontrer que la doctrine elle-même est un emprunt fait à la théologie réformée et qu'elle s'oppose directement à la doctrine traditionnelle de l'Eglise grecque, telle qu'elle s'exprime dans les ouvrages des théologiens du XVI[e] et du XVII[e] siècle et dans la confession de Dosithée. Mélèce Pigas, patriarche d'Alexandrie (✝ 1603) semble avoir été le premier théologien grec qui ait patronné le dogme nouveau; mais c'est surtout la confession de foi de Pierre Moghila qui fit sa fortune, en niant, à propos du purgatoire, l'existence de la peine temporelle (cf. *Confession orthodoxe*, 1[re] partie, réponse 66).

Il y a beau temps que les Grecs attaquent les indulgences papales. Déjà au XV[e] siècle, Siméon de Thessalonique les dénonçait comme une cause de relâchement dans la vie chrétienne, *P. G.*, t. CLV, col. 108, et depuis lors, les polémistes latinophobes n'ont cessé de répéter cette accusation. Mais il y a cette différence entre les théologiens d'autrefois et ceux d'aujourd'hui, que les premiers protestaient moins contre les indulgences elles-mêmes que contre leur multiplication et la prétention du pape à se réserver le pouvoir de les concéder, tandis que les seconds, niant l'existence d'une peine temporelle quelconque, heurtent de front le dogme catholique. Ce qui les choque surtout, c'est le trésor des satisfactions surabondantes des saints. Ici encore, la doctrine actuelle est opposée à la croyance traditionnelle de l'Eglise grecque, qui non seulement avait l'habitude de délivrer aux vivants des brefs d'indulgence, appelés *συγχωροχάρτια* (voir la confession de Chrysanthe, Petit-Mansi, t. XXXVII, col. 903), mais qui allait jusqu'à accorder *directement* aux morts une absolution plénière de tout péché et de toute peine (voir une formule d'indulgence *pro mortuo*, dans la *Revue augustinienne*, t. X (1907), p. 311 ; voir aussi p. 432). Du reste, l'usage des *συγχωροχάρτια* n'a par complètemedt disparu de nos jours, bien qu'il soit difficile d'y voir, dans tous les cas du moins, l'équivalent de uos indulgences.

2° L'Extrême-Onction, ce mot seul provoque infailliblement de la part d'un théologien *orthodoxe* une sortie contre l'Eglise latine, comme si celle-ci ordonnait de n'administrer ce sacrement que lorsque le moribond est arrivé à la dernière extrémité. En réalité, il n'y a de divergence sérieuse que sur un point : l'Eglise grecque proprement dite donne l'*Euchelaion* non seulement aux malades, mais aux personnes bien portantes, pour les préparer à la communion. Au

contraire, l'Eglise russe est d'accord avec l'Eglise catholique pour ne considérer comme sujets du sacrement que ceux qui sont atteints d'une maladie sérieuse. La pratique grecque est très ancienne et remonte au moins au xive siècle, mais cela ne la légitime nullement.

3° L'enseignement dogmatique des deux Eglises sur le sacrement de l'Ordre n'est pas de tous points concordant. D'après la doctrine qui est quasi officielle en Russie et qui tend de plus en plus à prévaloir ailleurs, l'Ordre n'imprime point de caractère ineffaçable. C'est là une innovation assez récente. Au xviie et au xviiie siècle, les théologiens grecs enseignaient couramment la doctrine catholique, et DOSITHÉE n'était que l'interprète de la croyance commune, quand il disait dans sa *Confession de foi :* le baptême imprime un caractère indélébile *tout comme le sacerdoce*, *ἐντίθησι τὸ βάπτισμα καὶ χαρακτῆρα ἀνεξάλειπτον, ὥσπερ καὶ ἡ ἱερωσύνη* (cap. 16).

Cependant, la doctrine du caractère indélébile était gênante pour l'Eglise russe, qui voyait la secte des *popovtsy* ou *raskolniks* conservant le sacerdoce, recruter son clergé parmi les prêtres transfuges ou dégradés. Un excellent moyen de combattre la propagande de ces *Vieux-croyants* et de détourner d'eux les masses populaires toujours prêtes à les suivre, était d'affirmer qu'un prêtre ou un évêque déposés perdent tout pouvoir sacerdotal, ne sont plus prêtre ou évêque. C'est sans doute sous l'empire de cette préoccupation que le Saint-Synode supprima l'incidente « *ὥσπερ καὶ ἡ ἱερωσύνη* » dans la traduction russe de la *Confession* de Dosithée qu'il publia en 1838. Deux ans plus tard, le même Saint-Synode fit paraître le texte grec de la *Confession* mutilé de la même manière.

Depuis ce temps, on ne parle plus en Russie du caractère indélébile de l'Ordre. Les théologiens affirment sans doute que ce sacrement ne se renouvelle pas; mais il est entendu que la déposition (la *καθαίρεσις* des Grecs) prive de tout pouvoir sacerdotal, que les clercs déposés ne peuvent exercer *validement* aucune de leurs anciennes fonctions, et qu'ils sont mis au rang de laïques. Dès lors, les prêtres et les évêques *Vieux-croyants*, déposés par l'Eglise officielle ou issus de la hiérarchie dite de BÉLOKRINITSA, qui a eu pour père un métropolite déposé par le patriarche de Constantinople, ne sont pas considérés comme de vrais prêtres ni de vrais évêques. On en arrive ainsi peu à peu à considérer le sacerdoce comme une sorte de délégation de l'autorité ecclésiastique, susceptible d'être retirée en certains cas. Un article du *Statut des consistoires ecclésiastiques*, accordant aux clercs la permission de demander leur destitution de l'état ecclésiastique et leur réintégration dans le rang des simples laïques, confirme cette manière de voir.

Cette doctrine n'empêche point l'Eglise russe d'accepter la validité des ordinations catholiques. Le métropolite PHILARÈTE, auteur de la traduction russe de la *Confession* de Dosithée, dont nous avons parlé ci-dessus, a pris soin de dire que l'excommunication du pape de Rome par l'Eglise orientale n'était point une déposition proprement dite, une *καθαίρεσις*, mais une simple rupture de communion, motivée par un désaccord sur la foi. Quant aux ordinations anglicanes, malgré de récentes tentatives d'union, elles sont considérées comme invalides à Saint-Pétersbourg et ailleurs.

Les théologiens grecs continuent à lire dans le texte original de la *Confession de foi* de Dosithée que l'Ordre imprime un caractère ineffaçable, et plusieurs conservent cette doctrine traditionnelle; mais d'autres ne se font pas faute de la rejeter, comme ne reposant sur aucune base dogmatique et comme pernicieuse. Pourquoi pernicieuse? Parce qu'elle enlève à la déposition canonique son efficacité. La théorie russe sur la perte du pouvoir d'ordre par la déposition est en effet de plus en plus acceptée.

La conduite du patriarcat œcuménique à l'égard des ordinations catholiques subit les mêmes fluctuations que la conduite tenue à l'égard du baptême. Tantôt on réordonne et tantôt on ne réordonne pas, suivant qu'on n'use pas ou qu'on use d'*économie*. En 1846, un certain MACAIRE DE DIARBÉKIR fut rebaptisé et réordonné, et le patriarche GRÉGOIRE VI déclara qu'il fallait le considérer comme ne portant en lui aucune trace de sacerdoce : « *οὐδὲ ἴχνος ἱερωσύνης ὅλως ἐν ἑαυτῷ φέρων* », GÉDÉON, *Κανονικαὶ διατάξεις*, t. II, p. 373-377. En 1860, des prêtres melchites furent reçus par la seule onction du chrême. Les mêmes alternatives de rigueur et d'indulgence continuent à se manifester.

DIVERGENCE SUR L'INDISSOLUBILITÉ DU MARIAGE

L'indissolubilité du mariage, enseignée par l'Evangile et par saint Paul, et défendue par les Pères grecs du ive siècle contre la législation païenne, a été en fait constamment violée dans l'Eglise grecque, surtout à partir de Justinien. L'adultère n'est pas, comme on le croit communément, la seule cause de divorce admise par le droit canonique oriental. Celui-ci a adopté la législation des empereurs byzantins, et nombreux sont les cas où il autorise la rupture du lien matrimonial. Voici les principales causes de divorce reconnues par la législation actuellement en vigueur dans le patriarcat œcuménique :

1° L'adultère, c'est-à-dire, pour l'homme, le commerce illicite avec une personne *mariée*, pour la femme, l'union avec un individu quelconque. A l'adultère se rattachent plusieurs autres causes qui peuvent motiver une action en divorce, par exemple, pour la femme, banqueter ou se baigner avec des étrangers contre la volonté du mari, fréquenter les théâtres à son insu; pour l'homme, vivre en concubinage habituel avec une personne quelconque, se livrer à des vices contre nature, accuser faussement sa compagne d'adultère.

2° La conjuration contre le souverain, lorsque le conjoint qui a trempé dans le complot est exilé.

3° La tentative d'assassinat de la part d'un des conjoints.

4° L'avortement procuré par la femme.

5° La folie persistante d'un des conjoints, ou une maladie contagieuse.

6° L'absence prolongée du mari ou de la femme, ou l'abandon ostensible et méprisant. Une encyclique du 6 juin 1882 fixe la durée de l'absence à trois ans.

7° Le changement de religion survenant après le mariage, même lorsqu'il s'agit d'embrasser le catholicisme ou le protestantisme.

8° La condamnation du mari à une peine infamante, etc.

« L'Eglise, dit MÉLÈCE SAKELLAROPOULOS dans son manuel de droit canon, Athènes, 1898, p. 540, n'avait aucune raison de s'en tenir à *la lettre* de la sainte Ecriture, d'après laquelle la mort seule ou l'adultère diriment le mariage, c'est pourquoi elle a adopté les prescriptions de la loi civile, en rejetant toutefois le divorce par consentement mutuel. »

L'Eglise russe ne prononce la dissolution du mariage qu'en cas d'adultère, d'absence prolongée et de la perte de tous les drois civils, mais il y a actuellement un fort mouvement d'opinion qui demande le retour à l'ancienne discipline byzantine. Des projets sont à l'étude, et l'on a fait un premier pas dans la voie du laxisme en 1904, en permettant au conjoint

coupable d'adultère de contracter un nouveau mariage, ce qui n'était accordé jusqu'ici qu'à la partie innocente. On voit combien radicale est l'opposition entre les deux Eglises sur cette question de l'indissolubilité matrimoniale. Ajoutons que les théologiens *orthodoxes* ne partagent pas l'opinion communément reçue en Occident sur la forme, la matière et le ministre du sacrement. Pour eux, le ministre est le prêtre; la forme, la bénédiction qu'il prononce; la matière, le consentement des époux.

DOCTRINE SUR LES FINS DERNIÈRES

Rien de plus confus que l'enseignement des théologiens orthodoxes sur les fins dernières. Ils ne s'entendent guère que sur un point : rejeter le purgatoire latin avec son feu purificateur, et cela : 1° parce que le *mot* « purgatoire » est nouveau et ne se trouve pas dans l'Ecriture; 2° parce que le purgatoire, en tant que *lieu* distinct du ciel et de l'enfer, est une invention scolastique, dont on ne trouve pas trace dans les sources de la révélation ; 3° parce que le *feu* du purgatoire ne repose sur aucun fondement. Les âmes, après la mort, ne souffrent que des douleurs morales; le feu est réservé aux damnés après le jugement dernier; 4° parce qu'après la mort, toute *purification* par la souffrance est impossible. Par elles-mêmes, les souffrances éprouvées par les âmes ne leur servent *absolument* de rien. S'il y en a de délivrées, cette délivrance est due *uniquement* aux prières de l'Eglise.

Si maintenant nous voulons définir la doctrine orthodoxe non plus par son côté négatif mais par son côté positif, nous rencontrons deux courants opposés, l'un qui se rapproche de la doctrine catholique au point de s'en distinguer à peine : il trouve son expression dans la confession de Dosithée; l'autre qui frise le protestantisme : il est représenté, en partie du moins, par la confession de Moghila. D'après la confession de Dosithée, il y a trois catégories de défunts dont le sort est irrévocablement fixé aussitôt après la mort : 1° Les élus, qui contemplent clairement et face à face la sainte Trinité (τῶν ἐσόπτρων λυθέντων, καθαρῶς ἐποπτεύουσι τὴν ἁγίαν Τριάδα, cap. 8); leur béatitude est incomplète, en tant que le corps n'a pas encore sa part de félicité (cap. 18). 2° Les damnés, qui sont dans la tristesse et les gémissements, en attendant le châtiment complet après la résurrection, *Ibid.* 3° « Ceux qui sont tombés dans des péchés mortels, mais qui, au lieu de s'abandonner au désespoir, se sont repentis étant encore en vie, sans néanmoins avoir fait aucun fruit de pénitence. » Ceux-là vont en *enfer* pour y subir la peine due à leurs péchés. Mais ils ont l'espoir d'être délivrés un jour. Cette délivrance, due à la miséricorde de Dieu par l'intermédiaire du sacrifice de la messe, des prières et des bonnes œuvres des vivants, aura lieu avant le jugement dernier.

On le voit, il y a là tout l'essentiel du dogme catholique. Sans doute, l'idée de la *satispassio* est absente; la délivrance des âmes du troisième groupe n'est attribuée qu'aux prières de l'Eglise; mais en fait, il est certain que ces prières délivreront tous ceux qui peuvent l'être. Dosithée ne dit pas d'ailleurs positivement que les souffrances des défunts ne contribuent en rien à leur délivrance.

La confession de Pierre Moghila nie catégoriquement qu'il existe une catégorie de défunts intermédiaire entre les sauvés et les damnés (1re p., rép. 64); elle rejette tout châtiment temporel destiné à purifier les âmes (κἂν μία πρόσκαιρος κόλασις καθαρτικὴ τῶν ψυχῶν, *Ibid.*, rép. 66). Le sort des damnés n'est pas irrévocablement fixé avant le jugement dernier, et les prières de l'Eglise peuvent en délivrer quelques-uns (rép. 65). Quant aux élus, ils sont entre les *mains de Dieu*, c'est-à-dire, au *paradis*, dans le *sein d'Abraham*, dans le *royaume des cieux*, toutes expressions qui ne déterminent pas clairement l'objet de la béatitude avant le jugement dernier.

Les théologiens contemporains devraient logiquement accepter la théorie de la délivrance des damnés, puisqu'ils nient l'existence de la peine temporelle; mais la logique n'est pas toujours leur fait. Certains combinent ensemble la confession de Dosithée et celle de Moghila; le résultat, on le devine, est un produit chaotique auquel un cerveau occidental ne comprend rien. D'autres, comme Androutsos, posent en principe que le jugement particulier, qui a lieu aussitôt après la mort, sépare pour toujours les bons et les mauvais, et quand ils arrivent à la question de la prière pour les défunts, il avouent qu'il est difficile de lui trouver un objet autre que la consolation des vivants; *Dogmatique*, p. 434-435.

Quant à l'objet de la béatitude des saints avant le jugement dernier, si les théologiens russes en général se prononcent pour la vision intuitive de Dieu, la plupart des théologiens grecs enseignent encore que cette vision ne sera accordée aux élus qu'après le jugement dernier, et qu'en attendant, ils jouissent d'un bonheur naturel assez semblable à celui des patriarches dans les limbes, avant la visite du Sauveur. Un professeur de l'université d'Athènes, M. Dyovouniotis, a récemment logé les saints dans un compartiment de l'enfer qu'il appelle le *paradis d'en bas* (ὁ κάτω παράδεισος), par opposition au *paradis d'en haut* (ὁ ἄνω παράδεισος), qui deviendra leur séjour après la résurrection, ἡ μέση κατάστασις τῶν ψυχῶν, Athènes, 1904, p. 70-71.

Au XVIIe siècle, plusieurs théologiens grecs défendaient encore la théorie palamite, qui faisait consister le bonheur du ciel dans la contemplation de la lumière thaborique, émanation de la divinité. Nous ne connaissons pas de contemporains partisans de cette rêverie; mais aucune barrière doctrinale n'interdit à un théologien schismatique de la reprendre pour son compte, si bon lui semble.

On voit par ce rapide aperçu sur la doctrine communément reçue dans les Eglises photiennes, combien nous avions raison de dire qu'il ne faut point se fier à certaines listes de divergences, publiées par les représentants de telle ou telle autocéphalie. Ces énumérations sont, la plupart du temps, dressées à la légère et ne reposent point sur un examen approfondi des deux théologies. L'histoire montre qu'en général on produit, à Constantinople ou ailleurs, une liste de *Kainotomies* latines, lorsque la propagande catholique se fait plus active en Orient, ou quand un pape s'avise de convier à l'union les frères séparés. C'est un procédé de pure polémique, destiné à écarter pour le moment le loup papiste de la bergerie *orthodoxe*. Comme les divergences sont innombrables et qu'il est facile d'en trouver toujours de nouvelles, on choisit dans le tas, sans trop regarder à la quantité, ni surtout à la qualité.

De ce procédé les théologiens catholiques ne paraissent pas s'être toujours aperçus. Ils se sont généralement tenus sur la défensive, acceptant bénévolement le terrain de l'adversaire, au lieu de porter l'attaque dans son camp. On les a vus s'attacher à réfuter les douze divergences signalées dans l'encyclique du patriarche œcuménique, Anthime VII, en 1895, et ne point pousser plus loin. Or cette encyclique, qui s'appesantit à plaisir sur certaines querelles purement liturgiques, passe sous silence des questions dogmatiques d'une importance capitale, par exemple, celle qui a trait à l'indissolubilité du lien matrimonial.

Nous avons écarté systématiquement de notre enquête les différences liturgiques et disciplinaires, parce qu'en soi, elles ne sauraient être une cause de séparation entre les Eglises. Mais on se tromperait si l'on croyait qu'elles sont sans importance dans le domaine de la pratique. Elles constituent un obstacle sérieux à l'union, car si le peuple se désintéresse des querelles spéculatives, il est très attaché à ses rites et à ses coutumes. En Russie surtout, on s'est tellement habitué à ne point distinguer entre le dogme et la liturgie, qu'il suffit d'un changement rituel insignifiant pour occasionner un schisme. L'histoire du *raskol* en est la preuve. On dit communément que l'adoption du calendrier grégorien en Russie risquerait de donner naissance à quelque nouvelle secte. Le clergé schismatique connaît bien cet état d'esprit de ses ouailles, qu'il a lui-même créé et entretenu au cours des siècles. Voilà pourquoi il ne manque pas d'insister, à l'occasion, sur les divergences rituelles, au risque de paraître ridicule aux yeux des gens sensés.

Quelle doit être la conduite de l'apologiste catholique en présence de toutes ces divergences, quelles qu'elles soient? Comment défendra-t-il l'Eglise catholique contre les attaques dont elle est l'objet de la part des théologiens schismatiques? Quelle méthode convient-il d'employer pour ramener à la vérité intégrale du catholicisme les âmes de bonne foi qui croient que l'Eglise photienne est la véritable Eglise établie par Jésus-Christ? C'est à ces questions que nous allons essayer de répondre en peu de mots. La tâche est relativement facile, après ce que nous avons déjà dit.

V. **L'Apologiste catholique et les divergences dogmatiques et autres.** — « C'est une vérité fondamentale dans toutes les questions de religion, dit Joseph DE MAISTRE, que toute Eglise qui n'est pas catholique est *protestante*. C'est en vain qu'on a voulu mettre une distinction entre les Eglises schismatiques et hérétiques... Qu'est-ce qu'un protestant? C'est un homme qui proteste. Or qu'importe qu'il proteste contre un ou plusieurs dogmes? contre celui-ci ou contre celui-là? Il peut être plus ou moins protestant, mais toujours il proteste. » *Du Pape*, livre IV, chap. I. Rien n'est plus vrai que ces paroles du grand penseur catholique, et l'histoire de l'Eglise photienne en confirme la justesse d'une manière éclatante. Depuis sa séparation d'avec l'Eglise catholique, cette Eglise n'a cessé de protester, elle a vécu et elle vit encore de ses protestations, et elle aura cessé de vivre, le jour où elle ne protestera plus. Il est remarquable que depuis Michel Cérulaire l'effort principal de ses théologiens est tourné vers la polémique antilatine. Ils enfantent surtout des diatribes sur la procession du Saint-Esprit, les azymes, la primauté du pape et autres points controversés. A partir du XVe siècle, tout Grec qui se respecte écrit sur les *Kainotomies* latines un ou plusieurs ouvrages. Quand on parcourt quelques-unes de ces innombrables et fastidieuses productions (il n'est point nécessaire de les lire toutes, car elles ne diffèrent guère), on s'aperçoit vite qu'elles présentent certains traits communs, qui permettent de juger de leur valeur. Ces traits communs, l'apologiste catholique doit bien les connaître pour régler en conséquence sa méthode de défense et d'attaque et ne point consumer en disputes stériles le meilleur de ses forces.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE LA POLÉMIQUE DES THÉOLOGIENS SCHISMATIQUES

Un prêtre égyptien dit un jour à Platon : « Vous autres Grecs, vous n'êtes que des enfants ». Ces paroles ont la valeur d'un oracle, si on les applique aux polémistes grecs qui ont attaqué les Latins. Leurs œuvres portent tous les caractères de l'enfance, d'une enfance sénile et maladive, à l'humeur acariâtre et parfois furieuse. On y remarque tout d'abord une grande petitesse d'esprit. Le polémiste byzantin s'attache de préférence aux divergences rituelles et leur accorde une importance égale, sinon supérieure, à celle des différends vraiment dogmatiques. Là où il déploie toutes ses ressources, c'est en discutant sur les azymes ou sur l'addition du *Filioque* au symbole. On sait que quatorze sessions du concile de Florence furent consacrées à cette dernière question. MARC D'EPHÈSE et BESSARION soutinrent, au nom de leurs compatriotes, que, même dans l'hypothèse de la vérité dogmatique du *Filioque*, ni l'Eglise universelle, ni un concile œcuménique n'avaient le droit d'ajouter ce mot au symbole, à cause du décret du concile d'Ephèse : « *Nosse volumus Reverentiam vestram a nobis facultatem hanc negari universae Ecclesiae et synodo etiam oecumenicae; negamus autem non ipsi a nobis, sed arbitramur hoc Patrum decretis negari* » Mansi, *Amplissima Coll. Concil.*, t. XXXI, col. 610. Cf. col., 519, 534, 583, 603, 607, 626, 678, 679. Il serait difficile de pousser plus loin l'enfantillage théologique.

Enfantillage, ce mot vient souvent aux lèvres, en lisant les polémistes grecs; mais il est parfois inexact et il convient de lui substituer en maints endroits celui de bouffonnerie méchante et sacrilège. L'enfant n'est pas seulement petit d'esprit; il manque de sérieux et s'amuse de tout. Cette absence de sérieux ne se remarque pas seulement dans les écrits des simples théologiens. On la constate aussi dans des documents émanés des autorités officielles, dans des pratiques sanctionnées par les chefs des Eglises autocéphales. L'histoire de la rebaptisation des Latins n'est-elle pas l'histoire d'une comédie grotesque autant qu'impie? Et quand, pour couvrir cette honte, des théologiens viennent nous exposer la théorie de l'*économie* (voir plus haut, col. 370), pouvons-nous ne pas sourire, surtout lorsque d'autres théologiens avouent candidement et écrivent sans vergogne « qu'on rebaptise les Latins pour préserver les *Orthodoxes* des pièges de la propagande »? En plein XIXe siècle, une encyclique, signée des patriarches de Constantinople et de Jérusalem, de onze métropolites et agréée par les patriarches d'Antioche et d'Alexandrie, a accusé les catholiques « *de violer les canons apostoliques, parce qu'ils mangent des viandes étouffées et du sang*, ἐσθίουσι πνικτὰ καὶ αἷμα, παραβάται τῶν ἀποστολικῶν κανόνων ἀσυνειδήτως γινόμενοι. *Synode de Constantinople du mois de septembre 1838*, Petit-Mansi, *Ampliss. Collect. Concil*, t. XL, col. 272. Voilà donc qu'on nous interdit les boudins, au nom des canons apostoliques. Est-ce sérieux? Cela rappelle le fromage de la première semaine de carême et les barbes rasées de Photius, ainsi que le lard reproché aux moines occidentaux par Michel Cérulaire : *Etranges raisons pour brouiller l'Occident et l'Orient!* disait VOLTAIRE, *Essai sur les mœurs*, t. I, chap. XXXI.

Le même manque de sérieux s'accuse dans un autre procédé, qui fut toujours cher aux polémistes photiens et qui n'est pas encore abandonné de nos jours. Il consiste à rejeter comme interpolés par les Latins tous les textes patristiques favorables à la procession du Saint-Esprit *ab utroque*, ou à tout autre point controversé. Ou bien l'on propose des interprétations absurdes, dans le genre de celles que nous avons signalées plus haut, col. 368, à propos de la formule « διὰ τοῦ Υἱοῦ ».

La polémique antilatine ne porte pas seulement les marques de l'étroitesse d'esprit et de la puérilité;

elle est encore et avant tout une œuvre de haine et de mauvaise foi. L'injure basse, la calomnie perfide, le travestissement des faits et des doctrines, voilà ce qu'on rencontre trop souvent, aussi bien dans les documents officiels que dans les écrits des particuliers. Dans l'encyclique patriarcale de 1838 citée ci-dessus, les catholiques sont désignés par le terme de *κατόλυκοι* (= cent loups; il y a aussi le substantif *κατολυκισμός*); le pape est appelé *πάππας* (= grand-père = radoteur); des missionnaires catholiques de Syrie il est dit : « Ils cherchent à vous entraîner dans leur hérésie insensée et satanique; pour cela tout moyen leur est bon : la dispense déraisonnable des jeûnes, la licence effrénée des passions et des plaisirs charnels, l'absolution illégale et impie des péchés passés et futurs (allusion aux indulgences) et autres choses semblables que l'homme charnel désire avidement et accueille avec empressement », Petit-Mansi, *Collect. Concil.*, t. XL, col. 275. Entre ces libelles et les appels à l'union que nos papes adressent de temps en temps aux Orientaux, quelle différence!

Il existe en pays grec un recueil presque officiel d'insanités contre les catholiques. C'est le *Pédalion* (*πηδάλιον* = gouvernail), qui est comme le *Corpus juris* des Grecs. Le texte des canons approuvés par le concile *in Trullo* y est accompagné de longues notes, dans lesquelles deux moines athonites, Agapios et Nicodème, ont déversé toute leur bile latinophobe. Cet ouvrage parut à Leipzig, en 1800, avec l'approbation du patriarche œcuménique et de son synode. Il a eu plusieurs rééditions depuis. Celle qui a été publiée à Athènes, en 1886, est précédée d'une lettre élogieuse du saint-synode hellène. L'espace nous manque pour faire des citations. Une seule suffira à édifier le lecteur sur le ton de la polémique des bons moines. Ceux-ci, pour justifier la rebaptisation ordonnée par le patriarche Cyrille V, cherchent à montrer que les Latins sont des hérétiques et ils en apportent cette preuve admirable : « Pour établir que les Latins sont des hérétiques, point n'est besoin d'une longue démonstration. Le fait même que nous éprouvons pour eux, depuis tant de siècles, une haine si forte et une si grande aversion, prouve d'une manière éclatante que nous les détestons comme hérétiques, au même titre que les Ariens, les Sabelliens et les Pneumatomaques ». Πηδάλιον, édit. d'Athènes, 1886, p. 56. Ce sont les notes du *Pédalion* qui ont fait dire à un écrivain *orthodoxe*, le Russe A. P. Lebedev, « que la haine des Grecs contre les Latins est cette haine insensée que les barbares nourrissent à l'égard des hommes civilisés. La méthode polémique des auteurs du *Pédalion* est telle, ajoute-t-il, qu'elle nous fait rougir des Grecs et que nous les plaignons du fond du cœur ». *Histoire de l'Eglise gréco-orientale sous la domination turque*, du XVe au XIXe siècle (en russe), S. Pétersbourg, 1904, p. 567, 568.

Plût au ciel que tous les Russes parlassent comme Lebedev! Il s'en faut malheureusement qu'il en soit ainsi. Ils n'ont été dans le passé et ils ne restent encore aujourd'hui, sauf exception, que les trop fidèles disciples des Grecs. Le libelle diffamatoire contre le catholicisme, assaisonné des plus grossières injures, n'est pas chose inconnue chez eux. On l'a bien vu en ces dernières années, quand il s'est agi d'enrayer le mouvement de retour vers Rome des anciens Uniates, laissés libres pour un instant de suivre la voix de leur conscience. Toute la Russie occidentale a été inondée de tracts calomnieux, infâmes, partis de Minsk, de Kamenetz-Podolsk, de Vilna et de la laure de Potchïaev. On lisait dans ces libelles que le concile du Vatican avait défini l'*impeccabilité* du Pape, que toute l'histoire de la papauté était une série d'infamies et d'assassinats, que les confessionnaux des églises catholiques étaient des mauvais lieux, que les prêtres catholiques ne se distinguaient pas des Mormons, que l'Eglise romaine avait substitué le concubinage au mariage légitime; on y affirmait que la fable de la papesse Jeanne était une pure vérité, que les indulgences pour pardonner les péchés sont accessibles seulement aux riches, parce que le Pape les vend à très haut prix, etc., etc. La note comique n'était pas absente : « Les prêtres catholiques se rasent la barbe, se font la tonsure et portent des habits étriqués, disait un tract de la laure de Potchïaev. Au contraire, Jésus, les saints Apôtres et saint Nicolas portaient la barbe; leurs cheveux étaient longs, et amples leurs vêtements. Les évêques et les prêtres orthodoxes ont conservé sur ce point la *tradition du Seigneur* ». Voir les détails dans le *Bessarione*, série III, t. V (1908), p. 151-175. Et dire que, si certains organes indépendants se sont honorés en flétrissant cette littérature, le Saint-Synode l'a recommandée et qu'elle a défrayé les semaines religieuses de certains diocèses!

Les Russes ne sont pas seulement tributaires des Grecs dans leur polémique anticatholique. Ils empruntent aussi beaucoup aux auteurs protestants. C'est auprès de ces derniers qu'ils vont chercher souvent leur connaissance du catholicisme et des armes pour le combattre. Nos doctrines leur arrivent ainsi déformées, et il y a parfois plus d'ignorance que de mauvaise foi dans certaines de leurs affirmations. L'influence protestante se trahit en particulier dans maints articles de l'*Encyclopédie théologique orthodoxe*, en voie de publication. Le tome IX de cette encyclopédie, paru en 1908, contient un article sur l'Eglise catholique, émaillé d'erreurs grossières et d'accusations injustifiées. On y lit entre autres choses la phrase suivante : « L'Eglise catholique *idolâtre* l'humanité en la personne de la Mère de Dieu, de certains saints et particulièrement en la personne de l'évêque de Rome » (col. 234).

Un autre caractère de la polémique schismatique est l'illogisme et l'incohérence. Il semble qu'avant d'attaquer la doctrine catholique, les théologiens photiens devraient d'abord s'entendre entre eux sur les questions qui motivent leurs griefs. Or il n'en est rien. Les brèves indications données plus haut à propos des divergences le prouvent suffisamment. Il n'est pas de point controversé entre eux et nous sur lequel ils n'aient varié, et de nos jours encore il est difficile de trouver une question sur laquelle ils soient tous complètement d'accord. La primauté de saint Pierre et du pape ne fait pas exception. Au XIVe siècle, un archevêque de Thessalonique, Nil Cabasilas, reconnaissait que l'évêque de Rome était le successeur de saint Pierre, mais il niait sa primauté de droit divin et son infaillibilité, Τὸ *μὲν παρὰ τοῦ* Πέτρου *ἔχει λαβὼν τὸ εἶναι* Ῥώμης *ἐπίσκοπος*, *De primatu papae*, *P. G.*, t. CXLIX, col. 701 D. Au début du XVe siècle, un autre archevêque de Thessalonique, Siméon, se contentait de nier l'infaillibilité du pape. Il écrivait : « Que les Latins nous montrent que l'évêque de Rome est fidèle à la foi de Pierre et des successeurs de Pierre, et nous ne lui contesterons pas les privilèges de Pierre; il sera le premier, le chef et la tête de tous et le Pontife suprême. Car ces titres ont été reconnus aux patriarches de Rome à travers les siècles; ce siège est apostolique, le pontife qui l'occupe, s'il est orthodoxe, est dit successeur de Pierre; *aucun de ceux qui pensent et parlent selon la vérité ne me contredira sur ce point...* Que l'évêque de Rome soit seulement le successeur de l'orthodoxie de Sylvestre et d'Agathon, de Léon et de Libère, de Martin et de Grégoire, *et nous le proclamerons apostolique et primat des autres Pontifes, et nous nous soumettrons à lui, non seulement comme à*

Pierre, mais comme au Christ lui-même, *καὶ τὴν ὑποταγὴν αὐτῷ δώσομεν, οὐχ ὡς τῷ Πέτρῳ μόνον, ἀλλ' ὡς αὐτῷ τῷ Σωτῆρι*, *Dialogus contra haereses*, cap. XXIII, *P. G.*, t. CLV, col. 120 B, D. A la fin du XIX[e] siècle, un patriarche de Constantinople, ANTHIME VII, met en doute, dans une encyclique, la venue de saint Pierre à Rome.

Ces variations et ces contradictions perpétuelles ne doivent point nous surprendre. Elles sont la suite logique et nécessaire de l'absence de magistère enseignant infaillible dans l'Eglise photienne. Le concile œcuménique est la seule autorité infaillible devant laquelle tous les *Orthodoxes* s'inclinent. Or pour eux, il n'y a pas eu de concile œcuménique depuis la séparation, et les sept premiers, qu'ils reconnaissent, n'ont tranché d'une manière expresse et directe aucune des questions controversées. Le résultat est que les théologiens sont livrés à leur propre jugement pour tout ce qui n'a pas été strictement défini par le magistère solennel de l'Eglise, durant les huit premiers siècles. Les premiers fauteurs du schisme ont cherché à légitimer leur rupture par des prétextes d'ordre doctrinal, qu'ils ont expliqués à leur manière. Les héritiers de leur schisme, tout en conservant ces prétextes, ne les ont pas toujours entendus de la même façon. Ils ont eux-mêmes trouvé de nouveaux griefs; mais, pas plus que leurs aînés, ils n'ont réussi à imposer leur manière de voir à tous et pour toujours.

Nous achèverons de caractériser la polémique anticatholique des théologiens du schisme en faisant remarquer qu'elle emprunte ses arguments aussi bien au raisonnement philosophique qu'à la tradition patristique. On dit sans doute beaucoup de mal, de nos jours, en Russie et même en Grèce, de la scolastique latine; mais cela n'empêche pas qu'on oppose scolastique à scolastique et qu'on cherche par toute sorte de sophismes et de déclamations à montrer que les dogmes catholiques sont déraisonnables. Que de pages n'écrit-on pas, par exemple, pour prouver l'absurdité du dogme de la primauté et de l'infaillibilité du pape, l'impossibilité de l'Immaculée Conception ? Sur la question des azymes, les polémistes moyenâgeux nous ont laissé de délicieux arguments de raison et l'on sait le rôle joué par la sophistique dans la question de la procession du Saint-Esprit. Les disciples de Photius se sentent au fond mal à l'aise sur le terrain de la théologie positive. Ils mettent tout leur soin à passer sous silence les textes des Pères qui contredisent ouvertement leurs doctrines. L'un d'entre eux écrivait récemment dans un manuel de théologie cette phrase, qui fera sourire le dernier de nos séminaristes : « Historiquement parlant, tout le chœur des Pères a enseigné la procession du Saint-Esprit du Père seul ». ANDROUTSOS, *Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Athènes, 1907, p. 80.

Après avoir dévoilé la tactique des théologiens du schisme et fait connaître la valeur de leurs procédés polémiques, essayons de déterminer le rôle de l'apologiste appelé à défendre l'Eglise catholique contre leurs attaques.

RÔLE DE L'APOLOGISTE CATHOLIQUE

On a dit bien souvent et l'on répète encore que les griefs élevés par les auteurs du schisme et par leurs disciples, au cours des siècles, contre l'Eglise romaine n'ont été que des prétextes pour donner une apparence de légitimité à la rupture et la faire durer. Ce que nous venons de dire des caractères de la polémique anticatholique des théologiens schismatiques confirme trop cette manière de voir pour que nous songions à en contester la justesse. Mais une question préalable se présente ici tout naturellement à l'esprit. Si le schisme ne s'abrite que derrière des prétextes, si ses défenseurs ne font valoir que des raisons auxquelles ils ne croient pas, à quoi bon s'arrêter à les refuter ? La meilleure méthode n'est-elle point, en pareil cas, un silence dédaigneux? Certains actes du clergé schismatique conseilleraient cette conduite. Ne voit-on pas le synode athénien ou le synode phanariote faire fléchir la loi de la rebaptisation en faveur de tel converti du catholicisme qui répugne trop au baptême par immersion ? En 1839, lorsque des évêques et des clercs uniates réunis à Polotsk demandèrent à être incorporés à l'Eglise russe, le saint-synode de Pétersbourg n'exigea d'eux que la renonciation à la juridiction romaine et garda le silence sur tout le reste (voir l'article du R. P. TONDINI : *Une étrange profession de foi russe*, dans le *Bessarione*, t. IX, 2[e] série (1905), p. 241-246). POBIEDONOTSEF, le haut procureur bien connu du même synode russe, ne faisait pas difficulté d'avouer que le seul obstacle sérieux à l'union des Eglises était la primauté du pape.

Il se peut que pour certains dignitaires haut placés des Eglises autocéphales, qui ont étudié sérieusement l'histoire du schisme et savent à quoi s'en tenir sur la doctrine de l'ancienne Eglise, les points controversés ne soient que des prétextes commodes pour maintenir une séparation toute profitable à leurs intérêts; mais ce serait, selon nous, une erreur de croire que la mauvaise foi est le fait de tous les membres du clergé *orthodoxe* et des laïques au courant des questions théologiques. On ne parle pas de l'ensemble du peuple ni même d'une bonne partie du clergé inférieur; l'ignorance assure en général la bonne foi de l'un et l'autre. Ce n'est pas impunément qu'on répète pendant des siècles, au sein d'une Eglise nombreuse, des erreurs sur la Trinité, sur l'Eglise, sur les sacrements, sur les fins dernières. Sous l'influence de l'enseignement reçu et des préjugés transmis de génération en génération, les meilleurs esprits se laissent persuader. La position doctrinale du Protestantisme est bien plus intenable que celle de l'Eglise gréco-russe. Et cependant n'y a-t-il pas, même parmi les gens les plus instruits, des protestants de bonne foi ? Le cas d'un Newman ou celui d'un Pusey en disent long à ce sujet.

Une des principales bases sur lesquelles repose le schisme à l'heure présente est certainement l'ignorance où sont un grand nombre d'Orientaux, tant de l'enseignement de l'Eglise des huit premiers siècles sur les principales questions controversées, que de la doctrine actuelle de l'Eglise catholique, souvent altérée, nous l'avons déjà dit, dans les ouvrages de théologie *orthodoxe*. Voilà pourquoi, en présence des divergences, le silence ne saurait être une méthode. La mission de l'apologiste doit être au contraire de répandre la lumière à flots sur ces fameuses questions, que les controverses du passé sont loin d'avoir épuisées. Le schisme, qui aime trop souvent à se dissimuler sous un masque de mensonge et de fourberie, ne pourra soutenir longtemps l'éclat de la vérité. C'est Joseph DE MAISTRE qui disait que « si l'on exposait les Eglises photiennes à l'action du catholicisme avec un feu de science suffisant, elles disparaîtraient presque subitement », *Du Pape*, livre IV, chapitre III. Remarquables aussi sont les paroles qu'écrivait récemment le directeur de l'*Encyclopédie théologique orthodoxe*, M. N. GLOUBOKOVSKII, en rendant compte d'un ouvrage catholique : « Le schisme est né de dissensions humaines; il se maintient par une obstination humaine, que nourrit une défiance réciproque; c'est pourquoi une science profonde, loyale et impartiale est le meilleur moyen d'écarter cette lamentable barrière », *Strannik*, 1904, t. I, p. 196 et sq.

L'apologiste ne peut d'ailleurs se contenter d'examiner les seules divergences mises en avant par les théologiens schismatiques. En dehors de celles-là, il en est d'autres, souvent très importantes, sur lesquelles ils ont l'habitude de faire le silence. Signalons la reconfirmation des apostats, les nombreuses causes de divorce admises dans les Eglises autocéphales, la perte du pouvoir d'ordre par la déposition, etc. On ne peut pas dire que ce sont là de purs prétextes. Ce sont des doctrines pour ainsi dire vécues par la pratique courante.

Il est donc entendu qu'une œuvre doctrinale s'impose à l'égard du schisme oriental. Comment la mener? La méthode à suivre ne saurait être la même à l'égard de toutes les divergences. Contrairement à la tactique habituelle des polémistes photiens, qui attribuent une importance égale aux différences rituelles et aux divergences d'ordre dogmatique, il importe extrêmement d'établir une distinction très nette entre les premières et les secondes.

A. *Méthode à suivre à l'égard des divergences rituelles.* — Les divergences liturgiques étant le principal soutien du schisme parmi les masses populaires, l'apologiste s'attachera à montrer que la diversité des rites et des usages ne saurait être une cause de séparation entre les chrétiens. Il rappellera l'exemple de l'ancienne Eglise, une et indivise dans la foi, malgré la variété des liturgies et des coutumes locales. Par le témoignage vivant des Eglises orientales unies à Rome, conservant intégralement, dans tout ce qui n'est pas contraire à la foi, la liturgie et les usages des Eglises séparées, il cherchera à persuader à un peuple formaliste à l'excès et identifiant trop souvent son rite avec sa nationalité, qu'on peut être à la fois catholique romain par le dogme et la soumission au pape, et grec ou slave par la liturgie.

Aux innovations liturgiques reprochées par les polémistes schismatiques à l'Eglise occidentale, sur un ton de véhémence presque comique, il sera de bonne guerre d'opposer les innovations de même genre qui se sont produites dans la liturgie byzantine, depuis la séparation. Ce serait une erreur de croire que l'Eglise orientale n'a modifié en rien ses rites et ses prières, depuis le IXe siècle. Il ne faut point se laisser impressionner par certaines déclarations des théologiens *orthodoxes* sur l'immutabilité liturgique de leur Eglise. Ces déclarations sont aussi sujettes à caution, lorsqu'il s'agit des rites ou de la discipline, que lorsqu'il s'agit du dogme. Montrons-le par quelques exemples.

Autrefois, les fidèles orientaux communiaient sous les deux espèces de la même manière que communièrent les Apôtres, à la dernière Cène : ils recevaient le pain consacré sur la main et buvaient au calice. Vers le X[e] siècle, s'introduisit la coutume de mélanger l'hostie consacrée au précieux sang et de la distribuer ainsi aux communiants à l'aide d'une cuiller. C'est une modification assez sensible du rite de la communion, tel qu'il se pratiqua à la dernière Cène. On ne peut pas dire que les fidèles *boivent* le sang du Seigneur, dans le sens naturel du mot. Pourquoi, dès lors, accuser l'Eglise latine de violer le précepte du Sauveur : « *Buvez-en tous* », parce qu'elle ne communie plus ses fidèles que sous l'espèce du pain? On sait d'ailleurs que la communion sous une seule espèce était en usage en maintes circonstances dans l'ancienne Eglise.

Que n'ont pas écrit les polémistes latinophobes contre le baptême par infusion? Sait-on cependant que ce baptême fut longtemps pratiqué en certaines régions de la Russie? On baptisait par infusion à Pskof, au XIV[e] siècle, à Novgorod, au XV[e]. « Le rituel de Pierre Moghila conseille de baptiser les enfants par infusion pour éviter tout danger. En beaucoup d'endroits de la Russie occidentale, conquise jadis par la Pologne et longtemps dominée par elle, les prêtres *orthodoxes* continuent à baptiser par infusion, malgré les timides avis du Saint-Synode. Du reste, il arrive que, même dans la grande Russie, le baptême n'est plus un bain. J'ai vu, dit le P. BAURAIN, à qui nous empruntons ces détails, baptiser à Notre-Dame de Kazan, à Saint-Pétersbourg. Le prêtre, de la main droite tenait le corps de l'enfant; de la main gauche, il lui fermait les yeux, le nez et la bouche, et lui plongeait ensuite la face dans l'eau, si peu que la nuque n'était mouillée que par l'eau dont le prêtre l'arrosait ensuite de la main gauche en relevant l'enfant, et qu'aucune autre partie du corps ne participait à l'immersion » (*La vie chrétienne en Russie. Autour du berceau*, dans la *Revue Augustinienne*, t. XIV (1909), p. 16-17). Entre ce baptême à la russe et notre triple infusion, on avouera que la différence n'est pas très grande.

Il n'est pas rare d'entendre les théologiens schismatiques accuser l'Eglise romaine d'avoir supprimé l'épiclèse (ce qu'ils n'arrivent pas à prouver), et d'avoir fait d'autres modifications et innovations dans la liturgie de la messe. Mais songent-ils alors aux additions et aux suppressions que leur Eglise a pratiquées tant dans les prières de la messe que dans celles de l'office? Au IX[e] siècle, la messe dite de saint Jean Chrysostome portait, à son début, une épiclèse au Christ ainsi conçue : « Seigneur, notre Dieu, qui t'es offert comme un agneau immaculé pour le salut du monde, jette les yeux sur nous, sur ce pain et sur ce calice, et fais de ceux-ci ton corps sans tache et ton sang précieux pour la réfection de nos âmes et de nos corps », BRIGHTMAN, *Liturgies Eastern and Western*, Oxford, 1896, p. 309. Cette épiclèse a disparu depuis longtemps du missel byzantin. La cérémonie de la préparation des oblats ou *προσκομιδή* a été aussi notablement compliquée depuis le IX[e] siècle. L'habitude de découper des parcelles en l'honneur de la Vierge et des saints et de les ranger autour de l'hostie principale date du XII[e] siècle. Cf. S. PÉTRIDÈS, *La préparation des oblats dans le rite grec*, dans les *Echos d'Orient*, t. III (1900), p. 65 et sq.

Le clergé grec a supprimé plusieurs passages de l'office liturgique, où la primauté de saint Pierre et de son successeur l'évêque de Rome était clairement affirmée. On ne trouve plus dans les éditions actuelles des Ménées le beau canon en l'honneur de saint Grégoire le Grand, qui s'y lisait autrefois et qui saluait ce pape comme le successeur du *Coryphée* (saint Pierre) et l'Eglise romaine comme la première des Eglises, inondant toute la terre des ruisseaux de la doctrine très orthodoxe de son chef, Ἐκκλησιῶν σε κολπωσαμένη ἡ πρώτη πᾶσαν ὑφήλιον κατάρδει τοῖς ῥεύμασι τῶν εὐσεβωρύτων δογμάτων σου, NILLES, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, Inspruck, 1896, t. I, p. 121. Les Grecs ont aussi fait disparaître de l'office de saint Léon le Grand le titre de *chef de l'Eglise orthodoxe du Christ*, κεφαλὴ τῆς ὀρθοδόξου ἐκκλησίας Χριστοῦ, donné à ce pape. Ce titre se lit encore dans les éditions slaves de Russie.

L'édition des Ménées parue à Venise en 1895 a supprimé, à la fête des saints Apôtres Pierre et Paul, le 29 juin, deux passages affirmant la venue à Rome des deux Apôtres. Dans l'office du lendemain, 30 juin, la même édition a changé la phrase suivante, adressée à saint Pierre : « *Vous avez été le premier évêque de Rome, la plus grande de toutes les villes* » en celle-ci : « Pierre, vous avez été le docteur de l'univers, le héraut et la pierre de la foi ». Une édition officielle du *Hiératicon* ou missel, faite au Phanar, en 1895, pres-

crit au prêtre et au diacre de faire trois génuflexions (γονυκλισίας), à la fin de l'épiclèse, pour bien marquer que la consécration n'est faite qu'après la prononciation de cette invocation, et non après les paroles dominicales. C'est une cérémonie toute nouvelle, qui ne parviendra sans doute pas à s'imposer à toutes les Eglises autocéphales. Cf. C. Charon, *Le quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome*, Rome, 1909, p. 228-234 ; Ch. Auner, *Les versions roumaines de la liturgie de saint Jean Chrysostome*, dans le recueil des Χρυσοστομικά, fascicule II, Rome, 1908, p. 766-767.

Ces quelques exemples, qu'il serait facile de multiplier, montrent que les Orthodoxes n'éprouvent guère de scrupule à innover en matière rituelle. On voit même que telle suppression ou modification n'est pas toujours innocente. Les Grecs sont en général plus hardis dans cette voie que les Russes. Ceux-ci sont arrivés à se convaincre, par l'étude des anciens rites, que plusieurs des divergences constatées, au xviie siècle, par le patriarche Nicon entre les livres liturgiques slaves et les éditions grecques, étaient dues, non à des altérations de la part des Russes, mais à des innovations introduites par la Grande Eglise de Constantinople. Cf. l'article de Kapterev : « *Les réformes rituelles de Nicon* » dans le *Bogoslovskii Viestnik*, octobre 1908, p. 239-245. Les *Starovières* n'avaient pas tout à fait tort sur tous les points.

Ces *Starovières*, par leur attachement obstiné à leurs anciens rites, ont forcé l'Eglise russe à faire officiellement la distinction entre l'unité de foi et de juridiction et l'unité de rites. Pour ramener les *Vieux-croyants* dans son sein, elle a levé l'anathème porté au synode de Moscou, en 1667, contre les partisans des vieux rites et leur a permis de se servir des anciens livres liturgiques privés des corrections de Nicon. La seule condition qu'elle a mise à leur reconnaissance comme membres de l'Eglise *orthodoxe* a été la soumission à la hiérarchie officielle et l'acceptation des mêmes croyances; d'où le nom d'*Edinovertsy* ou *Unicroyants* qu'on leur a donné. Ces *Edinovertsy* occupent dans l'Eglise officielle une situation analogue à celle des Uniates orientaux dans l'Eglise catholique. L'apologiste ne manquera pas d'utiliser cette ressemblance entre nos Uniates et ceux de l'Eglise russe pour faire voir l'inconséquence des *Orthodoxes*, lorsqu'ils mettent en avant des divergences rituelles comme motif de séparation. Il pourra rappeler que le Saint-Synode a déclaré, en 1886, que l'Eglise orthodoxe n'avait condamné les anciens rites et les anciens textes qu'autant qu'ils servaient de symbole à des doctrines hérétiques, et qu'elle n'avait poursuivi les *raskolniks* que pour leur désobéissance à la hiérarchie légitime.

Mais c'est assez parler des divergences dans les rites et les usages. Venons-en à celles qui touchent à la foi.

B. *Méthode à suivre pour les divergences doctrinales.* — Si le peuple se laisse impressionner par la diversité des rites et des coutumes, il reste en général assez indifférent aux controverses dogmatiques, qui le dépassent. Celles-ci sont pour les théologiens de profession. Elles ont fourni matière, depuis la séparation, à des discussions interminables. Nous avons dit pourquoi l'ère de ces discussions ne saurait être close ; mais il y a manière de les conduire. Ayant affaire à un théologien *orthodoxe*, pour qui les divergences dogmatiques entre les deux Eglises ne sont point de purs prétextes, mais constituent un sérieux obstacle à l'union, l'apologiste catholique pourra procéder de la manière suivante :

1°) Il demandera à ce théologien s'il reconnaît aux confessions de foi de Moghila et de Dosithée, ou à quelque autre document ou décision postérieure à la séparation, une autorité égale, en matière de foi, au concile œcuménique. Nous avons dit en effet que, sur la valeur doctrinale de ces confessions et sur la question de savoir si, d'une manière ou de l'autre, l'infaillibilité de l'Eglise *orthodoxe* était entrée en exercice, depuis le schisme, les avis étaient partagés parmi les théologiens orientaux. Les uns, comme Philarète, Damalas, Bélaief, Androutsos, Bolotov, Chrysostome Papadopoulos, Kiréef, Diomède Kyriakos, Svietlov, Balanos, Anthime VII dans son encyclique de 1895, n'admettent comme autorité infaillible que les sept conciles œcuméniques et ne voient dans les confessions de foi du xviie siècle que des documents d'une autorité relative, de la doctrine desquels on peut s'écarter et dont on s'écarte en effet. Les autres, comme Macaire, Mésoloras, Milach, Zikos Rosis, Goussef, J. Sokolof, l'évêque Serge de Finlande, déclarent que la doctrine des confessions de foi s'impose à la croyance des *Orthodoxes*, au même titre que les définitions des conciles œcuméniques. Remarquons que les partisans de la première opinion tout comme ceux de la seconde sont de vrais *Orthodoxes* et se considèrent comme tels.

2°) Si le théologien interrogé admet l'infaillibilité des confessions de foi, il faudra tout d'abord lui faire constater que sa conviction n'est pas partagée par tous ceux de son Eglise et que dès lors son opinion à lui est une opinion de théologien privé et non l'expression d'un enseignement officiel et obligatoire.

On pourra ensuite l'inviter discrètement à confronter la confession de Moghila et celle de Dosithée sur la question des fins dernières. Il s'apercevra vite que la première nie l'existence d'un châtiment temporel après la mort, πρόσκαιρος κόλασις, et d'une catégorie de défunts intermédiaire entre les élus et les damnés, tandis que la seconde enseigne clairement qu'il y a une satisfaction, une peine temporelle proportionnée aux péchés commis durant la vie, pour les âmes de ceux qui se sont repentis de leurs fautes graves avant de mourir, mais qui n'ont pas eu le temps de satisfaire à la justice divine. Cette contradiction flagrante ébranlera sans doute la foi du théologien à l'infaillibilité des deux confessions. S'il hésite encore sur la valeur œcuménique de ces pièces, qu'on lui fasse constater que la confession de Dosithée des Grecs ne concorde pas avec la confession de Dosithée des Russes, le Saint-Synode de Pétersbourg ayant, en 1838, fait plusieurs suppressions importantes dans le texte original, et cela, de sa propre autorité, et sans avertir les Eglises-sœurs.

3°) Une fois qu'il aura fait admettre à son interlocuteur que dans l'Eglise *orthodoxe*, de nos jours du moins, il n'y a pas d'autorité doctrinale infaillible unanimement reconnue, en dehors des sept conciles œcuméniques, l'apologiste catholique passera en revue avec lui les définitions solennelles de ces sept conciles. Tous les deux arriveront sans doute assez facilement à tomber d'accord sur ce fait évident : qu'aucune des questions dogmatiques controversées entre les deux Eglises n'a fait l'objet *direct* et *précis* de ces définitions solennelles.

4°) La conclusion logique qui s'imposera au théologien *orthodoxe* sera de reconnaître que l'Eglise catholique, du point de vue *orthodoxe*, ne peut être traitée d'hérétique, puisqu'elle admet toutes les définitions solennelles des sept premiers conciles œcuméniques. Elle a sans doute tranché définitivement la plupart des questions controversées et en a fait des dogmes obligatoires pour tous ses fidèles; mais rien n'autorise le théologien *orthodoxe* à qualifier ces dogmes d'hérésie. S'il est logique avec ses principes, il n'y

peut voir que des opinions théologiques, dont la valeur reste pour lui à être déterminée par l'autorité infaillible de son Eglise.

Cette conclusion est d'autant plus légitime que, sur la plupart des points discutés de nos jours, des théologiens *orthodoxes* de marque, quelquefois les confessions de foi elles-mêmes, ont été d'accord dans le passé ou s'accordent encore dans le présent avec l'Eglise catholique, pour ce qui touche au fond même de la doctrine. Comment traiter d'hérésies les dogmes catholiques suivants : l'inspiration des deutérocanoniques de l'Ancien Testament, l'Immaculée conception de la Sainte Vierge, la validité du baptême par infusion, la consécration de l'Eucharistie par les seules paroles dominicales, l'existence d'une peine temporelle due au péché effacé par l'absolution, le pouvoir de l'Eglise d'accorder des indulgences relativement à cette peine, le caractère ineffaçable du sacrement de l'Ordre, l'inamissibilité du pouvoir sacerdotal, l'existence après la mort d'un état intermédiaire entre l'état de béatitude et l'état de damnation, la fixation définitive du sort de chaque âme par le jugement particulier, la béatitude immédiate des âmes saintes, la venue de saint Pierre à Rome, sa primauté de juridiction sur les autres Apôtres, la primauté du pape sur l'Eglise universelle, alors qu'on peut dresser de longues listes de théologiens célèbres, fils soumis de l'Eglise orthodoxe et souvent ennemis acharnés des Latins, qui ont enseigné sur chacun de ces points une doctrine identique dans le fond, sinon toujours dans l'expression, à la doctrine de l'Eglise catholique? alors que sur plusieurs de ces points, on peut faire valoir dans le même sens le témoignage des confessions de foi et d'autres documents revêtus d'un caractère officiel? Le court aperçu donné plus haut sur les divergences dogmatiques montre que ce ne sont pas là de vaines affirmations. Une histoire détaillée des variations de la théologie *orthodoxe* depuis Michel Cérulaire en ferait éclater l'évidence à tous les yeux.

L'apologiste dispose d'une autre ressource pour fermer la bouche à l'*Orthodoxe* qui accuse l'Eglise catholique d'hérésie. Cette ressource, ce sont les livres liturgiques eux-mêmes dont se servent les Eglises autocéphales[1]. Sur les principales questions controversées : primauté et infaillibilité de saint Pierre et du pape, procession du Saint-Esprit *per Filium*, Immaculée conception, Purgatoire, béatitude immédiate des saints, la liturgie grecque fournit des témoignages suffisamment clairs, favorables à la doctrine catholique. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans les détails. Sur la primauté de saint Pierre et du Pape, d'après la liturgie grecque, on peut consulter l'ouvrage du P. Tondini : *La primauté de saint Pierre, prouvée par les titres que lui donne l'Eglise russe dans sa liturgie*, Paris, 1867; et le *Kalendarium utriusque Ecclesiae* du P. Nilles, t. I, pp. 51, 107, 121, 137, 138, 193-195. Sur la procession du Saint-Esprit, je relève les deux passages suivants empruntés, l'un à l'office du dimanche de la Pentecôte et l'autre à celui du jeudi de la même fête :

« Tu es le fleuve de la divinité, procédant du Père par le Fils : « *Σὺ γὰρ ποταμὸς θεότητος ἐκ Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενος* »

« Le Saint-Esprit est reconnu Dieu, ayant la même nature et assis sur le même trône que le Père et le Fils, lumière supraparfaite dérivant de la lumière, procédant du Père parfait et sans-principe par le Fils : « *Τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον Θεὸς, συμφυὲς καὶ σύνθρονον Πατρὶ καὶ Λόγῳ, γνωρίζεται φῶς ὑπερτέλειον ἐκ φωτὸς ἐκλάμψαν, ἐξ ἀνάρχου τελείου Πατρὸς δι' Υἱοῦ προερχόμενον.* »

Il s'agit bien dans ces deux passages de la procession éternelle du Saint-Esprit. La fin de non-recevoir opposée par les disciples de Photius à tout texte indiquant une allusion à la mission temporelle de la troisième Personne de la Trinité, ne peut trouver place ici. Il ne reste qu'à torturer, malgré les protestations du bon sens, le *δι' Υἱοῦ*, pour lui faire signifier autre chose que le dogme catholique. Inutile de faire des citations se rapportant à l'Immaculée conception, à la prière efficace pour les morts, à la béatitude immédiate des justes. On en trouve dans tous les manuels, bien que souvent le choix laisse à désirer.

On voit donc que pour défendre le dogme catholique contre les attaques des théologiens du schisme, point n'est besoin de recourir à la tradition de l'ancienne Eglise. Eux-mêmes fournissent les armes qui servent à les combattre. Le difficile est de les amener à être logiques. Tel théologien qui ne jure que par les sept conciles et fait fi des confessions de foi, qu'il trouve entachées de latinisme, s'insurge quand même, pris d'une colère de commande, contre les hérésies *papiques*. Il ne faut point désespérer cependant de trouver des âmes sincères, pour lesquelles dire non, même quand leur esprit dit oui, n'est pas une habitude, et qui n'auront pas trop de peine à convenir qu'en effet, en vertu des principes de l'Eglise *orthodoxe*, l'Eglise catholique ne saurait être considérée comme hérétique.

Les tentatives d'union qui se sont produites dernièrement entre les Vieux-catholiques et l'Eglise russe ont eu ce résultat heureux d'ouvrir les yeux à plusieurs théologiens russes sur la véritable situation doctrinale de leur Eglise. Poussés sans trêve ni relâche par la vigoureuse logique de M. Michaud, ils ont été obligés d'accepter purement et simplement comme base d'entente les définitions des sept conciles, ni plus, ni moins. On les a vus distinguer entre ces définitions et les opinions théologiques, désignées sous le nom de *théologoumènes*. La doctrine du *Filioque* a été rangée expressément au nombre des *théologoumènes* par Bolotof, Kireief, Sviétlof et plusieurs autres. Répondant à l'évêque Serge, qui n'admet point cette distinction entre dogmes et théologoumènes, Kireief a écrit : « Le seul organe infaillible est le concile œcuménique, dont les décisions ont besoin d'être sanctionnées par le consentement du peuple chrétien... Rien, en dehors des sept conciles œcuméniques, n'est obligatoire ni même utile. Il y a assez de dogmes », *Revue internationale de théologie*, t. XII (1904), p. 600-601. Voir dans la même revue, t. VI (1898), p. 681-712, l'article de Bolotof sur le *Filioque*. On sait qu'aux fameuses conférences de Bonn (1874-1875), présidées par Döllinger, les représentants des Eglises séparées, parmi lesquels on comptait plusieurs théologiens *orthodoxes*, convinrent que l'union devait se faire sur la base des sept conciles œcuméniques.

Malheureusement ces beaux essais de logique ne sont point poussés jusqu'au bout. Si l'on met le *Filioque* au nombre des théologoumènes, on se garde bien d'y ranger la primauté et l'infaillibilité du pape. Un partisan des théologoumènes, l'archiprêtre Yanychef, se permet d'écrire que la primauté et l'infaillibilité du pape constituent un faux dogme, *Revue Internationale de théologie*, t. XI (1903), p. 6. Qu'en sait-il, s'il est faux, et qu'en savent les Vieux-catholiques, eux qui ne vivent que de la négation de ce dogme? Mais il faut bien que l'erreur se trahisse par quelque endroit.

5° L'apologiste catholique a fait admettre à son interlocuteur *orthodoxe* que l'Eglise romaine ne sau-

1. D'après ce que nous avons dit plus haut, col. 384, il est clair qu'il faut se défier des éditions récentes et recourir aux anciennes.

rait être considérée comme hérétique, en vertu des principes universellement admis dans les Eglises autocéphales. Lorsque ce point important est acquis, on peut dire qu'il a satisfait à sa tâche de défenseur de la foi. Il a interdit aux théologiens du schisme, s'ils veulent ne point violer la plus élémentaire logique, d'attaquer comme des hérésies les dogmes définis par l'Eglise catholique, depuis le IXe siècle. Mais ce n'est là que le côté négatif de son rôle. Le côté positif consistera à démontrer à l'*Orthodoxe* que les dogmes catholiques ne sont que l'expression de la vérité révélée, consignée dans l'Ecriture et la tradition des huit premiers siècles.

Certes la tâche sera encore longue et délicate; mais il est un moyen de l'abréger. Au lieu d'examiner toutes les questions controversées, on peut ne faire porter son effort que sur la principale de toutes : la primauté et l'infaillibilité du pape. Ce dogme une fois admis, le reste ne présentera plus de difficulté sérieuse. Or il est relativement facile d'établir que l'Eglise des sept conciles reconnaissait la primauté de droit divin de l'évêque de Rome, successeur de Pierre, et son inerrance dans les matières de foi. Si le cas du pape Honorius est, à première vue, un peu embarrassant, il n'est pas insoluble. Même en prenant les choses au pire, on n'arrive pas à y trouver une objection sérieuse contre l'infaillibilité du pape, telle qu'elle a été définie par le concile du Vatican. L'histoire des conciles œcuméniques, les actes et les écrits des Pères orientaux, jusqu'au IXe siècle, rendent un témoignage si éclatant aux privilèges du successeur de Pierre qu'une âme de bonne foi ne peut pas ne pas en être impressionnée. La grâce de Dieu aidant, elle ne peut tarder d'ouvrir les yeux à la lumière, à l'exemple de WLADIMIR SOLOVIEF, ce Newman russe que l'étude de la tradition des huit premiers siècles a amené à faire cette belle profession de foi :

« Comme membre de la vraie et vénérable Eglise orthodoxe orientale ou gréco-russe, qui ne parle pas par un synode anticanonique, ni par des employés du pouvoir séculier, mais par la voix de ses grands Pères et Docteurs, je reconnais pour juge suprême en matière de religion celui qui a été reconnu comme tel par saint Irénée, saint Denis le Grand, saint Athanase le Grand, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Flavien, le bienheureux Théodoret, saint Maxime le Confesseur, saint Théodore le Studite, saint Ignace, etc. — à savoir l'apôtre Pierre, qui vit dans ses successeurs et qui n'a pas entendu en vain les paroles du Seigneur : « Tu es Pierre et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise. — Confirme tes frères. — Pais mes brebis, pais mes agneaux ». *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1889, p. LXVI.

Solovief avait aussi remarqué l'illogisme dans lequel se meut la polémique anticatholique des théologiens schismatiques; il écrivait : « Aucun concile œcuménique n'a condamné ni même jugé les doctrines catholiques anathématisées par nos polémistes; et quand on nous présente ce nouveau genre de théologie négative comme la vraie doctrine de l'Eglise universelle, nous ne pouvons y voir qu'une prétention exorbitante, provenant de l'ignorance ou de la mauvaise foi ». *Ibid.*, p. 19.

VI. L'Eglise grecque et les notes de la véritable Eglise. — Pour amener les *Orthodoxes* de bonne foi à reconnaître que leur Eglise n'est pas la véritable Eglise fondée par Jésus-Christ, l'apologiste catholique dispose encore d'une autre méthode tout aussi efficace, mais plus compliquée et d'un maniement plus délicat que la précédente. Elle consiste à établir un parallèle entre l'Eglise gréco-russe et l'Eglise catholique et à rechercher quelle est celle de ces deux sociétés religieuses qui répond le mieux, depuis la séparation définitive jusqu'à nos jours, au plan divin de l'Eglise exprimé dans les Livres saints, synthétisé dans le symbole nicéno-constantinopolitain par les mots : « *Je crois à l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique* », et réalisé par l'ancienne Eglise des huit premiers siècles. Ce procédé, qui est classique, paraît suranné à certains théologiens contemporains, qui le déclarent inefficace à l'égard de l'Eglise grecque. Des quatre notes de la véritable Eglise, le R. P. A. PALMIERI n'en trouve qu'une, celle d'unité, qui puisse être utilisée avec succès par l'apologiste catholique dans la controverse avec les *Orthodoxes :* « Les arguments basés sur l'apostolicité entendue au sens strict, sur la catholicité ou sur la sainteté, pour prouver la transcendance de l'Eglise romaine sur les autres, sont, dit-il, sans efficacité dans la théologie polémique orientale ». *De motivis polemicae inter catholicos et orthodoxos*, dans les *Slavorum Litterae theologicae*, t. III (1907), p. 263. De son côté, le R. P. J. URBAN, dans un article qui a fait sensation, sans refuser toute valeur à la démonstration basée sur les quatre notes, trouve qu'elle n'est pas à la portée de tous; il la déclare peu efficace, superflue même, en présence des arguments directs par lesquels on peut établir l'institution divine de la primauté. La raison qu'il en donne est que l'Eglise *orthodoxe* possède dans une certaine mesure les quatre notes indiquées dans le symbole. On découvre chez elle une certaine unité dans la foi et dans le gouvernement, une certaine sainteté, une certaine catholicité, une certaine apostolicité, *De iis quae theologi catholici praestare possint ac debeant erga Ecclesiam russicam*, dans les *Acta primi conventus Velehradensis*, Prague, 1908, p. 26-29.

Nous ne sommes pas complètement de l'avis du P. Urban, encore moins de celui du P. Palmieri. Nous croyons au contraire que, même pour les fidèles de l'Eglise gréco-russe, « *l'Eglise catholique, par elle-même, est un grand, un perpétuel motif de crédibilité, un témoignage irréfragable de sa propre légation divine, à cause de son admirable propagation* (note de catholicité), *de son éminente sainteté et de son inépuisable fécondité en toutes sortes de bienfaits* (note de sainteté), *à cause de son unité catholique* (note d'unité), *et de son invincible stabilité* (note d'apostolicité) », Concile du Vatican, *Constitution Dei Filius*, cap. 3. Un *Orthodoxe* de bonne foi, en comparant attentivement son Eglise avec l'Eglise catholique, sera facilement amené à reconnaître la transcendance de celle-ci sur celle-là au quadruple point de vue de l'unité, de la sainteté, de la catholicité et de l'apostolicité, et à conclure que l'Eglise catholique, réalisant incomparablement mieux le plan divin de l'Eglise tracé dans la sainte Ecriture, est la véritable Eglise fondée par Jésus-Christ, celle qui répond pleinement à ses desseins et qu'il marque visiblement de son sceau.

Cet *Orthodoxe* découvrira aussi sans peine que la cause de l'infériorité de son Eglise lui vient principalement de ce qui la distingue essentiellement de l'Eglise catholique, c'est-à-dire de l'absence d'une autorité suprême permanente. Il constatera que la papauté, loin d'être un principe de décadence et de mort pour le catholicisme, est au contraire un principe de vie et de progrès. Appliquant le principe qu'on juge l'arbre à ses fruits, il conclura que la papauté est voulue de Jésus-Christ et qu'elle est un élément essentiel de l'Eglise qu'il a fondée. L'interprétation donnée par l'Eglise catholique des passages scripturaires relatifs à la primauté de Pierre, lui paraîtra la seule vraie, parce que l'expérience

lui aura montré que sans une autorité suprême, visible et permanente, l'Eglise est une société mal organisée, incapable de remplir d'une manière convenable et vraiment efficace sa mission surnaturelle, et par conséquent une société indigne d'avoir un Dieu pour fondateur. Sa conviction sera augmentée par les signes visibles de l'approbation divine qu'il découvrira dans le catholicisme et qu'il ne trouvera pas dans l'*Orthodoxie*.

Voilà l'idée générale de la démonstration que peut établir l'apologiste catholique à l'adresse des schismatiques orientaux pour leur prouver que leur Eglise n'est pas la véritable Eglise fondée par Jésus-Christ. Toute la force de cette démonstration réside dans la comparaison avec l'Eglise catholique. Mise en face de celle-ci, l'Eglise *orthodoxe* se trouve en déficit sur toute la ligne, qu'il s'agisse de l'unité, de la sainteté, de la catholicité ou de l'apostolicité. Qu'un *Orthodoxe* donne à ces termes le sens qu'il voudra (et certains sens arbitraires lui sont interdits, en vertu même de ses principes), pourvu qu'il leur en donne un qui exprime quelque chose qu'il soit mieux pour une société chrétienne d'avoir que de ne pas avoir; qu'il minimise cette signification jusqu'à ce qu'elle cadre parfaitement avec l'état de l'Eglise *orthodoxe*, il sera obligé de convenir, en jetant sur l'Eglise catholique un regard attentif, que cette Eglise possède en fait d'unité, de sainteté, de catholicité et d'apostolicité, tout ce que possède l'Eglise *orthodoxe*, et qu'en plus elle possède quelque chose de mieux, de plus parfait, de plus divin, dans le même ordre d'idées. Et cette supériorité ne sera point légère; on la verra écrasante; elle n'apparaîtra point transitoire; on constatera par l'histoire qu'elle dure depuis la séparation.

Par ailleurs, l'Eglise *orthodoxe* n'aura rien à faire valoir qui compense son déficit et lui donne l'avantage sur l'Eglise catholique. Ses théologiens en seront réduits à chicaner sur l'apostolicité de doctrine. Ils se rabattront sur l'addition du *Filioque* au symbole, pour accuser l'Eglise catholique d'avoir altéré par addition le dépôt doctrinal des sept conciles, accusation sans portée, tant qu'on ne prouve pas que les conciles œcuméniques ont condamné comme une erreur la doctrine exprimée par le *Filioque*. Ils invoqueront contre la primauté de droit divin de l'évêque de Rome des canons au sens ambigu, comme le troisième canon du concile de Constantinople en 381, le vingt-huitième canon de Chalcédoine, plusieurs canons du concile *in Trullo*, comme si ces canons avaient eu dans l'ancienne Eglise une valeur œcuménique et comme si l'Eglise d'Occident ne les avait pas constamment rejetés. L'addition du *Filioque*, des canons considérés faussement comme œcuméniques, voilà tout ce que le théologien russe Macaire produit pour convaincre l'Eglise romaine de n'être pas la véritable Eglise, conformément au critère qu'il a posé: « La véritable Eglise est celle qui conserve réellement et sans variation la doctrine infaillible de l'ancienne Eglise œcuménique et lui reste fidèle en tous points », *Indroduction à la théologie orthodoxe, traduite par un Russe*, Paris, 1857, p. 566-574.

Nous concédons volontiers au P. Urban que l'Eglise *orthodoxe* possède une certaine unité, une certaine sainteté, une certaine catholicité, une certaine apostolicité; et cela n'a rien d'étonnant, puisque cette Eglise conserve la plupart des éléments essentiels de l'Eglise fondée par Jésus-Christ et que Dieu ne refuse point sa grâce aux âmes de bonne foi qui usent des moyens de salut institués par lui. L'apologiste catholique ne niera point de parti pris l'existence d'un certain degré de surnaturel et de divin dans l'Eglise gréco-russe. Sa méthode consistera à montrer que ce minimum est insuffisant pour faire de cette Eglise l'héritière authentique de l'Eglise des huit premiers siècles et que seule l'Eglise catholique peut revendiquer légitimement ce titre.

Nous ne pouvons développer ici les détails de la démonstration dont nous venons de donner le plan général. Ce que nous avons dit de l'histoire du schisme et de ses causes, des divergences dogmatiques et des caractères de la polémique des théologiens photiens, peut fournir plusieurs éléments de cette démonstration relativement aux notes d'unité et d'apostolicité. Pour ce qui regarde les notes de catholicité et de sainteté, il en sera parlé fort à propos à l'article Russe (Eglise).

Bibliographie. — I. Sur l'organisation intérieure et l'état actuel des Eglises autocéphales. — On trouvera tous les renseignements désirables dans la Revue des *Echos d'Orient*, passim (paraît depuis 1897). Voir un aperçu sommaire par R. Janin: *Les groupements chrétiens en Orient*, t. IX (1906), p. 330; t. X (1907), p. 43, 107, 136. Voir aussi les articles sur chaque Eglise particulière parus dans le *Dictionnaire de théologie Vacant-Mangenot*: *Alexandrie*, par J. Pargoire, t. I, col. 786-801; *Antioche*, par S. Vailhé, ibid., col. 1399-1433; *Bosnie-Herzégovine*, par A. Palmieri, t. II, col. 1035-1049; *Bulgarie*, par S. Vailhé, ibid., col. 1174-1236; *Carlovitz*, par J. Bois, ibid., col. 1754-1776; *Chypre*, par A. Palmieri, ibid., col. 2424-2472; *Constantinople*, par S. Vailhé, t. III, col. 1307-1519. Ce dernier article renferme un aperçu sur toute l'histoire du schisme et met particulièrement en lumière l'ambition des patriarches de Constantinople. Sur la Serbie et la Bulgarie chrétiennes, voir les articles du baron d'Avril dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. I et II (1896-1897). Voir aussi les *Chroniques* du *Bessarione* (paraît depuis 1896) et de la *Revue catholique des Eglises* (1904-1908).

II. Sur l'histoire du schisme et ses causes. — L. Allatius, *De Ecclesiae occidentalis atque orientalis perpetua consensione libri tres*, Cologne, 1648; Maimbourg, *Histoire du schisme grec*, Paris, 1677, 2 vol.; Tosti, *Storia dell' origine dello scisma graeco*, Florence, 1856, 2 vol.; Pitzipios, *L'Eglise orientale*, Rome, 1855; Pichler, *Geschichte der Kirchl. Trennung zwischen Orient und Occident*, Munich, 1864-1865, 2 vol. (à l'index); Hergenrœther, *Photius, Patriarch von Constantinopel, sein Leben, seine Schriften und das griechische Schisma*, Ratisbonne, 1867-1869, 3 vol., ouvrage capital sur la préparation du schisme à partir de Constantin et sur sa consommation avec Photius et Michel Cérulaire. La question théologique est touchée en plusieurs endroits. A. Lebedev, *Histoire de la séparation des Eglises aux IX*e*-XI*e *siècles*, Moscou, 1900 (en russe); K. Demetrakopoulos, Ἱστορία τοῦ σχίσματος τῆς λατινικῆς ἐκκλησίας ἀπὸ τῆς ὀρθοδόξου ἑλληνικῆς, Leipzig, 1867; J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905; A. Fortescue, *The orthodox eastern Church*, Londres, 1907, aperçu général sur toute l'histoire du schisme et sur l'état présent de l'Eglise orthodoxe; F. Tournebize, *L'Eglise grecque-orthodoxe et l'union, 1*re *partie*, Paris, 1900 (collection *Science et religion*); Jager, *Histoire de Photius*, Paris, 1845; A. Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne, 1*re *partie: Le pape Jean VIII*, Paris, 1895; L. Bréhier, *Le schisme oriental du XI*e *siècle*, Paris, 1899, ouvrage excellent qui peut dispenser des autres sur la même question; N. Souvorov, *Le pape byzantin*, Moscou, 1902, ouvrage russe consacré à Michel

Cérulaire; W. Norden, *Das Papstum und Byzanz*, Berlin, 1903, étudie les rapports des deux Eglises de 1054 à 1453; G. Markovich, *Gli Slavi ed i papi*, 2 vol., Agram, 1897, étudie les rapports des diverses nations slaves avec le Saint-Siège depuis les origines jusqu'à nos jours.

Sur les causes du schisme en particulier: Hergenröther, *Photius*, t. I, p. 295-312; Vlad. Solovief, *La Russie et l'Eglise universelle*, Paris, 1889, p. I-LXVII; L. Duchesne, *Eglises séparées*, Paris, 1896, p. 163-227; E. Beurlier, *Sur les vestiges du culte impérial à Byzance*, dans la *Revue des Questions historiques*, t. LI (1892), p. 5-56; A. Gasquet, *L'autorité impériale en matière religieuse à Byzance*, Paris, 1879 (exagéré et hostile à la papauté). Pour une bibliographie plus complète, voir l'article de S. Vailhé dans le *Dictionnaire de théologie catholique* sur l'Eglise de *Constantinople*, t. III, col. 1307-1519.

III. Sur la théologie de l'Eglise grecque et les divergences dogmatiques entre les deux Eglises. — 1. *Théologie symbolique.* — Schelstrate, *Acta orientalis Ecclesiae contra Lutheri haeresim*, Rome, 1739; J. Kimmel, *Libri symbolici Ecclesiae orientalis*, Iéna, 1843 (texte grec avec traduction latine); E. Mesoloras, Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς Ἐκκλησίας, Athènes, 1883, t. I, avec supplément; J. Michalcescu, *Die Bekenntnisse und die wichtigsten Glaubenszeugnisse der griechisch-orientalischen Kirche*, Leipzig, 1904. On trouvera des commentaires sur les confessions de foi dans les livres suivants: W. Gass, *Symbolik der griechischen Kirche*, Berlin, 1872; F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, t. I; S. Nikitskii, *La foi de l'Eglise orthodoxe orientale gréco-russe d'après ses livres symboliques*, Moscou, 1899-1900, 2 vol. (en russe). *La confession de foi de Chrysanthe*, approuvée par le synode de Constantinople, en 1727, a été publiée par le P. L. Petit, dans la collection des conciles de Mansi, t. XXXVII, col. 887-910 (texte grec et traduction latine). Voir dans le même tome, col. 369-624, d'autres professions de foi officielles émises à l'occasion des tentatives d'union avec la secte anglicane des *Nonjureurs*, de 1716 à 1725. Cf. l'article du P. L. Petit, *Entre Anglicans et Orthodoxes*, *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 321 et suiv.

2. *Dogmatique.* — Macaire, *Introduction à la théologie orthodoxe* (traduite en français par un russe), Paris, 1857; du même, *Théologie dogmatique orthodoxe*, Paris, 1859, 2 vol. On trouve dans le premier volume un aperçu historique sur la théologie orthodoxe. Si l'on veut des renseignements détaillés sur les productions théologiques des Russes durant le XIX[e] siècle, on peut consulter l'*Index des livres et brochures russes sur les sciences théologiques publiés de 1801 à 1888*, Moscou, 1891, ou le *Catalogue annuel des livres ecclésiastiques et autres* de la Librairie Touzov, à Pétersbourg. On trouvera aussi d'amples renseignements bibliographiques dans Palmieri, *La Chiesa russa, le sue odierne condizioni e il suo riformismo dottrinale*, Florence, 1908, chap. VIII, p. 541-671, dans la *Theologia dogmatica orthodoxa ad lumen catholicae doctrinae examinata et discussa*, t. I, Florence, 1911, du même auteur. Ce dernier ouvrage étudie, entre autres choses, l'histoire et la valeur des confessions de foi *orthodoxes* et parle des divers manuels de théologie *orthodoxe;* C. Androutsos, Δογματικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας, Athènes, 1907. Sur cet ouvrage, voir *Echos d'Orient*, t. XI, mai et juillet 1908, *Une nouvelle dogmatique orthodoxe*, par M. Jugie; Zikos Rosis, Σύστημα δογματικῆς τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας, Athènes, 1903 (incomplet); D. P. de Meester, *Etudes sur la théologie orthodoxe*, série d'articles parus dans la *Revue bénédictine* depuis 1906 et publiés à part en 1911.

La revue *Slavorum litterae theologicae*, Prague (depuis 1905), est une mine de renseignements précieux sur la théologie orthodoxe. Elle rend compte de tous les travaux théologiques des Slaves et publie des articles sur les questions controversées. D. Kyriakos, *Das System der autokephalen, selbständigen orthodoxen Kirchen*, dans *Revue Internationale de Théologie*, t. X, 1902, p. 90-115, 273-286. *Il concetto della costituzione della Chiesa, secondo gli orthodossi*, dans le *Bessarione*, VII[e] année, 1902, vol. II de la seconde série, p. 1-18; V. Ouspenskij, *La question de l'évolution du dogme*, dans la *Lecture chrétienne* (revue russe), 1904, t. II, p. 597-612, 757-786; M. Jugie, *Histoire du canon de l'Ancien Testament dans l'Eglise grecque et l'Eglise russe*, Paris, 1909; B. Matulewicz, *Doctrina Russorum de statu justitiae originalis*, Cracovie, 1903; Gagarin, *L'Eglise russe et l'Immaculée Conception*, Paris, 1876; S. Pétridès, *L'Immaculée Conception et les Grecs modernes*, dans *Echos d'Orient*, t. VIII (1905), p. 257-270; A. V. Maltzew, *Die Sacramente der orthodox-katholischen Kirche des Morgenlandes*, Berlin, 1898; L. Petit, *L'entrée des catholiques dans l'Eglise orthodoxe*, dans *Echos d'Orient*, t. II (1898), p. 129 et suiv.; du même, *Abjuration pour entrer dans l'Eglise orthodoxe*, dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, t. I, col. 76-90; A. Palmieri, *La rebaptisation des Latins chez les Grecs*, dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. VII (1902), p. 618-646, t. VIII, p. 111-132 (travail resté inachevé); L. Petit, *Documents sur la rebaptisation*, dans Mansi, t. XXXVIII, col. 575-634; M. Jugie, *La reconfirmation des apostats dans l'Eglise gréco-russe*, dans *Echos d'Orient*, t. IX (1906), p. 65-76; du même, *La peine temporelle due au péché d'après les théologiens orthodoxes*, ibid., p. 321-330; G. Jacquemier, *L'Extrême-Onction chez les Grecs*, dans *Echos d'Orient*, t. II (1898), p. 193 et suiv.; J. Kern, *Zur Controverse der katholischen und griechisch-orthodoxen Theologen über das Subject der heiligen Oelung*, Inspruck, 1906; Theotokas, Νομολογία τοῦ οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου, Constantinople, 1897, p. 249-295 (sur les causes de divorce); E. Evrard, *Mariage mixte et divorce en Russie*, dans la *Revue Augustinienne*, t. VI (1905), p. 369-386; V. Loch, *Das Dogma der griechischen Kirche vom Purgatorium*, Ratisbonne, 1842; C. Dyovouniotis, Ἡ μέση κατάστασις τῶν ψυχῶν, Athènes, 1904; *Perpétuité de la foi de l'Eglise catholique sur l'Eucharistie*, éd. Migne, 1841, t. III, col. 657-1160 (sur les sacrements et les fins dernières, d'après les théologiens *orthodoxes*).

3. *Polémique orthodoxe.* — Les ouvrages grecs sur les questions controversées sont innombrables. On trouvera des indications suffisantes pour la période byzantine dans Krumbacher, *Geschichte der byzantinischen Litteratur*, 2[e] édit., Munich, 1897, et pour la période suivante, dans Ph. Meyer, *Die theologische Litteratur der griechischen Kirche im 16 Jahrhundert*, Leipzig, 1899; dans E. Legrand, *Bibliographie hellénique aux XV[e] et XVI[e] siècles*, 3 vol., Paris, 1885-1903; *Bibliographie hellénique au XVII[e] siècle*, 5 vol., Paris, 1894-1903, dans P. Vretos, Νεοελληνικὴ φιλολογία, 2 vol., Athènes, 1854-1857; K. Sathas, Νεοελληνικὴ φιλολογία, Athènes, 1868; A. Demetrakopoulos, Ὀρθόδοξος Ἑλλάς, Leipzig, 1868. De nos jours, les divergences entre les deux Eglises sont étudiées dans des ouvrages spéciaux que les Grecs appellent *Symboliques* et les Russes *Théo-*

logies polémiques. En voici quelques-uns : E. Mesoloras, *Συμβολικὴ τῆς ὀρθοδόξου ἀνατολικῆς ἐκκλησίας*, Athènes, 1901-1904 (deuxième partie); C. Androutsos, *Συμβολικὴ ἐξ ἐπόψεως ὀρθοδόξου*, Athènes, 1901; E. Ouspenskij, *Théologie polémique*, 3ᵉ édit., Pétersbourg, 1895 (en russe); J. Trouskovskij, *Manuel de théologie polémique*, 2ᵉ édit., Moghilev sur le Dniéper, 1889 (en russe);

4. *Apologétique catholique*. — Sur chacun des dogmes attaqués par les Orthodoxes, voir les divers traités de théologie et les dictionnaires de théologie catholique. Nous indiquons seulement ici quelques ouvrages se plaçant directement au point de vue de la controverse avec les schismatiques. J. B. Franzelin, *Examen doctrinae Macarii Bulgakow de processione Spiritus Sancti*, 2ᵉ éd., Prati, 1894; Th. de Régnon, *Etudes de théologie positive sur la sainte Trinité*, t. IV ; *Dogmatique grecque du Saint-Esprit*, Paris, 1898. Ces belles études utilisent d'une manière originale les textes patristiques réunis par Petau, *De theologicis dogmatibus*, t. II, *De Trinitate*, lib. VII et VIII, pp. 262-486 de l'édition d'Anvers, 1700; V. de Buck, *Essai de conciliation sur le dogme de la procession du Saint-Esprit*, paru dans les *Etudes de théologie*, 1857, nº 2. Sur l'origine du *Filioque*, voir l'article d'E. Mangenot: *Origine espagnole du Filioque* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, t. X (1906), p. 92-101 ; C. Tondini, *Le pape de Rome et les papes de l'Eglise orthodoxe*, Paris, 1876; du même, *La primauté de saint Pierre prouvée par les titres que lui donne l'Eglise russe dans sa liturgie*, Paris, 1867; J. Gagarin, *La primauté de saint Pierre et les livres liturgiques de l'Eglise russe*, Paris, 1863; Vl. Solovief, *La Russie et l'Eglise universelle ;* liv. II : *La monarchie ecclésiastique fondée par Jésus-Christ*, pp. 87-202, Paris, 1889; P. de Meester, *Le dogme de l'Immaculée conception et la doctrine de l'Eglise grecque*, Paris, 1906; N. Marini, *L'Immacolata concezione di Maria Vergine et la Chiesa orthodossa dissidente*, Rome, 1908; P. Arcudius, *De concordia Ecclesiae orientalis et occidentalis in septem sacramentorum administratione*, Paris, 1672. Sur les Azymes se référer à l'article de J. Parisot, *Azyme*, dans le *Dictionnaire de Vacant-Mangenot*, t. I, col. 2653-2664; V. de Buck, *Essai de conciliation sur le dogme de la vie future*, paru dans les *Etudes de théologie*, 1858; M. Lequien, *Dissertationes Damascenicae : I, De processione Spiritus sancti ; V, De Purgatorio ; VI, De Azymis*, dans Migne, *P. G.*, t. XCIV, col. 194, 350, 367.

Les divergences dogmatiques sont encore étudiées dans les ouvrages suivants : J. Rozaven, *L'Eglise catholique justifiée contre les attaques d'un écrivain qui se dit orthodoxe* (*Stourdza*), Paris, 1822 ; nouvelle édition abrégée et remaniée par le prince Augustin Galitzin, sous ce titre : *De la réunion de l'Eglise russe avec l'Eglise catholique*, Paris, 1864 ; *La question religieuse en Orient, réfutation d'un écrit intitulé : Paroles de l'orthodoxie catholique au catholicisme romain* (Extrait de la *Civilta cattolica*), Paris, 1854 ; A. Tilloy, *Les Eglises orientales dissidentes et l'Eglise romaine*, Paris, 1889; J. B. Rhöm, *Controverse d'un théologien catholique romain avec un théologien orthodoxe schismatique* (traduit de l'allemand par E. Ommer), Bruxelles, 1896. L'encyclique du patriarche Anthime VII, publiée en 1895, a été réfutée par plusieurs théologiens catholiques, entre autres par S. Brandi, *De l'union des Eglises*, Rome 1896 ; par J. B. Bauer, *Argumenta contra orientalem Ecclesiam ejusque synodicam encyclicam*, Inspruck, 1897; le même ouvrage en grec, Syra, 1899; par M. Malatakis, *Réponse à la lettre patriarcale et synodale de l'Eglise de Constantinople sur les divergences qui divisent les deux Eglises*, Constantinople, 1896 (traduit par l'auteur de l'original grec, Constantinople, 1895); par F. Tournebize, *L'Eglise grecque-orthodoxe et l'union*, 2ᵉ partie, Paris, 1900 (coll. *Science et religion*). Le problème de l'union est étudié par le P. Michel (des Pères Blancs) dans *L'Orient et Rome*, Paris, 1895, et surtout par les *Acta primi conventus Velehradensis Theologorum commercii studiorum inter Occidentem et Orientem cupidorum*, Prague, 1908; C. Charon, *Le quinzième centenaire de saint Jean Chrysostome*, Rome, 1909.

M. Jugie.

GRECS (RELIGION DES).

I. Histoire : 1° *Les origines*, 2° *Homère*, 3° *Hésiode*, 4° *du VIIᵉ siècle à la fin du Vᵉ avant Jésus-Christ*, 5° *le commencement de la décadence*, 6° *la fin de la religion grecque*.

II. Culte.

I

HISTOIRE

La religion grecque n'a point été une doctrine ou un ensemble de rites cristallisés pendant des siècles en un système fixe. Si quelques traits se retrouvent identiques aux différentes périodes de son existence, beaucoup d'autres ont profondément varié. Pour s'en faire une idée exacte, il est nécessaire de les étudier dans leur développement historique. Nous distinguerons six périodes principales : 1° les origines; 2° Homère; 3° Hésiode; 4° du VIIᵉ siècle à la fin du Vᵉ avant Jésus-Christ; 5° le commencement de la décadence; 6° la fin de la religion grecque.

I. Les origines. — Remonter au delà d'Homère eût semblé chimérique, il y a cinquante ans. On croyait avec Fénelon que l'Iliade et l'Odyssée nous représentaient au vif la simplicité du monde naissant. Pourtant cet inconnu a tenté de hardis explorateurs, et nous savons maintenant que, sous la Grèce des temps homériques, il existait une civilisation mycénienne déjà brillante (environ 1500 à 1100). Les découvertes archéologiques de l'Allemand Schliemann à Hissarlik, l'antique Ilios (1871), à Mycènes (1874-1876), à Tyrinthe (1884-1885), nous ont révélé ce passé antérieur à Homère. Sur d'autres points, des recherches analogues ont été entreprises : à Santorin, Ialysos, Spata, surtout dans l'île de Crète : le chef de la mission archéologique anglaise, sir Arthur Evans, y a déblayé le palais de Cnosse, et comme les parois en étaient ornées à profusion de doubles haches (en lydien, *labrys*), il a proposé d'y reconnaître le « Labyrinthe » ou palais de la Hache, où la fable grecque faisait régner le roi Minos. Ces fouilles, et celles de M. Halbherr, à Phaestos, ont permis de remonter dans l'histoire de la civilisation jusqu'au delà de l'an 2000 avant Jésus-Christ. (Les résultats de ces recherches viennent d'être clairement et brillamment exposés par M. René Dussaud, *Les civilisations préhelléniques dans le bassin de la mer Egée*, Paris, 1910 : cet ouvrage complète heureusement celui du R.P. Lagrange, *La Crète ancienne*, Paris, 1908.)

De toutes ces découvertes, l'histoire de la religion grecque devait naturellement tirer profit. Les savants ont cherché à fixer quelques traits de ce culte ancien, qui précéda Homère. Dans la Grèce historique, grâce aux fouilles de Délos, Delphes, Eleusis, Epidaure, Dodone, ils ont étudié plus minutieusement les rites locaux, cherché jusqu'où ces usages plon-

geaient leurs racines dans le passé. Il faut reconnaître pourtant que « dans la détermination des éléments primitifs de la religion grecque, nous en sommes encore aux premiers essais ». (CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, *Manuel d'Histoire des Religions*², trad. franc., Paris, 1904, p. 492.)

Les positions de la critique se sont sensiblement modifiées depuis vingt-cinq ans. Pour s'en convaincre, il suffit de lire, dans l'*Altertumswissenschaft* de KROLL (Leipzig, 1905), l'article de BLOCH résumant l'évolution de la science de 1875 à 1900, — ou le livre de GRUPPE, *Die mythologische Literatur aus den Jahren 1898-1905* (Leipzig, 1908). — De nos jours, les philologues ont, pour la plupart, renoncé aux tentatives de MAX MÜLLER de reconstituer, d'après la grammaire comparée, une religion indo-européenne. « Si l'on met à part, dit M. MEILLET, les astres, comme le soleil, la lune, ou les phénomènes naturels, comme l'aurore, le tonnerre, le feu, etc., qui, sous leur nom ordinaire, sont tenus pour divins dans l'Inde et la Grèce antique, pas un nom de dieu n'est indo-européen commun... Tout ce que la linguistique enseigne sur la religion indo-européenne, c'est l'existence d'une certaine conception de la divinité. » Le nom indo-européen « dieu » ou « divin », qui se retrouve en sanscrit, lithuanien, vieux prussien, vieil islandais, gaulois, vieil irlandais, latin et grec, signifie « brillant », et ne saurait être séparé du « jour », du « ciel lumineux » souvent divinisé (grec Ζεύς, latin *dies*). Par opposition aux hommes, qui sont appelés les « mortels » ou les « terrestres », les dieux apparaissent comme les êtres célestes et immortels. Quant aux rapprochements plus précis, tentés entre les dieux grecs et les dieux des Vedas, Hermès et Sarameias, Erinys et Saranyu, les Centaures et les Gandharvas, et même Ouranos et Varuna, ils sont généralement abandonnés, la linguistique indo-européenne ne pouvant apporter à la mythologie comparée « aucun témoignage solide ». (MEILLET, *Introduction à l'étude comparative des langues indo-européennes*, Paris, 1908, p. 363-365.)

Ceci soit dit, à s'en tenir strictement aux seules données de la philologie, et encore peut-on trouver que, par réaction contre Max Müller, beaucoup minimisent à l'excès l'apport de la linguistique. Bien que plusieurs le contestent, l'équivalence du sanscrit *Dyāus pitar*, grec Ζεὺς πατήρ, latin *Juppiter*, germain *Ziu*, rend extrêmement vraisemblable chez les Indo-Européens la conception d'un dieu de la lumière et du ciel, régent suprême du monde et des autres divinités. De plus, si l'on compare non plus seulement les *noms* divins, mais les mythes, les idées religieuses elles-mêmes et les attributs de la divinité, on ne peut nier l'origine commune d'un grand nombre de ces conceptions, remontant à une période ancienne de la race indo-européenne : culte des morts et croyance à la survie, sacrifice, hommages aux dieux, idée du Destin, sans que ces conceptions plus élevées excluent nécessairement des éléments inférieurs de superstition animiste ou de magie. (Sur ces questions, voir SCHRADER, *Aryan Religion* dans HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. II, p. 11 sqq., 1909; HIRT, *Die Indogermanen*, 1907; ED. MEYER, *Geschichte der Altertums*, 2ᵉ édit., 1907; L. DE LA VALLÉE POUSSIN, *Le Védisme*, 1908 (Bloud); A. CARNOY, *La Religion des Indo-Européens*, dans *Christus, Manuel d'Histoire des Religions* (J. HUBY), Paris, 1912.)

En descendant en Grèce par le nord, les Hellènes trouvèrent le pays déjà occupé, et ils subirent l'influence des peuples qu'ils soumettaient ou poussaient devant eux. Ces questions d'influences sont loin d'être tranchées : la facilité qu'avaient les Grecs, comme les Celtes, de s'assimiler leurs emprunts, en rend le discernement difficile. Pourtant, on peut attendre des découvertes crétoises quelque lumière sur ces problèmes complexes. Déjà, un certain nombre de rapprochements ont été signalés avec l'Egypte et les civilisations orientales : présence, parmi les motifs de décoration, de la double hache, de la croix gammée ou *svastika*, autels avec cornes de consécration, rôle proéminent du taureau dans les sacrifices, etc. — Reste à déterminer la limite, souvent incertaine, de ce qui peut être analogie ou emprunt direct.

Si délicate que soit la tâche, essayons pourtant de dessiner les grandes lignes de la religion grecque primitive, autant que l'histoire ou la « protohistoire » peut les atteindre.

Dans cet exposé, nous utiliserons les résultats des fouilles faites en Crète et dans les îles de la mer Egée, bien que cette civilisation crétoise semble antérieure à l'invasion des Hellènes proprement dits. Mais, suivant la remarque du R. P. LAGRANGE, « si l'archéologie reconnaît, entre les temps minoens et les temps helléniques, une transformation qui accuse la présence d'un peuple nouveau, elle proclame plus encore les affinités internes des deux civilisations ». (*La Crète ancienne*, p. 135.)

Pour commencer par les formes religieuses les moins relevées, nous pouvons noter comme très ancien le culte des pierres. En Crète, on a signalé des piliers sacrés, mais il n'est pas certain que ces piliers fussent honorés pour eux-mêmes, comme les bétyles asiatiques, indépendamment de l'insertion ou de la suspension d'un emblème religieux, tel que la double hache. (Voir R. DUSSAUD, *Les civilisations préhelléniques*, p. 212 sqq.) Dans la Grèce historique, on retrouve de nombreux vestiges du culte des pierres (cf. DE WISSER, *De Graecorum diis non referentibus speciem humanam*, Leyde, 1900; — CH. MICHEL, *Les survivances du fétichisme dans les cultes populaires de la Grèce ancienne*, dans la *Revue de l'Histoire des Religions*, septembre 1909). En 405 avant J.-C., une pierre qu'on croyait tombée du ciel devenait aussitôt un objet de vénération pour les habitants de Chersonèse. THÉOPHRASTE (*Caractères*, XVI) nous dépeint le superstitieux s'agenouillant devant ces pierres que la dévotion du peuple a consacrées aux carrefours, et versant sur elles toute l'huile de sa fiole. Au IIᵉ siècle après J.-C., PAUSANIAS signalait encore, dans les temples grecs, de ces pierres sacrées, les unes brutes, les autres taillées en forme de cippe et de pyramide, ou surmontées de têtes de dieux. Ainsi à Thespies on vénérait une pierre, emblème du culte d'Eros, une autre dans le temple d'Héraklès à Hyette en Béotie, trois dans le temple des Charites à Orchomène, trente à Pharae en Achaïe. Pausanias et ses contemporains regardaient la plupart de ces pierres comme des symboles ou des statues, à peine ébauchées, de divinités : dans la pierre d'Hyette, c'est Héraklès qu'on adorait. Parfois ces rites étaient expliqués par quelque légende ou mythe. La pierre de Delphes, que chaque jour on arrosait d'huile et qu'en des occasions plus solennelles on entourait de bandelettes de laine (PAUSAN., X, XXIV, 6), passait pour être la pierre même que Kronos avait dévorée au lieu de son fils Zeus. La conception primordiale semble avoir été, — au moins en certains cas, — celle d'un culte fétichiste : l'aérolithe était regardé comme animé de quelque esprit surnaturel; qui le possédait, se trouvait nanti d'un talisman contre la pluie, les orages ou les maladies.

A ce culte des pierres, les anciens Grecs ont-ils joint celui des arbres? Si nous consultons les usages des époques qui suivirent, nous constatons que beau-

coup d'arbres y étaient tenus pour sacrés. Sans parler de ceux qui agréaient davantage à telle ou telle divinité, — le chêne à Zeus, l'olivier à Athéna, le laurier à Apollon, — d'autres étaient vénérés comme résidences des dieux eux-mêmes. A Carye, en Laconie, Artémis habitait un noyer, à Boiae un myrte, à Orchomène un cèdre. Les Hamadryades se fixaient dans les chênes, les Mélies dans les frênes. Suivant la conception la plus commune, incorporées à l'arbre, elles vivaient et mouraient avec lui. Ce culte remontait à des temps très anciens. Homère, il est vrai, ne connaît point la dénomination d'Hamadryades, mais avec les divinités des sources et des fleuves, il mentionne, sous le terme générique de Nymphes, les déesses qui peuplent les prairies et les bois ombreux. De même, en Crète, le culte des arbres est attesté par de nombreux monuments, beaucoup plus nettement que le culte des pierres : le palmier, le pin, le cyprès, la vigne, le figuier, l'olivier étaient tenus pour sacrés. Gruppe rattache le culte des arbres à un autre culte très antique, celui du feu. La vénération serait remontée du foyer aux arbres servant à l'alimenter. La relation n'est point évidente. Le culte des arbres peut s'expliquer plus simplement par la tendance à prêter une personnalité vivante aux forces productrices, souvent mystérieuses, du monde végétal. D'ailleurs, à mesure qu'on s'éloigne des origines, des légendes se forment pour expliquer ce culte des arbres, et le rattacher à quelque épisode de l'histoire divine ou héroïque : c'est ainsi qu'à Trézène, Pausanias vit un myrte sacré, dont chaque feuille était percée d'un trou. Ces trous, disait la fable, provenaient des coups d'épingle à cheveux que Phèdre y avait donnés quand elle se consumait d'amour pour Hippolyte.

Les Grecs connurent aussi les animaux sacrés, comme l'attestent les survivances du culte à l'époque historique. Entre tous, les serpents étaient un objet de vénération : tel le serpent de Déméter à Eleusis, le serpent de l'Acropole d'Athènes, à qui l'on offrait chaque mois des gâteaux de miel. Les serpents étaient spécialement associés au culte d'Asclépios; le dieu de la médecine se plaisait à emprunter leur forme pour se manifester à ses fidèles. Les autres dieux avaient leurs animaux favoris : l'aigle est l'oiseau de Zeus, la colombe est dédiée à Aphrodite, la chouette à Athéna. D'ailleurs, ce domaine n'est pas exclusif, et le même animal, par exemple le dauphin, pourra appartenir à Apollon comme à Poseidon. Tantôt ces préférences sont fondées sur les attributs de la divinité, tantôt elles sont dues à des circonstances purement fortuites : c'est ainsi que la chouette ne semble avoir été associée définitivement au culte d'Athéna, que parce que les Athéniens l'adoptèrent comme frappe monétaire, à la fin du VIIe ou au début du VIe siècle avant Jésus-Christ. (Cf. Pottier, *Bulletin de correspondance hellénique*, novembre-décembre 1908, p. 529 sqq.) Dans les représentations, on juxtaposait d'ordinaire le dieu et l'animal qui lui était consacré. Parfois pourtant, les formes humaines et les formes animales se mêlent pour donner des êtres monstrueux, qui font songer aux Horus ou aux Isis de l'Egypte. La Crète a fourni une ample série de sceaux ou d'empreintes, portant des représentations de minotaures, déesse-lionne, déesse-aigle, etc. Des figurines féminines à tête de vache ou de brebis, — de date relativement récente, — ont été aussi exhumées à Lycosoura, en Péloponnèse. On n'est pas encore arrivé à déterminer exactement le caractère de ces étranges personnages : il semble pourtant qu'on doive les ranger, non dans la catégorie des divinités proprement dites, mais dans celle des esprits, des δαίμονες, que la superstition populaire redoute et vénère (cf. Karo, *Arch. für Religionswissenschaft*, 1904, p. 153-154). Salomon Reinach s'est appuyé sur ces faits et d'autres du même genre pour affirmer l'existence du totémisme dans la Grèce antique. La plupart des historiens des religions n'ont point cette assurance : Holwerda, Farnell, Van Gennep, Hubert et Mauss, Toutain se tiennent sur la réserve, trouvant l'hypothèse plus ingénieuse que solide. Dans son étude sur les survivances du fétichisme en Grèce, Ch. Michel s'est prononcé nettement contre, ajoutant que « Frazer, qui a tant fait pour la connaissance du totémisme, est arrivé pour la Grèce à une conclusion identique ». (*Revue de l'histoire des Religions*, t. LX, septembre 1909, p. 159.) Sans recourir au totémisme, le culte des animaux peut s'expliquer par la croyance soit à des incarnations « occasionnelles » de la divinité dans certains animaux plus redoutables ou moins connus, soit à la présence permanente d'un esprit mystérieux, dont on ne s'approche qu'avec respect et qu'on prend garde d'irriter. Comme le culte des pierres et des arbres, le culte des animaux ne serait qu'une forme de la croyance en des forces surnaturelles, logées dans des objets matériels.

Montons d'un degré, nous atteignons le culte des morts. L'archéologie nous fournit des détails assez précis sur la civilisation créto-mycénienne. De nombreux sépulcres de types divers, tombes à coupoles, tombeaux à puits ou creusés dans le roc, ont été retrouvés en Crète et sur divers points de la Grèce continentale, à Mycènes, à Vaphio (Laconie), à Menidi (Attique), à Orchomène (Béotie), à Dimini (Thessalie). Plusieurs faits ressortent de ces découvertes. Les cadavres ont été inhumés, d'ordinaire sans embaumement, et, contrairement à l'usage homérique, sans avoir été brûlés. Les Grecs croyaient à une survivance, au moins partielle, de leurs morts, et ils les honoraient par de nombreuses offrandes. Les os et les cornes de taureaux, moutons, chèvres, etc., trouvés à l'intérieur ou à l'entrée des sépulcres, ne peuvent être que des restes d'holocaustes. Dans le vestibule ou dromos des tombes rupestres de Mycènes, les ossements humains sont même en si grand nombre, que Perrot admet l'hypothèse de sacrifices de captifs ou d'esclaves : à qui s'en étonnerait, il suffit de rappeler, dans l'Iliade, Achille immolant douze Troyens sur le tombeau de Patrocle (*Il.*, XXIII, 175-176). Aux sacrifices se joignaient de multiples dons, qui constituaient au mort tout un mobilier funéraire : armes, bijoux, vases en or et en argent. Ces offrandes ne se bornaient pas à la seule cérémonie des obsèques, mais elles étaient fréquemment renouvelées. Ce culte avait un caractère familial; à Mycènes, comme l'a remarqué M. Tsountas, les tombes ne sont point éparses, mais forment des groupements séparés; au centre, un autel en grosses pierres servait aux sacrifices. Il semble légitime de voir dans ces rites funéraires une des origines du culte des héros, destiné à prendre un si large développement à partir du VIIe siècle.

Au terme de notre progression ascendante, nous arrivons aux dieux de l'anthropomorphisme. Ces dieux, conçus comme des hommes magnifiés, nous apparaissent, dans Homère, dessinés d'un trait vif et précis. Cette religion épique avec ses légendes supposées connues des lecteurs, ses dieux nettement différenciés par des formules stéréotypées, n'a point émergé spontanément de la pensée du poète; comme l'épopée, elle suppose une lointaine élaboration. Les trouvailles archéologiques prouvent que, longtemps avant Homère, on prêtait à la divinité des formes humaines. En Crète, on a exhumé des statuettes de déesses dont quelques-unes, qui représentent peut-

être la Terre mère des dieux et des hommes, remontent jusqu'à 2500 avant Jésus-Christ. Les statuettes de dieux mâles sont fort rares; en revanche, on rencontre souvent, comme emblèmes religieux, la double hache ou bipenne, et le bouclier en huit. « La hache double et le bouclier en huit semblent représenter le même dieu céleste; la hache double concentrant plus spécialement cette force divine qu'est la foudre, tandis que le bouclier était en relation avec le tonnerre. A l'époque des palais minoens et mycéniens, c'est bien le grand dieu céleste, le Zeus Krétagénès pour l'appeler du nom qu'il portera plus tard, qui manifeste sa puissance multiple par ces divers attributs. Doit-on envisager qu'en des temps plus reculés, les forces célestes étaient conçues comme des entités distinctes, indépendantes de la figure du grand dieu, c'est-à-dire qu'on adorait la hache (la hache double ne devait pas encore être en usage) en elle-même, ou l'esprit de la hache?... C'est possible, mais nous ne pouvons le déduire de nos documents. Dès qu'ils apparaissent, la double hache, le bouclier en huit... sont les attributs des grandes figures divines. » (R. Dussaud, *op. cit.*, p. 207.)

Nul doute aussi qu'avant Homère, les Grecs n'aient distingué les dieux de l'Olympe et les dieux chthoniens. Ces derniers semblent avoir été spécialement honorés par les groupes béotiens et doriens. Dans Homère, qui représente avant tout la civilisation ionienne, les dieux de l'Olympe affirment nettement leur hégémonie et les dieux chthoniens passent à l'arrière-plan. L'effacement sera transitoire. Le culte des divinités de la terre et de la végétation, avec ses rites d'une saveur archaïque, se conservera dans la religion populaire, au sein des populations agricoles. Les Mystères lui donneront une nouvelle vie : l'adoration des divinités chthoniennes et productrices sera « le fond de tous les mystères grecs, et en particulier de ceux d'Eleusis ». (Lenormant, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et latines*, art. *Eleusinia*, p. 544.)

Dans cet exposé, pour plus de clarté, nous sommes allés du moins parfait au plus parfait. Il ne faudrait pas en conclure que dans la réalité historique les Grecs ont passé graduellement des forces inférieures du fétichisme à une conception plus haute. Ce que l'on constate, c'est la juxtaposition de ces formes du sentiment religieux, non l'évolution. Aussi loin que l'ethnologie, l'archéologie ou la linguistique remontent, nous trouvons des dieux adorés comme des êtres célestes et immortels. Et psychologiquement, on ne prouvera jamais que l'homme a dû commencer par s'imaginer les êtres supérieurs dont il se croit dépendant, comme enfermés dans des pierres, des arbres ou des animaux, et ensuite, par un travail de réflexion successive, les ait conçus à l'analogie des êtres humains, avec des passions, des intentions et des formes humaines. C'est un procédé trop naturel à l'homme de tout concevoir à son image et ressemblance, pour que l'on ait le droit de supposer ici l'évolution, bien que d'ailleurs il ait pu mettre un certain temps à trouver les formes d'art concrètes, qui exprimassent ses idées religieuses. Et pour ce qui est des Grecs, la conception d'un dieu du ciel, dont la foudre est le principal attribut, est une de celles qui s'affirment comme les plus anciennes et primitives [1].

Aux partisans d'un évolutionnisme radical, qu'il nous soit permis d'opposer en terminant les sages réflexions, que suggère à M. R. Dussaud l'étude des civilisations les plus anciennes de la Grèce : « Aussi haut que nous puissions remonter, c'est-à-dire dès l'époque néolithique, les Egéens ont conçu certains dieux sous forme humaine... La conception des divinités sous forme humaine est importante à constater aux plus hautes époques, dès la prise de possession des îles grecques par l'homme. Les théories sur l'évolution religieuse en ces régions n'en tiennent généralement pas un compte suffisant. La conception anthropomorphe n'exclut pas la conception des divinités sous forme animale ou sous la forme d'un arbre, d'une pierre; ces conceptions ne sont pas antérieures l'une à l'autre; elles coexistent. Il faut prendre garde, quand on parle des progrès de l'anthropomorphisme, que ces progrès ne doivent s'entendre que des représentations figurées. A certaines époques, le développement des arts plastiques s'est répercuté sur le matériel du culte; mais il n'y a pas eu introduction d'une notion nouvelle. La preuve en est fournie par les idoles néolithiques, qui, bien que plus anciennes, sont cependant plus voisines du type humain que les idoles des îles, dites en violon. » (R. Dussaud, *op. cit.*, p. 220, 222.)

1. Dans la 3e édition allemande du *Manuel* de Chantepie de la Saussaye, Holwerda reconnaît que cette idée d'un dieu du ciel, régent suprême du monde, peut remonter très loin dans les temps préhelléniques (p. 264).

II. **Homère.** — W. Christ place la composition de l'Iliade entre 850 et 780; celle de l'Odyssée, entre 800 et 720. Maurice Croiset place l'Iliade au ixe siècle, l'Odyssée, fin du ixe et première moitié du viiie. Bien que la thèse contraire ait ses partisans, il semble bien que les poèmes homériques nous ont gardé de nombreux vestiges de l'époque mycénienne, dont la civilisation cessa vers l'an 1100, après les invasions des tribus doriennes.

L'Iliade et l'Odyssée ne sont point un traité didactique de mythologie, l'œuvre d'une intelligence soucieuse de coordonner les légendes et de les expliquer méthodiquement. Et pourtant, l'épopée homérique, lue et relue par les générations, a exercé sur les idées religieuses des Grecs une influence capitale. La religion d'Homère, c'est l'efflorescence de l'anthropomorphisme. A peine si, de temps à autre, quelques épithètes, quelques vers isolés nous font souvenir que cet anthropomorphisme dérive de conceptions naturalistes : la Terre est tantôt la déesse au large sein, tantôt la déesse aux larges voies, Hestia, la déesse du foyer, ne semble pas nettement distinguée du feu, et au chant xxie de l'Iliade, nous voyons le dieu-fleuve Xanthos, au beau courant, s'enflammer de colère contre Achille, qui remplit son lit de cadavres. A part ces lointains rappels d'une religion de la nature, les dieux se présentent modelés d'après un anthropomorphisme bien défini, qui s'imposera désormais à l'esprit grec comme la forme nécessaire de ses inventions mythologiques. Après Homère, la fantaisie grecque ne sera point cristallisée. Toujours active, elle créera de nouvelles légendes, mais toutes auront ce trait commun d'être frappées à l'empreinte anthropomorphique. Cette mythologie, née du désir de constituer aux dieux une histoire, et parfois aussi du besoin d'expliquer des rites anciens, devenus inintelligibles, se développera avec une fécondité incomparable. Par sa valeur esthétique, elle préparera l'alliance de la religion avec l'art, mais sa luxuriance même sera un danger pour le sentiment religieux proprement dit. Des dieux si complaisants aux caprices de l'imagination humaine finiront par être traités comme les simples jouets de cette imagination, et la vénération primitive fera place au dilettantisme d'une pensée brillante et légère.

Les dieux d'Homère sont donc des hommes idéalisés. Des simples mortels, ils ont la forme, le visage, les membres, mais plus affinés; dans leurs veines,

court un fluide mystérieux, l'ἰχώρ, qui les entretient dans l'immortalité. Ils sont plus puissants que les héros, plus rapides dans leurs mouvements, ils peuvent, à volonté, se rendre visibles ou invisibles; immortels, ils habitent dans le ciel les palais bâtis par Héphaistos, demeures splendides où ils mènent une douce existence dans un printemps éternel. Tout grandis qu'ils sont, ces dieux n'en restent pas moins des êtres imparfaits. Ils ont commencé dans le temps, et leur vie reste soumise au rythme des jours, des mois et des années. Pour vivre, il leur faut des aliments, l'ambroisie ou le nectar : à la suite de Zeus, tous s'empressent au festin que leur offrent les Ethiopiens irréprochables. A l'abri de la mort, ils demeurent accessibles aux blessures et à la douleur : Diomède blesse dans le combat Aphrodite et Arès, qui rentrent gémissants dans l'Olympe.

Au moral, la limitation est aussi sensible. Les dieux ont leurs passions, leurs amours, leur patriotisme local. Tous se mêlent avec ardeur aux luttes humaines, et les traits que leur prête Homère ne sont point toujours à leur honneur. Apollon tue Patrocle par trahison, Athéna trompe lâchement Hector. Dans le vif du combat, Apollon lance à Arès les épithètes de « fléau des hommes, souillé de meurtres, brigand de grand chemin ». Hélène pourrait invoquer, comme excuse de son infidélité, l'histoire d'Arès et d'Aphrodite, si populaire que le poète la rappelle deux fois.

Cet Olympe, Homère l'organise en monarchie. Au sommet, domine Zeus, le dieu souverain, dont un froncement de sourcils ébranle le monde. Au-dessous s'échelonnent les autres dieux et déesses : Héra, l'épouse de Zeus; Athéna, sa fille de prédilection; Arès, le dieu de la guerre; Phoibos Apollon; Hermès; Héphaistos, le forgeron boiteux et habile; Aphrodite la dorée; Poseidon et Hadès, les deux autres Kronides, se partagent la souveraineté des mers et du monde souterrain, mais s'inclinent devant Zeus, leur suzerain. Homère ne mentionne qu'incidemment Dionysos et Déméter; il ne connaît point les conceptions religieuses, centralisées autour de Dionysos, Déméter et Koré, d'où sortiront plus tard les mystères d'Éleusis.

Juxtaposé ou plutôt superposé à la puissance des dieux, Homère mentionne un autre pouvoir, la *Moira*. La question a été souvent posée : quelles relations unissent Zeus et la Moira? C'est là un problème obscur. Il ne faut point s'en étonner dans un poème, qui n'est point un traité didactique, ni, en son entier, l'œuvre du seul Homère.

A prendre les textes dans leur ensemble, la Moira se présente comme la puissance qui fixe la destinée des êtres, plus spécialement la destinée de chaque homme, surtout l'heure et le genre de sa mort. De là, l'union fréquente de Μοῖρα et de θάνατος (*Il.*, III, 101; V, 83; XVI, 334, 853; XVII, 478, 672; XX, 477; XXI, 11; XXII, 436; XXIV, 132). En d'autres passages, le mot de Μοῖρα n'exprime que l'idée concrète, particulière, de mort inévitable : ainsi le traduit le *Lexicon Homericum* d'EBELING, *Il.*, VI, 488; XII, 116; XVIII, 420; *Odys.*, XI, 560; XXIV, 29.

Cette destinée qui pèse, irrésistible, sur les misérables mortels, qui l'a fixée? Est-elle une force personnifiée? Est-ce la loi édictée par Zeus, dans sa souveraine volonté?

La plupart des modernes, après WELCKER, identifient la Moira à la volonté des dieux, surtout de Zeus. Plus d'un passage, où la Moira est unie au nom de Zeus ou d'une autre divinité (*Il.*, XVI, 849; XVIII, 119; XIX, 87; XIX, 410) cadre avec cette interprétation. Pour les héros, la Mort est tantôt le décret inévitable de la Moira (*Il.*, VI, 488-489), tantôt le décret, non moins inéluctable, des dieux. L'antinomie s'évanouit, si l'on admet l'identité de la Moira et des décrets divins. Pourtant cette théorie ne résout pas toutes les difficultés : comment se fait-il que Zeus paraisse si craintif en face de la Moira, que pratiquement il s'incline devant elle, et n'ose dérober à la mort Hector et Sarpédon, ces deux hommes « chéris »? Le moyen de tout concilier serait de considérer la Moira comme un plan de Providence que Zeus s'est fixé une bonne fois, et dont, par respect pour l'ordre établi, il ne veut plus se départir. Mais n'est-ce point prêter à Homère trop de profondeur de philosophie et de netteté de conception? Nous inclinons à penser que les Grecs, sans examiner à fond le problème, ont vu dans la Moira cette loi qui domine la vie des misérables mortels et s'oppose aux volontés contradictoires des Immortels, une Règle supérieure aux dieux, et non dérivée de leur essence ou de leur volonté.

Il nous reste à indiquer un dernier caractère de la religion homérique : la croyance à la vie future. Vouloir coordonner tous les détails en une harmonieuse synthèse est tâche impossible : comme les légendes, les croyances ont subi des retouches ou des additions disparates. Des « scholars » aussi pénétrants que MONRO renoncent à accorder entre elles les deux Nékyias (*Odyssée*, XI et XXIV). Essayons simplement de dégager quelques idées plus foncières.

Les Grecs des temps homériques se figuraient l'âme, ψυχή, comme un principe matériel, un air subtil, attaché au corps jusqu'au moment de la mort. Le trépas survenu, l'âme s'échappe, conservant la forme et l'image du défunt, mais une image pâle, exsangue, insaisissable aux vivants. Ce fantôme se rend vers les demeures d'Hadès. Pour qu'il en franchisse les portes, il est de toute nécessité que le corps ait été enseveli. Seule, la seconde Nékyia présente une opinion discordante : les âmes des prétendants arrivent dans la prairie d'asphodèles, où habitent les ombres (*Odys.*, XXIV, 13-14), bien que leurs corps gisent sans sépulture dans le palais d'Ulysse (*Odys.*, XXIV, 187). L'ensevelissement effectué, l'âme voit s'ouvrir les portes des Enfers. L'Odyssée les place très loin, dans l'ouest, au delà du pays ténébreux des Cimmériens, aux limites du profond Océan. Ce séjour est sous terre : les expressions χθόνα δύμεναι (*Il.*, VI, 411), ὑπὸ κεύθεσι γαίης (*Il.*, XXII, 482; *Odys.*, XXIV, 204) l'indiquent clairement. Pourtant la première Nékyia a prêté sur ce point à discussion. L'auteur ne dit pas nettement si l'Erèbe est une région souterraine, ou simplement extra-solaire, proche du rivage où a débarqué Ulysse. La première opinion, admise par ROHDE, MARTIN, MAURICE CROISET, BÉRARD, semble plus probable.

Quelle est la condition des âmes dans l'Erèbe? Rien ne la met en plus vif relief que la plainte d'Achille à Ulysse : « J'aimerais mieux être sur terre serviteur d'un pauvre hère, que roi de tous les morts. » (*Odys.*, XI, 489). De l'être humain, il ne reste qu'une ombre, un εἴδωλον mince et vague, sans mémoire, sans intelligence, traînant une existence indécise. Pour que quelques pensées s'agitent encore sous sa face décolorée, il lui faut manger la chair fraîche ou boire le sang des animaux noirs (*Odys.*, XI). Dans la seconde Nékyia, de composition postérieure, les âmes des héros ont gardé conscience et souvenir : Achille et Agamemnon devisent du passé dans la prairie d'asphodèles.

Quelle qu'ait été leur vie terrestre, l'Hadès ne réserve aux âmes ni châtiments ni récompenses personnelles. Trois criminels seulement nous sont signalés comme soumis à des supplices extraordinaires : Tityos (*Odys.*, XI, 576), Tantale (*Odys.*, XI, 582) et

Sisyphe (*Odys.*, xi, 593), tous trois châtiés vraisemblablement pour des attentats contre les dieux. De séjour bienheureux, il n'est fait mention qu'une fois (*Odys.*, iv, 561-568). Protée annonce à Ménélas qu'il ne mourra pas, mais sera transporté, corps et âme, par les dieux, à la plaine élyséenne, aux confins de la terre, où déjà réside le blond Rhadamanthe. « La vie y est très douce aux hommes; point de neige, d'hiver ou de pluie, mais toujours l'Océan exhale la douce haleine du zéphyre qui les rafraîchit. » La raison de ce traitement privilégié n'est point la vertu héroïque de Ménélas, mais sa parenté avec Zeus : « Tu as épousé Hélène et tu es gendre de Zeus » (*Odys.*, iv, 569). Les autres mortels, qui ne peuvent se prévaloir d'alliances aussi illustres, sont destinés, pêlemêle, à l'existence lamentablement terne et monotone de l'Erèbe.

III. **Hésiode.** — Nous entendons sous ce nom les poèmes dits hésiodiques, principalement la Théogonie. Christ en place la composition vers l'an 700. Croiset dit plutôt 800.

Après Homère, les poètes épiques s'étaient appliqués à fixer et à ordonner les légendes héroïques, diffuses dans le monde grec, de façon à présenter aux Hellènes le cycle complet de ces merveilleuses histoires. La *Théogonie* répond aux mêmes velléités scientifiques, aux mêmes désirs d'ordre et d'arrangement : c'est un essai de synthèse des légendes divines. Dans une œuvre didactique, raide d'allures, l'auteur classe les généalogies des dieux, depuis le commencement des choses, jusqu'au règne actuel de Zeus.

A l'origine, quatre êtres : le Chaos, probablement l'espace vide, Gaia ou la Terre, le Tartare dans les profondeurs de la terre, enfin Eros (l'amour). Du Chaos sortent Erebos (les ténèbres) et Nyx (la nuit), de Nyx et d'Erebos, Héméra (le jour) et Ether (l'air lumineux). Gaia enfante Ouranos (le ciel), les montagnes et Pontos (la mer). De son union avec Ouranos, naît une multitude de dieux, les Titans, les Cyclopes, les Géants aux cent bras. Survient une première révolution : Ouranos, se montrant cruel envers ses enfants qu'il ensevelissait dans les profondeurs de la terre, est détrôné par Kronos. Après cet épisode, le poète dévide à nouveau le cycle des générations divines. L'on voit apparaître les Parques, la Mort, le Sommeil, les Songes, la Vieillesse et mille autres abstractions, dont le nombre pouvait accroître indéfiniment la mythologie grecque. Aux Nymphes gracieuses succèdent les Monstres, Harpies, Chimères, Gorgones, Sphinx. Dans cette foule bigarrée, deux familles se détachent plus nettement : les Titans et les Kronides, nés de Rhéa et de Kronos. Elles se disputent un instant la royauté de l'Olympe. Zeus, qui a renversé son père Kronos, voit son empire menacé par les Titans. Aidé par les Géants aux cent bras, il précipite ses ennemis dans le Tartare. Une dernière victoire sur le monstre Typhée assure son triomphe, et le poète n'a plus qu'à nous dire la naissance des derniers Olympiens.

Cette Théogonie, d'une rigidité un peu fruste, a son importance dans l'histoire de la religion grecque. Elle nous apparaît comme le premier essai de cosmogonie, essai d'ailleurs très rudimentaire, où l'imagination tient plus de place que la raison philosophique. Pourtant, derrière le déroulement des généalogies, il semble qu'on entrevoie l'idée d'un progrès vers l'harmonie et la lumière. Par cet essai, le poète frayait la voie à ces θεολόγοι, qui, au viie et au vi^e siècle, spéculeront sur la nature des dieux et l'origine des choses et identifieront les principes et éléments de l'univers (ἀρχαί) avec des divinités déterminées. La Théogonie avait encore le mérite de ramifier, aux yeux des Grecs, l'arbre généalogique de leurs multiples divinités, et elle resta pour eux un répertoire souvent consulté.

IV. **Du VIIe à la fin du Ve siècle avant J.-C.** — Avec Homère, l'anthropomorphisme s'était nettement affirmé, et les dieux Olympiens avaient prévalu sur les dieux Chthoniens. Ces deux caractères se maintiendront dans la littérature classique et dans l'art. De cette influence artistique, il résultera une mythologie commune, officielle, comprise de tous les Grecs dans ses grandes lignes. Ce panthéon panhellénique ne se constitua pas sans compromis entre les dieux Olympiens et les divinités locales et chthoniennes. Souvent, les Olympiens ont emprunté aux dieux détrônés des éléments qui leur étaient primitivement étrangers : ainsi Héra, divinité céleste dans Homère, était adorée à Olympie comme divinité chthonienne. Ailleurs les dieux vainqueurs dans cette lutte pour la vie gardent comme surnom ou ἐπίκλησις le nom du dieu qu'ils absorbent. Le culte d'Artémis en offre de nombreux exemples : dans les dénominations d'Artémis Britomartis, Artémis Eileithyia, Artémis Hécate, Artémis Iphigeneia, les épithètes, ajoutées à Artémis, nous rappellent les noms d'anciennes divinités, qui se sont fondues avec elle.

Les Grecs ne se sont point préoccupés, dans ce mélange d'éléments divers, d'éliminer toute contradiction, d'harmoniser les légendes disparates. Il n'y avait point chez eux d'autorité imposant une profession de foi uniforme, de clergé enseignant une théologie précise. De là, beaucoup de flottement dans leurs conceptions, et une grande liberté, laissée à la fantaisie individuelle ou nationale. Sur le lieu de naissance de Zeus, que de divergences! Les uns lui assignaient le mont Dicté, d'autres le mont Ida en Crète, d'autres le mont Ida en Troade, Naxos, le Tmolos, le Sipylos. Les épithètes, attribuées à une même divinité, variaient tellement que les Grecs eux-mêmes ne se reconnaissaient pas dans cette multiplicité : « N'y a-t-il qu'une seule Aphrodite ou en existe-t-il deux, l'Aphrodite vulgaire et l'Aphrodite céleste, je l'ignore », disait Socrate. (Xénophon, *Banquet*, viii, 9.) Au sein du même peuple, les individus ne se croient point liés à une interprétation uniforme de la mythologie. Les légendes sont altérées pour satisfaire l'orgueil aristocratique, la fantaisie des artistes, les conceptions des philosophes. Des conservateurs de vieille roche, comme Eschyle et Pindare, ne se font point scrupule de ces changements. Il est un point, cependant, sur lequel les Grecs se montraient intransigeants : l'observation des rites traditionnels. « La doctrine était peu de chose; c'étaient les pratiques qui étaient l'important; c'étaient elles qui étaient obligatoires et impérieuses. » (Fustel de Coulanges, *Cité antique*, p. 195.) Qui pratiquait ces rites suivant les usages des ancêtres, était religieux; qui voulait les modifier ou les détruire, était accusé d'impiété, et exposé à la sévérité des lois.

En songeant à cette liberté d'interprétation, à cette création infatigable de mythes, on comprend combien il est difficile de faire la synthèse des attributs d'une divinité, surtout de les rattacher à une idée unique, germe de toutes les légendes postérieures. Des mythologues naturalistes, comme Decharme, l'ont tenté : c'était se condamner à des prodiges d'ingéniosité. « L'extension de la sphère d'action d'un dieu, a dit Henri Weil, tient souvent à des causes accidentelles. Une tribu, une cité qui s'est habituée à regarder un dieu comme son patron spécial, l'invoquera en toute circonstance, lui demandera de protéger les moissons, les troupeaux, de veiller à la

fécondité des femmes, à la santé des hommes, à la prospérité du commerce et des industries, au succès des entreprises privées et publiques, sans s'inquiéter de savoir si tout cela s'accorde avec la notion primitive de cette divinité et ne rentre pas dans le domaine d'autres dieux [1]. » Contentons-nous donc de présenter sous leurs aspects les plus saillants les principales divinités de la Grèce historique.

Zeus est le dieu par excellence de l'hellénisme, celui que le culte comme la poésie ont exalté au rang suprême. Maître du ciel, il habite l'éther au-dessus des nuages, et il aime à être adoré sur le sommet des claires montagnes. De la région lumineuse où il réside, il régit les phénomènes célestes, il fait neiger et pleuvoir; armé de la foudre que lui forgent les Cyclopes, il déchaîne les orages. Au moral, il est orné des qualités, qui conviennent au père des dieux et hommes. Il est le dieu qui protège les naissances, le foyer, la famille, les villes, il est le dieu de l'amitié, de l'hospitalité, le dieu des armes et des triomphes, le dieu purificateur et vengeur, le dieu doux, refuge des suppliants. Il est tout-puissant et sage, il connaît l'avenir et le signifie par ses oracles. Cette majesté, dont la statue de Zeus, sculptée par Phidias, était aux yeux des Athéniens le magnifique symbole, se voilait pourtant de bien des ombres. Comme tous les dieux grecs, Zeus a son histoire, il est né, a grandi, est arrivé au pouvoir par la violence. Depuis lors, bien des épisodes ont varié sa vie; les récits antiques et populaires abondaient en aventures amoureuses d'une révoltante immoralité. Chez les philosophes et les poètes d'âme plus haute, l'idéal s'affina avec le temps, si bien que dans l'hymne de CLÉANTHE (IIIe siècle avant J.-C.) Zeus représente le dieu unique de la philosophie stoïcienne.

Fille de Kronos et de Rhéa, Héra est la sœur et l'épouse de Zeus, dont elle partage la puissance. Elle était toute désignée pour être la divinité protectrice du mariage. C'est le trait dominant de son culte, qui fleurit à Argos et dans le Péloponnèse.

Plus en honneur chez les Ioniens, surtout en Attique, apparaît Athéna, la fille favorite de Zeus. Les hymnes homériques la font jaillir, tout armée, de la tête du père des dieux. Quelques mythologues ont voulu découvrir sous la légende le caractère primitivement naturaliste de la déesse. Pour les uns, Athéna aurait été la divinité des orages, de l'éclair qui fend le ciel nuageux, pour d'autres, la déesse de l'éther lumineux ou troublé. De cette conception, il ne reste dans son culte aucun souvenir précis. Les attributs, dont l'a enrichie l'imagination grecque, sont d'ordre moral et politique. Athéna est honorée comme la divinité poliade par excellence, la protectrice des cités et des acropoles. Vierge guerrière, elle reçoit le butin des lances triomphantes. A l'intérieur de la cité, elle veille sur les affaires publiques, le commerce, l'industrie, les arts. En Attique elle protège la culture de l'olivier, la grande richesse du pays. C'est à Athènes que le personnage d'Athéna a pris son plus magnifique développement. Les marins, rentrant au Pirée, pouvaient apercevoir sa colossale statue dominant l'Acropole, et la saluer comme la personnification idéale de leur cité intelligente et active.

Avec Athéna, Apollon, fils de Zeus et de Latone, est une des divinités les plus puissantes du monde grec, et réunit en lui de multiples attributs. Dans les campagnes les plus isolées, en Arcadie et en Laconie, il est le dieu des bergers et des pâturages. Les Ioniens de Délos saluent en lui le dieu de la poésie et des arts, qui conduit le chœur des Muses et des Grâces. Il apparaît tantôt distinct de Hélios, le dieu du soleil, tantôt identifié avec lui, mais seulement à partir du Ve siècle avant Jésus-Christ. — A Delphes, il est le prophète toujours écouté, rendant les oracles que lui dicte Zeus en personne. C'est au VIIe siècle qu'Apollon devient par excellence le dieu des oracles, et commence à se réserver le monopole presque exclusif de la mantique: « Il ne faut d'ailleurs point considérer la mantique inspirée comme issue du culte d'Apollon, mais de celui de Dionysos; elle a pris naissance chez les fidèles de Dionysos, qui dans l'ivresse de leurs états extatiques croyaient entrer en communion intime avec leur dieu. » (BOXLER, *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, décembre 1910, p. 170.)

Comme Apollon, Artémis, du moins d'après les traditions épiques et lyriques, est fille de Latone et, pour faire pendant à son frère, on l'identifia avec Hécate et Séléné, les déesses lunaires. ROSCHER cite ESCHYLE comme premier témoin de cette fusion. — Les traits primitifs sont ceux d'une déesse de la fécondité, patronne des campagnes et des animaux. Elle parcourt en chasseresse les bois et les montagnes; vierge, elle protège la chasteté et les amours légitimes. Au contact d'Astarté et de Cybèle, son culte devait s'altérer en Asie-Mineure, et l'Artémis d'Éphèse s'appropria les rites sensuels des divinités orientales.

Cette influence de l'Orient se manifeste plus profonde encore dans le culte d'Aphrodite, si souvent assimilée à l'Astarté sémitique, et aussi dans l'emprunt, fait aux Phéniciens, du mythe d'Adonis (le Tammouz des Babyloniens), le bel adolescent aimé par Aphrodite, qui meurt et renaît chaque année, comme la végétation qu'il personnifie.

Parmi les grands dieux, il faudrait encore citer Arès, le dieu de la guerre, probablement d'origine thrace, Hermès, dieu des troupeaux et de la fécondité, devenu au XXIVe chant de l'Iliade le héraut de Zeus, et au XXIVe chant de l'Odyssée, le conducteur des âmes vers les enfers; Hadès et Perséphone, le dieu et la déesse des morts, enfin les divinités qui présidaient aux mystères d'Éleusis, Déméter, la déesse de la terre nourricière, Koré sa fille, et Dionysos, dans lequel il ne faut voir primitivement ni un dieu du vin, ni un dieu de la bière, mais le génie de la végétation. On lui consacre le lierre, parce qu'en hiver cette plante toujours verdoyante semble le refuge de la puissance végétative. (Cf. Paul PERDRIZET, *Cultes et mythes du Pangée*, Paris et Nancy, 1910.) — Sur mer régnait Poseidon. Pour les uns, c'était, à l'origine, un dieu des forces souterraines et des tremblements de terre; d'autres y voient un dieu des eaux, devenu plus spécialement le dieu des mers, quand ses adorateurs se lancèrent dans les courses maritimes.

Au-dessous des grands dieux, fourmillent des dieux secondaires, divinités terribles comme les Furies, divinités gracieuses, Nymphes des bois, des sources et des fleuves, les cinquantes Néréides et les trois mille Océanides, dieux n'émergeant qu'à demi de la bestialité, Pan et les cortèges de Silènes et de Satyres. Peut-être quelques-uns de ces êtres hybrides ne sont-ils que les survivances d'anciens démons de la période mycénienne aux formes à demi animales.

Au VIIe et au VIe siècle, l'histoire constate l'épanouissement du culte des héros. L'épopée avait grandi, idéalisé ses personnages, peut-être aussi rabaissé certains dieux en décadence; le culte des

1. *Journal des Savants*, 1899, p. 279. Le passage de la vie agricole à la vie de cité a dû être une des causes principales de la superposition d'attributs moraux assez divers aux attributs naturels.

morts avait distingué dans sa vénération les ancêtres les plus illustres. De là, à en faire des « Surhommes », intermédiaires entre l'humanité et la divinité, il n'y avait qu'un pas qui fut vite franchi. Les événements politiques favorisèrent ces sortes d'apothéoses. En Grèce, les peuples se constituaient en groupements distincts, des colonies se fondaient sur les côtes d'Asie Mineure, de Chersonèse, de Thrace, en Sicile, en Grande Grèce. Les nouvelles cités se cherchèrent des ancêtres glorieux, et, pour illustrer davantage leurs généalogies, elles divinisèrent leurs aïeux prétendus. Diomède eut ses sanctuaires et ses fêtes à Argyrippe et Métaponte en Grande Grèce, Adraste à Sicyone, Hélène et Ménélas à Sparte, Thésée en Attique, Achille sur les côtes de la mer Noire[1]. Le plus célèbre de tous fut Héraklès, le héros national des Doriens.

Pendant que la poésie et l'art s'intéressaient surtout aux dieux Olympiens, que le patriotisme local glorifiait les héros, le culte des divinités chthoniennes et des morts restait très vivace, et se manifestait en de nombreuses fêtes d'un caractère nettement populaire. Les paysans de l'Attique célébraient en l'honneur de Déméter les Haloa à la récolte des fruits, les Proerosia avant les labours, les Chloeia, quand les moissons commençaient à mûrir. Les autres cantons de la Grèce avaient des fêtes analogues, au temps des semailles, de la floraison ou des vendanges. (Cf. Nilsonn, *Griechische Feste... mit Ausschluss der attischen*, Leipzig, 1906.) Partout aussi on retrouve le mythe du bel éphèbe, génie de la végétation, Karnos, Hyakinthos, Daphnis, Hylas, Linos, etc., dont le trépas rachète à la jalousie des dieux la prospérité de la récolte. La religion populaire avait aussi gardé le souvenir de ces *dieux fonctions*, qui jouaient un si grand rôle chez les Romains. Parmi les dieux de la végétation, on peut mentionner *Phytios*, qui fait pousser les plantes, *Phorbos* qui est préposé aux pâturages, *Pandrosos*, qui envoie la pluie printanière, *Erechteus*, qui brise les mottes de la glèbe, *Triptolémos*, qui accomplit un triple labour, *Sminthios*, qui chasse les souris des champs, *Maléatos*, qui fait mûrir les pommes... etc. D'autres président à la vie humaine : *Eros*, dieu de l'amour, *Lécho* qui protège les femmes en couches, *Kourotrophos* qui prodigue ses soins aux nourrissons... etc. — Difficiles à distinguer de ces petits dieux spéciaux, sont les démons qu'a créés l'imagination populaire. « Citons, par exemple, les esprits qui protégeaient les diverses professions, comme *Eunostos*, adoré par les meuniers et dont l'image se trouvait dans tous les moulins; et comme ces démons *Asbestos*, *Syntrips*, *Omodamos*, *Smaragos*, et *Sabaktès*, que craignaient les potiers pour les dangers dont ils menaçaient la cuisson des vases; ceux que l'on invoquait dans les jeux publics, comme *Taraxippos*, qui faisait peur aux chevaux, et ceux qui présidaient aux événements les plus ordinaires de la vie, comme *Matton* et *Keraon*, qu'on honorait à Sparte dans les banquets publics, et que l'on peut rapprocher de *Deipneus*, qui recevait, en Achaïe, des honneurs identiques... » (Ch. Michel, *Les esprits dans les croyances populaires de l'ancienne Grèce*, dans *Revue d'Histoire et de Littérature religieuses* (nouvelle série), 1910, I, p. 200.) A cette catégorie, il faut encore rattacher les démons des maladies, et tous ces esprits étranges et terribles, rangés autour d'Hécate : Kères, Stryges, Lamies, Erinyes, et les fantômes, tels que Mormo, Akko, Empousa, dont les Grecs modernes n'ont pas encore oublié les terrifiantes figures.

Quant aux morts, malgré la tradition poétique qui les reléguait dans un monde souterrain, séparé des vivants, le peuple continuait de les honorer, comme s'ils résidaient dans les tombeaux. Le 30e jour de chaque mois leur était consacré : en ce jour, ainsi qu'aux anniversaires de leur naissance et de leur trépas, les tombes étaient arrosées de libations de vin, de lait, de miel ou de lait et de miel mélangés (*μελίκρατον*). Le troisième jour des Anthestéries (en février) leur était aussi réservé : on leur offrait des pots de légumes cuits, puis on les priait solennellement de se retirer : survivance, semble-t-il, de conceptions populaires, qui regardaient les morts comme des êtres malfaisants, des revenants dangereux. (Comparer les Lémures à Rome.)

Enfin le VIe siècle voyait se développer, à côté de la religion nationale, de plein air, des religions secrètes, ouvertes aux seuls initiés. Aux âmes grecques, s'éveillant à la philosophie et à la science, la mythologie traditionnelle parut insuffisante. Les Mystères et l'Orphisme se présentèrent comme la réponse à cette curiosité intellectuelle et à ces aspirations religieuses. (Cf. article Mystères.)

V. Le commencement de la décadence. — Qui eût parcouru Athènes au milieu du Ve siècle, contemplé les monuments que Phidias, Mnésiclès et Ictinos élevaient sur l'Acropole à la gloire de Zeus et d'Athéna, ne se fût point douté que cette floraison artistique coïncidait avec une certaine décadence de la mythologie traditionnelle. Et pourtant l'antique religion commençait à branler, au moins dans les esprits cultivés. La lutte contre la mythologie vint des philosophes.

Dès ses débuts, la philosophie grecque brisa, en fait, avec la tradition sacrée, et construisit ses systèmes, sans se préoccuper d'y intégrer la religion. A la différence des civilisations orientales, où de puissantes écoles de théologiens comme celles de Babylone ou d'Héliopolis renouvelaient et vivifiaient la pensée religieuse, la mythologie grecque, à l'époque classique, ne devait point profiter du travail de la réflexion philosophique. Les penseurs, qui ne l'attaquent pas, en sont à tout le moins indépendants. Dès lors, la religion, privée de toute sève féconde, devait peu à peu se réduire à un pragmatisme sec, à un ensemble de rites, vides de signification. Et Cumont a pu dire : « Jamais peuple d'une culture aussi avancée n'eut religion plus enfantine. » (*Les Religions orientales dans le paganisme romain*[2], Paris, 1909, p. 48.)

Les premiers Ioniens, Thalès, Anaximandre et Anaximène, l'Ecole Pythagoricienne avaient gardé une certaine neutralité. L'Ecole Eléate, au contraire, se montra nettement agressive. Xénophane nie expressément la conception anthropomorphique de la divinité, pour y substituer celle de l'Un, indevenu et impérissable. Ce mouvement, commencé dès le VIe siècle, fut repris dans la seconde moitié du Ve par les sophistes. Sous leur influence, se répandait dans les cercles distingués d'Athènes, parmi la jeunesse dorée du temps, un scepticisme banal qui ne pouvait épar-

1. Au Ve siècle, certaines cités célèbrent non seulement des ancêtres lointains et mythiques, mais des personnages presque contemporains : le Spartiate Brasidas, mort à Amphipolis en 422, y est honoré comme fondateur; Miltiade reçoit aussi un culte dans la Chersonèse de Thrace. — Des amateurs d'analogies superficielles ont rapproché le culte des héros et le culte des martyrs chrétiens. « Si le recours aux uns et aux autres a quelque chose de commun et s'inspire d'un sentiment analogue, qui est la confiance ingénue dans un monde surnaturel et divin, le mode d'invocation diffère sensiblement. Les païens offraient des sacrifices à leurs héros tutélaires. Jamais les chrétiens ne firent officiellement cette injure à leurs martyrs. » (E. Vacandard, *Les Origines du culte des Saints*, dans la *Revue du Clergé français*, 1er novembre 1910, p. 314.)

gner la religion. **Protagoras** proclamait nettement l'agnosticisme : « Sur les dieux, je ne puis rien dire, ni qu'ils sont, ni qu'ils ne sont pas. » **Gorgias** posait des principes qui conduisaient au pur nihilisme : « Il n'y a rien ; s'il y a quelque chose, ce quelque chose est inconnaissable. »

La poésie, qui avait puissamment contribué à implanter les légendes mythologiques, à concilier les diverses traditions, devenait dans les pièces d'**Euripide** l'auxiliaire de la sophistique. Tantôt le poète attaque les légendes divines ou héroïques qui lui paraissent contredire le bon sens ou la morale, tantôt il laisse planer sur toute la religion un scepticisme vague. Rien de plus flottant que sa conception de Zeus, le dieu principal de la religion hellénique. Parfois, il semble le confondre avec la nécessité, ou l'intelligence des mortels, ou l'éther lumineux et infini qui enveloppe le monde. Ailleurs, un fragment de Mélanippe la philosophe insinue l'agnosticisme : ce pourrait bien être le fond de sa pensée.

Ces attaques produisirent dans les esprits grecs des réactions diverses, qu'il est intéressant de noter. Les uns, comme **Pindare**, restent attachés à la mythologie traditionnelle, tout en essayant de fortifier ses points faibles. Certains mythes déplaisants sont supprimés, l'idéal de perfection divine se purifie, se spiritualise. Les idées sur la vie future sont en progrès, la sanction dans l'autre monde apparaît, bien qu'imparfaite. **Eschyle**, lui aussi, reste profondément religieux. Il ne se lasse pas d'exalter Zeus, « le Seigneur des Seigneurs, bienheureux entre tous les bienheureux, puissant au-dessus de tous les puissants ». Pourtant si l'on songe au vers célèbre de Pindare : « Qu'est Dieu ? Que n'est-il pas ? C'est le Tout » (fragment 117), et au fragment eschylien des Héliades : « Zeus est l'éther, Zeus est la terre, Zeus est le Ciel, Zeus est le Tout et encore au-dessus du Tout » (fragment 345), on croit entrevoir dans l'esprit des deux poètes un courant profond, qui les entraîne au panthéisme naturaliste, on pressent le monisme stoïcien. D'autres gardaient une sérénité que ne traversait aucun nuage. **Sophocle**, « l'heureux Sophocle », nous apparaît comme le type de ces âmes, tranquillement reposées dans les doctrines héréditaires. Et sans doute, dans le peuple d'Athènes, le nombre de ces esprits confiants était grand au ve siècle. Cette foule permet bien à **Aristophane** de rire de ses dieux, elle n'admet pas qu'on les nie. Les passions religieuses et politiques restent facilement inflammables contre quiconque est réputé novateur. En 415, un décret mettait à prix la tête de **Diagoras**, pour cause d'athéisme ; en 411, **Protagoras** était banni d'Athènes et ses livres brûlés sur l'agora ; en 399, **Socrate** était condamné à boire la ciguë.

Aussi était-ce jeu moins dangereux d'allier à la libre spéculation philosophique le respect des usages établis. Ainsi fit **Platon**, qui conserva le culte et même les oracles dans sa cité idéale, ainsi firent plus tard **Epicure**, les stoïciens, et même les sceptiques, tels que **Carnéade**, sans se soucier de l'illogisme de leur conduite. Le culte restait la grande force de la religion grecque, l'un des signes essentiels du loyalisme envers l'Etat ; de ses rites et de ses fêtes, il enserrait toute la vie de l'individu.

VI. **La fin de la religion grecque.** — Avec les conquêtes d'Alexandre le Grand, la religion grecque pénètre plus avant en Asie et en Egypte. Les dieux grecs furent accueillis avec une spéciale faveur à Alexandrie. Leur culte s'y accrut de celui d'Alexandre et des Ptolémées, rois et reines, divinisés. La nouvelle dynastie héritait ainsi des hommages, rendus jadis aux Pharaons. Les Séleucides à Antioche, les Attalides à Pergame suivirent cet exemple. Ces apothéoses se faisaient d'autant mieux accepter, qu'elles cadraient avec des théories, très répandues dans le monde érudit : **Evhémère** avait appris aux savants alexandrins que tous les dieux, à commencer par Ouranos, Kronos et Zeus, n'étaient que des mortels divinisés. Dès lors, déifier les rois « sauveurs[1] et bienfaiteurs » pouvait passer pour un acte de traditionalisme.

A son tour, la Grèce s'ouvrait aux influences étrangères. Avant la conquête macédonienne, les dieux étaient étroitement liés à la vie de la cité, de la πόλις, dont ils étaient les fondateurs ou les protecteurs. La cité finissant, le culte perd de son exclusivisme. Les dieux égyptiens, jusqu'alors honorés dans les ports grecs par quelques associations privées (θίασοι, ἔρανοι), composées en majeure partie d'étrangers, recrutèrent de nombreux adeptes dans le monde hellénique. Les adorateurs d'Isis et de Sérapis se multiplièrent dans les îles de la mer Egée, en Grèce et en Sicile, d'où la propagande égyptienne gagna l'Italie. Les autres cultes orientaux eurent moins de succès, « parce que les mystères helléniques, surtout ceux d'Eleusis, enseignaient des doctrines analogues, et suffisaient à la satisfaction des besoins religieux ». (**Cumont**, *op. cit.*, p. 324, note 23.) Les Grecs, qui avaient accueilli Cybèle dès le ve siècle, ne purent se défaire de leur répulsion pour son parèdre équivoque, le dieu phrygien Attis ; la déesse syrienne Atargatis ne trouva d'adorateurs fervents que parmi les marchands de Délos. Quant à Mithra, si puissant dans les provinces latines à l'époque impériale, il ne réussit pas à entamer le domaine hellénique ; tout au plus signale-t-on une dédicace tardive trouvée au Pirée, et quelques mithréums sur les côtes de Phénicie et d'Egypte, à Aradus, Sidon et Alexandrie. Cette rareté des monuments mithriaques est sans doute à expliquer par l'absence de soldats romains sur le territoire grec, et aussi par ce fait que la population servile y était indigène.

Mais, en même temps qu'elle gagne en extension, la religion perd en sérieux et en profondeur. Suivant la remarque de J. **Kaerst** (*Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, II^r Bd., *Das Wesen des Hellenismus*, Leipzig, 1909, p. 207), les dieux grecs sont moins les dieux d'un pays, d'un territoire, que les dieux d'un peuple, d'un groupement. Ils vivent dans la cité qui les honore. La cité se dissolvant et les tendances individualistes venant à triompher, les dieux voient s'affaiblir leur vie personnelle, cessent de jouer leur rôle historique. Le culte officiel subsiste, il est vrai, avec ses fêtes, souvent magnifiques, mais comment pourrait-il exercer une profonde influence sur la vie des individus, alors que l'Etat qu'il personnifie est souvent si impuissant ? Il se maintient à titre de décor qui encadre agréablement la vie ; ce n'est plus la source intime et profonde du sentiment religieux. On voit s'accentuer le divorce de la vie religieuse et de la vie civile : seul, plus tard, le culte des empereurs continuera à les unir étroitement. Au culte public et aux organisations officielles se juxtaposent de nombreuses associations privées, où les femmes et les esclaves tiennent une place importante.

Dans toutes ces transformations et révolutions, qui marquèrent le règne d'Alexandre et des diado-

1. Ce titre de « sauveur » implique d'ailleurs une conception toute différente de la conception chrétienne. Dans la religion royale ou impériale, « le σωτήρ n'est pas celui qui sauve l'âme, qui la délivre du péché, du mal, du démon ; c'est celui qui sauve ou qui protège la cité, le royaume, l'empire ». J. **Lebreton**, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 16.

ques, de nouvelles forces entraient en jeu, représentées par de puissantes individualités, non plus concentrées dans des groupes solidaires. C'est à ces individus que vont les hommages, à eux dont l'action se fait sentir sur le cours des événements humains, beaucoup plus que la puissance problématique des dieux, relégués dans l'Olympe. C'est le triomphe de l'anthropomorphisme le plus radical, de la dépendance totale reconnue d'homme à homme. C'est aussi, du moins en rigueur de logique, la ruine du sentiment religieux, que ces apothéoses de souverains : car ces rois, si grands qu'ils soient, ne sont que des hommes, la déification officielle ne change pas leur nature intime, et, au fond, l'homme est moins dépendant de son dieu que celui-ci ne l'est de l'homme : — si l'homme fait les dieux, c'est aussi lui qui les défait. En même temps, le mythe, déjà « rationalisé » par Euripide, achève de perdre son caractère d'histoire sainte, puisque, d'après l'explication d'Evhémère, le passé des dieux s'explique par l'histoire présente : comme les Ptolémées ou les Séleucides, ils n'ont été que des bienfaiteurs humains, vivant dans le souvenir des hommes.

Si la limite entre l'humain et le divin se volatilise, on voit de même s'estomper les distinctions entre les différentes divinités. La mythologie grecque s'altère, les physionomies des dieux perdent de leur netteté, les traits individuels s'obscurcissent, les attributs se déplacent capricieusement d'une divinité à l'autre. Déjà, dans les temps antérieurs, la multiplicité même des dieux, la personnification des activités naturelles et humaines, le caractère indécis de certaines divinités avaient préparé ce mouvement syncrétiste, que retenait la puissance traditionnelle de la cité. Rien n'y met plus obstacle, dans cette fusion des idées et des races, qui caractérise l'hellénisme. Ce syncrétisme, — moins puissant sur les divinités, étroitement liées à un groupe social bien déterminé, comme Athéna, — atteint surtout les dieux à physionomie universelle, tels que Zeus, ou en rapport plus intime avec les grandes forces naturelles, comme Dionysos ou Déméter. Les inscriptions attestent l'assimilation fréquente d'Isis avec Déméter, Aphrodite, — d'Osiris avec Dionysos, Adonis, — de Sérapis avec Asclépios, Zeus, Dionysos, — de la déesse thrace Bendis avec Artémis, Hécate, Perséphone, — des Cabires de Samothrace avec les Dioscures. On identifie même le Dieu des Juifs avec Ζεὺς ὕψιστος. Ce serait pourtant une erreur de croire que ce mouvement syncrétiste ait abouti à un monothéisme strict, surtout dans les classes populaires : « Les idées, dit M. Farnell, deviennent moins distinctes, mais il n'en sort pas une idée unique de la divinité. Ce syncrétisme a détruit la vie de la sculpture religieuse; il n'a rien fait pour le monothéisme, mais il a fait beaucoup pour le scepticisme et pour les superstitions les plus grossières. » (*The cults of the Greek States*, Oxford, 1896, I, p. 83.) Dans les philosophies néo-pythagoricienne et néo-platonicienne, on sent l'effort pour organiser la hiérarchie des dieux sous un chef suprême, — Zeus ou Osiris, peu importe le nom; — on ne trouve pas la transcendance, nettement reconnue, d'un Dieu unique. Chez les Stoïciens, cette transcendance relative est encore compromise par le panthéisme du système; il n'y a qu'un dieu, parce qu'il n'y a qu'un monde harmonieux, dont ce dieu n'est que l'âme, éternelle comme le monde qu'elle pénètre et vivifie. — Bien que favorisant la curiosité religieuse, ce syncrétisme sera un des principaux obstacles à la diffusion du Christianisme. Rien de plus opposé aux idées courantes, que l'exclusivisme doctrinal de la religion chrétienne, son intransigeance morale, son horreur de tout compromis avec les cultes païens. Le chrétien devait vivre au milieu du monde, au milieu même de sa famille, comme n'en étant pas, et, suivant la parole austère du Maître, perdre son âme pour la sauver.

Par un phénomène remarquable qui a fait comparer la période alexandrine à la Renaissance (J. Kaerst, *op. cit.*, p. 247), cette époque de civilisation raffinée est toute pénétrée de superstition. Le culte abstrait de la Fortune (Τύχη) prend un développement extraordinaire, comme si les bouleversements qui avaient suivi la conquête macédonienne, eussent excité dans l'homme un sentiment plus vif de sa dépendance vis-à-vis du Destin. Alors que dans Homère la Moira représentait la destinée régulière, assignant à l'homme sa place dans l'ordre universel, Tyché est la destinée instable et capricieuse, s'imposant d'autant plus aux esprits que la croyance en une règle absolue de justice s'affaiblit davantage. L'astrologie chaldéenne, de plus en plus envahissante, renforce ces tendances fatalistes. Les papyrus, qui ont survécu aux destructions systématiques, ordonnées par les empereurs, nous révèlent l'influence grandissante de la magie. Enfin, le culte des démons prend une singulière extension. Nous l'avons vu, la démonologie n'était pas absente de la religion populaire : elle y tenait même une place, dont les textes anciens ne nous permettent peut-être pas d'apprécier toute l'importance. Cette croyance aux démons avait déjà été recueillie par des poètes, comme Hésiode, qui intercalait entre les dieux et les hommes une catégorie d'êtres intermédiaires, distincts des héros. Des vestiges de cette même conception se retrouvent plus tard chez les Pythagoriciens et Platon. Xénocrate, disciple de Platon, introduisit cette doctrine dans l'Académie, et la systématisa. Au temps de l'Hellénisme, elle fut reprise et obtint un succès extraordinaire, peut-être sous l'influence des idées orientales. Plutarque s'en fit le principal interprète. Pour lui, les démons sont des êtres invisibles, aériens, habitant l'espace entre la terre et la lune, intelligents, mais sujets aux passions et à l'erreur, les uns mauvais, — et c'est à eux que s'adressent les rites et les fêtes lugubres, — les autres bons, comprenant même des âmes justes, dégagées de tout élément matériel, messagers et serviteurs des dieux auprès des hommes, et qu'il est utile de se concilier par des prières et des sacrifices. Ce culte, agréable au Dieu suprême, légitimait toutes les cérémonies populaires, et, d'autre part, l'existence de démons mauvais permettait de défendre la mythologie, en mettant au compte de ces êtres pervers les fables qu'il était difficile d'attribuer aux dieux. Cette conception du rôle intermédiaire des démons entre Dieu ou les dieux et les hommes se retrouvera, plus accentuée encore, chez Maxime de Tyr (IIe siècle après Jésus-Christ), plus minutieusement exposée chez Porphyre : avec l'école néo-platonicienne, le culte des démons, sous l'influence du Mazdéisme, finira par dégénérer en théurgie et en cérémonies magiques.

Ces quelques remarques sur le développement du fatalisme et de la démonologie nous ont déjà fait pénétrer dans la période romaine. Celle-ci, en effet, devait continuer les errements de l'époque alexandrine, servilisme, flatterie, inquiétude superstitieuse. Comme ils avaient déifié Alexandre et les dynasties qui lui succédèrent, les Grecs d'Asie et d'Europe, vaincus par les Romains, transformèrent en adoration l'obéissance à leurs nouveaux maîtres. Dès le début du second siècle avant Jésus-Christ, d'un élan spontané, ils organisaient un véritable culte, avec temples, fêtes et jeux, en l'honneur de la déesse

Rome, peut-être du dieu Sénat, certainement des magistrats et des généraux, qui personnifiaient la puissance romaine. (Cf. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, Paris, 1907, I, p. 24.)

Désormais le sort de la religion grecque est lié à celui du paganisme dans le monde romain, à ses luttes avec le Christianisme, et à sa défaite finale. A cette dernière phase répondent les essais les plus sérieux de rénovation païenne, qu'ait connus le monde antique : syncrétisme de Plutarque et de Maxime de Tyr, découvrant sous la multiplicité des noms divins, grecs et barbares, une seule et identique divinité, — tentatives des Stoïciens pour harmoniser leur philosophie et la religion populaire par l'exégèse allégorique d'Homère et des légendes traditionnelles, — synthèse néo-platonicienne de Porphyre, opposant le bloc païen, mythes et oracles, aux dogmes révélés et aux Saintes Ecritures. Ni ces efforts de la pensée, ni la persécution, sanglante sous Dioclétien ou légale avec Julien l'Apostat, ne purent arrêter le Christianisme dans son élan triomphal. En 392, l'édit de Théodose fermait les derniers temples païens.

Si, en terminant, nous cherchons à apprécier la valeur de la religion grecque, il nous est facile de reconnaître ses mérites artistiques. La mythologie des Grecs est une des plus riches, des plus variées, et en même temps des plus claires et des plus lumineuses que nous connaissions. « La vie du dehors, a dit M. Maurice CROISET, était venue à eux pleine d'images et de sensations, elle sortait d'eux et elle retournait aux choses pleine de dieux. » (*Histoire de la littérature grecque*, Paris, 1896, I², p. 5.)

C'est cet esprit d'imagination vif et précis, qui a porté leur drame et leurs beaux-arts à un si haut degré de perfection. Dans la vie de la cité, il suscita ces fêtes magnifiques, qui entretinrent et développèrent le patriotisme, exaltèrent la légitime fierté de la race grecque, l'unirent plus étroitement dans l'adoration de dieux communs.

Mais cette souplesse même a compromis la valeur religieuse et morale proprement dite, d'autant plus qu'elle n'était point contrebalancée par ce sérieux, cette gravité que nous constatons à Rome. « O fourbe, menteur, subtil et insatiable en ruses, qui te surpasserait en adresse, si ce n'est peut-être un dieu ? » dit complaisamment la déesse Pallas à l'une des incarnations les plus réussies de l'esprit grec, l'Ulysse d'Homère. L'imagination toujours active, que ne bridait point un sens moral affiné, s'est complu en une végétation luxuriante de mythes souvent immoraux. D'esprit alerte, les Grecs ont pu saisir la vérité, ils ne se sont point préoccupés de s'y attacher et surtout de la réaliser avec une persévérante intensité. Tout à la joie de vivre, les dons de la Vénus terrestre leur suffisent, et plus d'un vieillard n'a de regrets que pour les symposies, les roses et les femmes. Pour reprendre une formule célèbre, l'homme a été pour eux la « mesure de tout », et encore ont-ils souvent oublié de purifier et de spiritualiser cet idéal. Rien ou presque rien, qui révèle dans la plupart d'entre eux, au moins d'une manière profonde, quelque chose de ces tristesses viriles que font naître la disproportion entre l'idéal et la réalité, la fugacité de nos bonheurs branlants ou la vue compatissante des douleurs et des faiblesses humaines. Et c'est un déficit, « puisque tous les corps ensemble, et tous les esprits ensemble, et toutes leurs productions ne valent pas le moindre mouvement de charité ». (PASCAL.)

Enfin, quand on se reporte à l'histoire religieuse des autres peuples, même païens, on est surpris de constater combien l'unité de Dieu est restée voilée aux yeux de cette nation intelligente, au point que, sous ce rapport, les Pygmées ou les Négritos d'Afrique eussent pu en remontrer aux Hellènes. La Grèce, pourtant, a connu de merveilleux penseurs, de forte et saine intellectualité, qui ont écrit d'admirables pages sur Dieu, sur la justice absolue, sur le perfectionnement de l'individu par l'imitation de la Divinité. Mais ni Platon ni Aristote ne sont parvenus à modifier profondément l'Athènes de leur époque, aucun d'eux n'a été un entraîneur de peuples, comme Mahomet ou le Bouddha. Il semble que, sur ce point, les Grecs aient payé la rançon de leurs facultés esthétiques. Préoccupés beaucoup plus d'un idéal de beauté plastique que de justice et de sainteté spirituelle, ils avaient tellement concrétisé et, pour ainsi dire, matérialisé leurs dieux dans le marbre ou le drame, qu'au jour où les philosophes se présentèrent, qui parlaient de Divinité immatérielle, ils ne purent secouer le joug de la tradition artistique et littéraire : si bien que la philosophie dut se séparer de la religion, lui enlevant ainsi sa force vivifiante et son principe de progrès. Peut-être faut-il aussi ajouter, avec M. FAGUET (*Pour qu'on lise Platon*, Paris, 1905, p. 231 sqq.), qu'à cette pensée platonicienne, si fière d'elle-même, il a manqué la bonté qui attire les foules. Il était réservé à une religion, qui serait tout à la fois pensée et amour, de recueillir ce qu'il y avait de vital dans la philosophie grecque, et de l'intégrer dans la synthèse chrétienne.

II

CULTE

Primitivement, les Grecs se passaient de temples. « En Crète, dit l'archéologue KARO, on adorait les dieux dans des grottes à ciel libre, dans des enceintes sacrées ou de petites chapelles à l'intérieur des maisons. » On les priait encore dans les bois sacrés ou sur le sommet des montagnes. Pour les sacrifices, on élevait un autel de pierres ou de mottes de gazon : on y déposait les offrandes ou on les suspendait aux arbres d'alentour. Au Pergamos d'Hissarlik, à Mycènes et à Tyrinthe, on n'a relevé non plus aucune trace de temple. A Tyrinthe, dans la cour du palais, se dressait un autel, où le roi offrait les sacrifices. « Ces chapelles reléguées dans un coin du palais, ces autels distribués dans les cours, donnaient aux demeures royales un caractère sacré d'autant plus marqué qu'on ne distinguait vraisemblablement pas entre fonctions civiles et fonctions religieuses des chefs. » (R. DUSSAUD, *op. cit.*, p. 200.)

L'époque homérique connaît les temples, abritant la statue d'un dieu. L'Iliade mentionne le temple d'Apollon à Chrysé (I, 39), d'Athéna à Athènes (II, 549), d'Apollon (V, 446, VII, 83) et d'Athéna (VI, 88, 297) à Ilios. Pourtant les dieux sont plus souvent honorés dans des enceintes sacrées avec autel à ciel ouvert.

A l'époque historique, les temples se multiplièrent, mais les Grecs gardèrent toujours beaucoup d'enceintes (τέμενος) et de bois sacrés (ἄλσος). Les temples étaient placés autant que possible en dehors du tumulte de la vie humaine. Les dieux olympiens, surtout Zeus, préféraient les hauteurs, les dieux chthoniens, les plaines. L'habitation du dieu (ναός ou σηκός) était environnée d'une cour fermée par un mur (ἕρκος ou περίβολος); cet espace jouissait assez souvent du droit d'asile. Au fond du temple, précédé ordinairement d'un portique ou πρόναος se trouvait la statue du dieu (ἄγαλμα), faisant face à l'entrée. Quelques sanctuaires renfermaient un réduit sacro-saint (ἄδυτον ou μέγαρον), ouvert aux seuls prêtres à des

jours fixés. Aux temples les plus importants étaient attenantes des dépendances (ὀπισθόδομος), où étaient gardées les richesses du dieu, offrandes et revenus de ses biens. Ces richesses étaient considérables; en 279 avant J.-C., un inventaire évaluait la fortune totale des temples déliens à 5.501.948 drachmes (environ 5.336.890 francs).

Les dimensions des temples étaient fort variables : l'un des plus grands, le temple d'Artémis à Ephèse, mesurait 104 m. 39 de long sur 49 m. 98 de large; le Parthénon avait 69 m. 51 de long, 30 m. 86 de large et 14 mètres de haut. Beaucoup étaient de dimensions restreintes, exiguës. On ne s'en étonne point, si l'on songe que, dans l'antiquité, le temple est fait exclusivement pour le dieu : c'est en dehors du temple, en plein air, que se font les holocaustes.

On honore les dieux par la prière, par des offrandes variées, précieuses ou non, flûtes, pinceau, filet, armes, suivant la profession du donataire, objets d'art, animaux et même des courtisanes à Aphrodite. Aux offrandes s'ajoutaient les sacrifices : sacrifices non sanglants, fruits, gâteaux, libations, encens, — sacrifices sanglants de brebis, chèvres, porcs, taureaux, bœufs, etc. Les animaux blancs étaient réservés aux dieux olympiens, et offerts le matin. Aux dieux chthoniens, aux héros et aux morts, on immolait des animaux noirs : le sacrifice avait lieu le soir, et les assistants ne se réservaient ordinairement aucune part de la victime.

Les sacrifices humains, de caractère expiatoire, furent aussi en usage chez les Grecs des temps reculés. Puis les anciennes coutumes furent adoucies ou éludées. Pourtant les sacrifices humains ne disparurent pas complètement. On les constate chez les Ioniens au VIe siècle. Avant Salamine, Thémistocle dut immoler trois prisonniers perses. Au temps de Pausanias (IIe siècle après J.-C.), des victimes humaines étaient encore sacrifiées en Arcadie à Zeus Lycéen.

Parmi les fêtes consacrées aux dieux, les unes étaient panhelléniques (Olympiques, Pythiques à Delphes, Isthmiques à Corinthe, Néméennes près de Sicyone), les autres nationales. A Athènes, où elles nous sont mieux connues, elles étaient nombreuses et magnifiques. Chaque mois renfermait une série de jours consacrés à des divinités déterminées.

La garde des temples était confiée à des prêtres ou prêtresses. Les prêtres en Grèce ne formaient pas un clergé hiérarchisé, mais étaient indépendants les uns des autres. Leur fonction était exclusivement de vaquer aux cérémonies du culte, sans prédication ni enseignement doctrinal. Leur coopération était requise pour accomplir un office religieux dans le sanctuaire. Hors de là, les magistrats pouvaient se passer d'eux pour sacrifier sur les autels publics. Les prêtres se recrutaient de différentes façons : hérédité, élection, tirage au sort, achat. La durée de leurs fonctions était variable. Le renouvellement annuel était surtout en usage dans les cultes plus récents, et chez les populations démocratiques; dans les cultes plus anciens, où les fonctions étaient héréditaires, le sacerdoce était souvent à vie.

Enfin les Grecs, comme la plupart des peuples antiques, pratiquaient la divination. Les songes, le vol des oiseaux, l'observation des entrailles des victimes, les prodiges devenaient matière à présages. On avait surtout recours aux oracles. Les trois principaux étaient ceux de Zeus à Dodone, de Zeus Ammon en Egypte, d'Apollon à Delphes. A Dodone, la volonté divine se manifestait dans le souffle mystérieux qui agitait les feuilles d'un chêne. Avec le temps, de nouveaux modes de consultation furent découverts : on interprétait le murmure d'une fontaine sacrée, les résonances de bassins d'airain suspendus autour du chêne de Zeus, etc. En Egypte, la statue du dieu était portée sur les épaules des prêtres, en procession solennelle; à ses oscillations, les devins apprenaient à connaître la volonté divine. A Delphes, les oracles étaient rendus par la Pythie, sous l'inspiration immédiate d'Apollon. « Après avoir fait des ablutions avec de l'eau puisée à la fontaine de Kastalia, qui jaillit au pied du Parnasse, et respiré de la fumée de laurier, la prophétesse se revêtait d'un costume théâtral, pénétrait dans l'adyton, où elle buvait de l'eau gazeuse de la source Kassotis. Enfin elle prenait place sur le trépied doré, une feuille de laurier à la bouche et une branche de laurier à la main; bientôt elle était atteinte du délire prophétique et tombait en extase ; le dieu l'avait envahie. Elle proférait alors des sons inarticulés, des cris incohérents, beaucoup plus rarement des paroles ayant un sens suivi. Les prêtres qui l'assistaient recueillaient ses éclats de voix, en tiraient un sens approprié à la situation, et rédigeaient, presque toujours en hexamètres, la réponse du dieu. Ils la transmettaient aux consultants, qui durant la séance étaient demeurés dans une salle voisine. Ceux-ci ne comprenaient pas toujours les conseils du dieu ; aussi allaient-ils souvent en demander l'explication à des exégètes attitrés, qui habitaient aux environs du temple. » (Boxler, *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, décembre 1910, p. 171.) L'oracle donnait des conseils de sagesse pratique : « Connais-toi toi-même », etc., de préférence aux prédictions proprement dites, et dans les cas embarrassants il s'en tenait prudemment à quelque réponse ambiguë. Bien qu'il commençât à perdre de son prestige dès l'époque classique, il resta pourtant l'oracle le plus consulté du monde grec, et ne disparut qu'au temps de Constantin.

Bibliographie. — Il existe trois grands dictionnaires, traitant toutes les questions relatives aux religions grecque et romaine :

Daremberg et Saglio, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*. En cours de publication depuis 1873 (Paris). Pauly-Wissowa, *Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*. En cours de publication depuis 1894 (Stuttgart). Roscher, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*. En cours de publication depuis 1884 (Leipzig).

On peut ajouter comme études générales : Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'Histoire des Religions*[2], trad. franç., Paris, 1904 (article de Lehmann); — 3e édit. allemande 1905 (article de Holwerda). Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (dans le *Handbuch* d'Iwan von Müller), 2 vol., München, 1906 (d'un rationalisme tendancieux, mais prodigieux recueil de faits). L. R. Farnell, *The cults of the Greek States*, 4 vol., Oxford, 1896-1907. Preller-Robert, *Griechische Mythologie*, Berlin, 1894. Decharme, *Mythologie de la Grèce antique*, Paris, 1879; — *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904. J. Girard, *Le sentiment religieux en Grèce d'Homère à Eschyle*[3], Paris, 1887. E. Rohde, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen*[4], Tübingen, 1907. J. E. Harrison, *Prolegomena to the study of Greek Religion*, Cambridge, 1903; — *Religion of ancient Greece*, London, 1907. Toutain, *Etudes de mythologie et d'histoire des religions antiques*, Paris, 1908. Abbé Boxler, *La religion grecque*, dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, année 1910. Abbé O. Habert, *La religion de la Grèce antique*, Paris, 1910; J. Huby, *La religion des Grecs*, dans *Christus, Manuel d'histoire des religions*,

Paris, 1912 (reproduit cet article, sauf développements sur l'Orphisme et les Mystères).

Sur la philosophie des Grecs et ses rapports avec la religion, outre les histoires de la philosophie de Zeller, Ueberweg-Heinze, etc., on peut consulter : Th. Gomperz, *Les Penseurs de la Grèce* (trad. Reymond, 3 vol., Lausanne, 1904-1910); Abbé Louis, *Doctrines religieuses des philosophes grecs*, Paris, 1909.

Sur le milieu hellénique, au moment où parut le Christianisme, on lira avec profit : J. Lebreton, *Les origines du dogme de la Trinité* (chap. 1[er]), Paris, 1910; B. Allo, O. P., *L'Evangile en face du Syncrétisme païen*, Paris, 1910; P. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*, Tübingen, 1907; J. Kaerst, *Geschichte des hellenistischen Zeitalters*, 2[r] Band, *Das Wesen des Hellenismus*, Leipzig, 1909.

Les institutions religieuses sont expliquées dans les manuels d'antiquités grecques : voir spécialement Stengel, *Die griechischen Kultusaltertümer* (dans le *Handbuch* d'Iwan von Müller), München, 1898.

Joseph Huby.

GUÉRISONS MIRACULEUSES. — Quelque subtilité que cet avertissement comporte, nous devons déclarer ici que nous n'étudions pas les Guérisons miraculeuses en tant que Miracles (v. ce mot), mais en tant que guérisons. En d'autres termes, n'ayant pas qualité pour enseigner la définition du miracle, nous nous en tenons à la recherche des ressources curatrices de la Nature. En tant que l'incrédulité des sceptiques attribue à des forces naturelles, connues, présumées ou inconnues, toutes les guérisons miraculeuses dont l'apologétique tire secours, il y a intérêt à connaître les limites de la thérapeutique naturelle, limites au delà desquelles la présomption de miracle constitue à la théologie un terrain libre et réservé, limites en deçà desquelles les vagues notions de « forces inconnues », de « Suggestion » (voyez ce mot), de magnétisme doivent faire place à des concepts clairs. Une fois la théorie pourvue de principes exacts, la pratique du discernement des pseudo-miracles d'avec les guérisons surnaturelles devient relativement aisée et s'applique à la solution des cas particuliers. Nous examinerons ici successivement : 1. les principes généraux qui justifient cette étude pour l'apologiste ; 2. l'aspect philosophique du problème ; 3. les notions médicales nécessaires à la délimitation des frontières de la nature ; 4. la forme sous laquelle se présentent les difficultés pratiques.

I. Importance, intérêt, opportunité de la question. — De tout temps, les guérisons miraculeuses ont été, entre les mains divines, un instrument de choix pour frapper les âmes : elles font éclater à la fois la puissance et la bonté de Dieu, elles sollicitent tout ensemble l'attention, la méditation, et la reconnaissance des hommes. L'Evangile déclare expressément leur rôle : « Lequel est le plus facile, de dire au paralytique : tes péchés te seront remis, ou de lui dire : lève-toi, prends ton grabat et marche ? — *Afin donc* que vous sachiez que le Fils de l'Homme a sur la terre le pouvoir de remettre les péchés, [il dit au paralytique] : lève-toi, je te le commande, prends ton grabat et va en ta maison. » (S. *Marc*, ii, 9-11. — Cf. *Matth.*, ix, 6, et *Act.*, iv, 6 et 12-13 etc.) Bien que tous les temps aient pu désirer et bénir une preuve aussi bienfaisante de l'existence et de la providence de Dieu, notre âge en a particulièrement l'emploi. Si l'incontestable récit des miracles évangéliques suffit amplement à justifier comme à entretenir la foi, l'apparition dans la durée de nouveaux miracles pareils, de guérisons notamment, attire opportunément l'attention des incrédules, nous donne l'occasion d'utiliser leurs loyales surprises, applique à la science expérimentale de notre siècle un correctif véritablement topique, souligne enfin d'une façon spéciale l'autorité de l'Eglise et la valeur de l'intercession des saints. Pour toutes ces raisons, les sanctuaires où s'observent les guérisons miraculeuses sont, comme nous l'avons déjà indiqué ailleurs (Préface du dernier ouvrage du D[r] Boissarie, Lourdes, *Les Guérisons*, vol. I. Paris, Bonne Presse), particulièrement favorables aux succès de l'apologétique, et la méthode qui les utilise semble d'autant plus logique.

Elle a pourtant ses adversaires. S'il est avantageux, reconnaissent-ils, de recourir à des faits récents ou même futurs pour solliciter l'étonnement des incrédules, si l'on remplace ainsi, par une observation de quelques instants, la longue préparation nécessaire à la démonstration d'ailleurs possible de l'authenticité des miracles évangéliques, prenons garde néanmoins : nous faisons une œuvre plus aisée, mais moins sûre, nous proposons à des sceptiques d'analyser des faits passibles d'une interprétation erronée, nous cherchons excellemment des miracles actuels, mais nous pouvons, hélas ! en rencontrer de faux. Lors même qu'ils seraient vrais, ils ne sont pas de foi : n'utilisons donc pas les guérisons miraculeuses pour l'apologétique !

Cette attitude peut impliquer des intentions très louables. Nous osons pourtant inviter ceux qui s'en inspirent aux considérations suivantes : sans doute les guérisons miraculeuses qui peuvent se produire aujourd'hui ou demain, ne sont et ne seront pas de foi, mais la toute-puissance de Dieu reste et restera de foi, sa bonté aussi, et les résultats de cette puissance et de cette bonté doivent ou peuvent avoir lieu de nos jours, tels qu'ils se sont produits dans le passé. Sans doute on peut prendre pour des exemplaires de ces résultats des faits naturels ou même morbides, mais ces erreurs de fait n'empêchent pas la présomption d'éventualités miraculeuses : or, l'attitude du croyant qui refuserait de s'attendre au miracle ou d'en présumer le retour, ou d'en profiter, sous le prétexte que sa foi ne leur est pas due, risquerait aussi de scandaliser le néophyte. L'Eglise elle-même, si elle n'engage pas son infaillibilité dans la critique des faits contemporains, nous autorise à juger miraculeuses, dans notre for intérieur, certaines guérisons actuelles, puisqu'elle nous conseille de les chercher de préférence dans certains sanctuaires connus et bénis d'elle, puisqu'elle-même en cherche des exemplaires pour justifier la canonisation de ses saints, puisque les évêques qui composent son magistère s'intéressent personnellement au jugement et à la définition de certains cas. Enfin l'attitude que nous déconseillons comporte, pour être rigoureuse, le mépris ou l'ignorance, la négligence ou la négation d'une multitude de faits qui, tout en n'étant pas de foi, sollicitent fort utilement l'attention des loyaux incrédules : tels sont, dans l'ordre habituel, les effets de la grâce sur les membres de la vraie Eglise, sur la charité des prêtres, sur la pureté des vierges, sur la fidélité des époux ou la probité des marchands ; tels sont, dans la voie extraordinaire, les stigmates, les visions, ou les extases : rien de tout cela n'est de foi, en tant que fait, et tout cela peut être profané ou contrefait. Il n'en est pas moins vrai qu'en omettant de remarquer ces effets de

la grâce, on se prive de certaines manifestations pourtant fort éloquentes de la puissance de Dieu.

Il serait donc fâcheux de renoncer, sous le spécieux prétexte d'une erreur possible mais évitable, à profiter des bienfaits les plus surprenants, les plus facilement convaincants, les plus communément désirés. Ajoutons que les guérisons miraculeuses se déroulent dans un décor où, si l'on ne rencontre pas le miracle, on rencontre du moins la résignation et l'amour : pareils aux enfants du laboureur qui, en cherchant un capital, trouvent les bénéfices de leur travail, ceux qui vont au sanctuaire en quête de miracles trouvent parfois utilement les innombrables revenus de l'éternel miracle : la présence de Dieu parmi nous.

II. Eléments divers de la théorie des guérisons miraculeuses. Part de la philosophie. — L'aspect théorique du problème n'est autre que celuici : étant donnée la définition théologique du miracle, est-il facile, est-il même possible de l'appliquer à des guérisons ? Le miracle excède en effet les ressources de la nature ; or, sommes-nous en mesure de savoir en médecine où la nature finit ? Le concept de maladie s'applique à des choses fort différentes. Comment oser parler de la gravité naturelle ou de la bénignité de maux aussi divers, dont un facteur problématique nous empêche souvent de donner la formule précise ? Nous savons d'autre part que l'on obtient des guérisons naturelles surprenantes en s'attaquant à la cause, hier insoupçonnée, de certains symptômes rebelles à toute autre thérapeutique : la sérothérapie et l'opothérapie enregistrent à ce sujet des merveilles. Nous savons enfin que la cause d'un trouble en apparence matériel est parfois purement fonctionnelle (névrose) ou mentale (phobies) et qu'en atteignant cette cause on opère ou l'on opérerait des cures prodigieuses. Qui nous dit que certaines « forces inconnues » (c'est la « tarte à la crème » des adversaires de Lourdes) ne font pas tous les jours ce prodige, suivant un mécanisme naturel ? Voilà de quelles obscurités la pathologie entoure la notion de guérison naturelle et, par contrecoup, celle de guérison miraculeuse. La simple connaissance des processus naturels de réparation, à défaut de l'analyse du mal, ajoute encore à ce mystère. Quand peut-on dire qu'un être est guéri ? Est-ce quand les cicatrisations d'une lésion sont objectivement constatées ? Mais alors on ne connaîtra rien de la guérison quand ces cicatrisations seront invisibles, ou quand la guérison consistera dans la simple reprise d'une fonction troublée ! Se fiera-t-on, pour prononcer le mot de guérison, à l'opinion subjective du malade ? Ce serait s'exposer aux pires mécomptes : on sait qu'un tuberculeux fait encore les plus beaux projets aux derniers degrés de l'hecticité, qu'un typhoïsant demande à manger dans la plus grande fragilité de sa convalescence et qu'inversement tels hypocondriaques font leur testament d'urgence avec une santé relativement satisfaisante. Cherchera-t-on le signe objectif de la guérison ? mais ce signe n'est pas unique ni soudain. La guérison, comme toutes les crises de la vie, comme l'invasion d'une maladie, comme la puberté, comme la ménopause, comme la mort elle-même, comme les trouvailles du génie ou les entraînements de la passion, se manifeste sous les apparences d'un phénomène typique fort court, mais dure en réalité le temps d'une longue initiation et se prolonge en une suite plus longue encore de phénomènes qui la couronnent et la confirment. Comment saisir le nœud de cette crise ? et comment en disputer l'ouvrage à la nature, si on ne le saisit point ? Abordera-t-on enfin le problème du côté métaphysique ? ou, en d'autres termes, sous le prétexte qu'il est malaisé de savoir où la nature finit, cherchera-t-on d'abord à prouver que le fait est surnaturel en le situant sur le domaine où le miracle commence ? en arguant, par exemple, du dessein de Dieu ? Mais si l'on est averti par la foi que Dieu a une intention d'ordre moral en faisant le miracle, si nous savons par les théologiens quelles sont en général ces intentions (Albert le Grand, Sum. th., II p., tr. viii, q. 32 ; Duns Scot, éd. Sallust., vol. V, p. 426, q. 43, art. 4 ; saint Thomas, *Summa Theol.*, III p., q. 43, a. 4 ; — cf. *Marc*, xvi, 18 ; *Jean*, xiv, 12 ; *Act.*, ii, 3 ; I *Cor.*, xiii, 2, etc. —) nous ne devons pas pour cela préjuger des intentions divines dans un cas déterminé ; nous avons à faire la preuve que la guérison n'est pas naturelle, après quoi l'Eglise, s'il y a lieu, autorise dans certains cas à la déclarer miraculeuse (cf. les décrets d'Urbain VIII pour les miracles obtenus par l'intercession d'un personnage même réputé saint mais non canonisé ni béatifié).

C'est ici qu'une définition philosophique de la maladie, qu'une analyse des conditions logiques de la guérison naturelle, n'est pas à dédaigner. Au-dessus des conceptions scientifiques indispensables, fécondes mais transitoires, nous pouvons avoir recours à des vérités issues de principes immuables, moins utiles à la pratique, mais plus fidèles aux exigences permanentes de la sécurité philosophique. C'est ce que Benoit XIV a voulu conquérir il y a cent cinquante ans en énonçant, dans son traité *De la canonisation des serviteurs de Dieu*, lib. IV, p. I, cap. viii, § 2, les règles du discernement des guérisons miraculeuses : ces règles sont éternelles, et les médecins de tous les temps auraient pu y souscrire, Galien comme Laënnec, Dioscoride comme Avicenne. Un petit nombre de principes clairs font plus qu'une multitude de faits discutables, même étonnants, non seulement pour l'honneur de notre foi qui veut être raisonnable, mais pour le progrès de la science qui cherche ses limites ; un seul caractère même caché, mais reconnu incompatible avec la nature, vaut mieux que la résurrection d'un membre amputé ou d'un cadavre entier, si nos sceptiques se contentent, pour expliquer ces faits, ou d'une erreur, ou d'un mensonge des témoins, ou, quand ils en sont témoins, d'une analogie, d'un prétendu retour ancestral aux ressources des animaux inférieurs, ou enfin d'une échappatoire comme en a toujours la mauvaise foi pour dire, par exemple, qu'on ignore ce que c'est que la vie et qu'on ne sait jamais s'il y a eu mort véritable, ni, par conséquent, résurrection.

Cherchons donc les raisons philosophiques sur lesquelles on peut asseoir une définition des limites de la nature. Nous avons dit déjà (voir *Revue de philosophie*, 1er décembre 1911) que, tant que le monde sera monde, il nous semble que la vie, la santé, la maladie et la mort seront toujours justiciables des définitions suivantes : la vie est l'harmonie spontanée d'énergies coordonnées pour une seule fin, la santé consiste dans le maintien de cette unité, la maladie est l'apparition du multiple incoordonné dans l'unité, la mort est le triomphe définitif du multiple sur l'un. C'est de la métaphysique, il est vrai, en partie du moins ; mais, sans cette part de métaphysique, on ne donne des termes susénoncés que des tautologies, plus dignes de La Palisse que du génie de Bichat ou de la science de M. Bouchard, à qui nous les devons néanmoins (voir Roger, *Introd. à l'étude de la médecine*, p. 3) : « la vie est l'ensemble des forces qui résistent à la mort, etc. » ou autres semblables.

La maladie étant définie par l'apparition du multiple dans l'un ou, en d'autres termes, par la désagrégation de l'unité vitale, la guérison est *a priori* la restauration de cette unité. Nous connaissons, à vrai dire, quelques processus de cette restauration qui, bien que scientifiquement étudiés, ont la valeur de

notions indiscutables : tels l'enkystement, la formation d'un cal, la phagocytose, le cloisonnement des foyers morbides, etc., qui ont pour but d'isoler les éléments de dissension pour les éliminer et qui témoignent de la solidarité de la monarchie organique. Mais peu importent les exemples : *a priori*, la guérison est et sera toujours la tendance de la nature à réparer l'unité trahie et l'on en trouvera toujours des exemples plus ou moins connus, plus ou moins précis, plus ou moins éloquents suivant les phases de la science.

Or qu'est-ce à dire ? Si l'organisme tend naturellement à réparer ses lésions ou ses fonctions, à restaurer son unité désagrégée, il s'ensuit que sa guérison lui coûtera toujours une certaine énergie et par conséquent d'abord un certain temps. En outre, comme toute énergie organique n'est que la traduction en un langage spécial, sous la forme propre aux êtres vivants, des forces empruntées au monde physico-chimique, il s'ensuit encore que la guérison doit emprunter naturellement quelque secours au dehors et constituer par suite une élaboration; plus la maladie sera avancée, plus l'unité sera compromise et plus cette élaboration sera difficile et douloureuse ; naturellement aussi, elle sera d'autant plus fatigante, toutes choses égales d'ailleurs, qu'elle sera plus brève ; naturellement enfin, l'unité restaurée n'effacera pas toute trace du multiple, l'organisme réparé gardera quelque souvenir, quelque empreinte du mal antérieur, et la tendance à la récidive ou tout au moins à la rechute sera la règle générale, dont l'exception (l'immunité acquise) ne s'obtient qu'au prix évident et d'ailleurs constaté de certains reliquats pathologiques (prédisposition à l'égard d'autres maladies, cicatrices vicieuses, menaces d'accidents secondaires ou tertiaires, etc.).

Sans être prophète, on peut donc prédire que toute guérison naturelle donnera lieu aux constatations suivantes : restauration lente, laborieuse, éprouvante, avec tendance à la récidive. On comprend donc qu'il y aura toujours non seulement présomption mais certitude que la guérison n'est pas naturelle quand on la verra survenir soudainement, sans épreuve, sans reliquat, sans récidive, à la suite d'une maladie pratiquement constituée par la désagrégation de l'unité organique. Ce sont en effet les principaux signes que Benoit XIV a exigés pour la constatation d'une guérison miraculeuse ; il y a joint d'autres signes qui confirment les premiers, tels que l'échec des procédés connus de guérison naturelle, la preuve de leur inefficacité, les témoignages alarmants de la marche de la maladie, tous signes qui rendent d'autant plus difficile la guérison naturelle et d'autant plus frappante une guérison subite. C'est ainsi que théoriquement la philosophie n'est pas inutile à la délimitation de la nature, nonobstant l'imprécision ou l'indifférence de la méthode et de la langue scientifiques. Les limites de la nature étant donc fixées, la présomption de guérison miraculeuse s'installe ; elle fait place à une évidence quand le renversement des lois naturelles coïncide avec l'invocation des saints, la conversion des pécheurs et la paix des âmes : car « on reconnaît l'arbre à ses fruits ».

Mais on le reconnaît aussi à ses racines. Et c'est sous la réalité des faits qu'il faut chercher, dans la profondeur des causes, de quoi identifier le miracle. Cela est encore philosophique : mais si l'homme, médecin ou non, refuse en ces matières de méditer sur les causes, il faut qu'il renonce à discuter sur les limites de la nature et de la surnature. Car il n'est pas en son pouvoir d'en faire une notion d'observation. Ni la surprise que lui procurent les faits, ni l'importance qu'ils revêtent ne peut suffire à poser le miracle. Avant qu'il n'ait lieu, celui-ci présente des caractères qui permettent de l'identifier et qui résultent de l'analyse même de son concept. Pour qu'une guérison soit miraculeuse, il faudra et il suffira qu'elle procède d'une intervention directe de Dieu, d'une irruption transcendante de la Cause première dans le jeu des effets : et cette intervention invisible se reconnaît à la suppression visible des causes secondes. Non seulement les moyens adaptés à la fin surnaturelle, les moyens apparents du moins, sont dérisoires (ainsi l'eau des piscines de Lourdes n'a aucune vertu thérapeutique; on peut lui comparer celle de la piscine de Bethsaïda, *Jean*, v, 2, le poisson du vieux Tobie, *Tob.*, vi, 4; la salive, *Marc*, vii, 23; le bord de la robe du Christ, *Luc*, viii, 44, etc.), mais les reliquats naturels de la guérison font quelquefois défaut : tout récemment en 1907, à propos d'une malade guérie à Lourdes en 1892 (Mme Authier, née Marie Lemarchand, défigurée avant sa guérison par un ulcère, après sa guérison par le récit fantastique d'Emile Zola), le Dr Tenneson, médecin de l'hôpital Saint-Louis, pouvait affirmer, par la simple observation de la cicatrice, que la guérison n'avait pas été naturelle. La description philosophique et médicale d'une guérison naturelle permet d'établir, par opposition, les signes d'une guérison qui n'est pas naturelle. A ces caractères négatifs correspondent et s'ajustent les traits positifs qui constituent, pour ainsi parler, la physionomie du miracle : d'une part suppression du délai naturel, de l'épreuve naturelle, des moyens naturels, des traces naturelles; d'autre part, aveu d'une cause transcendante arraché à l'âme par l'admiration des yeux, par le prix du spectacle, par la fécondité des effets, par telles garanties célestes (cf. Bertrin, *Lourdes, Apparitions et Miracles*, 35e éd., Gabalda, et J. B. Estrade, *Les apparitions de Lourdes*).

III. **Délimitation des ressources naturelles de la médecine.** — Mais les exigences de certains rationalistes qui, pour admettre une cause transcendante, veulent avoir épuisé, envers et contre tout, l'arsenal des arguments fournis par l'expérience, et, d'autre part (il faut le dire aussi), la « haine des hommes pour la vérité » (Bossuet) qui, même alors, refuse encore de s'incliner devant l'intervention du divin dans la science, voilà des sentiments qui entretiennent quelques objections auxquelles la philosophie n'est pas seule à répondre. Force nous est d'en extraire le contenu et de l'éprouver à la pure clarté de l'expérience médicale. Nous laissons de côté l'obstination quand même, qui ne relève que de la prière, non de la dialectique.

En somme, les objections des sceptiques se ramènent à deux types. Premier type : vous ne nous présentez pas les cas qui nous convaincraient; — second type : les cas que vous nous présentez ne nous convainquent pas, car ils sont analogues à des guérisons naturelles dont le type est fort connu des psychiâtres. Cette dernière analogie revêt elle-même deux formes suivant le genre d'érudition du sceptique : tantôt il cherche ses exemples à la Salpêtrière, ou chez Dubois de Berne, ou chez les Nancéiens : c'est l'analogie clinique; tantôt il cherche ses modèles dans l'histoire ou l'ethnographie, chez les convulsionnaires de Saint-Médard, à l'Asclépiéion d'Athènes ou d'Epidaure, aux pèlerinages des schismatiques ou des musulmans : c'est l'analogie historique.

§ 1. *Premier type d'objections* (Vous ne nous présentez pas les cas qui nous convaincraient, il nous faut la résurrection d'un mort, etc.).

Nous l'avons dit tout à l'heure : ces incrédules qui

se figurent qu'on pourrait les convaincre avec des cas plus étonnants ne s'aperçoivent pas qu'ils opposent en eux-mêmes une digue au flot de la grâce. Leurs exigences grandiraient avec la portée des faits contemplés, comme nous en avons montré plus haut quelques moyens. L'obturation d'une plaie leur ferait désirer la poussée nouvelle d'un membre amputé. Obtiendraient-ils ce nouveau miracle (évidemment possible à Dieu, mais à notre avis incompatible avec la condition du spectateur humain, qui ne pourrait assister sans une insoutenable contradiction à une création de matière, c'est-à-dire dominer comme Dieu le secret de la substance et rester en même temps vaincu dans son corps par cette même matière dont son âme est voilée), obtiendraient-ils, dis-je, ce nouveau miracle, qu'ils demanderaient pour plus d'étonnement la résurrection d'un mort, contemplation plus formidable que celle d'une guérison, mais non interdite, et quelquefois accordée à l'homme comme en témoignent des récits du Nouveau Testament (*Matth.*, XXVII, 52-53) et des traits moins certains (mais revêtus encore d'une certaine autorité) de la vie des saints. Du reste la résurrection d'un mort ne convaincrait pas tout le monde, il faut se le dire. Nombreux furent les témoins des miracles évangéliques que l'intervention directe du Verbe incarné, et sa résurrection même, cependant prévue par les Prophètes et prédite par Lui (*Matt.*, XVII, 22, 23), ne convainquirent pas (*Jean*, IV, 44).

Comment penser que des miracles d'aujourd'hui convaincraient davantage, s'ils ne renoncent pas à leur méthode, ceux qui écrivent : « A nous, médecins aliénistes, incrédules au miracle, il nous faut l'explication naturelle d'un fait qu'on nous donne comme surnaturel... Qu'on ne parle plus de miracles dans le monde, tel est notre but. » (ROUBY, *La vérité sur Lourdes*, p. 13 et p. dernière.) Que penser des confrères et des écrivains qui n'ont aucune idée de la foi et ne cherchent pas à savoir ce que nous entendons par là, qui présument que les médecins catholiques sont simplement « l'objet d'un chantage moral de leur clientèle bigote » (ROUBY, p. 65), ou que les malades croyants sont seulement le jouet d'illusions forgées par leurs évêques (ZOLA)? A coup sûr, la notion de cause transcendante est tantôt redoutée (comme on peut le croire quand on voit CHARCOT et VOISIN refuser d'examiner Bernadette : cf. BOISSARIE, *Lourdes de 1858 à nos jours*, pp. 68 sq. et 266), tantôt éludée et dédaignée (c'est ainsi que le D[r] AIGNER, sans quitter la Bavière, étudie les faits de Lourdes à la lumière de la science médicale allemande, *im Lichte deutscher medizinischer Wissenschaft*, et les explique par les effets d'un changement d'air, du soleil méridional ou du voisinage de Tarascon), tantôt insoupçonnée, comme le prouvent certaines énormités du genre de celle-ci : « A quel moment précis l'eau devient-elle miraculeusement curative! En deçà du robinet ou au delà ? » (ROUBY, note p. 54.) Comme on le voit, de telles objections pensent nous atteindre sur le chapitre des causes secondes, où elles portent naïvement à faux (cf. BERTRIN, *Ce que répondent les adversaires de Lourdes*, Paris, Gabalda, et CRENON, *Lourdes* etc., Paris, Lethielleux).

D'autres contradicteurs se scandalisent que les guérisons miraculeuses laissent après elles des cicatrices : si ces cicatrices étaient pathologiques, vicieuses et sources elles-mêmes d'autres misères, on pourrait en effet s'étonner que la main divine en fût l'auteur. Mais une cicatrice normale rentre dans les moyens naturels : or l'intervention de Dieu dans la nature n'est pas tenue de la bouleverser. Est miraculeux ce qui dépasse l'ordre de la nature, soit ; mais n'est pas moins miraculeux ce qui s'y conforme, ce qui s'y superpose, ce qui s'y mêle dans des conditions inouïes de puissance et de rapidité. Dieu emploie à ses desseins les forces naturelles (Mgr. FARGES) et son intervention ne se trahit que par la façon dont il les emploie. Exiger des malades guéris miraculeusement une *restitutio in integrum* sans cicatrice, est donc inutile au concept de guérison miraculeuse. Les cicatrices, du reste, témoignent de l'ancienne maladie et sont, de ce fait, utiles aux constatations ultérieures.

§ 2. *Deuxième type d'objections* (Les cas que vous nous présentez ne sont pas convaincants. Une analogie avec des cas notoirement naturels les explique).

A. *Forme clinique de cette analogie* (névrose, hystérie, suggestion, *faith cure*, *mind cure*, force inconnue). — On sait que ces objections, quand elles sont faites au nom de la clinique se réduisent à ceci : « Il existe des maladies fonctionnelles, appelées névroses, consistant simplement en modifications de l'énergie nerveuse dans un corps matériellement intact. Comme le système nerveux régit tous les organes, un trouble dans son fonctionnement peut siéger en n'importe quel point du corps, et simuler toutes les maladies suivant que les fonctions motrices, sensorielles, trophiques, sécrétoires, etc., sont troublées. Mais comme, d'autre part, il n'y a aucune lésion matérielle, le trouble peut être supprimé radicalement, instantanément, dès que le courant nerveux repasse dans sa canalisation intacte, comme on voit s'ébranler un tramway en panne aussitôt qu'on rétablit le contact entre ses organes moteurs et sa source d'énergie. Or, toutes les maladies qu'on prétend miraculeusement guéries pourraient bien n'être que des névroses inaperçues, et le faux miracle s'écroulerait d'emblée au regard plus pénétrant d'un Charcot ou d'un Bernheim. » Cet argument faisait surtout fortune à l'époque où l'illustre CHARCOT obtenait, par l'hypnose, des désordres instantanés et graves (en apparence) sur des hystériques, et supprimait ces mêmes désordres comme par enchantement au gré d'une suggestion inverse.

Pour que l'on pût résoudre ce genre d'objections sur le terrain médical, il faudrait que les névroses, et l'hystérie en particulier, fussent définies. Or, si l'on s'accorde à penser que celle-ci est une espèce dont la névrose est le genre, tant s'en faut que les caractères génériques de l'une et les caractères spécifiques de l'autre soient péremptoirement différenciés (voir HYSTÉRIE). On perdrait donc son temps à bâtir une argumentation sur des objets aussi mouvants ; en admettant que l'on pût convaincre ainsi des adversaires bénévoles, une nouvelle conception des névroses ou de l'hystérie remettrait demain tout en question. Les symptômes des névroses, écrivait le professeur RAYMOND en 1907, « sont extrêmement nombreux et complexes :... ils s'étendent des fonctions les plus obscures du sympathique jusqu'aux fonctions cérébrales les plus hautes, jusqu'aux fonctions psychiques ». Et il faut que l'on ne sache pas très bien ce qu'est une névrose, puisqu'on ne s'entend pas sur ce qui est névrose : RAYMOND et JANET n'englobaient dans cette division que l'hystérie et la psychasténie, DÉJERINE en bannit la psychasténie (voir RAYMOND, *L'Encéphale*, 1907, et *Bulletin médical*, 1907 : leçons recueillies, depuis, en un volume, — et DÉJERINE, *Manifest. fonctionnelles des psychonévroses*, 1911, MASSON). La notion de névrose est comme provisoire : on classe dans ce genre tout ce que l'on ne sait comment classer ailleurs, pourvu que le système nerveux paraisse, dans le trouble incriminé, coupable ou au moins victime : c'est ainsi que le nom de névrose a servi à spécifier les maux les plus disparates, et que le nombre s'en est rétréci pro-

gressivement à mesure que l'on pouvait reconnaître ou suspecter la cause organique des échantillons qu'on en retranchait. Il y a un siècle, PINEL, GEORGET, LOUYER-VILLERMAY classaient encore dans les névroses la coqueluche et la colique de plomb ; il y a vingt ans AXENFELD, HUCHARD, DIEULAFOY, et, en Allemagne OPPENHEIM, en Italie AGOSTINI, y faisaient rentrer : qui, la chorée ; qui, l'épilepsie ; qui, la maladie de Parkinson ou le goitre exophtalmique, classé jadis dans les « névroses du cœur » (!), aujourd'hui reconnu d'origine glandulaire. Que l'on y fasse encore rentrer l'hystérie, cela ne prouve que l'ignorance actuelle au sujet de la cause de l'hystérie. On trouvera au mot HYSTÉRIE quelques développements à ce sujet, Disons seulement ici que le terme d'Hystérie est vague, par conséquent suspect, et qu'en ce qui concerne les guérisons miraculeuses il ne prétend les expliquer que par une part bien définie de son contenu, par la notion de suggestibilité qu'il implique : de sorte que la prétendue explication des guérisons miraculeuses par l'hystérie se restreint à la prétendue explication par la suggestibilité, avec cette précision toutefois que la qualification d'hystérique, appliquée aux clients heureux des sanctuaires, entend préjuger du caractère fonctionnel de leur maladie, et non pas seulement du caractère suggestionnel de leur guérison. On verra en effet au mot SUGGESTION que toute guérison *subite* obtenue par suggestion ne peut concerner que des troubles purement fonctionnels, des troubles sans lésions, des arrêts du mécanisme organique uniquement causés par une suspension momentanée du courant vital nerveux (détachement du « trolley »), non par une avarie du moteur.

Toute explication, par la suggestibilité, d'une guérison déclarée ou présumée miraculeuse revient donc à déclarer que la maladie n'était pas organique, mais fonctionnelle, selon ou malgré toute apparence, qu'il s'agissait d'une pseudo-tuberculose, d'un pseudo-cancer, d'une pseudo-fracture, etc. et c'est à ces pseudo-maladies qu'on donne le nom d'hystérie ou d'hystérose (ROUBY). L'effort de M. Rouby (*La vérité sur Lourdes*, chez Nourrit) s'est uniquement porté sur ce point : démontrer *dans tous les cas* connus qu'il y a eu, sinon fraude (voir infra, III, § 2 B), du moins hystérose, c'est-à-dire contrefaçon volontaire, subconsciente ou ignorée de maladie organique, mais contrefaçon, maladie nerveuse ne consistant qu'en un fonctionnement vicieux d'organes matériellement intacts. C'est à ce phénomène que Rouby donne le nom d'*hystérose*, et il caractérise l'hystérose par les propriétés suivantes (*op. cit.*, pp. 59-62) : elle est sans lésions, elle apparaît et disparaît subitement au gré des suggestions, elle revêt toutes les formes et simule tous les accidents, elle ne trouble nullement la santé générale. — Ce type nosologique n'est pas méconnaissable ; il existe en réalité, on peut si l'on veut lui donner le nom d'hystérose, ou d'hystérie, le premier ayant l'inconvénient d'être moins connu, compensé par l'unique avantage de rimer avec rose. Mais ce qui est peu pratique, c'est de démontrer que tous les cas connus de Lourdes sont des cas d'hystérose : cela entraîne des diagnostics à distance dont la valeur est quasi nulle malgré la science du praticien qui les pose. Et ce qui est, enfin, tout à fait illogique, c'est de croire que la notion de guérison miraculeuse sera extirpée de notre esprit parce que *quelques* cas (l'auteur, évidemment, ne connaît pas toute l'histoire de Lourdes) paraissent à l'auteur cité suspects d'hystérose. D'abord il est lui-même suspect d'erreur ; en outre, il est incomplet, et, enfin, le moindre cas entaché d'interprétation vicieuse retire du crédit au reste (cf. pour plus ample critique VAN DER ELST, *Revue de Philosophie*, 1er juillet 1911, et la *Croix*, 12 sept. 1911). La question de Lourdes sera d'ailleurs amplement traitée au mot LOURDES. — Retenons ici que toute explication par hystérose se ramène à une explication par la suggestion — et que cette explication ne vaut que pour les maladies fonctionnelles.

Mais, nonobstant M. Rouby et consorts, certains faits de Lourdes et d'ailleurs ont paru, même à des incroyants, assez étonnants, assez assurément démonstratifs d'une guérison organique subite, pour que l'école positiviste ou matérialiste se retranche sur un autre genre d'explication. Les travaux du Dr BOISSARIE en France, du P. GEMELLI en Italie, les observations du professeur GUINIER de Montpellier (*Questions actuelles*, 26 février 1910), du professeur DURET de Lille (*Bull. soc. S. Luc*, 1910), les séances publiques où tous les ans, à Paris, sont exposés, avec pièces en main, par des spécialistes (Drs LE BEC, MAUMUS, SABLÉ, etc.), des cas de guérison soudaine de tissus lésés, ont forcé l'attention publique et celle même du monde cultivé et savant (Dr DE GRANDMAISON, *Correspondant*, 25 décembre 1911). On a concédé que « la caractéristique » de ces guérisons est une « néoformation de tissus, à marche rapide » (GRILLIÈRE, *La Revue*, 1er septembre 1911. Nous avons commenté cet article dans la *Croix* du 12 septembre 1911). — Mais on attribue cette néoformation à des forces inconnues. Cette solution ne saurait être critiquée, et elle offrirait à l'incrédulité un refuge de tout repos contre les conclusions mêmes du bon sens, si l'on n'avait le moyen de trouver, même dans ces forces inconnues, des contradictions avec la nature. Inconnues ou non, toutes les forces de la nature évoluent et opèrent avec constance et avec lenteur, ou, si elles opèrent exceptionnellement et promptement, c'est, dans le premier cas, que quelque chose de moins s'oppose à leur action, vers laquelle elles tendent toujours, et, dans le second cas, que l'on met tout en œuvre pour les faire agir, auquel cas elles trahissent cet effort par des signes extérieurs. Il est clair, par exemple, que si une « force inconnue », comme était l'électricité il y a 200 ans, avait pu produire un phénomène quelconque, par exemple la combinaison de l'oxygène et de l'hydrogène en eau, ou l'électrolyse, la galvanisation, etc., ce phénomène de cause inconnue n'en aurait pas moins été accompagné des faits habituellement concomitants (dégagement de chaleur, etc.). Il est non moins clair que si, actuellement, des forces inconnues produisaient la prolification immédiate d'innombrables cellules, cela représenterait une transformation d'énergies physico-chimiques en énergie vitale, en nutrition, et, par conséquent, ces énergies physico-chimiques devraient être prises quelque part et leur transformation coûter quelque chose à l'organisme épuisé. M. GRILLIÈRE, qui cite des expériences où cette transformation a été extrêmement rapide (*loco citato*), a soin d'ajouter que les observateurs s'étaient servis d'une culture de rate « artificiellement stimulée » : les énergies avaient été canalisées, multipliées, couvées, mais on les avait prises quelque part. Dans les guérisons miraculeuses, on chercherait en vain d'où sortent ces forces inconnues. Il ne suffit donc pas, comme l'a prétendu encore FERRARI contre Gemelli (*La lotta contro Lourdes*, pp. 204 et 195), de dire que la production d'un fait habituel exclut le miracle, quand il n'y a que la rareté et la brièveté de son apparition pour le caractériser miraculeux : car cette brièveté d'apparition, à elle seule, en dehors de tout emprunt d'énergie extérieure, présente avec la nature, avec toute la nature connue ou inconnue, une contradiction insurmontable. En fait, d'ailleurs, l'embarras de ces dialecticiens en mal de « forces inconnues » se trahit plus ou moins par de pures hypothèses, des ajournements *sine die*, quand ce n'est pas

par des injures. Et l'argument des forces inconnues, en lui-même, n'élude pas le miracle, même s'il est juste : d'une part, en effet, il faudrait savoir de quelles forces il s'agit. Est-ce de forces transcendantes? Mais des forces transcendantes inconnues n'en sont pas moins miraculeuses. Nous sommes d'accord avec ceux qui les invoquent : ce sont des forces inconnues... d'eux, des forces méconnues. D'autre part, une force naturelle agissant dans des conditions non naturelles est encore miraculeuse. (S. Thomas, *Contra gentiles*, lib. III, cap. 98-100.)

Parmi les forces inconnues auxquelles on a donné un nom et un pouvoir particuliers, il faut citer le *magnétisme*. En tant que le magnétisme correspond à ce qu'il exprime, il n'est pas une réalité connue, mais une hypothèse ; on a supposé que certains corps, et en particulier le corps humain, pouvaient être pourvus dans certains cas, et, en particulier, chez certains individus spécialement doués, d'un fluide analogue à l'énergie de l'aimant, aux énergies des corps radio-actifs, etc. Dans ces conditions, les « magnétiseurs » opéreraient non par leur pensée, mais par leur corps. Bien qu'il s'agisse là d'une hypothèse soutenable en soi, et en tout cas fort différente de l'explication par la suggestion, nous tenons à dire qu'il n'y a pas d'exemple de guérisons organiques opérées par des magnétiseurs, que les succès remportés par eux n'ont jamais concerné que des maladies vagues, étranges, analogues aux névroses d'aujourd'hui, et que tout le xixe siècle (Braid, Briquet, Charcot, Lasègue, Richet, etc.), après la découverte de l'hypnotisme, a assimilé le magnétisme à l'hypnotisme, a vu dans les magnétiseurs des précurseurs de l'hypnotisme, dans les magnétisés des hypnotisés inconscients, et dans leur guérison subite une manifestation suggestionnelle. Si le magnétisme est autre chose en soi, l'essentiel ici est qu'il n'a à son actif aucune cure péremptoire de maladie organique. C'est donc une de ces « forces inconnues » auxquelles il est peu scientifique d'accorder un pouvoir qui n'a jamais fait ses preuves, et cette force inconnue reste d'ailleurs soumise aux lois générales de la nature, telles que nous venons de les exposer.

La *faith-cure* et la *mind-cure* ne sont que la suggestion en anglais. En tant qu'elles se prévalent de succès organiques, obtenus par rites ou prières, cf. *infrà* B, *c*, fin.

Nous ne parlons pas ici des prétendues cures *spirites*, qui seraient dues non pas à l'action d'un esprit sur l'esprit (suggestion) ni d'un corps sur un corps (magnétisme), mais à l'action d'un esprit agissant sur le corps humain. Il est clair en effet que cette hypothèse relève impitoyablement du dilemme suivant : ou l'esprit qu'on invoque (démon ou âme d'un défunt) n'opère point, et il s'agit d'une supercherie ou d'une illusion, auquel cas le bienfait qu'on en recueille est purement imaginaire et suggestionnel et, par conséquent, limité aux ressources habituelles de la suggestion ; — ou l'esprit qu'on invoque se manifeste réellement, auquel cas ce ne peut être que le démon : cela n'est pas du ressort de la science, et, si la foi nous enseigne que Dieu peut permettre cette réponse à une sollicitation toujours interdite (péché de magie), il est clair qu'on n'en peut attendre aucun miracle. Aussi n'a-t-on cité aucun cas de guérison obtenue par cette voie. Ni la science ni la foi ne peuvent en craindre la conséquence, qui leur paraît à toutes deux également chimérique, surtout en tant que bienfaisante. En revanche, on a cité nombre de cas où le spiritisme avait causé un « traumatisme psychique » grave (Charcot, Gilles de la Tourette), et tous les médiums scientifiquement étudiés ont passé pour des hystériques ou des névropathes (Grasset, *L'occultisme hier et aujourd'hui*, 1908 ; Flournoy, de Genève : *Esprits et médiums*, 1910). (Voir Occultisme.)

B. *Forme historique de cette analogie.* — L'analogie par l'histoire est-elle plus efficace ? Elle consiste en ceci : « Vous niez qu'une guérison organique subite soit naturelle, disent en substance nos adversaires : soit! elle est miraculeuse. Mais ce miracle paraît s'observer chez des païens, des musulmans, des schismatiques, des hérétiques : vous voilà forcés de le déclarer naturel, sous peine de porter un miracle au crédit de l'erreur, et de le faire nuire à la gloire de Dieu et de son Eglise. »

Nous pourrions répondre à ce raisonnement par un défi : si de tels miracles existent, qu'on les montre! Convaincus, d'une part, que la guérison subite d'un mal organique n'est pas naturelle, assurés d'autre part que le miracle ne peut glorifier l'idolâtrie, le schisme ni l'hérésie, nous combinons logiquement ces deux conclusions en une seule, et nous jugeons que le miracle thérapeutique ne peut pas, en tant qu'il oriente la foi vers la vérité, se produire en dehors des sanctuaires catholiques. L'affirmation contraire exige l'exhibition d'un miracle qui nous donne tort. Mais cette sorte de défi vaut-elle un argument ? A la certitude *a priori* de l'impossibilité d'un tel miracle, ne vaut-il pas mieux substituer la preuve qu'il n'a pas eu lieu? Cela vaut mieux en droit; mais, en fait, démontrer que quelque chose n'a pas eu lieu implique la connaissance de tout ce qui a eu lieu, l'omniscience intégrale des faits : or, qui pourrait se targuer d'un tel privilège? On se doute que nous n'y prétendons point! Reste à parcourir les lieux où l'on s'est le plus communémen efforcé d'exhiber ces miracles, suscités, par hypothèse, à la requête des prêtres musulmans, schismatiques etc., et obtenus avec succès en faveur de fidèles du même culte. Si l'on envisage les sanctuaires les plus illustres, les plus fréquentés, les plus vénérés, si l'on interroge les pèlerins les plus convaincus, les plus nombreux, les plus fidèles, et si, après cette enquête aussi complète que possible, on ne trouve aucun cas de guérison miraculeuse obtenue par les dits pèlerins dans les dits sanctuaires, on n'aura pas prouvé, sans doute, qu'un tel cas soit impossible : mais on aura montré qu'il est introuvable. Et l'on aura ainsi, non seulement acquis la conviction qu'un cas si improbable équivaut pratiquement à l'impossible, mais désarmé ceux qui n'ont que cette analogie à nous opposer, puisque, en fait, elle n'existe pas. Parcourons en effet successivement les sanctuaires païens, musulmans, schismatiques, hérétiques, et voyons ce qu'ils nous offrent en manière d'analogie :

a) *Infidèles.* — Nous ne remonterons pas, comme le Dr Grillière (*La Revue*, 1er septembre 1911), jusqu'à l'homme des cavernes, présumant que le lecteur ne voit, dans les manifestations artistiques de ce lointain ancêtre, pas autre chose que la preuve d'un sentiment religieux naturel, nullement une indication de faveur surnaturelle sollicitée ou obtenue. Nous nous bornerons à chercher, dans l'antiquité païenne, les seuls faits de pèlerinages connus, et nous ne croyons pas qu'on les trouve ailleurs que dans les temples d'Esculape. Là venaient, en effet, des pèlerins malades, mus par un sentiment religieux. Sans doute ce sentiment de dévotion ne saurait être comparé, dans son mécanisme, dans ses tâtonnements, dans sa stérilité, au sentiment logique, délibéré, vivifié par la grâce, que nous appelons la foi. Sans doute il se mêlait à la naïve dévotion des clients d'Esculape des superstitions qui paraissent d'ailleurs inséparables des commencements de la science médicale dans tous les pays (cf. Bouché-Leclercq, *Histoire de la*

Divination dans l'Antiquité; MICHELET, *La Sorcière*, 1re p.; et TISSOT-AMÉRO, *Contrées mystérieuses*, etc., p. 659), ou qui du moins, en l'absence d'un intermédiaire infaillible, sont des déviations banales et inévitables d'un sentiment de juste et naturelle confiance de l'homme dans son Créateur (voir OCCULTISME).

Différenciées par leur objet, par les coutumes des faux cultes, les démarches médicales des dévots d'Epidaure étaient animées du même esprit que les premières tentatives de la médecine patriarcale, dont on a soutenu que la méthode fut conquise par révélation (Dr IMBERT-GOURBEYRE, *Discours prononcé à l'Ecole de médecine de Clermont-Ferrand*, dans *Les Stigmatisations*, vol. II, *sub finem*). — Quoi qu'il en soit, rien n'empêche d'admettre le caractère religieux des intentions d'Irène, lorsque, d'après La Bruyère, elle « se transporte à grands frais en Epidaure ». Et cela même est en soi respectable. Mais autre chose est de concéder qu'on alla religieusement en Epidaure; autre chose, qu'on en revint miraculeusement guéri. Puisque c'est là le fait qu'on tente de nous opposer, notre tâche ici se borne à montrer que le fait est imaginaire. MM. les Dr GRILLIÈRE (*loc. cit.*, pp. 38-39) et ROUBY (*op. cit.*, part III), si difficiles en matière de preuves quand il s'agit de cas qu'ils connaissent ou pourraient connaître, sont promptement convaincus qu'au temple d'Esculape ou Asclépieion, soit à Athènes, soit à Epidaure, des boiteux ont recouvré l'usage des membres, et des aveugles l'intégrité de leur vision. Que dis-je? Ils paraissent même croire à la réalité de cures organiques: ulcères et tumeurs (GRILLIÈRE), ascite (ROUBY, p. 305: « nierons-nous le miracle, l'opération, peut-être; la cure, non »). Les choses étant ainsi présentées, on pourrait considérer comme « certaine » « la parenté de tels faits » avec ceux de Lourdes (GRILLIÈRE, p. 39: « Les malades ne séjournaient que deux ou trois jours, puis s'en retournaient, guéris ou non »). Malheureusement pour MM. ROUBY et GRILLIÈRE, qui n'ont d'ailleurs que rajeuni l'opinion du *British medical Journal* du 18 juin 1910, de GAUD (thèse de Lyon, 1907), de COURTOIS SUFFIT (*Archives générales de médecine*, 1891), cités par VOURCH (*La Foi qui guérit*, Bordeaux, 1911, chap. V, et enfin de CHARCOT (dans sa *Faith-Healing*); malheureusement MM. Rouby et Grillière concluent sans prémisses.

En effet, à part les ex-voto d'où une induction hardie tire la preuve de la réalité des guérisons, mais qui ne sont, pour un regard plus scientifique, que des offrandes gratuites, ou des reproductions de mains dans l'attitude du serment, ou des motifs décoratifs, ou des amulettes contre le « mauvais œil » (cf. W. ROUSE, *Greek votive offerings*, Cambridge, 1902; — TOUTAIN, *Bull. archéo.* 1905; — DAUFRESNE, thèse de méd., Paris, 1909, p. 44; — P. GIRARD, *L'Asclépieion d'Athènes*, 1881, pp. 20, 90, 98; — HÖLLANDER, *Plastik und Medizin*, Stuttgart, 1912, p. 175 sq. et 219), les témoignages que nous avons de l'Asclépieion sont connus et précis; on peut les vider assez rapidement de leur contenu. Les textes anciens n'abondent pas sur les pèlerinages d'Esculape. Dans les œuvres de POLYBE, d'APPIEN, de DIODORE et des autres historiens grecs réunis, l'érudite nomenclature du professeur BERTRIN n'en relève pas une dizaine (*La Croix*, 19 avril 1911); on peut y joindre une scène d'ARISTOPHANE, aussi peu concluante que copieusement exploitée par MM. Rouby et Grillière (que diraient pourtant ces confrères, si nous cherchions dans Regnard ou dans Goldoni un argument en faveur de Lourdes?). Quant aux documents épigraphiques récemment exhumés, ils sont tous recueillis dans DEFRASSE et LECHAT (*Epidaure, in-folio*, 1895): ceux qui concernent l'Asclépieion d'Athènes ont fourni à P. GIRARD, en 1881, la matière de sa thèse célèbre de doctorat ès lettres (Paris, chez Thorin: *L'Asclépieion d'Athènes*, etc.), et les recherches de CAVVADIAS sur l'Asclépieion d'Epidaure ont été commentées par Salomon REINACH (*Rev. archéol.*, 1883, p. 199 sq. — *Traité d'Epigraphie grecque*, p. 75 sq.). Or l'imagination seule peut voir dans ces textes un exemple de guérison subite d'un mal organique; mais la science médicale n'y peut rien observer de péremptoire, comme on doit s'en douter quand on songe à la difficulté de faire un diagnostic même à deux ou trois cents ans de distance, pour des maladies historiques; donc, nulle certitude de guérison organique ne nous est fournie par l'examen des faits d'Epidaure ou d'Athènes, donc enfin nulle analogie avec Lourdes; en revanche, nous avons de très sérieuses présomptions que maintes maladies étaient de pures névroses (telle cette grossesse qui dure cinq ans, cf. Salomon Reinach, *loc. cit.*) guéries par suggestion dans le somnambulisme ou dans un sommeil provoqué par un narcotique (DAUFRESNE, *Epidaure*, thèse citée, p. 40: tous les clients d'Epidaure dorment quand on les guérit, et ils « songent »); en outre, les prêtres de l'Asclépieion usaient de « tous les moyens dont disposait la science médicale de leur temps » (VOURCH, *loc. cit.*, p. 122), et n'opéraient, par conséquent, que des guérisons chirurgicales ou médicales qui expliquent sans miracle le peu de cas où l'on ne reconnaisse pas une névrose (cf. Dr BRIAU, article *Asklépion* du Dictionnaire des Antiquités de Daremberg et Saglio, — et O. WEINREICH, *Antike Heilungswunder*, Giessen, 1909, IIe p., ch. II); enfin, pour achever de nous ôter toute présomption de miracle, les grotesques exigences du dieu (telle l'offrande d'un cochon d'argent, S. Reinach, *loc. cit.*) portent la marque de la contrefaçon diabolique. L'intervention du démon n'est pas moins présumable en raison de ces scandales et promiscuités dont témoignent certaines guérisons (de stérilité), certains tableaux (cf. DEFRASSE-LECHAT, *op. cit.*, p. 128, note), certaines offrandes (à Aphrodite, cf. HÖLLANDER, *op. cit.*, p. 219) et certains textes anciens (TITE-LIVE cité par D. LATASTE, 3e lettre théologique, Paris, 1740, p. 35). Ce n'est pas tout: le remède apporté à certaines maladies qui, si elles étaient vraies, seraient seules miraculeuses à l'exclusion de leur guérison, ce remède postule la fraude en plus d'un cas: après sa grossesse de cinq années, Cléo délivrée par le dieu accouche, en dormant, d'un bel enfant du même âge. Or, le délire de grossesse est assez banal; la « grossesse nerveuse » est plus rare, mais non introuvable (cf. BERNHEIM, *Hypnotisme, Suggestion et psychothérapie*); quant à la délivrance amenant à la lumière du jour un enfant de cinq ans en chair et en os, non seulement elle n'a rien de commun avec une guérison miraculeuse, étant clairement malfaisante et même inévitablement meurtrière, mais elle est surtout impossible-n'étant pas au-dessus de la nature mais contre nature, et elle ne peut s'expliquer, si on la simule réellement, que par la fraude. Voilà donc tout le bilan d'Esculape: délires, somnambulisme, risée, fraude; on n'a que le loisir de présumer la bienfaisance de l'intention.

b) Musulmans et Bouddhistes. — En ce qui concerne les pèlerinages de l'Islam, nous ne connaissons pas de prétention au miracle (cf. MAHOMET cité par BENOIT XIV, *op. cit.*, l. IV, p. I, ch. III, 18, et VOURCH, *Foi qui guérit*, 141 et sq.): le pèlerinage de La Mecque a un caractère national; les musulmans s'y rendent pour se sentir frères, plus encore que pour y adorer Dieu; leur démarche n'est pas utilitaire, mais nécessitée, non de luxe, mais de précepte. Les derviches qui ont mêlé à l'islamisme des pratiques magiques ont prétendu accomplir des miracles; mais il semble que

ces cas soient introuvables, car les savants, chrétiens ou non, de l'Occident ne sont pas invités au contrôle des faits. Les *aïssouahs* de l'Afrique du Nord ont été vus mangeant du verre, etc., et se flattent d'être invulnérables. Mais outre qu'il ne s'agit point là de guérisons proprement dites, les prodiges accomplis par ces fanatiques ne les exemptent d'aucune des conséquences naturelles de leur témérité (cf. Foncin, *in* Rambaud, *France coloniale*, p. 44). Le peu de guérisons observées en pays musulman ont été interprétées dans un sens naturaliste : par exemple les cas de vitiligo relatés par Podiapolsky (*Revue de l'hypnotisme*, 1908, pp. 309 et 335) cité dans la thèse de Daufresne. En outre les derviches mêlent aux pratiques sacrées des procédés naturels, d'ailleurs également entachés de superstition et de magie, mais suffisamment reconnaissables pour éliminer *a priori* la présomption de miracle (Vourch). Pareille observation s'impose en ce qui concerne les fakirs (cf. Occultisme), ou les disciples des derniers musulmans d'Espagne (*saludadores*, cf. Ribet, *Mystique*, III, 362).

c) *Hérétiques.* — Tout autre serait le moindre miracle obtenu par des hérétiques pour témoigner que Dieu leur donne raison, autrement dit qu'il condamne l'Eglise, son interprète infaillible. Cela serait aussi troublant que de s'apercevoir que deux et deux font cinq, et n'a pas davantage été constaté. C'est dans cet esprit de révolte que les convulsionnaires de Saint-Médard (voir Convulsionnaires) ont sollicité des miracles; les camisards en avaient fait autant, etc. Dans de tels cas (cf. Ribet, *Mystique divine*, IIIe volume, *Les contrefaçons diaboliques*, Bizouard, *Rapports de l'homme avec le démon*, livre XI, 1er chap.; et livre XV, ch. XVII; et Hipp. Blanc, *Le Merveilleux dans le Jansénisme*, etc., et *L'inspiration chez les Camisards*, Paris, 1855) il ne saurait y avoir guérison miraculeuse, mais il se mêle du diabolique à la nature. Le prince des ténèbres n'est pas intéressé à laisser sans résultat des demandes qui ont nettement pour but de glorifier l'hérésie; ne pouvant d'autre part leur répondre par le miracle, il y répond, avec la permission mystérieuse mais non sur l'ordre de Dieu, par des faits assez étonnants pour séduire, assez limités pour rester en deçà du miracle, et auxquels on décerne l'épithète de préternaturels, car ils ne sont ni naturels ni surnaturels. Ces faits correspondent de tous points à ce que la théologie nous enseigne sur le pouvoir du démon (cf. Lataste, *Lettres théolog.*, Paris, 1740, l. III, *passim*, et l. VIII, § x) : leur principal caractère est d'être troublants, quelquefois grotesques, généralement obscènes, toujours négatifs : il est en effet au pouvoir d'un ange déchu d'agir, et surtout de paraître agir sur la nature assez pour suspendre un maléfice ou endormir une douleur, etc. Mais des actes positifs, bienfaisants et miraculeux (cicatrisation instantanée, etc.), sont hors de sa portée. Le catalogue des faits recueillis par Carré de Montgeron et autres apologistes des convulsionnaires montre que le jansénisme n'a pas obtenu de guérison miraculeuse pour se justifier. Pareille contrefaçon du surnaturel est tout ce qu'ont pu brandir les Réformés, camisards, etc. (voir Occultisme). — Mais l'observation que nous allons faire pour les schismatiques s'applique aussi aux hérétiques de bonne foi. Et nous pensons que des protestants contemporains, ne demandant pas la guérison miraculeuse, comme leurs ancêtres, pour justifier leur erreur, mais avec l'humble confiance de chrétiens involontairement égarés, pourraient adresser avec succès à la Providence une prière uniquement dirigée vers Sa gloire. Une faveur obtenue dans ces conditions n'aurait rien, croyons-nous, d'inconcevable. Mais nous n'en avons trouvé aucun exemple. Ce n'est pas faute d'avoir cherché dans un document doublement favorable, nous voulons parler de la thèse du pasteur Bordreuil, docteur en médecine (*Religion et Psychothérapie*, thèse, Toulouse, 1911). En effet les cas de guérison les plus « miraculeux » cités par le pasteur Bordreuil sont ce que nous appelons simplement des guérisons providentielles : si l'action divine s'y traduit, c'est par l'intervention habituelle des causes secondes. Au nombre de ces causes secondes nous est présentée la foi, simplement comme un ressort moral assez analogue à ceux que la psychothérapie utilise. Aux mains du Christ lui-même, tel que M. Bordreuil se le représente, ce ressort n'est qu'une « puissance extrêmement développée », non illimitée, donc non divine. Voulons-nous plus de précision? M. Bordreuil conclut ainsi sur le Christ: « Il n'est pas irrationnel de supposer chez un homme (*sic*) une énergie psychique suffisante pour modifier l'état de ce que nous appelons la matière brute » (p. 99). Cette doctrine (peu exigeante) voisine sans indignation avec celle de Flournoy, qui hésite entre les noms de suggestion, de persuasion, de magnétisme, à décerner à la puissance du Christ (p. 105, *ibidem*) : d'un pareil résidu il est difficile d'extraire un concept de guérison miraculeuse comme nous l'entendons. Les faits pourraient être plus généreux et plus riches : mais ils manquent également. Le pasteur Jouanen, consulté (p. 128) sur l'efficacité des interventions du pieux protestant Vignes, son paroissien réputé thaumaturge, avoue qu'il « ne connaît pas de malades ayant été guéris par lui »; et M. Bordreuil ne cite que deux observations de protestants ayant essayé de mettre en œuvre la « foi » si précaire dont on a lu plus haut l'analyse : or ces deux malades ont obtenu une sédation subite de la douleur, symptôme fonctionnel, mais l'amélioration des symptômes organiques a été chez eux lente et progressive, donc assurément naturelle. De ce mélange de religion et de psychothérapie ne résulte qu'un sentiment humain et naturel, religieux par son inspiration, thérapeutique par ses effets, sentiment dont il suffirait de connaître mieux le mécanisme pour qu'il fût constamment efficace, mais qui n'est pas miraculeux, même aujourd'hui qu'il est inconstant (voir notre commentaire *in Revue de philosophie*, 1er avril 1912). Nous ne pouvons donc citer de cas de guérisons miraculeuses ayant favorisé à la fois les protestants et le protestantisme. Nous en pourrions citer, en revanche, qui, concernant d'anciens protestants, ont tourné à la gloire de Dieu et de l'Eglise catholique, telle la guérison du jeune Boothman, présenté par le Dr Boissarie à la réunion des miraculés du 26 novembre 1911 (*Journal de la Grotte*, 4 février 1912). Quant aux sectes américaines (*Christian science, faith cure*, etc.), ce qu'on retire des rares travaux sérieux qui leur sont consacrés (*Rev. hebd.*, juin 1909) et des témoignages les plus qualifiés (Dr L. Demonchy, de Paris et de New-York, professeur à l'Ecole de psychologie), c'est l'impression que les partisans de ces sectes visent à des résultats rituels, constants, donc au mystère plutôt qu'au miracle, et n'obtiennent que des succès naturels ou des insuccès.

d) *Schismatiques.* — M. Vourch fait quelques réserves pour les sanctuaires schismatiques, où il pense que des guérisons miraculeuses ont pu être observées; nous avons montré ailleurs (*Revue pratique d'apologétique*, 1er septembre 1911) que ces réserves sont peut-être exagérées, d'après le grand psychiâtre russe Bechterew (*La suggestion et son rôle dans la vie sociale*, p. 63) : cela pour la question de fait. Le témoignage de P. Girard, *op. cit.*, p. 128, sur les guérisons miraculeuses aux sanctuaires grecs

modernes est vague et peu encourageant. Rouby (*op. cit.*, p. 92-93) cite un cas de « lupus russe » d'après la *Médecine moderne* (15-1-1900) mais la guérison est progressive. — En droit, comme nous l'avons dit aussi (cf. *Etudes*, 5 novembre 1911), la réserve de M. Vourch est plausible pour des schismatiques qui adorent le vrai Dieu et vénèrent sa Mère ; les faveurs du sanctuaire s'expliquent si elles répondent à des intercessions aussi louables : ce n'est pas en tant que séparés de l'Eglise que les bénéficiaires les obtiennent, et par conséquent l'on ne voit pas pourquoi leur seraient déniés des bienfaits qu'ils n'utilisent pas contre la vérité. (Cf. Albert le Grand, *loc. cit.*, S. Thomas, *Summa Theol.*, IIa IIae, 178, art. 2, invoquant S. Paul, I *Cor.*, xiii, 2, et commenté par D. Lataste, *loc. cit.*, et Benoît XIV, *op. cit.*, lib. IV, p. 1, cap. iii et iv.)

IV. **Dans la pratique, comment discerner les guérisons miraculeuses?** — En fait, la question se pose quelquefois à propos d'un cas connu, présumé miraculeux. Si le fait est obtenu par l'intercession d'un personnage non canonisé ni béatifié, l'enquête fait partie des procès de canonisation (voir Saints). Pour prouver que le fait est obtenu par l'intercession de la sainte Vierge ou des saints, ou par l'intervention directe de Dieu, apparaissant, par exemple, sous les traits de son Verbe incarné, l'enquête doit préciser les points suivants : *a*) La maladie était-elle connue? S'il reste un doute sur son essence, était-elle du moins de nature évidemment organique? (*Luc*, xiv, 2 ; xviii, 12); — *b*) Les moyens humains avaient-ils été employés? avaient-ils échoué? (*Luc*, viii, 43); — *c*) La guérison a-t-elle été soudaine? (*Marc*, i, 31 ; vii, 35; *Matth.*, xii, 13); — A-t-elle présenté les caractères d'une guérison organique? (*Marc*, viii, 24 ; *Matth.*, viii, 13). A-t-elle été totale? — *d*) La guérison s'est-elle maintenue (*Jean*, v, 14), et pendant combien de temps? Il faut en principe qu'on puisse répondre positivement à ces questions pour que l'enquête aboutisse : encore les évêques chargés de juger apportent-ils à leur verdict la considération d'éléments surnaturels (tels que prière, fruits de conversion, etc.), dont la constatation n'est pas de la compétence médicale, mais confirme la certitude du caractère miraculeux du fait jugé. Lorsque l'enquête a lieu pour signaler, par un nouvel exemple, la puissance de la Vierge immaculée au sanctuaire de Lourdes, la procédure vise à éclaircir tous les témoignages, à les identifier, à les ordonner, à parfaire, en un mot, l'insuffisance de l'examen médical improvisé au sanctuaire. L'intervention de Pie X à ce sujet (cf. Boissarie, *L'œuvre de Lourdes*, chap. xvi, et P. Teilhard de Chardin, *Les miracles de Lourdes et les Enquêtes canoniques*, Etudes, 20 janvier 1909) a suscité de subtiles enquêtes, véritablement scientifiques, complétant par les ressources physiques, chimiques, bactériologiques, etc., des laboratoires et par la confrontation de témoignages cliniques plus nombreux, les documents hâtivement recueillis au cours d'un pèlerinage. Cette procédure comporte l'avis d'un évêque instituant une commission composée de théologiens et de philosophes et nommant un médecin expert, lequel s'adjoint ordinairement des confrères et s'efforce de démontrer les quatre points susdits. Les théologiens étudient et discutent le rapport, questionnent les médecins sur les points les plus délicats, citent les témoins signalés par l'enquête comme compétents sur tel ou tel point de détail, puis se réunissent sous la présidence de l'évêque dans une session où tous, médecins et théologiens, sont liés par le secret canonique, après serment prêté sur l'Evangile (l'excommunication est la sanction du parjure). L'évêque a seul autorité, les théologiens n'ont que voix consultative ; l'un d'eux fait toutefois un rapport doctrinal où il présente ses conclusions d'après les certitudes ou présomptions de fait fournies par l'enquête médicale. L'évêque peut prononcer le jugement de miracle, même si l'un des points est resté douteux, par exemple s'il y a eu récidive, car la guérison même miraculeuse n'empêche pas la nature humaine de rester à l'avenir tributaire de la maladie ; mais en général la démonstration des quatre points susdits est exigée. Certains faits peuvent apparaître miraculeux dès le seuil du sanctuaire, ou dans le lieu (profane ou sacré) qui en est le théâtre ; mais, quand il s'agit d'une guérison comme lorsqu'il s'agit d'un autre fait, l'affirmation du miracle n'est pas dans les attributs des témoins laïcs. Les médecins, en particulier, ont qualité pour dire qu'une guérison n'est pas naturelle, non pas pour dire qu'elle est miraculeuse ; encore ne peuvent-ils sans examen ni sans peine affirmer que la guérison n'est pas naturelle : car cela est rarement évident. C'est une des raisons pour lesquelles, sans doute, l'organisation médicale est le plus souvent si rudimentaire, là où les guérisons miraculeuses sont le plus invoquées. Les attaques assez injustifiées qui se produisent à ce sujet se brisent complètement contre les enquêtes minutieuses par lesquelles on supplée à l'insuffisance des constatations immédiates, et contre les mesures prudentes de l'épiscopat.

Certains faits récents ont été (tel le cas des fistules stercorales de Mlle Borrel en 1907) l'objet d'un rapport de ce genre et d'une semblable décision épiscopale (S. G. Mgr de Mende, 1911); également pour le cas de sœur Julienne, de Brive, S. G. Mgr de Tulle a conclu à une guérison miraculeuse, et son jugement a été publié avec le rapport théologique du président de la commission (Mgr Farges) et avec le rapport scientifique du médecin expert (Brive, Imp. cathol., et Paris, Beauchesne, 1912).

On voit que la notion de guérison miraculeuse n'est pas seulement un concept, mais une certitude basée sur des réalités actuelles, sur des vérités philosophiques éternelles (cf. A. Castelein, S. J., *Le surnaturel dans les apparitions et dans les guérisons de Lourdes*, chap. v, — et Mgr Farges, Cours de *Phil. scol.*, t. I, 4e p., cité par S. T., la *Croix* du 10 mars 1912), et sur des témoignages jalousement multipliés. Les membres de la société de Saint-Luc (Dr Le Bec, professeur Vincent, Dr Dauchez, Dr Leroux, etc.), les professeurs de la Fac. cathol. de Lille (Drs Duret, Desplats, Delassus, Lavrand) et leurs élèves (Drs Sablé, Pley), les médecins membres du clergé (Dr Abbé Maumus, de l'Institut Pasteur, R. P. Gemelli, ancien agrégé de Pavie, Dr Abbé Ségaux) ont puissamment contribué, sous l'impulsion du président du Bureau des constatations de Lourdes (Dr Boissarie) à présenter des observations scientifiquement inexplicables, et non moins certaines, qui forcent l'attention du monde savant. Le sanctuaire de Lourdes n'est sans doute pas le seul où se produisent ces guérisons miraculeuses, mais il est certainement celui où l'étude de ces guérisons est le plus savamment et le plus régulièrement préparée. Nous n'en parlerons pas ici plus longuement, renvoyant le lecteur à l'article Lourdes pour plus de précision. Mais nous ne saurions omettre de conclure que les guérisons miraculeuses sont un monopole, un privilège de Dieu; que les faits qui en accréditent la notion glorifient tous l'Eglise catholique; qu'il ne leur manque même pas, pour attirer l'attention et le respect des croyants et des incrédules, la contrefaçon intéressée, donc éloquente, des puissances infernales. Dans ces conditions, les guérisons miraculeuses sont de puissants auxiliaires de l'apologétique. Et nous

connaissons des cas où le bien (d'ailleurs considérable) procuré par elles à des corps a pu paraître insignifiant, relativement aux conséquences qui en sont résultées pour l'introduction, le maintien ou la réintégration des âmes dans la voie royale du salut.

(Cf. Henri Lasserre, *œuvres diverses; — Annales de N. D. de L.*, IV, 111 etc. — Boissarie, *op. cit. in col.* 420, vol. I et II, fin, et A. Charry, *Petite histoire d'une âme*, Plon, 1911.)

Dr Robert Van der Elst.

H

HALLEY (LÉGENDE DE LA COMÈTE DE). — Parmi les apparitions de la comète de Halley, celle de 1456 fut l'une des plus brillantes; elle est aussi, depuis plus d'un siècle, une des plus célèbres. Cette célébrité lui est venue de la légende, si chère aux vulgarisateurs, d'après laquelle le pape Calixte III aurait lancé contre l'astre perturbateur les foudres du Vatican dans le but de détourner de la chrétienté, alors menacée par les Turcs, les calamités dont le brillant météore était l'avant-coureur.

Parmi ceux qui, les premiers, ont protesté énergiquement contre cette fable, se trouvait le célèbre mathématicien Paul Ruffini, de Modène, dans ses *Riflessioni critiche sopra il Saggio filosofico intorno alle probabilità del Conte La Place* (1821); l'illustre astronome Faye répéta cette protestation en 1858 dans la *Revue contemporaine* (voir *Cosmos*, XIII, 1858, p. 647). En 1859, dans la *Collection des précis historiques*, le P. Delsaulx, S. J., démontra de nouveau la futilité de la légende. Dans le *Month* (février 1907) le P. Gérard, S. J., traite le même sujet; en octobre 1909, le P. Thirion, S. J., dans un article sur la comète de Halley (*Revue des questions scientifiques*, 3e série, t. XVI, pp. 670-695), consacre à la légende tout un chapitre richement documenté. En outre, l'auteur de ces lignes publia le résultat de ses recherches critiques dans les publications de la *Specola Vaticana* (*Calixte III et la Comète de Halley*, Roma, 1909).

Nous en donnons le résumé.

I. **Faits historiques.** — Le 29 mai 1453, les Turcs s'emparèrent de Constantinople. Le 30 septembre de la même année, le Pape Nicolas V, par une lettre solennelle, avait déjà fait appel aux rois chrétiens pour les engager à entreprendre la croisade. Son successeur Calixte III (1455-58) envoya aussitôt pour la même cause ses légats dans les différents pays. Sa voix n'ayant pas trouvé d'écho auprès des hommes, Calixte eut recours à Dieu. Le 29 juin 1456, une bulle solennelle fut promulguée, dans laquelle le Pape ordonnait des prières publiques afin d'obtenir de Dieu un prompt secours contre le péril imminent. Le 4 juillet, premier dimanche du mois, on fit les premières processions à Rome. Le même jour, les Turcs assiégèrent Belgrade. Le 14 juillet, les Chrétiens, sous les ordres de saint Jean Capistran et de Hunyade, remportèrent une petite victoire dans un combat naval sur le Danube. Le 22 suivit la brillante victoire sur les Turcs à Belgrade.

Dans le même intervalle apparut la comète de Halley. Les Chinois l'aperçurent dès le 27 mai. En Italie, on la découvrit au commencement de juin. Les observations précieuses du Florentin Paolo Toscanelli vont du 8 juin au 8 juillet. Dans la seconde moitié du mois de juin, la comète se trouvait le plus rapprochée de la terre et restait visible avec tout son éclat pendant plus de trois heures après le coucher du soleil. Il est bien évident qu'elle occupait alors l'attention de tout Rome. D'après les chroniqueurs, elle était extraordinairement grande, terrible, embrassant de sa queue deux signes zodiacaux ou 60 degrés.

L'astre était encore visible dans les premiers jours de juillet, donc au commencement du siège de Belgrade par les Turcs. En adoptant les éléments de l'orbite calculés par M. Celoria, on trouve que, le 22 juillet, le noyau de la comète se coucha plus de deux heures après le coucher du soleil. Néanmoins des documents contemporains, européens et chinois, il résulte avec certitude qu'à cette date l'astre avait cessé d'être visible depuis plusieurs jours. Aussi dans les récits nombreux, et parfois très détaillés, de ceux qui prirent part à la bataille de Belgrade, on ne trouve aucune allusion à la comète.

II. **La légende.** — La légende d'après laquelle Calixte III aurait ordonné des prières publiques pour *conjurer* la comète et les Turcs, se trouve pour la première fois, autant qu'on peut le contrôler, dans *L'Exposition du système du monde*, par Laplace (liv. IV, c. iv, p. 283, éd. 1829). Cette même expression, très probablement empruntée à Laplace, revient dans le poème de Daru, intitulé *L'Astronomie* :

> Au pied de ses autels, qu'il ne saurait défendre,
> Calixte, l'œil en pleurs, le front couvert de cendre
> Conjure la comète, objet de tant d'effroi...

Mais celui qui a contribué le plus à propager la légende a été sans doute Arago (*Des comètes en général*, etc. *Annuaire du Bureau des longitudes pour l'an 1832*, p. 244); c'est lui qui a inventé l'excommunication de la comète: « Lorsqu'en 1456, on vit paraître l'éclatante comète..., le Pape Calixte en fut si effrayé qu'il ordonna pour un certain temps des prières publiques, dans lesquelles, au milieu de chaque jour, on excommuniait à la fois la comète et les Turcs; et afin que personne ne manquât à ce devoir, il établit l'usage, qui depuis s'est conservé, de sonner à midi les cloches de l'église. » Le traité d'Arago sur les comètes fut, bientôt après son apparition, traduit en presque toutes les langues de l'Europe; et nous nous croyons en droit de prétendre que les écrivains postérieurs se sont tous basés sur l'autorité d'Arago. Le vice-amiral Smyth (*Cycle of celestial objects*. Ed. 1844, p. 231) parle d'un « special protest and excommunication exorcising equally the Devil, the Turks and the Comet ». Babinet fait lancer un timide anathème sur la comète et sur les ennemis de la chrétienté. Dans la bataille de Belgrade, il met les Frères Mineurs, sans armes, le crucifix à la main aux premiers rangs, « invoquant l'exorcisme du pape contre la comète et détournant sur l'ennemi la colère céleste, dont personne ne doutait alors qu'elle ne fût une manifestation » (*Les comètes du dix-neuvième siècle. Revue des Deux Mondes*, 23e année, t. IV (1853), 831). Suivant d'autres, ordre fut donné de faire sonner toutes les cloches en Europe pour chasser la comète et désarmer le présage; et dans les litanies de tous les saints fut insérée la supplication : « Du diable, de la comète et du Turc, délivrez-nous, Seigneur !... »

III. **L'origine de la légende.** — Existe-t-il un document papal de l'année 1456, dans lequel, d'une manière quelconque, il soit fait mention de la comète? Pour trancher cette question du plus haut intérêt, nous avons examiné, avec le secours aimable de M. Ranuzzi, secrétaire des Archives du Vatican, les « *Regesti* » de Calixte III. Ces *Regesti* sont conservés

dans les registres *authentiques* de leurs temps, ils sont divisés en trois séries : la série du *Vatican*, celle du *Latran* et celle des *suppliques*. Dans la première, les *Regesti* de Calixte III occupent les volumes in-folio nos 436-467; dans la seconde, les nos 498-534; dans la troisième, les volumes 472-502. Le résultat de cet examen fut complètement négatif : PAS UN MOT SUR LA COMÈTE. La pièce la plus importante de la collection, à notre point de vue, est la bulle authentique du 29 juin 1456, conservée sous le titre : *De Bulla orationis contra Infideles pro victoria populi christiani*. Comme cette pièce a été publiée déjà par RAYNALD, la lecture ne m'a rien appris de neuf; cependant elle enleva jusqu'aux derniers doutes sur l'identité du texte de Raynald avec celui des actes authentiques. Le Pape commence par rappeler comment, avec le secours de Dieu, il a fait tout ce qui lui était possible pour organiser la croisade par terre et par mer. Mais puisque sans le secours divin tous ces efforts resteraient stériles, il faut l'implorer avec humilité et confiance. Après avoir cité plusieurs exemples tirés des Saintes Ecritures, le Pontife ordonne les prières publiques et exercices de dévotion suivants :

1° Tous les prêtres, à chaque messe qu'ils célèbrent, doivent réciter la prière *contre les païens* c'est-à-dire : « Dieu tout-puissant et éternel, qui avez dans vos mains la puissance de tous et tous les droits des royaumes, venez au secours des chrétiens, afin que les peuples païens, qu'anime leur férocité, soient confondus par la puissance de votre droite. »

2° Dans toutes les églises, entre none et vêpres, on sonnera trois fois par jour une ou plusieurs cloches, comme cela se fait d'habitude le soir pour la salutation angélique, et alors chacun récitera trois fois l'oraison dominicale et la salutation angélique.

3° Dans toutes les villes, chaque premier dimanche du mois, on fera célébrer des processions solennelles, auxquelles assisteront tous les fidèles et tous les clercs tant séculiers que réguliers.

4° A l'occasion de ces processions solennelles, on fera un sermon au peuple, dans lequel l'orateur sacré s'appliquera d'abord à confirmer la foi, et à exhorter les fidèles à la patience dans ces sortes de tribulations; en outre il exhortera les fidèles à la pénitence... enfin après leur avoir rappelé la férocité des Turcs, et tant de maux qu'ils ont infligés aux chrétiens et tâchent toujours de leur infliger, [il les pressera] d'offrir à Dieu leurs prières et leurs supplications contre eux.

Dans cette bulle, nous le répétons, pas un mot sur la comète.

Faute de données officielles, il faut s'en tenir aux historiens de l'époque.

Vient en premier lieu saint ANTONIN, archevêque de Florence de 1446 à 1459. Dans son ouvrage, *Chronicorum libri tres*, on trouve l'énumération exacte de toutes les mesures prises par le Souverain Pontife; on y trouve un chapitre intitulé *De cometis*, *unde causentur et quid significent*, où la comète de 1456 est mentionnée; des prières ou des processions contre la comète, rien. Dans les œuvres et lettres d'AENEAS SYLVIUS (plus tard PIE II) les prières publiques ordonnées par Calixte ne sont pas mentionnées; par contre, l'auteur parle dans ses lettres assez longuement des effets de la comète, qu'il considère — *post factum*, il est vrai — comme un présage de la défaite des Turcs. NICOLAS DE FARA, biographe de saint Jean Capistran et témoin oculaire de ses faits et gestes, nous raconte que le saint, qui prêchait la croisade en Hongrie, lorsque la comète apparut, conçut bon espoir et excita ses auditeurs au courage et à la confiance, étant donné que, d'après une révélation du Christ, il savait que ces deux comètes[1] annonçaient une très grande victoire sur les Turcs. Suivant deux autres compagnons du saint, il aurait eu en célébrant la messe cette révélation de la victoire prochaine sur les Turcs.

Parmi les nombreuses chroniques italiennes du temps, celle de Bologne est la seule qui fasse mention et de la comète et des prières publiques, mais sans les mettre en relations mutuelles. STEPHANUS INFESSURA, dans ses *Diaria rerum romanarum suorum temporum*, nous raconte qu'en juillet 1456 il apparut une comète à large queue, et qu'*après* elle Rome fut affligée d'une grande disette et peste et guerre et meurtres, et que pour cela des processions furent ordonnées à Rome, afin d'obtenir de Dieu la délivrance de ces fléaux *actuels*. Que Rome, durant cette année et l'année suivante fut affligée par la peste, cela se trouve aussi dans d'autres chroniques; le fait que des processions eurent lieu pour conjurer ce fléau n'a rien d'extraordinaire. Quant aux chroniques des autres pays, il y en a quelques-unes qui font mention de la comète et des prières publiques, mais en des endroits différents qui n'ont entre eux aucun rapport. L'auteur des *Annales de Flandre*, JACOBUS MEYER BALIOLANUS parle même avec indignation de l'aveuglement des autorités ecclésiastiques et séculières en Flandre, qui ne se souciaient guère de la comète et des autres « signes manifestes de la colère divine ».

PLATINA. — Nous voici parvenus au seul écrivain du temps de Calixte qui, dans l'histoire de la comète, introduit le pape. L'humaniste Platina, né à Piadena (d'où son nom) en 1421, vint à Rome en 1462 probablement comme membre de la suite du cardinal Francesco Gonzaga. En 1471, il reçut du Souverain Pontife Sixte IV l'ordre d'écrire son *Histoire des Papes*, qu'il acheva vers la fin de 1474 ou au commencement de 1475. Etant nommé ensuite bibliothécaire au Vatican, il remplit cette fonction jusqu'à sa mort (1481).

A propos de son œuvre principale, *Vitae Pontificum*, GREGOROVIUS s'exprime ainsi : « Platina écrivit avec facilité et élégance. Mais son œuvre, sans fondement historique solide, sans pénétration n'est qu'un manuel agréable où la biographie classique a servi d'exemple. » M. PASTOR relève que la véracité de Platina n'est pas toujours au-dessus de tout soupçon. On sait que la vie de Paul II est une véritable caricature biographique; et ce n'est pas la seule fois que Platina prend à la légère la vérité historique. Cependant cet écrivain étant contemporain de Calixte III, son récit ne manque pas d'autorité; il vaut donc la peine de donner intégralement le texte, qui se rapporte à notre sujet. L'authenticité en est pleinement garantie, car le magnifique manuscrit de son œuvre, qu'il remit personnellement au Pape Sixte IV, est parfaitement conservé. Le voici :

« Apparente deinde per aliquos dies cometa crinito et rubeo; cum mathematici ingentem pestem, charitatem annonae, magnam aliquam cladem futuram dicerent : ad avertendam iram Dei Calixtus aliquot dierum supplicationes decrevit : ut si quid hominibus immineret, totum id in Thurcos christiani nominis hostes converteret. Mandavit praeterea ut assiduo rogatu Deus flecteretur in meridie campanis signum dari fidelibus omnibus : ut orationibus eos iuvarent qui contra Thurcos continuo dimicabant. »

En voici la traduction littérale :

« Une comète chevelue et rubiconde apparaissant pendant quelques jours, comme les mathématiciens

1. Le fait que la comète, après avoir été visible le matin, se montra de nouveau le soir, explique l'erreur de quelques auteurs qui parlent de deux comètes diverses.

prédirent une terrible peste, une disette, quelque grande calamité, Calixte, pour détourner la colère de Dieu, ordonna des processions à certains jours, afin que, si les hommes étaient menacés de quelque mal, Dieu le tournât uniquement contre les Turcs, ces ennemis du nom chrétien. Il ordonna en outre pour fléchir Dieu par des prières assidues, de donner à midi un signal avec les cloches à tous les fidèles, afin que par leurs oraisons ils vinssent en aide à ceux qui combattaient sans trêve les Turcs. »

Observons qu'au quinzième siècle les noms : *astronome, astrologue, mathématicien*, avaient à peu près la même signification. Comme l'astronomie et l'astrologie supposent des connaissances assez étendues en mathématiques, le nom commun de mathématicien n'a rien d'étonnant. Par un heureux hasard, il nous reste le jugement astronomique d'un de ces mathématiciens, dont parle Platina. C'est une lettre astrologique de Pietro Bono Avogario, professeur à l'Université de Ferrare et très adonné à l'astrologie judiciaire. Ce document porte la date du 17 juin 1456; il fut trouvé par M. Celoria parmi les manuscrits de Toscanelli, qui l'avait copié de sa propre main. Mais ce qui nous frappe dans ce jugement astrologique, c'est que les Turcs auront à craindre de la part des Chrétiens : « quia apparet ex parte orientis, significat quod rex Thurcarum timebit de inimicis. »

Nous avons traduit *supplicationes* par *processions :* c'était le terme classique pour indiquer les processions accompagnées de prières publiques. C'est à tort que plusieurs traduisent ce mot par *supplications* tout court ou par *litanies*, au sens que nous avons l'habitude de donner à ce mot.

Nous avions commencé par admettre sans aucune réserve le récit de Platina comme vrai en toutes ses parties. C'est le témoignage d'un contemporain ; de plus, le récit ne contient rien d'intrinsèquement invraisemblable. Ce ne fut qu'après une étude plus approfondie des circonstances du temps et après une comparaison faite entre le texte du récit et les documents de même date, que la conviction s'imposa qu'il y a quelque chose d'inadmissible.

Et tout d'abord il est bien certain que les sonneries de midi n'ont pas le moindre rapport avec l'apparition de la comète. La bulle authentique nous en fournit la preuve irrécusable; elle est confirmée par le témoignage de tous les auteurs contemporains. Mais les *processions* dont parle Platina *sont-elles les mêmes que celles dont parle la bulle du 29 juin?* En cas d'affirmative, Platina a eu tort de nous proposer cette mesure comme inspirée par la crainte de la comète. Au cas contraire, il nous semble bien étrange qu'*en même temps* — puisque la bulle fut proclamée le 29 juin, *apparente per aliquot dies cometa*, et que les premières processions furent tenues le 4 juillet, pendant qu'elle était encore visible à l'œil nu — *deux séries* de processions aient été décrétées, les unes pour détourner vers les Turcs les dangers présagés par l'apparition de la comète, les autres pour obtenir le secours de Dieu dans le combat contre ces mêmes Turcs. En outre, on a à expliquer dans cette supposition :

Pourquoi Platina ne dit pas un mot des processions dont parle la bulle, bien que celles-ci, à raison de leur solennité extraordinaire et du grand concours du peuple aient dû laisser une impression ineffaçable dans la mémoire des contemporains;

Pourquoi saint Antonin passe sous silence dans ses *Chronica* ces autres processions contre la comète, bien qu'il fasse mention de la comète et qu'il donne l'énumération complète des prières et processions prescrites par la bulle ;

Pourquoi de même tous les autres contemporains qui mentionnent ou la comète ou les processions prescrites, ou toutes les deux, gardent le silence sur les prières à propos de la comète.

Ajoutons que d'une part nous n'avons pas de données officielles sur ces processions contre la comète et que d'autre part le sens obvie du récit de Platina ne permet pas d'attribuer les deux mesures — sonneries des cloches et processions — à des motifs différents; et nous aurons le droit de conclure que Platina a considéré à tort la bulle comme publiée sous l'influence de la peur causée par la comète. Une telle méprise n'aurait rien d'inexplicable. L'apparition de la comète coïncidant avec la publication de la bulle, on peut croire que plusieurs personnes peu attentives aient cru à une certaine connexion entre l'une et l'autre, et la supposition que plusieurs de ceux qui prirent part aux processions, sous l'impression de la peur, aient conjuré le Tout-Puissant de les préserver de la peste, de la famine ou d'autres calamités, n'a rien d'invraisemblable. Le souvenir de ces circonstances se sera présenté à l'esprit de Platina lorsqu'il écrivit son récit. Une telle hypothèse ne saurait être taxée de calomnie à l'égard d'un écrivain qui est loin de peser scrupuleusement chaque parole sur la balance de la critique, parce qu'il ne veut pas, comme le dit Gregorovius, diminuer l'intérêt de sa narration.

La plupart des historiens, depuis Platina jusqu'à Laplace, se contentent de citer avec plus ou moins d'exactitude le texte de Platina, sans se donner la peine de contrôler le récit par l'examen des documents contemporains. Nommons Calvisius (1605), Spondanus (1641), Lubienietski (1666). Fabre (1726), dans sa continuation de l'*Histoire ecclésiastique* de Fleury, nous en offre une paraphrase plus ample. Bruys (1733), dans son *Histoire des Papes*, emprunte son récit à l'histoire de Fleury; il ajoute malicieusement que le Pape profita en habile homme de la superstition et de la crédulité des peuples. L'œuvre de Fleury étant très répandue en France, il est bien probable que Laplace et Arago ont puisé à cette source. C'est aussi l'opinion du P. Delsaulx : « Les savants qui ont complaisamment attribué à Calixte III une bulle d'excommunication et l'injonction de prières comminatoires contre la comète, auront sans doute exagéré, par mégarde ou avec intention, et interprété à leur façon ce que Fleury raconte au sujet de l'apparition de la comète en 1456 dans son *Histoire ecclésiastique*... Peu au courant des choses ecclésiastiques et des termes canoniques et liturgiques... ils en auront conclu à un *exorcisme*, car le terme *conjurer*, employé par Laplace, ne peut pas avoir d'autre signification, et à *une excommunication lancée contre les Turcs et la comète dans des prières publiques.* »

Amsterdam, fête de l'Epiphanie, 1911.

J. Stein, S. J.

HÉRÉSIE.

PREMIÈRE PARTIE

I. *Nature; division.* — II. *Objections.* — III. *Réponses.*

DEUXIÈME PARTIE

Répression de l'hérésie. — I. *Question de droit.* — II. *Détermination des responsabilités de l'Eglise dans la répression de l'hérésie au moyen âge.*

PREMIÈRE PARTIE

I. Nature de l'hérésie; division. — On appelle *hérésie*, dans l'Eglise catholique, toute doctrine directement opposée à l'un des dogmes, définis ou enseignés comme divinement révélés.

On distingue l'hérésie *matérielle* et l'hérésie *for-*

melle. L'hérésie *matérielle* est l'erreur de celui qui nie de bonne foi, et sans opiniâtreté, quelqu'un des articles de foi définis par l'Eglise. L'hérésie *formelle* consiste à nier sciemment, volontairement, c'est-à-dire avec connaissance de cause et obstination, quelqu'une des vérités révélées, enseignées ou définies comme telles par l'Eglise.

L'hérétique peut être *interne* ou *externe*. L'hérétique *interne* est celui qui cache son erreur dans le fond de son esprit, sans la manifester à l'extérieur. L'hérétique *externe* est celui qui la produit au dehors, d'une façon quelconque, soit par des signes, des écrits, des paroles ou des actions (cf. Franciscus Cardinal. Albitius, *De Inconstantia in jure admittenda vel non. De Inconstantia in fide*, chap. xiii sqq., Amstelodami, 1683; F. Jo. Antonius de Panormo, O. FF. Minorum Observ., *Scrutinium doctrinarum*, cap. ii, art. i sqq., Romae 1709; Suarez, *De fide*, Disp. XIX, sect. i; les canonistes, dans leurs commentaires sur : le titre VII, *De Haereticis*, l. V, dans les *Décrétales* de Grégoire IX; le titre II, *de Haereticis*, l. V, dans le *Sexte* ou les *Décrétales* de Boniface VIII; le titre III, *de Haereticis*, l. V, dans les *Clémentines;* les théologiens, dans leur traité *De fide*, ou dans le *De locis theologicis;* les moralistes, dans la question concernant les péchés contre la foi; R. P. Badet, *Le péché d'incroyance*, Lyon-Paris, 1899).

L'hérétique externe peut encore être *public* ou *occulte*. Il est public s'il manifeste son erreur devant un nombre suffisant de témoins. Il est *occulte*, s'il ne la manifeste devant aucun témoin, ou s'il ne la déclare que devant un petit nombre de personnes discrètes.

Un chrétien qui renie sa foi est un *apostat*. Les apostats de la foi, malgré la malice particulière de leur crime, sont évidemment de vrais hérétiques, puisqu'ils ont renoncé complètement à la foi chrétienne. Aussi bien, les peines portées par les canons contre les apostats de la foi sont les mêmes que celles qui frappent les hérétiques.

Comme on le voit, l'hérésie est la négation de la foi, de l'autorité de l'Eglise; elle rompt l'unité, cette note essentielle de la véritable Eglise; elle met le coupable hors de la société établie par Jésus-Christ pour sauver les hommes, et conséquemment hors de la voie qui conduit au salut éternel.

La foi est le plus précieux de tous les biens, puisqu'elle est le fondement, la racine de toute justification; sans elle, il est impossible de plaire à Dieu, de sauver son âme pour l'éternité. Aussi l'hérésie est-elle un crime abominable, et en un sens le plus grand de tous. Jésus-Christ, envoyant ses apôtres prêcher l'Evangile, imposait à leurs auditeurs l'obligation de croire, sous peine d'être condamnés : « Allez dans le monde entier, prêchez l'évangile à toute créature. Celui qui croira et qui aura été baptisé, sera sauvé; mais celui qui ne croira pas sera condamné. » (*Marc.*, xvi, 15 sq.) Obligation facile à comprendre pour quiconque a une exacte notion de Dieu, de l'homme, de leurs mutuelles relations, et du prix de la vérité révélée. Les apôtres ont eu pour l'hérésie la même répulsion que leur Maître. Saint Jean y voit l'œuvre de l'Antéchrist (I *Joan.*, iv, 3), et défend de recevoir ou même de saluer les hérétiques (II *Joan.*, 10). Saint Pierre et saint Jude en parlent avec une extrême énergie (II *Petr.*, ii, 1-17; *Jud.*, 4 sqq.). Saint Paul leur dit anathème (*Galat.*, i, 9), entend les réprimer, les dompter par sa puissance spirituelle, « ayant en main le pouvoir de punir toute désobéissance » (II *Cor.*, x, 4, 6). Le grand apôtre écrit encore à Timothée : « Conservez la foi et la bonne conscience, abandonnées par quelques-uns qui ont fait naufrage dans la foi. De ce nombre sont Hyménée et Alexandre, que j'ai livrés à Satan, afin qu'ils apprennent à ne plus blasphémer » (I *Tim.*, i, 19 sq.). L'Eglise primitive n'a pas d'autres sentiments; nous n'avons pas besoin d'en faire la preuve, tant le fait est évident.

Conformément à la mission qu'elle a reçue de son divin Fondateur, de tout temps, l'Eglise a fait tous ses efforts, pris les moyens les plus efficaces pour préserver, défendre la foi de ses enfants. C'était un devoir primordial et sacré. Elle a porté des peines sévères contre les hérétiques. Remarquons-le cependant, les peines ecclésiastiques frappent seulement l'hérétique *formel* et *externe;* elles n'atteignent pas l'hérétique *matériel*. L'Eglise ne punit pas le chrétien qui erre de bonne foi et est disposé à se soumettre à l'autorité légitime et à recevoir la vérité, dès qu'il la connaîtra. Il en est de même de l'hérétique *interne :* l'Eglise ne juge pas des choses internes (cf. c. *Cogitationis* 14, dist. i, *de Paenitentia*, C. xxxiii, q. iii; c. *Mandato* 46, X, *de Simonia*, l. V, tit. 3).

Toutefois, les peines portées contre les hérétiques *formels* et *externes* atteignent aussi :

1° Ceux qui adhèrent à leur doctrine hérétique, *eis credentes;* ceux qui recèlent leur personne, pour la mettre à l'abri des poursuites, ou permettre aux coupables de continuer impunément leur œuvre néfaste de perversion, *eorumque receptores;* ceux qui les favorisent, *eorum fautores;* et généralement ceux qui les défendent, *ac generaliter quoslibet eorum defensores* (cf. Bulle *Apostolicae Sedis*, sect. I. Excomm. latae sentent. speciali modo R. P. reservatae, i; d'Annibale, *Const. Ap. Sedis*, p. 21 sqq., Reate, 1880 ; Téphany, *Exposition du droit canonique*, t. III, n. 685 sqq.).

Le droit canonique actuellement en vigueur oppose à l'hérésie des professions de foi, des visites épiscopales, des condamnations de livres et de propositions, des lois défendant aux catholiques certaines communications avec les hérétiques, des inquisitions, des excommunications, des privations d'offices ou de bénéfices ecclésiastiques et de sépulture religieuse, etc.

II. — Une **objection préalable**, qu'on pourrait appeler générale et de principe, attaque cette législation ecclésiastique : 1° comme contraire au droit naturel; 2° comme opposée à l'esprit même du christianisme primitif. On objecte ensuite 3° que les professions de foi sont une provocation à l'hypocrisie; 4° que les condamnations de livres et de propositions sont des vexations ennuyeuses, mais d'une efficacité fort médiocre; 5° que l'interdiction de communiquer avec les hérétiques, et surtout l'excommunication, sont contraires à toute charité, à toute sociabilité; 6° que la privation de sépulture religieuse, d'offices ou de bénéfices ecclésiastiques, est une grave injustice...

III. **Réponses**. — 1° Il n'est pas contraire au droit naturel de discerner le vrai d'avec le faux; de protéger l'un et de proscrire ou même de combattre l'autre, surtout quand ils ont des conséquences pratiques d'une haute gravité pour la vie individuelle et sociale; de porter des lois restrictives et afflictives proportionnées au danger et à la criminalité des doctrines mauvaises. Le crime de la pensée, de la parole, de l'enseignement, n'est pas moins punissable que celui de l'action; parfois il l'est davantage. Le faux docteur, qui attise les colères et provoque les violences d'une foule ignorante et aveugle, n'est pas irresponsable, devant la conscience, des malheurs causés par sa faute; pourquoi le serait-il devant la loi, devant le juge?

2° L'esprit du christianisme, non seulement primi-

tif mais actuel, est bien un esprit de charité, de commisération, de pardon. Mais il est aussi un esprit de justice envers Dieu, dont les droits sont imprescriptibles, envers les âmes, dont l'intérêt est d'autant plus sacré qu'elles sont plus petites et plus faciles à scandaliser. On sait avec quelle force Jésus-Christ a revendiqué les droits de son Père et flétri le crime des scandaleux. Or l'orgueil de l'hérésie est le plus coupable, le scandale de l'hérésie est le plus pernicieux de tous. Comment Jésus-Christ n'aurait-il donc pas démasqué les faux pasteurs et dénoncé les faux docteurs ? — Il a, d'ailleurs, établi son Eglise comme une société parfaite, société des âmes sans doute, mais société d'âmes unies à des corps et vivant d'une vie extérieure, visible, matérielle, aussi bien que d'une vie intérieure, invisible, spirituelle et surnaturelle. Il lui a donc donné un pouvoir de gouvernement visible, extérieur, tangible pour ainsi dire, avec la double puissance législative et coercitive, sans laquelle il n'y a pas de gouvernement efficace et complet. L'Eglise est conséquemment investie de toute l'autorité nécessaire à la répression de l'hérésie. Nous avons vu comment les Apôtres l'ont entendue et l'ont exercée.

3° Les professions de foi imposées aux fidèles, aux convertis, aux suspects, peuvent être l'occasion de quelques actes d'hypocrisie, tout comme les serments, les contrats, les simples conversations et relations sociales. Qui en doute? mais qui voudrait aussi les supprimer à cause de cela, et supprimer tout ce qui peut occasionner le mensonge, la duplicité, le parjure? Et puis, qui ne voit l'utilité de ces formules solennelles pour le maintien de l'unité doctrinale parmi les fidèles, pour l'enseignement des esprits indécis ou ignorants, pour le dessillement des yeux obscurcis par les nuages du doute et de l'erreur ?

4° Tels sont aussi les avantages considérables de la condamnation des propositions ou des écrits hérétiques : l'histoire ecclésiastique en est la preuve. La liberté de l'imprimerie, de la librairie et de la lecture en est diminuée assurément ; mais on réglemente également et l'on restreint le débit des poisons. L'essentiel pour l'homme n'est pas de lire n'importe quoi, c'est de lire ce qui l'instruit du vrai, ce qui l'anime de l'amour du bien. Si les condamnations portées par l'Eglise n'empêchent pas tout à fait le mal, leur abolition en amènerait le déchaînement absolu. (Voir l'article INDEX.)

5° En nous interdisant de participer au culte des hérétiques, l'Eglise se montre pleine de prudence et de charité pour eux et pour nous ; elle leur fait voir le péril de leur situation, elle nous conserve les bienfaits de la nôtre. Mais elle n'interdit pas, tant s'en faut, à ses ministres, à ses docteurs, de prêcher la vérité aux hérétiques ; elle n'interdit à aucun de ses enfants de prier pour eux ; elle tolère même l'assistance matérielle à leurs funérailles, à leurs noces, comme marque de politesse et de bonnes relations civiles. — L'excommunication est assurément une peine terrible, mais dont le but, comme celui de toutes les censures ecclésiastiques, est la correction des malheureux excommuniés. S'ils ne sont pas nommément dénoncés comme devant être évités, s'ils sont tolérés, on peut librement communiquer avec eux, et eux avec leurs concitoyens, dans les relations ordinaires de la vie civile. Sont-ils même dénoncés nommément, on peut encore avoir avec eux des rapports de nécessité, de famille, de subordination, d'utilité soit temporelle, soit spirituelle. Si les mœurs publiques se sont quelque peu adoucies dans le monde, si la législation criminelle a pu se relâcher de ses anciennes rigueurs, la pénalité ecclésiastique a pu par là même s'adoucir, et elle n'y a pas manqué.

6° Les partisans des enterrements laïques ne sauraient se plaindre du refus de sépulture religieuse dont l'Eglise frappe l'hérésie ; personne, du reste, ne peut s'en étonner : comment prétendre communiquer dans la mort avec une société dont on s'est volontairement séparé dans la vie ? J'en dirai autant et plus encore de la privation des offices et bénéfices ecclésiastiques. Comment vouloir garder ou obtenir un ministère, une charge, une dignité, dans une société dont on repousse le principe fondamental, celui de la foi ?

DEUXIÈME PARTIE : RÉPRESSION DE L'HÉRÉSIE

L'une des plus graves objections qu'on ait élevées contre l'Eglise a trait à la peine de mort, qui était infligée pour cause d'hérésie, en suite de ses sentences. Cette peine résultait d'une procédure mixte, ecclésiastique et civile : le juge ecclésiastique connaissait, au for canonique, du crime d'hérésie, et le prévenu reconnu coupable était livré par lui au juge laïque, qui le condamnait à la peine prévue par la loi civile : c'est la question du tribunal de l'INQUISITION. Notre intention est ici de déterminer d'une manière précise quelle est, sur cette grave question, de la peine de mort, le pouvoir de l'Eglise, quelle fut sa part de responsabilité[1].

I. Question de droit. — Il y a lieu de distinguer deux points de vue :

1° L'Eglise peut-elle exercer la contrainte physique en appliquant des peines *temporelles*, *corporelles*, comme l'amende, etc., abstraction faite de l'effusion du sang? Réduite à ces limites, la question n'est pas douteuse, et la réponse est certainement affirmative ; nous l'avons montré ailleurs en commentant la 24e proposition du *Syllabus*. On ne pourrait restreindre le pouvoir coercitif de l'Eglise à la seule contrainte morale, sans faire une injure signalée à l'Eglise, à la Papauté, et sans être au moins gravement téméraire (CHOUPIN, *Valeur des décisions du S. Siège*, p. 222-232 ; Paris, Beauchesne, 1907. — Cf. *N. R. Th.*, 1908, XL, p. 209 et suivantes, et p. 71 sqq., févr. 1910).

2° Mais, que penser de la peine capitale? L'Eglise a-t-elle le droit de l'infliger ?

Cette question est complexe et, pour plus de clarté, on peut la subdiviser en plusieurs autres.

Traitant ce sujet dans ses *principes de droit canonique* (t. I, n 414, p. 350, Paris, 1896), DUBALLET écrit : « La question est purement théorique et librement débattue entre théologiens et canonistes. » Voyons cependant d'une manière précise ce qui peut être librement discuté et ce qui doit être certainement admis. En pareille matière on ne saurait procéder avec trop d'ordre et de précision. C'est pourquoi nous examinerons successivement les diverses opinions soutenues par les auteurs catholiques.

1re *opinion*. — L'Eglise peut par *elle-même* et *directement* décréter la peine capitale et l'*exécuter* par ses ministres ; l'Eglise, après avoir jugé et condamné un coupable à la peine de mort, peut exécuter la sentence, non pas par l'intermédiaire du bras séculier, mais par elle-même, par ses ministres députés *ad hoc*, du moins si le bras séculier refusait son concours, c'est-à-dire en cas de nécessité.

L'Eglise aurait ainsi le droit direct et immédiat de glaive.

Sans contredit, c'est l'avis unanime des Docteurs,

1. Nous abrégeons un travail plus considérable, publié par nous dans la *Nouvelle Revue théologique*, t. XLI, Tournai, 1909 (L. CHOUPIN).

l'Eglise n'a pas un pouvoir immédiat d'infliger la peine capitale, si ce châtiment n'est pas *nécessaire* pour le salut éternel des membres de la société chrétienne. Comme Notre-Seigneur Jésus-Christ son divin fondateur, l'Eglise ne veut pas la mort des pécheurs, mais leur conversion.

Toutefois, écrit DUBALLET, « si la peine capitale est *nécessaire* pour le salut éternel du prochain, nous dirons avec les cardinaux TARQUINI et MAZZELLA, que dans ce cas difficilement réalisable, rien ne paraît rigoureusement s'opposer au droit strict de l'Eglise de décerner *par elle-même et directement la peine capitale.* L'Eglise, à l'égal de l'Etat politique, est une société parfaite, et, par suite, investie de tous les droits nécessaires à sa conservation et à sa défense (*Des principes*, t. I, n. 414, 10, p. 351 sq.). « Quod vero *immediate*, dit TARQUINI (*Institut. juris publici*, p. 48 sq. Romae, 1862), cum necessitas postulat, a supremo Ecclesiae magistratu tale *jus exerceri* non possit, nulla ratione id probari; cum ex jure naturali, ex eo quod Ecclesia societas perfecta est, contrarium immo demonstretur; ex jure autem positivo divino nullus afferri possit locus, quo id vere interdictum fuerit... » Le cardinal MAZZELLA cite en note cette opinion de Tarquini et l'adopte, *De Religione et Ecclesia*, disp. IV, art. 6, n. 764, 3, not. 1, p. 588. Romae, 1885.

Généralement cependant, les auteurs qui soutiennent cette opinion font une distinction.

« Il faut en cette matière distinguer entre le droit lui-même et l'usage de ce droit. Il peut se faire en effet qu'un droit existe, mais que, pour de bonnes raisons, on ne doive pas, ou qu'on ne veuille pas en user. Pour la question qui nous occupe, s'il s'agit uniquement de droit, nous n'avons aucun motif pour limiter le pouvoir coactif de l'Eglise. L'Eglise, à l'égal de l'Etat politique, est une *société parfaite*, et par suite elle est investie de tous les droits nécessaires à sa conservation et à sa défense. Mais s'il est question de l'usage de ce droit, il est parfaitement vrai que l'Eglise se refuse à infliger des châtiments d'une gravité extrême et sanglante. Cela vient de son caractère miséricordieux et plein de charité, de pitié. Quand il s'agit d'un coupable, dont la mort serait absolument requise pour le salut public du christianisme, elle l'abandonne plutôt au pouvoir laïque, pour que celui-ci le juge et le punisse conformément aux lois. C'est là l'opinion de saint THOMAS, adoptée par les théologiens les plus estimés. » (LIBERATORE, *Le Droit public de l'Eglise*, trad. Onclair, n. 146, p. 165 sq., Paris, 1888.) DUBALLET (*Des principes*, t. I, n. 414, 11°, p. 352 sq.) reproduit ces paroles de LIBERATORE.

Donc, en théorie, le droit de glaive, direct, immédiat, appartient à l'Eglise, et selon TARQUINI, MAZZELLA, pratiquement l'Eglise pourrait exercer ce droit par elle-même, en cas de nécessité.

D'après LIBERATORE, DUBALLET, le droit strict de glaive appartient à l'Eglise, mais l'Eglise l'exerce par l'intermédiaire du bras séculier. Cette dernière opinion se ramène à la suivante, que nous allons examiner.

Que penser de l'opinion de Tarquini? On ne peut s'empêcher de lui reconnaître un certain degré de probabilité extrinsèque et intrinsèque. Tarquini, Mazzella sont des autorités respectables; et la raison qu'ils donnent n'est pas sans valeur. L'Eglise, affirment-ils, est une société parfaite à l'égal de la société politique. Elle est donc investie de tous les droits nécessaires à sa conservation et à sa défense. Cette preuve, cependant, est loin d'être décisive, concluante; nous le verrons en critiquant l'opinion suivante, en faveur de laquelle on apporte la même raison.

2° *opinion.*— Le droit de glaive appartient à l'Eglise d'une manière *médiate*, en sorte que l'Eglise a le droit de recourir au prince chrétien et de l'obliger à appliquer cette peine aux coupables, qu'elle lui désignerait. Dans ce cas, l'Eglise exercerait ce pouvoir non par elle-même et directement, mais *médiatement*, par le bras séculier. A son tour, le pouvoir civil remplirait un simple office au nom de l'Eglise; il prononcerait la sentence et appliquerait la peine capitale, non pas en son nom, mais au nom de l'Eglise. L'acte est toujours attribué à l'agent principal, qui le commande, et non au mandataire qui l'exécute.

Le sujet de ce droit est le Souverain Pontife ou le Concile œcuménique. « Hoc sine ullo dubio tenendum esse, saltem *mediate* ejusmodi jus penes eos esse; ita scilicet ut a catholico principe jus habeant exigendi, ut ea poena in delinquentes animadvertat, *si Ecclesiae necessitas id postulet.* Ecclesiae enim non esset satis provisum, nisi ad ea quae necessaria *sibi* sunt verum jus eidem datum esset. » (TARQUINI, l. c., p. 48.)

Ainsi pense le cardinal MAZZELLA, qui reproduit simplement le passage de Tarquini, que nous venons de citer (*De Religione et Ecclesia*, disp. IV, art. 6, n. 764, not. 1, a. p. 588).

« Il est pareillement certain que ce droit (de glaive) appartient à l'Eglise d'une manière médiate. » (DUBALLET, *Des principes*, t. I, n. 414, 8°, p. 351.)

Telle est l'opinion de S. THOMAS (IIªIIªᵉ, q. 11, art. 3), de DICASTILLO (*Tract. de cens.*, disput. 1), de PIRHING (*Jus ecclesiasticum*, l. V, tit. 7, sect. 3, n. 92); FERRARIS, ad voc. *Haereticus*; SCHMALZGRUEBER, l. V, tit. 7, n. 165 sq.; FAGNANUS, l. V, tit. 7, c. Ad abolendam 9, n. 2 sqq.

BELLARMIN et SUAREZ professent cette opinion, et non la première, comme on le prétend quelquefois: « Nos igitur breviter ostendemus, haereticos incorrigibiles, ac praesertim relapsos, posse ac debere ab Ecclesia rejici, et a SAECULARIBUS POTESTATIBUS temporalibus poenis, atque ipsa etiam morte mulctari. » (BELLARMIN, *De laicis*, l. III, cap. XXI, col. 497, in fine, Venetiis, 1599, et ibid. cap. XXII, *solvuntur objectiones.*)

Suarez suit Bellarmin qu'il cite (*De fide*, disp. XXIII, sect. 1, n. 2) et (ib., n. 7) il écrit: « Statim vero interrogandum occurrit quis habeat in Ecclesia hanc potestatem (jus gladii), an magistratus civilis, vel ecclesiasticus... Dico ergo hanc potestatem aliquo modo pertinere ad utrumque forum; verumtamen in magistratu ecclesiastico, et praesertim in Pontifice esse principaliter, et eminenti quodam modo; in regibus autem et imperatoribus eorumque ministris, esse veluti proxime, et cum subordinatione ad spiritualem potestatem. » En somme, l'Eglise a le droit de glaive, mais pour l'application de la peine, elle a recours au bras séculier.

Tel est encore le sentiment de PALMIERI, qui donne son opinion en résolvant une objection, *De Rom. Pontifice*², Prolegomena de Ecclesia, § XIX, VIII, ad 7um, p. 144, Prati, 1891; Marianus DE LUCA, *Instit. jur. publici*, vol. I, p. 260, 261.

Inutile de citer les grands inquisiteurs, TORQUEMADA ou TURRECREMATA, EYMERIC, PEGNA et autres Dominicains et Frères mineurs...; les inquisiteurs soutiennent communément cette opinion; et on peut dire que c'est en général le sentiment des anciens docteurs, théologiens et canonistes.

BOUIX rapporte les paroles du cardinal PETRA, qui est aussi partisan de cette opinion, mais il ne se prononce pas; *Tract. de judiciis*, t. II, n. 5, p. 393 sq.; cf. PETRA, *Commentaria ad constitutiones apostolicas*, t. III, const. 1, sect. II, n. 4, 7, 8, p. 5 sq., Venetiis, 1741.

Assurément, cette thèse a pour elle de graves et

nombreux auteurs. On ne peut pas dire néanmoins que leur opinion, assurément probable et même très probable,constitue une doctrine de l'Eglise,certaine, unanimement professée. La peine de mort a toujours eu quelques adversaires parmi les anciens Pères, notamment saint AUGUSTIN(cf. VACANDARD,*L'Inquisition*, p. 20 sq.). Le docteur de la grâce reconnaît à l'Eglise le droit d'infliger aux rebelles des pénalités temporelles, comme l'amende,la confiscation,l'exil..., même en recourant au bras séculier; mais, au nom de la charité, de la mansuétude qui caractérise l'Eglise, il ne veut pas verser le sang. (Cf. CHOUPIN, *Valeur des décisions du S. Siège*, p. 229.; VERMEERSCH, *La Tolérance*, p. 81 sqq., Paris, Louvain, 1912.)

Dans les temps modernes, bon nombre d'auteurs ont repris cette thèse du grand docteur. On peut citer VECCHIOTTI, *Inst. canon.*, vol. II, lib. IV, cap. I, § 4, p. 37 sq., et p. 46 sq., Taurini, 1868; le cardinal SOGLIA, *Inst. jur. publ.*, l. I, cap. I, § 8, p. 168 (cet ouvrage a été approuvé par Grégoire XVI et Pie IX), Paris, 1844; le cardinal CAVAGNIS, *Inst. jur. publ.*, vol. I, cap. II, art. VI, § 8, De poena capitali, n. 307, et § 9, n. 319, De Tribunali Inquisitionis, p. 209 sq., Romae, 1906; le P. BIEDERLACK, ancien professeur de droit canonique à l'Université grégorienne (dans ses feuilles lithographiées, le professeur enseigne que l'Eglise a droit à tous les moyens nécessaires pour atteindre sa fin; or la peine de mort n'est pas nécessaire à l'Eglise pour atteindre sa fin. Donc...); le P. BRANDI, *Civiltà cattolica*, *Del potere coattivo della Chiesa*, juin 1902; Mgr DOUAIS (*Revue pratique d'apologétique*, 15 janvier 1909, p. 602); VERMEERSCH, *L'Eglise et le droit de glaive*, dans *Etudes*, t. CXXVII, p. 473 sqq., 20 fév. 1911; *La Tolérance*, p. 69 sqq.; DE LA BRIÈRE (*Etudes*, t. CXXIX, p. 119 sqq., 5 oct. 1911). Voici comment l'évêque de Beauvais, signalant cette controverse, exprime son sentiment :

« La question n'est pas de savoir théoriquement si elle (l'Eglise)n'aurait pas pu être compétente,c'est-à-dire infliger la peine de mort. Que des théologiens et des canonistes en discutent, soit; qu'ils reconnaissent à l'Eglise ce pouvoir juridique, à l'exemple de Suarez, peu nous importe; pure théorie et rien de plus.

« Pour moi, d'ailleurs, je ne le lui accorde pas; car d'abord la peine de mort n'est nullement médicinale; et dans l'Eglise toutes les peines tendent à la correction[1]; ensuite elle était inutile, puisque la prison perpétuelle suffisait à éloigner de la société religieuse le péril que l'hérétique lui faisait courir. La peine de mort ne lui est nullement nécessaire pour atteindre sa fin. Mais qu'importe mon opinion? En réalité, l'Eglise n'a jamais admis la peine de mort dans son droit. Elle l'a même résolument écartée. Tel est le fait; il est aussi significatif que considérable... Il me semble que c'est assez pour nous, historiens, qui cherchons à définir le pouvoir de l'inquisiteur et son étendue : il n'avait pas qualité pour infliger la peine de mort, ni directement, c'est entendu; ajoutons, ni indirectement : autrement, que signifierait la conduite constante de l'Eglise, d'une part repoussant de son sein la peine de mort, d'autre part, enseignant la responsabilité *morale et juridique des actes indirects?* Pourquoi lui infliger une contradiction aussi inutile que violente? »

Le grand argument, ou même l'unique argument apporté par les partisans de la peine de mort, est le suivant : l'Eglise est une société parfaite à l'égal de la société politique. Or une société parfaite a droit à tous les moyens nécessaires à sa conservation et à sa défense, et, parmi eux, comme nous le voyons par l'exemple de la société civile, est le droit de glaive. Donc de même l'Eglise a ce droit. Une distinction s'impose ici. L'Eglise, en effet, est une société parfaite, à l'égal de la société politique, mais elle a une fin différente, surnaturelle, supérieure, le salut éternel des âmes,tandis que la société civile a pour fin immédiate la félicité temporelle. La fin de l'Eglise est obtenue par la sanctification des âmes, chose tout intime, intérieure; pour produire cet effet,les moyens extérieurs sont sans doute *nécessaires*, appropriés, utiles, mais insuffisants; leur efficacité n'est pas universelle. « On peut, par crainte de la peine temporelle, s'abstenir de tout acte extérieurement mauvais et se laisser aller, en même temps, à des intentions mauvaises, ou se complaire en des actes qui ont l'apparence extérieure sans les conditions intérieures essentiellement requises. L'ordre externe est nécessaire à l'Eglise,puisqu'elle est une société; ajoutons même qu'il facilite beaucoup l'acquisition de la fin chrétienne et de l'ordre intérieur. Il fait disparaître les scandales et autres empêchements; toutefois il ne saurait suffire. » (CAVAGNIS, *Droit public, naturel et ecclésiastique*, n. 335, p. 241.)La fin de la société civile est au contraire, de soi, plutôt externe, regarde directement la vie présente, et est assez efficacement obtenue par les moyens extérieurs. Les peines temporelles,en effet, sont de leur nature efficaces à maintenir les hommes dans l'ordre extérieur, et conséquemment suffisantes et proportionnées à l'acquisition de la fin civile.

Cela posé, on dit en mineure : Or une société parfaite a droit à tous les moyens honnêtes et nécessaires à sa conservation et à sa défense. Ce principe est vrai, et il vaut pour l'Eglise comme pour l'Etat. Mais on ajoute : et la société civile a sans contredit le droit de glaive... Cette proposition est encore vraie. Donc, de même l'Eglise. Cette conclusion n'est pas légitime, n'est pas contenue dans les prémisses, parce que dans la mineure il y a une proposition sous-entendue que l'on n'énonce pas et qui est cependant la vraie raison de la conclusion, telle qu'on la tire, à savoir : si l'Etat a sans contredit le droit de glaive, il faut attribuer ce même pouvoir à l'Eglise, qui est une société parfaite, à l'égal de la société politique.

Voilà en réalité le raisonnement, et ce raisonnement est un sophisme. En effet, à deux sociétés parfaites ne conviennent pas les mêmes droits considérés pour ainsi dire matériellement et spécifiquement, mais formellement et génériquement : c'est-à-dire toute société parfaite a plein droit, dans son ordre, à tous les moyens nécessaires à sa fin; mais si deux *sociétés parfaites* ont une fin différente, la diversité des moyens peut provenir de la diversité des fins, et partant les droits peuvent être spécifiquement différents, — par conséquent, de ce que tel pouvoir appartient à l'Eglise, on n'a pas le droit de conclure que le même pouvoir appartient à l'Etat; mais la réciproque est vraie, à moins qu'on ne prouve qu'il y a la même raison dans les deux cas. Aussi, de ce que la société civile a le droit de glaive, on ne peut légitimement conclure que ce même droit appartient à l'Eglise, à moins qu'on ne démontre que, nécessaire à l'Etat pour atteindre sa fin, il l'est *également* à l'Eglise. Incontestablement, si l'on fait cette preuve, il faut admettre que l'Eglise a le droit de glaive; mais cette nécessité ne peut pas être déduite du concept générique de *société parfaite*. Donc toute la question dépend de la nécessité du droit de glaive pour l'Eglise. Et cette *nécessité* n'a jamais été reconnue par l'Eglise. (Cf. CAVAGNIS, *Inst. jur. publ.*, t. I, n. 312, II, p. 203, Rome, 1906.)

1. Dans sa généralité, cette assertion devrait être contestée : il y a, même au for ecclésiastique, des peines vindicatives que les canonistes distinguent des censures ou peines médicinales.

De plus, et ceci constitue une forte présomption en faveur de l'opinion qui dénie ce pouvoir à l'Eglise, c'est un fait que l'Eglise n'a pas la peine de mort dans son code, qu'elle ne s'est jamais servie de ce pouvoir, et qu'elle n'a jamais déclaré que ce pouvoir lui appartenait, ou que le droit de glaive lui était nécessaire pour atteindre sa fin.

Prévenons de suite une objection.

Mais, dira-t-on, on ne peut guère contester, refuser de reconnaître le droit de glaive à l'Eglise, puisque ce pouvoir lui a été attribué par Léon X, qui a expressément condamné la proposition suivante de Luther (Denzinger, n. 773 (657); *Bullarium...*, Cocquelines, t. III, part. iii, p. 489):

Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus.

Léon X en effet, dans sa fameuse bulle *Exsurge* du 16 juin 1520, a condamné cette proposition de Luther; c'est la 33e; et on ne peut le nier, c'est bien de la peine de mort qu'il s'agit; bien plus, la condamnation est, dans l'espèce, une sentence *ex cathedra;* la bulle *Exsurge* constitue une définition dogmatique, infaillible. Soit. Mais, quel est le sens de la proposition condamnée? « Brûler les hérétiques est contre la volonté du Saint-Esprit »; cela revient à dire qu'il est illicite, absolument défendu d'appliquer la peine du feu aux hérétiques. Donc, on doit au moins admettre la proposition contradictoire : « Brûler les hérétiques n'est pas toujours et nécessairement contre la volonté du Saint-Esprit, il peut être licite, il est quelquefois permis, il n'est pas absolument défendu d'appliquer la peine du feu aux hérétiques. » Mais, dans cette proposition, il n'est pas question du sujet de ce pouvoir, il n'est pas dit *par qui* la peine peut ou doit être appliquée. C'est pourquoi, conformément à la définition pontificale, il faut et il suffit de réprouver la proposition condamnée dans le sens absolu qu'elle a, selon sa teneur, et d'affirmer la proposition contradictoire, à savoir : il est licite dans certains cas, il est quelquefois permis de faire subir la peine en question, et l'Etat a ce droit. Il n'est nullement requis d'ajouter : l'Eglise a ce même pouvoir. De cela, il n'en est pas question dans la définition dogmatique. Les circonstances historiques dans lesquelles a été portée cette condamnation, suggèrent ou plutôt imposent cette interprétation. On le sait par l'histoire, et tous les documents pontificaux, toutes les constitutions impériales en font foi, c'est l'Etat qui, en ces temps-là, appliquait la peine de mort aux hérétiques. Luther réprouvait cet usage. Le Pape condamne l'assertion du moine apostat. Par conséquent, dans cette condamnation pontificale, ni directement, ni indirectement, ni explicitement, ni implicitement, il n'est question de l'Eglise, comme sujet du droit de glaive. Il s'ensuit seulement que le Pape ne veut pas qu'on condamne *absolument* la manière de faire des Etats catholiques, qui appliquaient dans certains cas la peine de mort aux hérétiques.

Mais ne serait-on pas atteint par la condamnation du concile si, comme certains historiens catholiques, on déniait *absolument*, non seulement à l'Eglise, mais encore à l'Etat, tout droit d'appliquer la peine de mort aux hérétiques? — Par contre, nous serons pleinement d'accord avec la définition du Pape, nous satisferons à toutes les exigences de la doctrine catholique, si, sans attribuer le droit de glaive à l'Eglise, nous le revendiquons pour l'Etat, au moins dans certaines circonstances.

C'est précisément ce que soutient la troisième opinion.

3e *opinion.* — On le sait, la religion est le fondement de la moralité et la moralité est le fondement de la société; en conséquence, le prince peut protéger la religion, non pas seulement en tant que telle, mais en tant qu'elle est le fondement de la société. Si donc, dans un Etat, la religion catholique est reconnue socialement comme la véritable religion, le prince pourra réprimer les perturbateurs de la religion parce qu'en attaquant la religion, ils troublent en même temps l'Etat; et par conséquent, un crime religieux est aussi un crime civil. Mais, de la part de l'Etat, la punition du crime peut être plus sévère que celle qu'infligerait l'Eglise. L'Eglise est une mère, et dans son gouvernement elle a un caractère de mansuétude, de bonté, de douceur, qui ne convient pas à l'Etat, du moins au même degré. — Saint Léon le Grand, dans sa lettre à Turribius, insinue cette différence entre l'Eglise et l'Etat : « Quae (Ecclesia) etsi sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnumquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium. » (*P. L.*, LIV, 680.) Toutefois l'Etat ne peut réprimer le crime religieux au point de nuire à la religion; et il appartient au juge ecclésiastique de voir s'il n'y a pas excès sous ce rapport. C'est pourquoi le jugement ecclésiastique sur le délit religieux doit précéder; par exemple, sur le crime d'hérésie, c'est à lui à décider cette question : en l'espèce, y a-t-il hérésie proprement dite? Ce jugement prononcé, le coupable est livré au bras séculier, qui, supposé le crime religieux, le juge à son tour et lui applique la peine prévue par la loi.

Mais ici une chose est à noter : dans ce cas, le juge laïc ne punit pas le délit religieux, simplement parce qu'il fait tort à la société religieuse, mais aussi parce qu'il va contre la société civile, et ainsi la peine est infligée, non pas au nom de l'Eglise, mais au nom de l'Etat. Et, comme nous l'avons remarqué, la sanction de l'Etat peut être plus sévère que celle de l'Eglise; elle peut aller jusqu'à la peine capitale. Donc, si l'Etat applique la peine de mort, il agit en son nom propre et nullement au nom de l'Eglise; il punit un délit social, qui est parfaitement de son ressort, de sa compétence.

Par ailleurs, le prince a non seulement le droit, mais encore, dans l'état normal, le devoir de protéger la religion pour maintenir la tranquillité sociale, l'ordre public. Or, l'Eglise est, de droit divin, juge des obligations à accomplir par les fidèles. Elle peut donc rappeler, inculquer au prince le devoir qui lui incombe d'user de la force non seulement pour appliquer les peines temporelles infligées par elle, mais encore pour punir par des châtiments plus sévères les graves délits religieux, qui sont en même temps des crimes sociaux, devoir que l'Etat doit remplir en son nom propre et non point au nom ou par l'autorité de l'Eglise. Et comme l'Eglise ne juge pas seulement des devoirs en général, mais des cas particuliers, elle peut fort bien, dans certaines circonstances déterminées, déclarer au prince, avec sanction à l'appui (interdit, excommunication, etc...), qu'il est obligé en conscience de sévir, d'user du glaive (en son nom à lui, et non pas à celui de l'Eglise) contre les ennemis de la religion, comme contre les autres perturbateurs de la paix publique, de l'ordre social, par exemple, les incendiaires; un prince gravement négligent sous ce rapport, comme dans toutes les choses qui regardent l'ordre moral, est soumis à la juridiction de l'Eglise.

Il ne faut pas perdre de vue ces explications quand il s'agit de rendre compte de certains faits de l'histoire ecclésiastique. Bien plus, et c'est une remarque importante à faire, parmi les hérétiques, plusieurs n'attaquaient pas seulement l'Eglise en propageant l'erreur avec des armes spirituelles, mais usaient du glaive matériel, mettaient à mort les prêtres, renver-

saient, détruisaient les églises, etc...; il est par trop évident que de tels crimes étaient à la fois religieux et civils. Aussi l'Eglise a-t-elle réclamé très justement le châtiment de pareils coupables. D'autre part, dans certaines provinces ou villes indépendantes, l'organisation civile ou manquait, ou n'était pas assez forte pour réprimer ces désordres. Le pouvoir civil faisant défaut, l'autorité appartenait par droit dévolutif à l'Eglise, qui prenait la place du prince et exerçait son pouvoir.

Dans ces cas, l'Eglise ne procédait pas seulement en tant qu'Eglise, mais aussi en tant que société du peuple chrétien, usant du pouvoir civil; c'est-à-dire, le légat, pour un certain temps, se substituait au gouverneur civil, et agissait en vertu du pouvoir civil qu'il détenait provisoirement. (Cf. Cavagnis, *Inst. jur. publ.*, t. I, n. 313-314, p. 204-206... et *Droit public, naturel et ecclésiastique*, ch. iv, § II, n. 381. Droits dévolutifs de l'Eglise dans les choses temporelles, p. 278 : « Quand la société civile ne peut procurer l'ordre temporel, l'Eglise, à cause de son propre intérêt, ne lui fait pas injure en s'en chargeant provisoirement. »)

Sans doute, on cite quelques cas particuliers d'inquisiteurs conduisant au bûcher un hérétique. N'oublions pas, remarque Mgr Douais, « qu'il vint un moment, sous Philippe le Bel, et même avant, où le pouvoir séculier donna pour sa part à l'inquisiteur la qualité de juge. Dans ces cas particuliers, l'inquisiteur agissait comme juge séculier. Ce n'était pas l'inquisition romaine; ce n'était pas l'inquisition du tout. » (*Revue prat. d'apol.*, 15 janv. 1909, p. 603.)

En résumé : 1° L'Eglise peut évidemment *déclarer* que tel délit ou crime est digne de la peine capitale, en d'autres termes, reconnaître qu'en tel cas il est licite de prononcer la peine de mort.

2° Dans une société catholique, comme les délits contre la religion peuvent aussi constituer des délits contre la société, le prince, sous ce rapport, et supposé le jugement de l'Eglise relativement au crime religieux, *peut* et *doit* les punir en son nom propre,

3° Dans une société catholique, l'Eglise pourra également *déclarer* que le prince *peut* et *doit* infliger en son nom propre la peine de mort pour tel crime spécial contre la religion, qui est en même temps un crime contre la société civile. (Cf. Duballet, *Des principes de droit canon*, t. I, n. 414, 5°, 6°, 7°, p. 351; Bouix, *De judiciis*, t. II, p. 395, 2°, 3°.)

Ces propositions disent exactement ce qui s'est passé, ce que l'Eglise a fait. L'histoire impartiale l'affirme et le prouve.

1° La peine de mort a été introduite et appliquée dans certains cas aux hérétiques par le pouvoir civil, en son nom et par son autorité, et cela, parce que les hérétiques étaient regardés comme coupables d'un crime qui atteignait à la fois l'Eglise et l'Etat.

2° L'Eglise n'a jamais appliqué la peine de mort; cette peine n'est pas dans le code ecclésiastique.

3° Par sa conduite, l'Eglise, dans la personne de plusieurs papes, notamment de Grégoire IX et d'Innocent IV, a approuvé les lois civiles qui statuaient la peine de mort contre les hérétiques; elle en a pressé l'application pendant un certain temps, et même les a fait adopter par quelques cités ou provinces libres.

Voilà ce qu'a fait l'Eglise au sujet de la peine de mort. L'on peut ainsi déterminer d'une manière précise quelle est sa responsabilité dans cette grave affaire.

II. Détermination des responsabilités de l'Eglise. — Ces faits, ces aveux ne donnent-ils pas raison aux historiens, qui prétendent que « c'était, du moins indirectement et médiatement, au nom *de l'Eglise* que le bras séculier exécutait la sentence qui atteignait les coupables » ?

Assurément non. Même après l'intervention des papes, il reste vrai que le pouvoir séculier jugeait, condamnait et exécutait la sentence en son nom et par son autorité propre, et nullement au nom de l'Eglise, ni directement, ni indirectement. Ce point a été démontré et est acquis.

Ajoutons un exemple pour le mettre en relief. Supposons un juge prévaricateur, infidèle à sa mission. Grâce à ses faiblesses, les voleurs, les assassins multiplient leurs crimes dans le pays au point de compromettre gravement la sécurité publique. Le ministre prévenu avertit le magistrat, avec sanction à l'appui, de faire son devoir et d'appliquer les lois en toute justice et équité. Le juge, ne voulant pas s'exposer à subir des peines, remplit désormais son devoir avec courage, et rend des arrêts parfaitement justes et équitables. Nonobstant les avertissements, les ordres, les menaces de ses supérieurs hiérarchiques, le juge, quand il rend ses sentences, ses arrêts, n'en est-il pas, n'en reste-t-il pas *juridiquement responsable?* Ses supérieurs lui ont tout simplement inculqué la nécessité de faire son devoir. Il a compris cet avis, et le met en pratique; mais il agit toujours sous sa propre responsabilité, en vertu de ses pouvoirs ordinaires.

Ainsi en est-il de l'Église par rapport au pouvoir civil dans l'affaire de la peine de mort. Les papes ont plusieurs fois rappelé aux princes chrétiens leurs devoirs, avec sanctions à l'appui. Mais, ceux-ci, en appliquant les lois civiles, ont agi en leur nom et sous leur propre responsabilité. (Cf. Vermeersch, *Etudes*, 20 février 1911; *La Tolérance*, p. 198 sqq.) Pour disculper l'Eglise, il n'y a donc plus qu'à résoudre la question suivante : « Les lois civiles, qui décrétaient la peine de mort contre les hérétiques, dans le temps et dans les circonstances où elles ont été portées, étaient-elles justes ou injustes ? » Cette question n'est autre qu'un cas de conscience. Pour le résoudre, il faut tenir compte de toutes les circonstances historiques. Mais, dans la société chrétienne, le Souverain Pontife a pleine autorité pour résoudre les cas de conscience. Or, les papes ont déclaré authentiquement, quoique d'une manière implicite, qu'à raison des temps et des circonstances, ces lois étaient justes, opportunes, nécessaires, puisqu'ils les ont approuvées, en ont pressé l'application, les ont adoptées eux-mêmes pour leurs Etats, et les ont fait adopter par quelques villes indépendantes. Donc, pour un catholique, il n'y a pas à hésiter. Il s'en tient au jugement authentique de l'Eglise.

Et même au seul point de vue historique, il n'est pas bien difficile d'expliquer et de justifier la conduite de l'Etat et de l'Eglise, et de montrer que ces lois civiles, si rigoureuses fussent-elles, étaient parfaitement justes.

1° Le principe de la loi est en dehors de toute discussion; il n'est autre que la *thèse* que l'on établit en parlant des rapports de l'Eglise et de l'Etat. En *principe*, un Etat catholique a indubitablement le devoir et le droit de protéger la religion catholique, qui est la seule véritable religion, et partant d'exclure l'exercice extérieur des cultes faux. (Voir les propositions 55, 77-80 du *Syllabus;* cf. *Valeur des décisions du Saint-Siège*, p. 306 sqq., et p. 358 sqq.) Donc l'Etat catholique a certainement le droit, et, selon les circonstances, le devoir de faire des lois pour conserver l'unité religieuse, et par conséquent d'édicter des peines contre les perturbateurs de l'ordre religieux, de l'unité religieuse, qui deviennent, par le fait même, des perturbateurs de l'*ordre public*.

Mais la peine de mort?

2° On doit dire : même la peine de mort, si elle est nécessaire, se justifie.

En réalité, cette peine s'explique très bien par les circonstances historiques. Cette explication suffit amplement. Les décisions pontificales valaient pour l'époque, le temps, les circonstances où elles étaient données. Les papes statuaient sur une question d'*opportunité*, question essentiellement contingente et relative : étant données les circonstances, les princes *devaient* appliquer les lois en vigueur. Ces décisions n'avaient pas un caractère absolu et universel; les Papes ne décrétaient pas que ces lois devaient être appliquées absolument et toujours. Sans contredire le moins du monde leurs prédécesseurs, les papes d'aujourd'hui peuvent fort bien conseiller et prescrire la tolérance aux princes chrétiens. La peine de mort se justifie par la nécessité. A une époque, elle a pu être nécessaire et salutaire; à raison des temps, des idées, des mœurs qui ont changé, ce châtiment extrême peut être jugé actuellement inopportun, et même dangereux. La Chambre française, à une majorité assez considérable, vient de voter le maintien de la peine de mort : dans cinq ou dix ans, si les circonstances ont changé, une nouvelle Chambre pourrait en juger autrement.

Or, au moyen âge, l'ordre religieux et l'ordre politique étaient intimement unis, et pour ainsi dire se compénétraient; un violateur de la loi religieuse, qui était une loi organique de l'Etat, était en même temps un perturbateur de l'ordre public, et le crime d'hérésie, détruisant la religion, s'attaquait au fondement même de l'Etat. (Abbé Deville, *Le droit canon et le droit naturel*, p. 201 sqq., Lyon, 1880.) Quoi d'étonnant que ce crime fût puni d'un châtiment très grave? En définitive, la peine capitale est réservée aux grands crimes, à ceux qui vont plus directement contre le bien essentiel de l'Etat. Or il est certain que le premier bien, le bien le plus essentiel, le bien primordial, fondamental pour un Etat, c'est la religion. Par conséquent, celui qui tend à détruire cette unité religieuse qui fait l'unité nationale, est le plus grand criminel, parce que, en réalité, il prépare des catastrophes pour son pays, et cela, au point de vue spirituel et temporel, c'est la perte des âmes et la ruine de l'Etat.

Bien plus, l'histoire le montre, en ce temps-là, les hérétiques ne se contentaient pas d'attaquer la doctrine de l'Eglise, mais ils propageaient souvent un enseignement immoral, des pratiques innomables, contre le droit naturel, ils proposaient et défendaient âprement des théories tout à la fois anticatholiques, antipatriotiques, antisociales (cf. Vacandard, *l'Inq.*, p. 94, Hérésie *cathare*; Vermeersch, *La Tolérance*, p. 173 sqq.); ils fomentaient des séditions, des révoltes contre le pouvoir légitime, et en combattant l'Eglise elle-même, ils n'employaient pas seulement des armes spirituelles, comme la parole, les écrits, la prédication, la persuasion, mais ils usaient en vérité et fréquemment du glaive matériel; ils mettaient à mort les prêtres, renversaient les églises..., et commettaient toute sorte de crimes et d'abominations. Je ne cite que quelques noms de sectes : les Albigeois, les Vaudois, les Protestants, principalement en Allemagne, les Huguenots en France... Les hérétiques constituaient par conséquent le plus grave danger au point de vue religieux et social.

L'Etat n'avait-il pas le droit et le devoir de punir de pareils criminels, et d'arrêter par un châtiment exemplaire ceux qui auraient été tentés de les imiter?

Joseph de Maistre a eu raison d'écrire : « L'hérésiarque, l'hérétique obstiné et le propagateur de l'hérésie doivent être rangés incontestablement au rang des plus grands criminels. Le sophiste moderne qui disserte à l'aise dans son cabinet, ne s'embarrasse guère que les arguments de Luther aient produit la guerre de trente ans; mais les anciens législateurs, sachant tout ce que ces funestes doctrines pouvaient coûter aux hommes, punissaient très justement du dernier supplice un crime capable d'ébranler la société jusque dans ses bases, et de la baigner dans le sang. » (*Lettres à un gentilhomme russe sur l'Inquisition espagnole*; deuxième lettre. — Cf. Mgr Paquet, *Droit public de l'Eglise*, p. 298, Québec, 1908.)

M. Vacandard trouve qu'en parlant ainsi on force légèrement la note apologétique : « Ce qui est vrai, écrit-il, c'est qu'au moyen âge il n'y eut guère d'hérésie qui n'eût des attaches avec une secte antisociale... Mais, en fait, les tribunaux de l'Inquisition ne condamnèrent pas seulement les hérésies, qui étaient de nature à causer un trouble ou un bouleversement social; ils frappèrent toutes les hérésies en bloc et chaque hérésie comme telle. Nous statuons, dit expressément Frédéric II, que le crime d'hérésie, quel que soit le nom de la secte, soit mis au rang des *crimes publics*... Et de la sorte tombera sous le coup de la loi quiconque s'écartera de la foi catholique, ne fût-ce qu'en un seul article. » (*L'Inquisition*, p. 284.) M. Vacandard, en affirmant que l'on condamnait l'hérésie comme *telle*, voudrait-il prétendre que l'on frappait le crime d'hérésie, en le considérant comme tel au point de vue religieux, et nullement en fonction de l'ordre social? — A notre tour, nous lui dirions qu'il force la note historique, qu'il exagère. Bien plus, le texte même de Frédéric II, qu'il cite, précise ce point... « Nous statuons, dit l'empereur, que le crime d'hérésie, quel que soit le nom de la secte, soit mis au rang des *crimes publics*. »

Aussi, toute hérésie extérieurement manifestée, quel que soit le nom de la secte..., est considérée comme crime public, délit social, et *puni comme tel*; car, toute hérésie, quelle qu'elle soit, quand même elle aurait un caractère purement spéculatif, est, et est considérée à cette époque comme délit social, atteignant l'ordre public, parce qu'elle tend à rompre l'unité religieuse, qui est, et est regardée comme le premier bien social, le fondement de la société. A tort ou à raison, l'unité religieuse faisait l'unité de la patrie.

Sans doute, au point de vue abstrait, spéculatif, on peut considérer l'hérésie sous un double aspect, comme délit religieux et comme crime civil. Mais encore une fois, en pratique, dans l'ordre réel, concret, à cette époque, ces deux points de vue se compénétraient. Le dévouement à la religion était la forme la plus élevée du dévouement à la patrie. Mgr Douais a pu très justement écrire : « Par son hérésie, il (l'hérétique) se mettait hors de la société religieuse. L'inquisiteur, en le livrant, déclarait que, à partir de ce jour, il n'appartenait plus à la société religieuse. La cour séculière, seule compétente désormais, avait qualité pour arguer de ce fait contre lui. Pourquoi, et qu'est-ce que cela pouvait lui faire que cet homme rejetât le symbole en tout ou en partie, fût cathare, néo-manichéen, hérétique en un mot? La situation actuelle du monde politique ne nous aide pas à en voir la conséquence. En réalité, cet hérétique, *parce qu'hérétique*, divisait le territoire placé sous le sceptre impérial. Et comme l'hérésie pullulait aux XII[e] et XIII[e] siècles et que les hérétiques nombreux formaient des masses profondes, le tort fait à la puissance politique était réel et grand. Donc elle arguait contre l'hérétique du fait de son hérésie. Elle lui infligeait la peine du feu, non en vertu de la sentence inquisitoriale, mais aux termes de la constitution de

l'empereur. » (*Revue prat. d'apol.*, p. 604, 15 janv. 1909.)

« L'hérésie du moyen âge s'est presque toujours doublée de systèmes antisociaux. En un temps où la pensée humaine s'exprimait le plus souvent sous une forme théologique, les doctrines socialistes, communistes et anarchistes se sont montrées sous forme d'hérésie. Dès lors, par la force des choses, la cause de l'Eglise et celle de la société étaient étroitement unies et pour ainsi dire confondues, et ainsi s'explique et se précise la question de la répression de l'hérésie au moyen âge. » (Jean Guiraud, *La suppression de l'hérésie au moyen âge*, dans *Questions d'archéologie et d'histoire*, p. 44.) A la fin de son livre sur *L'Inquisition*, p. 306 sq., M. Vacandard fait siennes ces paroles et il ajoute :

« Rien d'étonnant que l'Eglise et l'Etat, ensemble attaqués, se soient mis d'accord pour se défendre. Si l'on défalquait de la liste des sectaires brûlés ou emmurés ceux qui furent frappés comme perturbateurs de l'ordre social et malfaiteurs de droit commun, le nombre des hérétiques condamnés se trouverait réduit à une minime quantité. Ces derniers (donc, les hérétiques considérés comme tels) au regard de la doctrine communément reçue, étaient également *justiciables de l'Eglise et de l'Etat*. On ne concevait pas que Dieu et sa révélation n'eussent pas de défenseurs dans un royaume chrétien. Les magistrats étaient, pensait-on, responsables des injures faites à la divinité. Indirectement l'hérésie relevait donc de leur tribunal. Ils avaient le *droit* et le *devoir* de frapper les erreurs contre la foi, comme ils faisaient les doctrines antisociales. » (Cf. Vermeersch, *La Tolérance*, p. 191 sqq.)

En terminant, nous devons ajouter une observation.

De ce que quelqu'un défend le principe de l'Inquisition, et l'application qui en a été faite par les sociétés catholiques dans le passé, il ne s'ensuit pas qu'au point de vue historique, il nie *a priori* tout abus dans l'usage de ce droit. On peut blâmer ces excès, de quelque part qu'ils viennent; les papes ont dû plusieurs fois rappeler aux inquisiteurs leurs devoirs; il serait cependant injuste d'imputer à l'Eglise les fautes de quelques-uns de ses représentants. (Voir l'article Inquisition.)

Et surtout, il ne s'ensuit pas qu'à défendre l'Inquisition, on témoigne en vouloir le rétablissement dans nos sociétés modernes. (Cf. Bouix, *De judiciis*, t. II, 5, p. 396, Parisiis, 1866.) L'Eglise exerce ses pouvoirs, ses droits, non *ad ruinam*, mais *ad aedificationem*, et si, de l'usage d'un droit, il résulte de plus grands maux pour la société, l'Eglise s'abstient. Et dans quelle mesure doit-elle user de ses pouvoirs, de son droit, un catholique lui laisse le soin de juger.

L. Choupin.

HOMME. — Plusieurs questions apologétiques relatives à l'homme ont déjà été examinées ci-dessus en divers lieux; d'autres se représenteront ci-dessous. Le présent article, nécessaire à titre d'orientation et de supplément, ne prétend donc pas se suffire à lui-même. Il comprendra quatre parties :

I. — L'homme d'après la Genèse.

II. — L'homme préhistorique, d'après les documents paléontologiques.

III. — Unité de l'espèce humaine.

IV. — L'homme devant les enseignements de l'Eglise et devant la philosophie spiritualiste.

I

L'homme d'après la Genèse

L'Eglise a toujours vu dans les premières pages de la Genèse la révélation des origines du monde et de l'homme, révélation accordée par Dieu à l'humanité pour la guider dans la poursuite de sa fin surnaturelle. Cette fin surnaturelle, raison d'être d'une telle révélation, en détermine le caractère : les vérités consignées dans ces pages ne sont pas nécessairement des vérités immédiatement raccordables aux vérités scientifiques, que peut conquérir la raison humaine appliquée à l'étude de la nature; mais ce sont des vérités qui dominent toute recherche rationnelle. Le croyant sait qu'il peut être chimérique de vouloir les rejoindre par l'observation, délicat de les interpréter, mais qu'il n'est pas, pour autant, permis de les méconnaître. Le mystère qui les enveloppe, et qui vraisemblablement les enveloppera toujours, s'impose trop évidemment à l'esprit de l'homme pour que celui-ci ait le droit de s'étonner s'il n'arrive pas à transposer dans la langue commune de la biologie les données de la révélation chrétienne. Pleinement consciente de ce mystère, l'Eglise n'en veille pas moins jalousement sur l'intégrité du dépôt divin, et récemment encore la Commission pontificale *De re biblica*, faisant écho à la tradition de tous les siècles chrétiens, revendiquait le caractère historique des premiers chapitres de la Genèse (Réponse du 30 juin 1909, voir ci-dessus, art. Genèse, col. 278).

Sans répéter ici ce qui a été bien dit ailleurs (voir articles Ame, Création, Genèse, Grace), nous devons essayer de préciser les contours de cette anthropologie révélée, qui ne fait double emploi avec aucune autre anthropologie et demeure une norme au moins négative pour toute recherche ultérieure. La difficulté d'une telle étude tient surtout au caractère absolument spécial du document, qui ne rentre strictement dans aucune catégorie littéraire connue. Nous sommes en présence d'une histoire, mais d'une histoire qui ne repose pas, en dernière analyse, sur le témoignage humain et qui échappe aux conventions ordinaires du langage technique : d'où la nécessité de peser chaque assertion, chaque mot, de peur de les fausser par un commentaire impropre. Cette difficulté ne doit cependant pas décourager l'effort, d'autant qu'ici la tradition authentique de l'Eglise vient au secours de l'exégète : plusieurs points de dogme, consignés dans cette première page de la Genèse, sont garantis par le magistère infaillible.

1. — La première vérité qui ressort avec évidence du double récit de la Genèse, c'est la place éminente faite à l'homme dans l'œuvre de la création, et la prédilection du Créateur pour cet ouvrage très spécial de ses mains. Après seulement que la terre a été formée et peuplée, après les diverses générations d'animaux, l'homme est introduit en ce monde, comme un roi dans son palais. La solennité du début marque une opération nouvelle, pour laquelle Dieu semble recueillir toute sa puissance : seul entre toutes les créatures, l'homme est dit produit à l'image et ressemblance de Dieu :

Gen., I, 26, 27 : « Puis Dieu dit : Faisons l'homme à « notre image, selon notre ressemblance, et qu'il « domine sur les poissons de la mer, sur les oiseaux « du ciel, sur les animaux et sur toute la terre, et sur « les reptiles qui rampent sur terre. Et Dieu créa « l'homme à son image; il l'a créé à l'image de Dieu; « il les a créés mâle et femelle. »

Tel est le premier récit.

2. — Le deuxième récit entre dans le détail de l'opération divine :

Gen., II, 7 : « Iahvé forma l'homme de la poussière « du sol, et il souffla dans ses narines un souffle de « vie, et l'homme devint être animé. »

Cette opération comporte deux phases, distinctes sinon temporellement, du moins idéalement. Au cours de la première, le corps de l'homme est formé de matière terrestre ; dans la seconde, l'âme est produite par le souffle de Dieu. L'une et l'autre phase est directement ordonnée à la production de l'homme ; pas un mot du texte sacré ne suggère l'idée d'un stade intermédiaire où le corps humain aurait été constitué dans un degré de vie inférieure. La tradition des Pères est muette là-dessus. De nos jours seulement on a envisagé l'hypothèse d'une élaboration progressive de la matière humaine par le ministère de principes vitaux inférieurs, jusqu'au degré de perfection où l'organisme comporta et plus ou moins postula l'infusion d'une âme raisonnable. Cette hypothèse ne trouve aucun appui dans le texte de la Genèse : ce qu'on y lit au contraire, selon le sens le plus naturel, c'est, en dehors de la constitution des divers êtres vivants selon leurs espèces incommunicables, l'opération par laquelle Dieu mit la main à la production de l'homme. D'autre part, l'homme ne commence d'exister comme tel qu'à l'apparition de l'âme. Et il n'est pas douteux que dans l'âme surtout, dans l'âme spirituelle et raisonnable, réside cette ressemblance divine que Dieu voulut imprimer à son œuvre.

3. — Le corps du premier homme devait être réellement le principe de toute l'espèce. Le premier récit mentionne simplement la distinction des sexes comme résultant de l'opération divine, mais le second marque expressément que le corps du premier homme fournit la matière du corps de la première femme :

Gen., II, 18 : « Iahvé Dieu dit : Il n'est pas bon que « l'homme soit seul ; je lui ferai une aide semblable à « lui. »

[Et après qu'Adam a nommé les divers animaux :]

21-24 : « Alors Iahvé Dieu fit tomber un profond « sommeil sur Adam, qui s'endormit, et il prit une de « ses côtes et reforma la chair à sa place. De la côte « qu'il avait prise à l'homme, Iahvé Dieu forma une « femme et il l'amena à Adam. Et Adam dit : Celle-ci « cette fois est os de mes os et chair de ma chair ! « Celle-ci sera appelée femme parce qu'elle a été « prise de l'homme. C'est pourquoi l'homme quittera « son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et « ils deviendront une seule chair. »

Donc dès cette première institution du genre humain, l'homme et la femme apparaissent comme deux êtres complémentaires, intégrant, selon le plan divin, le principe nécessaire à la propagation de l'espèce. L'insistance du texte sacré sur le lien qui rattache la première femme au premier homme, l'exclamation par laquelle Adam la salue comme un autre lui-même, le jeu de mots étymologique destiné à rappeler sa provenance (*ischa* femme, tirée de *isch*, homme), enfin la parole prophétique mise dans la bouche d'Adam, soulignent cette dépendance originelle.

4. — De ce couple primitif procède toute notre race. L'épouse qu'Adam nomma Ève, « parce que mère de tous les vivants » (*Gen.*, III, 20), devait poser l'occasion de sa chute, et le péché d'Adam fut le péché de la race (*Gen.*, III ; V, 1, 2 ; cf. *Sap.*, X, 1 ; *Mt.*, XIX, 4 ; *Act.*, XVII, 24-26 ; *Rom.*, V, 12). L'unité de descendance, clairement affirmée dans la Genèse, est d'ailleurs impliquée soit dans le dogme catholique du péché originel, soit dans le dogme de la restauration en Jésus-Christ, nouvel Adam. Double solidarité de race, fondamentale de tout christianisme. Elle ne laisse pas de place à l'hypothèse (émise par Isaac DE LA PEYRÈRE, en 1655) d'une humanité préadamite ayant coexisté avec la postérité d'Adam. Moins évidemment contraire au dogme serait l'hypothèse (émise notamment par FABRE D'ENVIEU, *Les origines de la terre et de l'homme, d'après la Bible et d'après la science*, Paris, 1873) d'après laquelle Dieu aurait préludé à la création de notre race par la création d'autres races plus ou moins semblables, mais n'ayant avec celle-ci aucune connexion, non plus que si elles avaient existé sur une autre planète, et d'ailleurs éteintes avant l'apparition d'Adam. Mais la Genèse ne nous met nullement sur la voie de cette idée.

5. — La Genèse paraît exclure positivement la rêverie origéniste de la préexistence des âmes. Car elle nous montre Dieu communiquant à Adam le souffle de vie qui le fait homme ; elle ne donne pas lieu de supposer que ce souffle de vie ait pu jouir quelque part antérieurement d'une existence indépendante. Cette conception d'un réservoir des âmes, d'où celles-ci seraient tirées au fur et à mesure de la production des corps, a encouru les anathèmes de l'Eglise [concile local de Constantinople, 553, can. 1, sqq., DENZINGER, 203 ; concile de Braga, 561, can. 6, ibid., 236 ; IV[e] concile de Latran, 1215, cap. 1 *de fide catholica*, ibid., 428 (355) ; V[e] concile de Latran, 1513, sess. VIII, ibid., 738 (621)]. L'âme commence d'exister avec l'individu humain.

6. — A la lumière des enseignements de saint Paul (*Rom.*, V, 14, 15 ; I *Cor.*, XV, 22 ; *Eph.*, IV, 23-24 ; *Col.*, III, 9, 10), on découvre, dans ce chef-d'œuvre divin que fut le premier homme, une double création, de nature et de grâce. L'innocence d'Adam avait été consacrée par des dons éminents et gratuits, découlant de l'adoption divine, notamment par l'exemption de la concupiscence, de la douleur et de la mort. L'adoption divine, ruinée par le péché, a été restaurée en Jésus-Christ, mais sans le glorieux cortège des dons départis à nos premiers parents. Des Pères ont interrogé subtilement les expressions de Moïse, et dans le redoublement verbal qui marque la prédilection de Dieu créant l'homme « à son image *et* ressemblance », ils ont parfois cru apercevoir la trace de cette double création : *image* se rapporterait aux dons de la nature, *ressemblance* à ceux de la grâce. Sans faire nôtre une exégèse probablement trop ingénieuse, nous devons souligner la solennité de la formule, qui montre dans l'homme une créature à part de toutes les autres. L'Eglise a pleinement reconnu le fait de cette prédilection divine et authentiqué par ses décisions la noblesse primitive de notre race. Dès l'an 416 un concile de Milève approuvé par Innocent I[er], et en 418 un concile de Carthage approuvé par Zosime, affirmaient contre les Pélagiens le caractère essentiellement pénal de la sentence de mort portée contre Adam ; canon 1, DENZINGER, 101 (65). Le second concile d'Orange (529), confirmé par Boniface II, revendiquait contre les Semipélagiens l'intégrité primitive de notre nature ; canon 19, DENZINGER, 190 (160). Le concile de Trente renouvelait implicitement cette assertion en maintenant l'universalité de la déchéance originelle, sess. VI, cap. 1, DENZINGER, 793 (675). Une des erreurs de BAÏUS consistait à nier la gratuité des privilèges du premier homme ; voir ses propositions condamnées 1, 6, 7, 23, 26, DENZINGER, 1001 (881), 1006, 1007, 1023, 1026. Les scolastiques ont discuté si Adam reçut ces privilèges dès l'instant de sa création ou seulement plus tard (voir DU PLESSIS D'ARGENTRÉ, *Disputatio de gratia angelis et Adamo concessa*). Saint THOMAS signale la controverse, I[a] p., q. 95, art. 1, et se prononce pour la sanctification initiale. Cette opinion

est aujourd'hui commune dans l'enseignement catholique.

Telles sont, sur nos premiers parents, les données les plus essentielles de l'hexaméron biblique. Evidemment elles nous introduisent en pleine sphère du merveilleux : de là surtout naît l'oposition de l'incrédulité à ce poème divin de nos origines. A une humanité auréolée par Dieu même, soustraite aux conditions de la vie présente et à la perspective de la mort, on préférerait soit une humanité de tous points semblable à la nôtre, soit même une humanité inférieure, émergeant à peine de l'animalité et ne se différenciant de la brute que par un succès relatif dans sa lutte pour l'existence. La conception paraîtra plus terre à terre ; en revanche elle est moins déconcertante pour l'expérience quotidienne et permet de relier toutes les manifestations terrestres de la vie dans l'unité d'un système qui flatte la raison.

Mis en demeure de choisir, le chrétien préfère aux inductions hasardées d'une expérience inadéquate les données certaines de la révélation. Il ne lui en coûte d'ailleurs aucun sacrifice d'ordre réellement scientifique. Car l'apparente simplicité des conceptions évolutionnistes et naturalistes ne saurait compenser les confusions et les erreurs engendrées par la crainte du mystère et la crainte du miracle.

Le mystère, il est partout dans la nature, mais surtout à l'origine des choses. Si loin qu'on recule celles de l'humanité et du monde, il faut bien en venir à un commencement absolu, c'est-à-dire à une action d'un genre à part, qui échappe à toutes les lois découvertes par induction. A supposer même qu'on supprime toute initiative et qu'on prétende éliminer de l'histoire l'hypothèse Dieu, on ne pourra se dispenser de la réintroduire sous une autre forme, qui ne lui fera pas plus d'honneur et qui n'expliquera rien.

Quant au miracle, si l'on fait tant que d'en admettre la possibilité, on devra reconnaître qu'il n'est nulle part plus convenable qu'à l'origine de cette chose unique qu'est l'humanité. Le christianisme ne s'en tient pas là, et il voit dans l'histoire du monde l'exécution d'un plan providentiel qui est inauguré par l'adoption d'une créature privilégiée, restauré par la réhabilitation de cette même créature après sa chute, consommé par le jugement universel à la fin des temps. Le surnaturel est au centre de cette histoire, dans l'Incarnation du Fils de Dieu ; pour s'étonner qu'il soit à la fin et au commencement, il faudrait n'avoir jamais réfléchi à l'économie divine du christianisme. Quelle idée plus convenable que celle du Dieu créateur se penchant, plein d'amour et de munificence, sur le berceau de la race d'où doivent germer ses élus et qu'il honorera par l'Incarnation de son Fils ? Un mot célèbre de TERTULLIEN traduit éloquemment cette spéciale Providence de Dieu dans la création du premier homme : *Quodcumque limus exprimebatur, Christus cogitabatur homo futurus* (*De resurrectione carnis*, 6).

Voilà peut-être de quoi justifier, devant les esprits non prévenus, le mystère de la création de l'homme et le miracle de l'Eden. Il est vrai que ni l'un ni l'autre n'a laissé de trace écrite dans l'écorce de notre globe. La nature n'a pas enregistré ce qui, de soi, n'était pas enregistrable. Néanmoins le dogme de la chute a bien sa valeur comme explication de l'énigme de cette vie (voir PÉCHÉ ORIGINEL). Quoi qu'il en soit, la révélation chrétienne ne demande pas à la science une démonstration que celle-ci n'est pas en mesure de fournir. Il lui suffit de ne pas craindre ses démentis.

BIBLIOGRAPHIE. — Parmi les commentaires patristiques de l'Hexaméron, voir surtout saint Augustin, *De Genesi ad litteram*. — Puis, les commentaires modernes de la Genèse. — Palmieri, *De Deo creante et elevante*, Rome, 1878.

A. D'ALÈS.

II

L'homme préhistorique d'après les documents paléontologiques

Notions préliminaires sur la science préhistorique, sa formation, sa méthode, son cadre.

On a appelé préhistoire tout d'abord l'« histoire » des temps sur lesquels nous ne possédons aucun document écrit. Le mot histoire avait été consacré aux récits laissés par tel ou tel écrivain et qui nous font connaître une antiquité très variable suivant les pays. Ainsi l'histoire de la Gaule ne remonte qu'à peu d'années avant l'ère chrétienne, tandis que celle de la Grèce, de la Palestine, de l'Egypte, de la Chaldée embrasse plusieurs millénaires au delà.

Mais les époques qui ne survivaient pas dans des récits, nous ont laissé des objets de diverse nature et ces signes non intentionnels, souvent obscurs mais toujours sincères, ont pu être interprétés par l'homme actuel. On a ainsi reconstitué toute une humanité dont on ne soupçonnait pas l'existence. Ces objets sont tantôt les ossements de l'homme lui-même, tantôt les matières qu'il a employées pour les faire servir à ses fins : outils, armes, parures, habitations, monuments, tombeaux, idoles, etc.

Il est probable que les énormes pierres dressées ou soulevées ou alignées, comme on en trouve tant en Bretagne, ont toujours donné l'idée de peuples disparus. Les haches polies ont également attiré l'attention depuis longtemps. Au XVIIIᵉ siècle, on fut frappé de la constitution des dépôts de cavernes. Au début du siècle dernier, quelques chercheurs isolés affirmèrent l'existence de l'homme quaternaire. Les esprits ne furent conquis à cette idée que par un antiquaire picard, BOUCHER DE PERTHES, vers 1850. Depuis lors, la préhistoire a été l'objet d'innombrables recherches de détail et de quelques études d'ensemble. Les principaux savants qui se sont fait un nom dans ce domaine sont LARTET, DUPONT, PIETTE qui a recueilli de merveilleux documents sur l'art quaternaire, etc. Les études d'ensemble sont surtout le *Préhistorique* de Gabriel DE MORTILLET où sont jetées les bases de la classification, la *France préhistorique* de M. CARTAILHAC, et le dernier et le meilleur ouvrage dans ce genre : le *Manuel d'archéologie préhistorique* de M. DÉCHELETTE. Signalons aussi parmi les catholiques qui dans ce domaine ont mis leur science au service de l'apologétique, l'abbé HAMARD, la marquis DE NADAILLAC, M. ARCELIN.

Les recherches préhistoriques comprennent deux opérations : la récolte des objets ou documents et leur interprétation. Dans bien des cas et fort heureusement ces objets sont ensevelis sous des couches de terre. Les fouilles doivent être faites avec précaution et méthode ; leurs résultats sont des plus instructifs lorsque, sur un même point, on trouve des matériaux archéologiques à plusieurs niveaux, dans des terrains non remaniés. La stratigraphie permet alors d'établir l'ordre de succession des objets : ceux qui sont à un niveau inférieur sont plus anciens que ceux qu'on trouve au-dessus.

L'interprétation des objets consiste à découvrir si l'homme a *recueilli* ou *modifié* ou *disposé* tel objet naturel et pourquoi et comment. Dans certains cas cette interprétation est facile : il est certain par exemple qu'un renne gravé sur un os ou une pierre n'a pu être dessiné que par l'homme. Dans bien d'autres

cas, l'ethnographie comparée fournit des indications précieuses. En effet tous les peuples n'ont pas fait les mêmes progrès avec la même rapidité ; certains sont même restés stationnaires ou à peu près. Ainsi on a eu la surprise de voir quelques peuplades d'Australie, d'Afrique, d'Amérique employer tout récemment encore les mêmes outils de pierre que l'on trouve dans les plus anciennes stations préhistoriques de l'Europe.

Les temps reculés envisagés dans leurs grandes lignes, ont permis de distinguer deux grandes périodes successives : une première où l'homme ignorait le métal et se servait de la pierre; une seconde où il apprend à fondre et à travailler le métal. Mais cette seconde période, en Europe occidentale, est assez en rapport avec les temps historiques de quelques peuples anciens pour qu'on ait pu y établir une chronologie ferme et assez précise.

On a donc distingué une *préhistoire* proprement dite et une *protohistoire ;* dans celle-ci seulement on peut donner des dates au sens étroit du mot. Les temps préhistoriques se subdivisent eux-mêmes en *paléolithique* ou période de la pierre taillée et *néolithique* ou période de la pierre polie. Il faut même parler d'un paléolithique ancien et d'un paléolithique récent.

Voici, résumées en un tableau, les grandes divisions de l'histoire de l'humanité, rapprochées des divisions géologiques correspondantes :

	Divisions d'ordre anthropologique	Divisions d'ordre géologique	
	Rien de positif Eolithique (?) d'après certains auteurs	Ere tertiaire	
Temps préhistoriques	PALÉOLITHIQUE	PLÉISTOCÈNE infér. 2e invas. glaciaire 2e phase intergl. moyen 3e inv. glaciaire 3e ph. intergl.	Ere quaternaire
	ancien (1re race) { chelléen .... acheuléen... moustérien .	supérieur 4e inv. glac.	
	récent (2e race) { aurignacien. solutréen ... magdalénien	.... Postglaciaire (froid sec, steppes)	
	Transition : azilien ...	HOLOCÈNE Climat tempéré (d'abord humide) (tourbières, forêts)	
	NÉOLITHIQUE		
Temps protohistoriques	Age du cuivre et du bronze		
	Ages du fer		
	Temps historiques		

Il faut maintenant placer les temps préhistoriques dans l'ensemble des temps géologiques. Un tableau montrera rapidement leurs rapports.

1° Ere archéenne.
2° — primaire.
3° — secondaire (grands reptiles).
4° — tertiaire (grands mammifères). L'homme *a pu* apparaître vers la fin de cette période, mais on ne l'a pas encore rencontré.
5° Ere quaternaire (homme certain). Les continents ont à peu près leurs limites et leur relief actuels.

Le travail qui va suivre ne s'occupera que de l'humanité préhistorique. Nous exposerons, d'après la science, les principaux faits et leurs principales explications certaines ou hypothétiques. On trouvera dans d'autres parties de ce dictionnaire les enseignements de l'exégèse et de la théologie catholiques qui portent sur certaines questions soulevées par la préhistoire.

I. — L'Homme tertiaire

Les éolithes. — On appelle éolithes (pierre à l'aurore) des silex qu'on trouve dans les terrains anciens et qui attesteraient, d'après certains auteurs, l'existence, dès l'ère tertiaire, d'êtres humains ou du moins d'êtres voisins de l'homme par les procédés industriels. C'est en 1867 que l'abbé BOURGEOIS, supérieur de l'Ecole de Pontlevoy, découvrit de ces silex à Thenay (Loir-et-Cher) et les signala au monde savant. On en recueillit d'autres en divers endroits, plus particulièrement à Otta en Portugal, au Puy-Courny près d'Aurillac, etc. Après une période d'ardentes discussions, où l'abbé BOURGEOIS, MM. DE QUATREFAGES et DE MORTILLET étaient les plus ardents partisans de l'homme tertiaire, il y eut une période d'accalmie et l'on oublia ce lointain ancêtre.

Dans ces dernières années, à la suite de découvertes d'éolithes un peu dans tous les pays du monde, la question fut reprise. Avec bon nombre de préhistoriens, un géologue, M. RUTOT, conservateur au Musée de Bruxelles, dans de fréquentes publications, soutint à nouveau l'origine humaine des éolithes. Il distinguait ces outils primitifs des paléolithes, qui leur sont postérieurs et dont l'origine n'est pas discutée, en ceci que les premiers ont leur forme naturelle légèrement modifiée par des éclatements dus à l'utilisation ou par quelques retouches intentionnelles, tandis que les seconds ont été amenés à une forme déterminée en même temps que retouchés et usagés.

Le savant belge n'attache qu'une importance secondaire au bulbe de percussion qui, pour M. de Mortillet, au contraire, est caractéristique du travail humain. Il y a toute une classification des éolithes d'après les différents étages où ils ont été trouvés.

Ces idées n'avaient pu convaincre tous les esprits et avaient même trouvé des adversaires déterminés en MM. HARDY, ARCELIN, BOULE, LAVILLE, etc. Ceux-ci disaient que les silex entraînés par un torrent pouvaient et devaient, en s'entre-choquant, produire dans certains cas les éclatements où l'on voulait voir l'action de l'homme.

Un fait, réalisé en dehors de toute préoccupation préhistorique, vint, d'une manière singulièrement probante, confirmer cette vue. Dans une fabrique de ciment, à Mantes, il se trouve que des rognons naturels de silex sont placés avec de la craie dans des cuves d'eau et entraînés par des herses de fer, à une vitesse d'environ 4 mètres à la seconde, c'est-à-dire à peu près la vitesse du Rhône en temps de crue. Or quand, après 29 heures de circulation, on retire ces pierres de là, un assez grand nombre d'entre elles présentent les divers caractères des éolithes, avec toutes les variétés qu'on a cru pouvoir y déterminer : percuteurs, enclumes, rabots, grattoirs, etc., etc. Comme d'autre part les éolithes se retrouvent le plus souvent dans les alluvions torrentielles renfermant des silex et que leur proportion dans la masse des silex roulés est analogue à celle qu'on trouve à Mantes, on en

conclut qu'ils ont pu et dû, suivant le mot plaisant de M. DE LAPPARENT, n'être que des « silex taillés par eux-mêmes ».

Une autre constatation, faite par M. l'abbé BREUIL, a permis d'expliquer d'autres éolithes à cassures plus vives et comme plus fraîches, trouvés dans des terrains de formation non plus torrentielle mais calme. En recueillant et en étudiant des rognons de silex, les uns simplement fissurés, les autres complètement fragmentés, M. Breuil a pu déterminer que des rognons intacts, placés dans un sol vierge à plusieurs mètres de profondeur, s'étaient fendus par le seul effet de la compression des terres. Des éclats présentaient le bulbe de percussion et les *nuclei* avaient le creux correspondant. Souvent le bord mince des éclats s'était écaillé et certains d'entre eux avaient absolument l'aspect des outils les plus authentiques. M. Rutot mis en présence de ces échantillons n'hésitait pas à leur attribuer une origine intentionnelle. Cependant les pièces même les plus parfaites dataient des débuts du tertiaire !

La conclusion qui s'impose à l'heure actuelle, c'est que les éolithes, ayant pu provenir de causes purement physiques, ne prouvent pas un travail psychique et l'existence de l'homme tertiaire. Celui-ci a-t-il ou non existé ? on ne peut le savoir qu'en cherchant d'autres preuves c'est-à-dire soit des ossements humains, soit des outils indiscutables placés dans des couches certainement tertiaires et non remaniées.

Remarquons qu'il ne faut pas, comme on l'a fait trop souvent, étendre aux paléolithes la critique que l'on a faite des éolithes.

On peut discuter sur une pièce isolée de forme assez simple, comme un grattoir, et douter de son origine intentionnelle. On ne peut en faire autant lorsqu'un objet même isolé présente dans sa forme certains raffinements : une pointe à cran solutréenne est aussi sûrement l'œuvre d'un être intelligent qu'une monnaie de Domitien. Le doute n'est pas non plus permis lorsque des pièces de forme assez simple, comme les grattoirs, se trouvent réunies en nombre considérable, dans un espace restreint, par exemple à un niveau déterminé dans le sol d'une grotte, associées à des débris de cuisine (charbons, os fendus ou calcinés, etc.) ou même à des œuvres d'art (pierres gravées, ivoire sculpté, etc.) parfois dans des régions où le silex ne se trouve pas à l'état naturel. Rappelons que des documents ethnographiques nous font connaître quantité de peuplades sauvages qui, tout récemment encore, se servaient de silex taillés exactement comme les paléolithes. Il serait encore moins raisonnable de contester l'existence d'une industrie ancienne de la pierre taillée que d'affirmer catégoriquement le caractère intentionnel des éolithes.

En résumé, les éolithes seuls ne prouvent en rien l'existence de l'homme tertiaire. Nous verrons plus loin ce que l'on doit penser, sur ce point, des ossements découverts à Java.

II. — L'Homme quaternaire

L'unanimité la plus complète existe, parmi les préhistoriens, pour reconnaître l'existence de l'homme, dans nos régions, à une époque reculée de l'ère quaternaire. Cette époque était une phase interglaciaire, à climat chaud. Certains géologues, à la suite de M. PENCK, un savant allemand, considéraient cette phase interglaciaire comme la deuxième et avant-dernière ; MM. BOULE et OBERMAIER ont soutenu et établi que c'était la troisième et dernière.

Pour point de départ de notre étude, nous ferons connaître ces premiers habitants de l'Europe, puisque c'est sur eux que la préhistoire a recueilli le plus de renseignements. Nous ferons, à l'occasion, des rapprochements avec ce que nous ont révélé les fouilles encore bien moins complètes et bien moins précises, exécutées dans les autres parties du monde.

1° LA PREMIÈRE RACE PALÉOLITHIQUE

a) Le Milieu. — Le climat, d'abord très chaud, permet l'arrivée jusqu'en Belgique de l'Eléphant antique et du Rhinocéros de Merck (tous les deux à peau nue), de l'Hippopotame, d'un grand castor, le Trogonthérium, etc.

Puis la chaleur diminue, les quatre espèces d'animaux que nous venons de nommer disparaissent ; à leur place on voit deux grands pachydermes à longs poils, le Mammouth (Elephas primigenius) et le Rhinocéros à narines cloisonnées (Rh. tichorhinus) puis, moins imposants mais plus terribles, deux fauves, le Lion des cavernes et l'Ours des cavernes, et enfin de grands troupeaux de Bisons et de Chevaux.

Le refroidissement s'accentue pour des raisons peu connues[1]. Les glaciers s'allongent et des Alpes vont jusqu'à Munich, jusqu'à Lyon, butent contre le Jura ; des Pyrénées ils s'avancent vers Lourdes ; sur le Plateau Central ils forment une vaste calotte. De tous côtés, ils versent des blocs erratiques, des boues glaciaires et des torrents de fusion. Un animal qui aujourd'hui ne peut supporter la chaleur pourtant peu élevée de Saint-Pétersbourg et qui se tient près du pôle, le Renne, fait son apparition en France.

Puis le climat restant froid mais devenant sec, le Mammouth et le Rhinocéros laineux émigrent vers le Nord-Est.

Après avoir habité sur le bord des rivières, probablement en plein air, l'homme, à mesure que le froid grandit, cherche à se protéger soit en construisant des huttes sur les rivages ou sur les plateaux, soit en cherchant des abris naturels au flanc des collines de calcaire ou de grès.

b) L'Outillage. — Les premiers instruments employés par l'homme étaient très probablement en bois et en pierre. Mais, le bois ne s'étant malheureusement pas conservé, nous ne pourrons parler que de l'outillage lithique et encore de celui qui porte des traces assez nettes de travail intentionnel. Voici quel fut ce premier travail. Ramassant sur le sol des blocs de 10, 20, 30 centimètres de longueur, l'homme les heurtait violemment l'un contre l'autre pour en détacher des éclats et garder en main une masse à arêtes tranchantes ou à bout pointu. Ce devait être une arme redoutable pour repousser ou attaquer les bêtes sauvages et un outil assez commode pour dépecer celles dont la chair servait de nourriture. La pierre choisie de préférence était le silex : il se trouve à l'état naturel en rognons d'un volume moyen, non en rochers énormes ; à l'éclatement il a quelque chose des qualités de l'acier, il est dur, cassant et ses arêtes sont vives et coupantes. On le trouve sur le sol après la décomposition de certains terrains calcaires.

Progressivement, ce bloc de pierre dégrossi prit une forme plus régulière, généralement en amande, le gros bout servant à la préhension. Il y eut également une différenciation de l'outillage : le bout pointu

1. On a abandonné l'explication par des causes astronomiques, on admet un climat très humide avec abondantes précipitations de neige dans les montagnes ; peut-être la glaciation était-elle favorisée par le relèvement entre l'Europe et l'Amérique d'un continent qui empêchait les courants chauds de l'Atlantique d'aller fondre les glaces du Nord.

s'effila en forme de poignard ou de pic, ou bien le bord coupant s'allongea en une courbe régulière. On donne à ces pièces le nom général de « coup-de-poing », qui a remplacé celui de hache, primitivement adopté. Les patients et méthodiques travaux de M. Commont ont montré une certaine diversité dans ces outils et aussi une assez grande variété d'éclats utilisés ou retouchés, parmi les débris de silex qui accompagnent les belles pièces.

Si l'on veut distinguer au point de vue de l'outillage les diverses phases de la première race ou du paléolithique ancien, on reconnaît trois périodes :

1° La période *chelléenne* nous a laissé des « coups-de-poing » grossiers (leur arête latérale, vue de face, est en zig-zag) et nombre de gros éclats sommairement arrangés en perçoirs, tarauds, lames coupantes, racloirs, etc.

2° L'*acheuléen* a régularisé et aminci le « coup-de-poing »; le bord, qui était en zig-zag, est maintenant rectiligne; de plus en plus on utilise et on affine les éclats.

3° Le *moustérien* à son début fabrique encore des « coups-de-poing », surtout triangulaires et cordiformes. Mais bientôt on abandonne cet outil pour la pointe et le racloir qui deviennent très soignés, très nombreux et comportent même divers types.

Ces deux outils diffèrent nettement du « coup-de-poing » en ce qu'ils ne sont retouchés que sur une seule face, l'autre restant naturellement lisse et pouvant adhérer parfaitement au bloc d'où l'éclat a été détaché. Ils diffèrent entre eux par la forme : la pointe, comme son nom l'indique, est une pièce allongée et pointue, retouchée sur les deux bords convergents; le racloir n'est retouché que sur un bord mais sur le bord le plus long.

Répartition de l'industrie paléolithique ancienne. — On a retrouvé, dès le quaternaire, dans toute l'Europe, dans toute l'Afrique, en Asie mineure, aux Indes, dans l'Amérique du Nord et du Sud, un outillage analogue à celui des chelléens, acheuléens et moustériens. Cette similitude des instruments prouve une certaine similitude dans la manière de vivre, mais permet de concevoir bien des différences locales. Il est plus problématique d'en conclure une complète ressemblance dans le type physique des hommes qui s'en servaient.

c) *Les Mœurs.* — Ces premiers Européens étaient des chasseurs plus ou moins nomades. On a retrouvé bien souvent les restes de leurs repas mélangés à leurs silex taillés. Tous les os à moelle sont brisés, probablement pour permettre d'en manger le contenu. C'est du reste un usage qui dure dans les périodes suivantes. Les bêtes devaient être dépecées à l'endroit où elles étaient abattues, et une partie seulement était transportée au logis, car on y retrouve toujours une plus grande proportion des mêmes os, ceux des épaules et des cuisses. Quelques apophyses épineuses de la colonne vertébrale montrent qu'on appréciait les filets, et les mâchoires inférieures devaient suivre la langue.

On connaissait le feu depuis un temps indéterminé. On n'avait pas eu besoin de l'inventer, car les incendies allumés par la foudre, les volcans, etc., avaient fait connaître cet élément à la fois terrible et bienfaisant[1].

L'homme de la première race était-il anthropophage? On l'avait supposé en trouvant à Krapina des os humains brisés et calcinés mélangés aux os de bêtes. Mais c'est là un fait qui ne se retrouve dans aucune autre station préhistorique de cette époque. De plus les os sont brisés en travers, au lieu de l'être en long comme le sont toujours ceux des animaux. L'anthropophagie n'est donc pas l'explication certaine de cet unique fait.

Les vêtements devaient être constitués par la dépouille des bêtes, et certains racloirs en silex devaient servir à débarrasser la peau de la graisse et des fibres qui y sont adhérentes. Toutefois il ne suffit pas de savoir qu'il a fait très froid à l'époque moustérienne pour affirmer que l'homme était vêtu, car nous voyons à l'époque actuelle, sous un climat analogue, les Lapons très emmitouflés de fourrures et les Papous des hautes altitudes sans autre protection que la crasse épaisse qui revêt leur corps. D'autre part l'homme chelléen vivait sous un ciel très chaud et n'éprouvait pas le même besoin de vêtement.

La première race n'était pas artiste, bien que, dans les polémiques, on ait souvent dit le contraire. Elle taillait le silex avec une certaine habileté, mais peut-être en montrait-elle dans l'acheuléen plus que dans le moustérien : les racloirs et les pointes sont des pièces rapidement obtenues. La manière même dont on les jetait en même temps que les os brisés, dénote qu'on renouvelait rapidement ces instruments.

Les objets du paléolithique ancien révèlent une population répandue un peu partout, mais fort clairsemée. Il n'y a guère de province française ou européenne, les pays septentrionaux exceptés, où l'on ne trouve de ces objets.

d) *Rites funéraires. Religion.* — Les morts étaient traités avec respect, au moins à partir du moustérien et, suivant un usage encore observé par quelques sauvages, placés dans le sol même de l'habitation, recouverts de débris de cuisine, d'outils en silex et protégés contre la dent des hyènes. L'homme de La-Chapelle-aux-Saints était enseveli dans une fosse creusée exprès et placé dans une position déterminée : la tête relevée, soutenue et protégée, un bras ramené près d'elle, l'autre étendu, les jambes repliées. Près de lui se trouvaient de beaux racloirs de silex ainsi que des os en connexion, dénotant une pièce de venaison mise là en entier. Au Moustier, le jeune homme enseveli avait la même attitude et était entouré de même d'instruments et d'ossements animaux. A la Ferrassie, un des corps était étendu sur le sol mais protégé, un autre avait dû être ficelé comme une momie. Les deux squelettes de Spy étaient également ensevelis. Celui de la Quina, trouvé dans la vase d'un ruisseau, n'aurait pas été l'objet d'une inhumation intentionnelle.

Ces soins donnés au cadavre humain dénotent une croyance au suprasensible, à la survivance de l'âme, par là même un sentiment religieux. (Il est à remarquer que l'idée matérialiste de la mort totale n'est pas originelle et tous les primitifs croient à une certaine survie de la personne.)

e) *Le Type physique.* — Les squelettes et les fragments de squelettes (c'est souvent la mâchoire inférieure) que l'on a recueillis et que l'on a pu dater du paléolithique ancien, représentent les restes d'environ 40 à 50 individus. Certaines pièces ont vu leur authenticité contestée; la grande majorité présente toutes les garanties que peut réclamer la science la plus exigeante.

Ils proviennent des divers pays de l'Europe centrale et occidentale, depuis l'Autriche jusqu'à l'Angleterre. Le spécimen le plus complet et le mieux étudié est, jusqu'ici, le squelette de La-Chapelle-aux-Saints. (Les quelques parties qui lui manquent pourront probablement être étudiées sur ceux que l'on vient de découvrir à la Ferrassie et à la Quina.) C'est lui qui a permis de déterminer exactement certains points fort importants, comme le volume et la forme générale du cerveau.

1. Sur la manière dont les primitifs ont pu croire que le feu était un être vivant, lire quelques remarques intéressantes dans F. Houssay, *Nature et Sciences naturelles*, p. 173 et suiv.

Aussi servira-t-il de point de départ à notre étude du type physique de la première race. Ici comme ailleurs nous commençons par établir ce qui est le mieux connu. Cette race est dite de Néanderthal ou de Spy, du nom des endroits où ont été trouvés des squelettes.

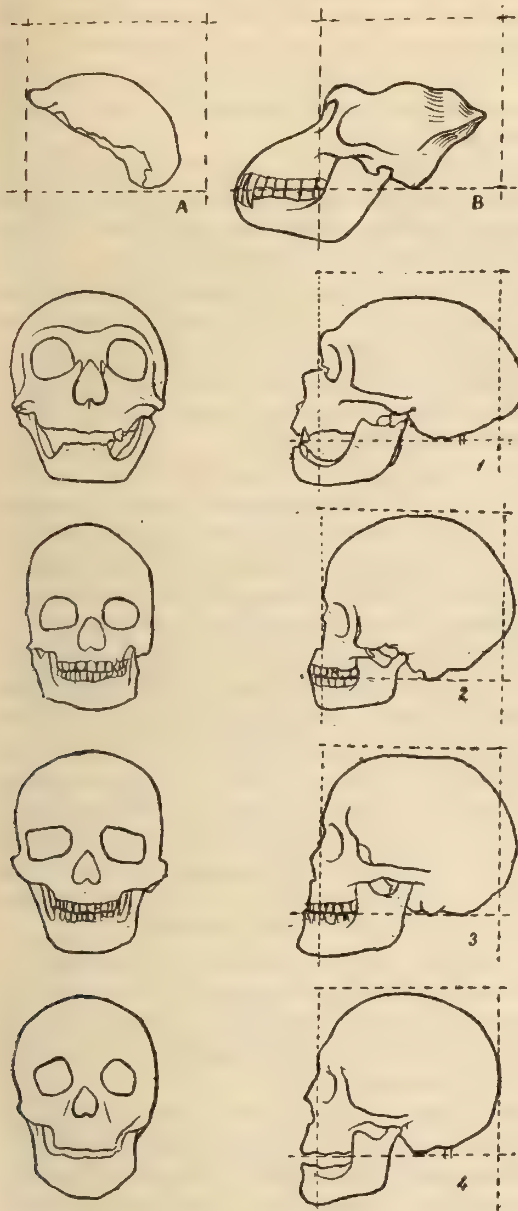


Fig. 1

A Calotte cranienne du « Pithécanthrope » de Java.
B Crâne de gorille adulte.
1 Crâne (face et profil) de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints (Race de Spy).
2 — — de la vieille femme de Menton (Race de Grimaldi).
3 — — d'un homme de Menton, niveau supér. (Race de Cro-Magnon).
4 — — d'un homme moderne, plutôt brachycéphale.

Description de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints. — Sa taille était d'environ 1 m. 60; son âge, à en juger par les sutures craniennes et d'autres détails, de 50 à 55 ans.

Le crâne est remarquable par son volume et sa forme. Il est très allongé d'avant en arrière (hyperdolichocéphale); les parois sont très épaisses, la voûte très aplatie, le front extrêmement fuyant. La nuque se projette en arrière en forme de chignon. Le trou occipital, par où la moelle épinière entre dans le crâne, est notablement plus en arrière que chez les sauvages les plus dégradés; par suite la face massive et pesante devait facilement entraîner la tête en avant; mais des muscles puissants, à en juger par leurs crêtes osseuses d'insertion à la nuque, permettaient de la maintenir droite.

La face est large et peu élevée. Les arcades sourcilières sont énormes et forment un bourrelet continu que sépare du front une large gouttière. Au-dessous, les yeux s'enfonçaient dans des cavités orbitaires très grandes et arrondies. Le nez, plus large d'un tiers que celui d'un Européen et d'un quart que celui d'un Australien, devait être large et épaté. De chaque côté du nez, le maxillaire supérieur se projette fortement en avant, un peu comme un museau, sans présenter ces fosses canines où se creusent les plis du sourire. La voûte du palais est très longue et tend à la forme en U réalisée chez les anthropoïdes. Il ne reste qu'une dent, la canine, qui est bien humaine; les alvéoles des autres indiquent des dents fortes et larges, perdues par notre individu à la suite d'une gingivite expulsive.

La mâchoire inférieure est puissante, épaisse, s'articulant par des condyles très larges et aplatis, soulevée par une branche montante large et peu échancrée. On ne lui voit pas le moindre avancement mentonnier ni, à l'intérieur du menton, le creux où se loge le bout de la langue.

Les faces articulaires du crâne et celles qui leur correspondent sur l'atlas de la colonne vertébrale sont très plates et rendaient facile le mouvement par lequel on tourne la tête, difficile celui par lequel on la balance en avant et en arrière. Les apophyses épineuses de la colonne vertébrale ont une direction moins éloignée de celle qu'on trouve chez les anthropoïdes.

Les os des bras sont volumineux et à grosse tête; le bras droit, plus fort, dénote un droitier. L'avant-bras est très courbe. Les mains sont courtes et larges, les os des doigts pouvaient s'infléchir dans tous les sens, caractère d'ailleurs purement individuel.

La largeur des os du bassin est bien humaine, malgré leur peu de concavité. Les fémurs, à tête volumineuse, sont remarquablement courbés. Les tibias sont courts, et cylindriques. La surface articulaire dénoterait que la cuisse et la jambe ne se continuaient pas en ligne droite et que l'homme de La-Chapelle-aux-Saints marchait les genoux légèrement fléchis. Toutefois, M. Manouvrier dit que ce caractère pourrait s'expliquer par l'habitude de la marche et de la course en terrain accidenté. La forme de l'astragale indique que le pied était susceptible de flexions en dedans comme chez tous les mammifères grimpeurs. Enfin le calcanéum rappelle par sa petite apophyse une peuplade sauvage actuelle, les Weddas. Par ces derniers caractères, comme par la courbure des os des membres, l'homme de La-Chapelle-aux-Saints, tout homme qu'il est, reproduit certains dispositifs fréquents dans les anthropoïdes.

L'excellent état de conservation du crâne a permis de faire pour la première fois le cubage direct et le moulage interne de la cavité encéphalique, et de déterminer avec précision le volume et la forme du cerveau.

Une constatation intéressante a été tout d'abord la grande capacité cranienne qu'on a dû reconnaître à la race de Néanderthal. En remplissant, avec toutes les précautions nécessaires, de grains de millet le crâne corrézien, on a trouvé 1626 centimètres cubes. Par une coïncidence remarquable, ce procédé empirique donne un chiffre analogue à ceux que Manouvrier avait obtenus en appliquant certaines formules anatomiques aux dimensions des seules calottes craniennes. Ce savant était en effet arrivé à un volume variant entre 1570 et 1750 centimètres cubes, rectifiant ainsi les chiffres adoptés par les premiers anthropologistes. Ceux-ci avaient établi la série suivante dont la progression était significative :

Singes anthropoïdes (maximum)	621 cm^3.
Pithécanthrope (par hypothèse, environ)	855 à 1000
Néanderthal (par hypothèse, environ)	1230 cm^3.
Races humaines actuelles (moyenne)	1375 cm^3.
Parisiens actuels (moyenne)	1550 cm^3.

Le travail direct de M. Boule a déplacé la race de Néanderthal pour la mettre au-dessus des Parisiens, avec plus de 1600 cm^3.

On a fait remarquer toutefois qu'avec la masse squelettique de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints, un crâne volumineux était normal, tout comme l'eût été sur un corps grêle une tête petite. Par lui-même le volume absolu du cerveau ne dénote ni supériorité ni infériorité intellectuelle. Mais si on prend pour terme de comparaison la base du crâne (ligne basion-nasion), on calcule que sur la base cranienne de notre fossile aurait dû s'élever une capacité cranienne bien plus vaste et voisine de celle qu'on attribue à Bismarck, c'est-à-dire atteignant le chiffre exceptionnel de 1965 cm^3. A ce point de vue, l'homme de La-Chapelle-aux-Saints redescendrait bien au-dessous des Parisiens.

Le moulage interne de la cavité cranienne a donné à MM. Boule et Anthony l'occasion d'une longue et savante étude. Naturellement il faut tenir compte dans cette question de deux faits : 1° ce n'est pas une étude directe du cerveau, mais plutôt de ce que l'on peut deviner sous les membranes qui enveloppent la substance nerveuse, à supposer, ce qui semble établi, que les membranes touchent partout la boîte cranienne; 2° le cerveau est lié à l'activité intellectuelle, non par un lien purement mécanique, comme le chant d'un phonographe s'explique immédiatement par les conditions matérielles du disque, mais par un lien partiel, comme le chant d'un violon s'explique à la fois par l'instrument et l'artiste — et c'est l'âme qui est l'artiste.

Voici les conclusions des 60 pages techniques où nos deux savants exposent leurs observations : Le squelette de La-Chapelle-aux-Saints a pour caractères vraiment humains, le volume absolu de son cerveau, la prédominance de l'hémisphère cérébral gauche (les singes sont rarement et très peu dissymétriques), « la présence de deux branches présylviennes et d'un système d'opercules voisin du nôtre ». Il a également des caractères simiens ou intermédiaires entre ceux de l'homme et ceux des anthropoïdes, rappelant souvent ceux des microcéphales : « Forme générale; simplicité générale et aspect grossier des circonvolutions; position et direction des scissures sylvienne et rolandique; netteté et longueur de la scissure pariéto-occipitale; réduction des lobes frontaux, surtout dans leur région antérieure; accentuation du bec encéphalique; caractère primitif de la 3e frontale probablement dépourvue de pied; présence d'un *sulcus lunatus* très développé; écartement des lobes cérébelleux latéraux et exposition du vermis; direction de la moelle allongée. Si certains de ces derniers caractères paraissent indiquer une évolution moins avancée, beaucoup d'autres semblent être sous la dépendance de la forme générale de l'encéphale. »

Sortant du domaine de l'anatomie comparée pour entrer dans la psycho-physiologie, ces naturalistes ajoutent : « S'il est une notion acquise en matière de physiologie cérébrale, c'est que les parties antérieures des lobes frontaux sont indispensables à la vie intellectuelle. Ses lésions ne retentissent ni sur la sensibilité ni sur la motricité, mais occasionnent des troubles intellectuels; l'atrophie bilatérale des lobes frontaux entraîne toujours la démence ou le gâtisme. »

Or les lobes frontaux de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints sont fort réduits. D'où ils tirent cette conclusion « probable » qu'il ne possédait qu'un psychisme rudimentaire, notablement inférieur à celui de n'importe quelle race humaine actuelle.

Ces mêmes auteurs ont essayé de deviner si cet individu possédait un langage articulé *perfectionné*. De la morphologie de la région où Broca localise la faculté du langage, troisième circonvolution frontale et spécialement son pied, ils concluent que, dans la mesure où la théorie de Broca, aujourd'hui très attaquée, peut être exacte, on doit supposer un médiocre développement du langage articulé.

En tenant compte de tout ce que ces raisonnements, traitant de matières aussi neuves, renferment de fort hypothétique, en se rappelant les objections que font déjà certains anatomistes, on peut, semble-t-il, résumer ainsi l'état psycho-physiologique de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints : il avait les centres moteurs et sensitifs fortement développés, par conséquent il pouvait avoir des mouvements puissants et prompts, des sensations nombreuses et subtiles. Au contraire, les centres intellectuels assez réduits correspondaient chez lui à une activité mentale restreinte, il faisait peu de philosophie, peu de science, par suite sa parole n'avait pas un champ étendu. Mais il n'y a de ce chef aucun motif de lui refuser la raison et la liberté. D'autre part, des arguments positifs permettent de lui attribuer la croyance à la causalité, à l'âme, à l'autre vie, au respect dû aux morts, c'est-à-dire tout un commencement de conceptions métaphysiques, morales et scientifiques. Son âme avait peut-être le niveau de celle d'un enfant de 10 à 15 ans qui aurait grandi sans éducation scolaire.

Comparaison des divers squelettes du Paléolithique ancien. — Les caractères anatomiques de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints sont, dans la mesure où l'on a des termes de comparaison, les mêmes que ceux des squelettes ou des fragments de squelettes de Néanderthal, Gibraltar, Petit-Puy-Moyen, la Ferrassie et Spy.

On a même l'impression que l'homme de la Corrèze avait le type néanderthaloïde à un degré exagéré. Ainsi les fossiles d'Arcy dénotent un sujet jeune à caractères néanderthaloïdes atténués, de même le jeune homme du Moustier avait la voûte cranienne moins surbaissée et l'occiput moins déprimé. On constate aussi une légère atténuation à Marcilly et à Bréchamps. La mâchoire de la Naulette a de magnifiques fosses digastriques et de grosses molaires qui augmentent de volume d'avant en arrière ; ses branches sont divergentes, tout comme celles de Gourdan, de Malarnaud et un peu celles d'Isturitz.

Si nous remontons vers l'acheuléen et le chelléen, les ossements de la Denise et les débris de Bury-Saint-Edmond rentrent dans le type néanderthaloïde ordinaire. Mais à l'Olmo on trouve un front droit, large, lisse, assez peu élevé, des orbites et des arcades sourcilières médiocrement écartés ; ce qui le ferait attribuer à un autre type. A Tilbury, les arcades sourcilières sont moins proéminentes; à Galley-

Hill, le crâne est haut, le front convexe, les régions orbitale et occipitale ne sont pas néanderthaloïdes, il est vrai qu'on a de sérieuses raisons de douter de son âge quaternaire. A Krapina enfin, si l'on trouve un front bas et plusieurs types dépassant La-Chapelle-aux-Saints pour se rapprocher de Mauer, en revanche on a recueilli 11 fronts un peu plus convexes, avec bosses pariétales plus développées, quelques mandibules hautes en avant, étroites en arrière et des membres dénotant une taille plus élevée.

En faisant la comparaison des mieux datés de tous ces restes fossiles, on constate que les plus récents (comme celui de La-Chapelle-aux-Saints qui est du moustérien supérieur ou final) sont ceux qui présentent la réunion la plus complète des caractères néanderthaloïdes ou, si l'on préfère, pithécoïdes. Au contraire les exceptions, les atténuations (si elles ne sont pas de simples variantes féminines) sont plus nombreuses à mesure que l'on remonte vers des époques plus reculées.

Si on pouvait penser que l'homme chelléen de nos contrées se rattache de très près au premier homme, on en conclurait que le type humain primitif était plus voisin de l'homme actuel que celui de La-Chapelle-aux-Saints. On tirerait une conclusion analogue de l'étude des négritos et négrilles actuels, qui sont des types très primitifs et cependant très harmonieux et pas du tout néanderthaloïdes.

Cette conclusion ne doit cependant pas être adoptée précipitamment; elle se heurte en effet à deux découvertes fort importantes, qui, tout en étant encore bien incomplètes, sont vraiment très significatives. Il y aurait imprudence extrême et manque complet d'esprit scientifique à les traiter légèrement. Nous voulons parler de la mâchoire de Mauer et du Pithécanthrope de Java.

Nous ne dirons rien des découvertes du D[r] Ameghino, dans l'Amérique du Sud; elles ont été l'objet, de la part du D[r] Mochi, de critiques sérieuses et qui paraissent décisives. Dans la Revue *L'Anthropologie*, des savants nettement favorables aux idées évolutionnistes absolues montrent sur ce sujet, avec un souci réel de ne pas blesser un confrère américain, une réserve très grande et un scepticisme accentué.

LES PRÉCURSEURS DE LA PREMIÈRE RACE

a) *La mâchoire de Mauer.* — Le 21 octobre 1907, à Mauer, près d'Heidelberg, en Allemagne, on trouvait une mâchoire inférieure qui attira vivement l'attention. Elle était dans du gravier mêlé d'argile, à 24 mètres de profondeur, sous plusieurs couches bien déterminées de lœss et de sable fluviatile. Ce qui a permis de la dater au point de vue géologique, c'est la présence, au même niveau, de 35 espèces de mollusques et de 14 types de mammifères. Les mollusques dénotent un climat plus continental qu'aujourd'hui. Les mammifères appartiennent à une phase interglaciaire; cependant l'abondance de restes du Rhinocéros etruscus et de quelques autres formes tertiaires, fait hésiter entre la 2[e] et la 3[e] de ces phases (c'est à la 3[e] que l'on rattache généralement, comme nous l'avons vu, l'industrie chelléenne). Nous allons décrire sommairement les dents et la partie osseuse de cette mâchoire. — Voir fig. 2.

Les dents sont absolument humaines. Elles sont toutes plus grosses que celles d'un Français : mais chacune isolément pourrait avoir son égale dans la bouche d'un Australien; c'est leur ensemble qui dépasse en vigueur toutes les dentitions modernes. Ce qui interdit de les attribuer à un anthropoïde quelconque, c'est que la canine ne dépasse pas les autres dents et a, par rapport à elles, les mêmes proportions qu'aujourd'hui. De plus la première prémolaire a deux cuspides et une racine, tandis que chez le singe le plus anthropoïde elle a une pointe et deux racines, disposition presque carnivore. Comme la prémolaire a le denticule interne normal, on peut penser que la canine supérieure n'était pas plus développée qu'aujourd'hui.

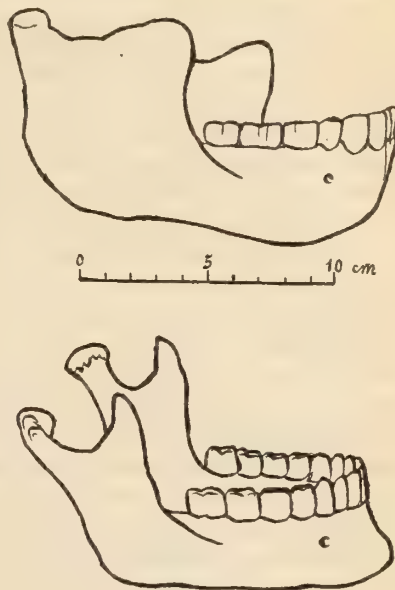


Fig. 2

En haut, mâchoire de Mauer (d'après une photographie). En bas, mâchoire moderne (d'après Sappey).

On peut signaler d'autre part les particularités suivantes : la mâchoire est si forte que les dents auraient pu se développer bien davantage; la troisième molaire est restée plus petite que les deux autres et il y avait place pour une quatrième molaire, comme chez certains individus d'Australie; autre ressemblance avec ces sauvages : à l'exception de la troisième gauche, toutes les molaires sont pentacuspides, plus nettement qu'à Krapina; enfin la cavité pulpaire est vaste, comme chez l'enfant, malgré l'âge adulte du sujet.

La partie osseuse a par contre des caractères extraordinaires. L'absence totale de menton, le dessous arrondi, l'extrême puissance du corps de la mandibule l'auraient fait attribuer à un anthropoïde voisin du gorille, tandis que le caractère des branches montantes aurait fait supposer un grand gibbon.

Tout d'abord, il n'y a pas de *menton*, le profil fuit en arrière, d'une courbe adoucie (les racines des incisives sont incurvées); ce caractère se retrouve à quelque degré dans une mandibule de Krapina et dans celle de Malarnaud; toutes les autres mâchoires de la race de Néanderthal ont au moins le menton droit. Quand on place une mâchoire humaine ordinaire sur un plan, elle y touche par tout son bord; celle de Mauer laisse un grand vide sous le menton; entre ces deux formes, Krapina, Spy et l'Australie ont fourni quelques types de transition. Cette disposition se retrouve chez le gibbon, mais non chez le gorille et l'orang. D'avant en arrière, la symphyse mentonnière est épaisse de 17 millimètres à Mauer, de 15 à Spy et Krapina, de 12 ou 13 chez l'homme actuel. Elle présente à l'intérieur une surface convexe (comme à

Spy et Krapina) et se renforce d'un bourrelet lingual, etc. Ces caractères rappellent le gorille et plus encore le chimpanzé et le gibbon; en revanche apparaît à Mauer une « spina mentalis » humaine.

Les *branches latérales* ont un développement inconnu chez l'homme : elles se font remarquer par leur hauteur, leur épaisseur, leurs surfaces doucement renflées, l'absence de bourrelet pour l'insertion du muscle myohyoïdien, etc.

Les *branches montantes* ont la même hauteur qu'aujourd'hui, mais sont deux fois plus larges et s'élèvent presque à angle droit au lieu de s'élever à angle obtus. L'apophyse coronoïde où s'insèrent les muscles élévateurs de la mâchoire est énorme, très différente de l'actuelle et rappelle de très loin quelques Dayaks. A ce point de vue, la mâchoire du gorille est plus humaine que celle de Mauer, qui se rapproche singulièrement de celle du gibbon. Ce caractère se retrouve un peu à La-Chapelle-aux-Saints, à Malarnaud, à Spy, moins encore au Moustier et surtout à Krapina. Les *condyles*, égaux aux actuels en longueur, ont une surface articulaire de 16 millimètres au lieu de 10 et rappellent ceux du gorille.

« En résumé, par ses proportions, les courbes de son profil, l'énorme développement de sa branche ascendante et ses particularités, la mâchoire de Mauer présente une morphologie extrêmement voisine des anthropoïdes et spécialement *du moins différencié d'entre eux*, le gibbon ; mais par ses dents, par sa brièveté, par le graphique presque parabolique de son arcade dentaire, elle est incontestablement humaine et s'écarte absolument de ces animaux. Les rapports morphologiques qu'elle présente avec les mandibules de Spy, de Krapina, etc., sont assez considérables pour qu'on puisse considérer ces dernières comme en étant une dérivation atténuée ; cette conclusion peut aussi s'appliquer aux races inférieures actuelles. L'être qui possédait une telle mandibule paraît correspondre, à peu de chose près, au type déjà révélé par la découverte de Java, et ces deux trouvailles se corroborent mutuellement. » (Breuil, *Les plus anciennes races humaines connues*, Fribourg, 1910, p. 75-76.)

b) *Le Pithécanthrope de Java.* — C'est en 1895 que le Dr Dubois découvrit au Trinil, vallée du Bengawan (Java), quelques ossements, et il les attribua à un être qu'il baptisa *Pithecanthropus erectus*. A la suite de certaines contestations soit sur l'âge de ce fossile, soit sur son interprétation, plusieurs esprits ont cru devoir traiter dédaigneusement cette découverte. C'est à tort. Il suffit pour le montrer de signaler un fait très caractéristique. M. Manouvrier, prenant la calotte cranienne du Pithécanthrope, a essayé de reconstituer le reste de la tête, d'après les lois de l'anatomie comparée. Or la mâchoire qu'il lui avait attribuée, est à très peu près celle que l'on a trouvée, *plusieurs années après*, à Mauer; l'hypothèse est même moins audacieusement pithécoïde que la réalité. Une coïncidence de ce genre interdit également soit de traiter de fantaisie les conclusions que la science présentait comme probables, soit de voir facilement dans ce fossile un être exceptionnel, une monstruosité.

La date du Pithécanthrope a été fort discutée et plusieurs savants sont allés étudier sur place les terrains de Trinil. Les uns le reculent dans le tertiaire; les autres le font avancer dans le quaternaire. La solution la plus probable c'est qu'il faut le placer à la limite, d'ailleurs un peu indécise, du quaternaire ancien. C'est là une opinion appuyée sur des considérations géologiques et objectives, et non une manière de prendre une position moyenne.

Le Dr Dubois a recueilli une calotte cranienne, un fémur et quelques dents : une molaire à 1 mètre du crâne, le fémur à 15 mètres plus loin. Aucun autre débris de même nature n'a été récolté à 20 mètres à la ronde, ce qui permet de considérer comme probable que ces restes appartiennent à un même individu. Cette hypothèse serait-elle fausse, la calotte cranienne et les dents garderaient encore toute leur signification.

Le *fémur* est nettement humain par toutes ses formes. Il dénote une attitude bipède humaine et une taille d'environ 1 m. 60; son axe fait avec le plan articulaire un angle de 78°, autant de caractères qui l'écartent des anthropoïdes connus. Seul le gibbon pourrait avoir la même taille mais avec des membres bien plus grêles. Une ossification pathologique de certains tendons adhérant au fémur permet de supposer que la locomotion de notre personnage était fort gênée, et cela expliquerait pourquoi cet os est resté très droit au lieu de s'infléchir comme dans la race de Néanderthal.

La *prémolaire* est bien humaine; les *molaires* le sont aussi par leur surface triturante. Par contre, elles sont exceptionnelles par la direction antéropostérieure de la troisième molaire, par la grandeur des dimensions horizontales, par la forme et l'écartement des racines. On n'a pas les canines, mais certaines lignes du crâne indiquent qu'elles n'avaient pas de développement simien.

La *calotte cranienne* est ce qu'il y a de plus important. On a pu songer à l'attribuer à un grand gibbon, en vertu des caractères suivants : réduction énorme des lobes frontaux, visière frontale, orbites avancés, absence de courbures et de bosses pariétales ou occipitales, renflement de la région pariétale en bas et en arrière. Et cependant l'individu de Trinil est moins loin de l'homme que de n'importe quel anthropoïde : il rappelle singulièrement les crânes de Néanderthal. Ce n'était pas un pygmée et pourtant son encéphale n'est pas plus grand que celui des pygmées. Il est vrai que ceux-ci rachètent la faiblesse de volume de leur cerveau par son organisation. On peut dire que le pithécanthrope transporte à l'état adulte la forme générale, assez voisine de celle de l'homme, des très jeunes anthropoïdes : un encéphale très développé par rapport à leur taille et un trou occipital plus en avant, comme chez l'homme. — Voir fig. 1.

Comme nous l'avons dit des dents de Mauer, chacune des particularités du crâne de Trinil se retrouve isolée dans quelque autre crâne humain : continuité des crêtes occipitales et submastoïdiennes, resserrement post-orbital, aplatissement du front en visière, etc. C'est l'ensemble qui caractérise notre fossile et le rend pithécoïde.

On s'est demandé si l'on n'avait pas affaire à un individu anormal. Outre la réponse que nous avons tirée de la reconstitution de la mâchoire par M. Manouvrier, on peut opposer à cette supposition que la microcéphalie est très rare (environ un cas sur 50.000 individus humains) et qu'il eût été très probablement fort difficile à un idiot de devenir adulte dans les conditions où se trouvait le Pithécanthrope.

Cependant on peut invoquer en faveur de la microcéphalie une saillie médiofrontale due peut-être à une soudure précoce de la fontanelle bregmatique. Mais cette crête existe dans des crânes normaux de nègres; de plus elle dessine une fontanelle plus étendue que chez les microcéphales et même que chez les nouveau-nés à encéphale médiocre.

D'une manière générale, il est peu rationnel et peu prudent de s'arrêter à l'hypothèse d'un cas exceptionnel : on l'avait fait pour le crâne de Néanderthal et il a bien fallu quitter cette position.

En résumé, d'après le crâne seul, l'individu de Trinil est plus près de l'homme de Néanderthal que des anthropoïdes; il est aussi loin de Néanderthal que celui-ci de l'homme actuel. Mais on ne peut exclure l'hypothèse, admise par de sérieux anatomistes, d'un gibbon colossal, doué d'un développement cérébral voisin de celui de l'homme.

Si les dents et le fémur appartiennent au même sujet — ce qui est probable surtout pour les dents — il faut lui attribuer une attitude bipède et une dentition puissante mais humaine.

c) *Le Problème de l'origine de l'homme et la Science.* — Ces découvertes de la race de Néanderthal, de la mâchoire de Mauer et du Pithécanthrope de Java, ont amené tout naturellement les paléontologistes et les vulgarisateurs à poser de nouveau le problème de l'origine de l'homme.

La recherche à la fois empirique et rationnelle, abstraction faite de toute doctrine révélée, aboutit à la conception d'une théorie sur l'origine de l'homme considéré dans son organisme physique, qui le rattache à l'animal par une évolution plus ou moins lente, n'excluant pas des mutations brusques. Les uns, avec l'Ecole de Broca et certains savants de valeur comme M. Manouvrier, font descendre l'homme du singe. D'autres, comme Hartman, Karl Vogt, Topinard, Gaudry, Boule font du singe un cousin à la n^e puissance de l'homme, les réunissent dans le groupe des Primates et leur assignent pour ancêtre commun un lémurien. Pour appuyer cette généalogie, ils ont des arguments tirés de l'anatomie comparée et aussi des caractères pithécoïdes des êtres humains les plus anciens, ou bien inversement des caractères anthropoïdes des simiens les plus anciens (à supposer que le Pithécanthrope fût un simien). Nous bornant ici au rôle de rapporteurs sincères des faits et des hypothèses, nous laissons à d'autres le soin de porter, s'il y a lieu, la discussion sur un autre terrain. On trouvera exposées dans d'autres parties de ce dictionnaire les distinctions nécessaires entre les questions de l'origine de l'âme et de celle du corps, et l'exposé des enseignements de l'Eglise et de la théologie relatifs à ces problèmes.

2° LA SECONDE RACE PALÉOLITHIQUE

Nous voulons parler ici de la seconde race qui a habité l'Europe centrale et occidentale et dont nous verrons plus loin comment elle se rattache à la première. On lui a donné le nom de race de Cro-Magnon, parce que dans l'abri de ce nom, qui se trouve aux Eyzies (Dordogne), on a trouvé, dès 1868, cinq squelettes de ce type, bien différent de celui de Néanderthal.

a) *Le milieu.*— L'Europe continue à être très froide, mais d'un froid plus sec que pendant la période précédente et qui s'est maintenu d'une manière assez constante. Les forêts doivent avoir disparu en très grande partie et nos régions doivent avoir l'aspect d'une immense steppe, comme aujourd'hui le nord de la Sibérie. Les animaux qui abondent sont tout d'abord le Bison et le Cheval, un peu plus tard le Renne. On a même donné le nom d'âge du Renne à cette période du paléolithique récent. En même temps arrivent, mais, semble-t-il, en moins grand nombre, le Bœuf musqué, l'Antilope saïga, la Marmotte, le Chamois, le Bouquetin, le Renard bleu, le Glouton, le Lemming, le Hamster, etc.

L'homme choisit souvent pour y habiter les grottes profondes, cependant c'est à l'entrée seulement que se trouvent les silex taillés et les débris de cuisine.

b) *L'outillage.* — Il est facile de distinguer dans le paléolithique récent trois industries successives, qui d'ailleurs se subdivisent elles-mêmes en plusieurs phases. Ce sont les industries *aurignacienne*, puis *solutréenne*, puis *magdalénienne*.

Leur caractère commun, c'est d'employer surtout les éclats du silex plutôt que le bloc d'où on les détache. Celui-ci avait été jadis arrangé en forme d'amande; désormais il ne sera plus qu'un nucléus d'où l'on enlève des lames et des éclats. Cependant on viendra à l'utiliser pour lui-même, en raison d'une commodité qu'on lui découvre, semble-t-il, sans l'avoir cherchée.

L'éclat, au lieu d'être, comme dans le moustérien, large, court et à base épaisse, sera une lame étroite, longue, mince et même naturellement recourbée. L'*aurignacien* en retouche soigneusement les bords, mais les bords seulement et sur la face supérieure. Tantôt il arrondit le bout de la lame en « grattoir »; tantôt il en laisse l'extrémité pointue et la pièce s'appelle simplement une lame. Souvent le travail en a usé les bords et en a fait une lame incurvée très caractéristique de cette première industrie. Plus tard il brise la lame pour faire un burin par un biseau en angle dièdre sur la partie épaisse de la lame. Cet instrument va se multiplier dans des proportions invraisemblables et en partie inexpliquées, jusqu'à la fin du paléolithique. A ces pièces s'en ajoutent de moins communes : des couteaux, des canifs, des perçoirs, des tarauds, des pointes à pédoncule pour javelots ou lances, etc.

A côté de ces outils minces, sont des pièces de dimensions moyennes mais plus épaisses, qui, dans l'aurignacien, se font remarquer par leurs enlèvements lamellaires soignés et qu'on a baptisées grattoirs carénés, rabots, ciseaux, etc.

A quoi servaient tous ces outils? on ne le sait pas toujours bien, en particulier pour les lames, les rabots, les burins. Que certains de ceux-ci aient servi à graver sur la pierre, l'os, l'ivoire, le bois, c'est indubitable; que ce fût le but de tous, c'est fort douteux. L'emploi que récemment encore certains sauvages faisaient du silex a permis parfois de préciser ce que devaient en faire nos lointains ancêtres. Dans certains cas la forme même de la pièce, par exemple d'un perçoir, ne laisse pas de doute sur son emploi.

Le *solutréen* marque l'apogée de l'industrie du silex. Aux formes déjà connues, l'homme en ajoute deux principales : la pointe à cran, destinée à être emmanchée, et la lame en feuille de laurier ou de saule, d'une destination moins précise. Il a découvert un nouveau mode de tailler le silex en enlevant par compressions une sorte d'écaille mince qui permet de régulariser et d'amincir merveilleusement des lames longues et larges. On a découvert à Volgu (Saône-et-Loire) une collection de 14 « feuilles de laurier » n'ayant que quelques millimètres d'épaisseur et de 23 à 35 centimètres de longueur! Après le solutréen vient la décadence rapide de l'outillage en silex. Le *magdalénien* ne renferme plus guère que quelques perçoirs pour faire entre autres choses le chas des aiguilles en os, des burins en quantité, des grattoirs, des lames peu retouchées, des *nuclei* utilisés, le tout généralement fabriqué « à la diable ».

Par contre, on peut suivre, à partir de l'aurignacien, le progrès du travail de l'os et arriver au merveilleux épanouissement artistique de l'époque magdalénienne.

La race de Néanderthal ne s'était guère servie de l'os que comme percuteur ou comme enclume et point d'appui. Mêlées aux silex moustériens, on trouve en particulier d'assez nombreuses phalanges de bison ou de cheval portant des stries et des traces de martellements.

Avec l'aurignacien apparaissent d'abord les *pointes à base fendue*, puis, dès l'aurignacien supérieur, les *bâtons de commandement* formés d'un bois de renne présentant généralement un trou rond au point de jonction de deux ramures et dont l'interprétation reste encore obscure : insigne de dignité ? pièce d'attache de vêtements ? baguette magique ? Le solutréen inférieur et moyen marque à ce point de vue une régression très nette qui cesse avec le solutréen supérieur. Le magdalénien fabrique en quantité de fines *aiguilles* en os longues de plusieurs centimètres, larges de moins de deux millimètres, qu'on a parfois trouvées en paquet. Dans le bois de renne il découpe habilement des *harpons* à un ou deux rangs de barbelures qu'un bourrelet ou un trou basilaires permettait de tenir attachés; il sculpte des *propulseurs*, terminés par un crochet, destinés à lancer le javelot à la manière des Australiens et des Esquimaux.

La manière dont ces objets sont travaillés dénote une grande habileté technique; ils sont aussi et très souvent ornés de sculptures ou de gravures qui révèlent un art très développé et que nous allons étudier.

c) *Les arts.* — En dehors des modestes huttes que nous révèlent les dessins de cavernes, il n'y a pas trace d'architecture à l'époque paléolithique. La musique et la danse n'ont guère laissé de vestige, c'est tout naturel. On peut conjecturer avec vraisemblance que l'homme de Cro-Magnon connaissait certaines mélopées rythmées, accompagnées de gestes, d'attitudes, de mouvements destinés à accomplir certains rites religieux ou à marquer une réjouissance.

La sculpture, la peinture, la gravure ont laissé d'innombrables et très précieux documents qui donnent une haute idée des artistes de la seconde race.

Dans l'aurignacien inférieur ou tout au moins moyen, on ne trouve guère que des sculptures et assez nombreuses. Aussi a-t-on pensé que le premier effort artistique avait été de copier les formes extérieures en réduisant seulement leurs dimensions. Plus tard un travail psychologique de dissociation des sensations aurait permis de laisser de côté le relief pour ne dessiner que le contour sur un fond plat, par la gravure ou la peinture. Ainsi l'art aurait évolué de la sculpture en ronde bosse vers le bas relief, pour aboutir à la gravure. Cette conception ne semble pas pleinement justifiée soit par l'observation des enfants et des sauvages, soit par l'étude directe des documents préhistoriques. A côté des sculptures primitives on trouve déjà quelques gravures et quelques peintures. Les proportions se renversent à mesure qu'on avance vers le magdalénien supérieur, mais la ronde bosse ne disparaît pas tout à fait.

Le progrès de la peinture est bien net : on commence par tracer le contour de la bête, on y ajoute plus tard le modelé; enfin, après une courte phase où l'on emploie la teinte plate, on en vient à faire de la polychromie.

Il ne semble pas qu'on soit arrivé, en France du moins, jusqu'à la « composition » ou ordonnance de plusieurs objets en un tableau. Mais on a reproduit des groupements offerts par la nature elle-même : le mâle suivant une femelle, deux rennes affrontés, une bande de chevaux et même probablement une loutre pêchant un poisson et un homme luttant contre un bison.

Cependant dans l'Espagne orientale, qui fait partie d'une autre province artistique, on rencontre, peints sur des abris rocheux, de nombreuses peintures représentant des scènes de chasse et même un groupe de neuf femmes vêtues paraissant entourer un homme nu...

Les objets reproduits sont surtout les animaux, en particulier le bison, le renne, le cheval, le mammouth, le rhinocéros, le sanglier, le bouquetin, certains oiseaux comme le cygne, certains poissons comme le saumon, quelques serpents. Les représentations de plantes sont incertaines. Quant à la nature inanimée, elle ne figure que par les huttes (signes tectiformes). L'homme n'a pas été souvent l'objet des arts plastiques de cette époque, sauf la main humaine isolée qui est fréquemment reproduite, peinte ou cernée de peinture, sur les parois des cavernes. Le corps entier paraît dans quelques grossiers dessins rouges ou noirs au Portel (Ariège); il est moins rare dans les peintures rupestres d'Espagne. En sculpture il se retrouve à plusieurs reprises dans l'aurignacien, surtout sous la forme féminine, pour disparaître presque complètement dans le magdalénien. A cette dernière époque on le grave encore parfois sur la pierre, l'os ou le bois de renne, mais on ne sculpte plus guère que les animaux.

Ces œuvres d'art sont de grandeurs fort diverses : certaines peintures et les sculptures de Cap-Blanc atteignent ou dépassent les dimensions réelles des rennes, des bisons, des chevaux représentés.

C'est rapidement, semble-t-il, que les arts plastiques ont atteint une grande perfection, peut-être parce qu'ils étaient nés et avaient grandi sous d'autres cieux. On ne retrouve encore que peu d'objets qu'on puisse considérer comme étant les premiers essais d'un art novice plutôt que les œuvres d'un travailleur maladroit. Il n'y a guère que certaines figurations humaines à donner cette impression et cependant elles sont contemporaines des meilleures reproductions d'animaux.

Par contre il est intéressant de constater à côté de la reproduction scrupuleusement réaliste une modification intentionnelle, c'est la stylisation progressive des formes. Les dessins se simplifient ou plus exactement se mutilent au point de devenir méconnaissables. Entre tel motif de lignes en apparence purement géométriques et un cheval ou un poisson, il faut placer toute la série des intermédiaires pour reconnaître la filiation. Ainsi pouvait se préparer pour l'art une plus grande liberté, en particulier dans la décoration des objets. Mais il ne semble pas que la race de Cro-Magnon ait beaucoup usé de cette facilité, du moins dans nos régions.

On a pu se demander si cette simplification du dessin n'avait pas amené l'invention de l'écriture. Sur un os strié de raies en apparence désordonnées, on a cru parfois reconnaître certains petits groupes de lignes qui se reproduisaient à plusieurs reprises; ne seraient-ce pas des mots ? On a aussi interprété comme des signatures les signes tectiformes, pectiniformes etc. Enfin on a pu voir des indications mnémoniques, des « marques de chasse », des mesures de temps, sur des os portant une série d'encoches analogues à celles qu'en certains coins de France, les boulangers emploient pour compter les livres de pain. Aucune de ces hypothèses n'a encore reçu de confirmation bien formelle.

Divers objets ont été recueillis qui servaient à faire des sculptures et des gravures sur l'os, l'ivoire, le bois, la pierre, ou à faire des peintures et des gravures sur les parois des grottes. Pour entailler les matières dures, l'homme se servait du silex arrangé en burin, parfois d'un simple angle de lame. Pour colorer les objets, il avait récolté à la surface de certains terrains des oxydes de fer ou de manganèse qui lui donnaient diverses teintes de jaune, de rouge plus ou moins brun et de noir. Peut-être avait-il recours aussi à des couleurs végétales. Quand il avait affaire à une matière traçante, il la taillait comme un crayon; dans les autres cas il broyait les couleurs et les délayait dans l'eau ou la graisse. On

a retrouvé les pierres plates qui lui servaient de palette, les os creux qu'il remplissait d'ocre en poudre, les lampes à la graisse qui l'éclairaient dans la profondeur des grottes.

d) *La parure.* — A l'art se rattache la parure. Il est probable que le tatouage était connu de nos troglodytes : certaines pointes de silex très effilées ressemblent singulièrement aux aiguilles dont on se sert actuellement pour faire pénétrer la couleur sous l'épiderme. On devait aussi user de la peinture superficielle et lavable, comme elle se pratique chez tous les sauvages. Les stations préhistoriques renferment bon nombre de dents d'animaux, de coquillages et même quelques galets très durs, percés d'un trou de suspension, ainsi que des vertèbres de poissons naturellement percées. Certaines pierres brillantes, joliment veinées, ou de formes régulières paraissent avoir été remarquées et recueillies. (Déjà l'homme de Néanderthal avait fait attention au cristal de roche.)

Si les figures humaines laissées par nos artistes quaternaires n'étaient pas toutes nues, on aurait pu se faire quelque idée du costume d'alors. Cependant une sculpture de Brassempouy représente une tête de femme qui paraît porter une sorte de résille couvrant les cheveux et tombant à droite et à gauche, mais ce sont bien plutôt les cheveux eux-mêmes tressés comme chez les Somalis. Les aiguilles magdaléniennes devaient servir à coudre les peaux de bêtes; ainsi qu'aux Esquimaux, les tendons de renne devaient leur fournir un fil souple et fort.

Mais les tombeaux nous ont révélé que les coquilles ou les dents percées étaient mises soit en collier autour du cou, soit en bracelet aux bras et aux jambes, soit comme un pagne autour des reins, soit comme un pectoral sur la poitrine. Les hommes avaient même plus de luxe que les femmes. De plus les squelettes sont souvent colorés en rouge, peut-être pour rappeler le tatouage, si ce n'est pour figurer le sang.

e) *Rites funéraires.* — Les chasseurs de la seconde race, comme ceux de la première, avaient le respect du cadavre humain. Ils l'ensevelissaient avec soin; parfois quelques pierres dressées par côté ou étendues au-dessus formaient une sorte de tombeau. Comme nous l'avons dit, le corps était paré, coloré, entouré d'objets usuels, outils ou armes en silex. En général le tout était recouvert, de même qu'à La-Chapelle-aux-Saints, d'ossements animaux brisés et de silex, jetés pêle-mêle comme sur le sol d'une habitation de sauvages. Le cadavre était tantôt replié sur lui-même, rappelant l'homme de la Corrèze, tantôt étendu de tout son long et couché soit sur le dos, soit sur le flanc, soit sur le ventre. Au pied des sculptures de Cap-Blanc on vient de trouver un homme, peut-être le sculpteur lui-même, soigneusement inhumé.

f) *Rôle de l'art quaternaire. Religion.* — On a pensé de certains objets très délicats et très soignés, qu'ils n'étaient pas destinés à l'usage ordinaire : au sujet des belles et fragiles lames solutréennes du trésor de Volgu, on se demande si ce ne sont pas des objets votifs.

Parmi les os sculptés ou gravés avec soin, les uns comme les propulseurs peuvent avoir été des objets usuels et présenter des traces d'usage; les autres ne répondaient qu'au désir de faire œuvre belle. Mais, dans ce second cas, était-ce pour le simple plaisir de l'homme ou pour être de quelque manière offert à la divinité, pour être rattaché à quelque chose de surnaturel? Ce qui permet de pencher vers la seconde de ces réponses, c'est l'examen des peintures sur les parois des grottes.

Il n'y figure guère que les animaux qui servaient de gibier et de nourriture à cette époque. Ces représentations sont placées au fond de grottes absolument obscures, parfois à plusieurs centaines de mètres de l'entrée, dans des conditions aussi défavorables que possible à une contemplation esthétique. Elles sont jetées sans ordre, enchevêtrées, superposées sans aucun souci de beauté. Au Portel, les plus belles peintures sont dans un couloir dont l'entrée est masquée par un rideau de stalactites. Aux Combarelles, il fallait pour aboutir aux dernières œuvres d'art, se glisser à plat ventre dans un boyau des plus étroits; à Niaux, il fallait traverser un lac. Ajoutez que sur l'argile du sol ou des parois sont gravés avec le doigt ou avec une pointe quelconque des silhouettes d'animaux, ou parfois des entrelacs capricieux mais sans caractère esthétique.

Une grotte peinte n'est pas un musée, ce serait plutôt une sorte de sanctuaire.

A en juger par ce qui se passe encore chez certains sauvages, on peut supposer que, dans les temps primitifs, des sorciers employaient ces figures d'animaux pour des incantations, des « envoûtements » destinés à donner aux « fidèles » un gage et un espoir de chasse fructueuse. Parfois une flèche est figurée atteignant l'animal et ce détail serait symbolique. Les œuvres d'art seraient donc souvent des figures magiques destinées à mettre les forces surnaturelles au service des désirs de l'homme.

Un fait très digne de remarque, c'est que bien des objets figurant des animaux sont brisés, lors même qu'ils ne sont pas fragiles et qu'ils ont parfois exigé de violents efforts pour être rompus.

Les uns voient dans ces croyances magiques une dérivation et une perversion de croyances religieuses proprement dites, c'est-à-dire d'une foi en des êtres supérieurs pouvant influer sur nos destinées. Les autres au contraire donnent une origine profane à la magie : elle aurait été primitivement comme une science élémentaire qui serait venue se fondre plus ou moins complètement dans la croyance au surnaturel. Il fallait, on s'en était aperçu, ressembler à l'animal pour pouvoir s'approcher de lui (certains dessins paraissent représenter des hommes affublés de masques animaux). La ruse de chasse serait devenue une mascarade rituelle.

Ajoutons que, si quelques figures humaines avec les bras levés ont donné l'idée d'une attitude cultuelle, d'autres paraissent ne dénoter que des imaginations érotiques.

Les « bâtons de commandement » ont pu être des instruments magiques, analogues à ceux de plusieurs religions antiques ou sauvages, analogues aux baguettes des sorciers et des sourciers.

Signalons enfin, parce qu'ils se rattachaient probablement à des idées religieuses, sans qu'on puisse dire comment, les crânes humains arrangés en forme de coupe.

On a expliqué ces divers faits par des croyances magiques, comme nous l'avons indiqué. On les a aussi rattachés à des croyances totémiques, c'est-à-dire à cette idée qu'une tribu humaine est parente d'un certain animal, qui pour elle est sacré et « tabou ». L'état actuel de nos connaissances ne permet pas de trancher la question.

g) *Etat social. Commerce.* — Les chasseurs nomades de Cro-Magnon devaient former des tribus, c'est-à-dire des groupements de familles. Les stations préhistoriques sont parfois très rapprochées l'une de l'autre, comme dans le Périgord, aux Eyzies en particulier, et les habitants de ces grottes avaient constamment l'occasion de se rencontrer.

Ces rapprochements géographiques ont dû être

complétés par des unions en vue de la chasse, de la guerre ou de relations sympathiques... On peut aussi croire que les sorciers ont ajouté l'autorité politique à leur influence religieuse ou bien inversement que ceux à qui une supériorité de force, de ruse, d'expérience, etc., avait donné une certaine primauté, ont complété leur pouvoir par le prestige religieux.

Une autre raison d'imaginer une organisation sociale de nos troglodytes, c'est le commerce. Le développement artistique, le travail difficile de l'os, etc., supposent une certaine division du travail, par là-même des échanges. Les coquillages marins trouvés dans les stations de l'intérieur des terres, le silex dans les régions qui en sont naturellement dépourvues, dénotent des transports et un vrai commerce.

h) *Le type physique.* — La race de Cro-Magnon renfermait de beaux hommes à côté d'individus plus petits. Comme ceux de Néanderthal, ils étaient très dolichocéphales et devaient avoir une grande vigueur physique qu'atteste leur forte ossature. Mais, à l'encontre de son prédécesseur, l'homme de la seconde race a un front haut et bombé, les arcades sourcilières modérément développées, les pommettes très accusées, le menton fort proéminent, le nez saillant et étroit. — Voir fig. 1.

Une gravure très connue, appelée « la femme au renne » représente cet être humain couvert de petits traits où l'on a cru reconnaître des poils. Mais cette interprétation du dessin reste bien hypothétique et n'est confirmée par aucune autre donnée préhistorique.

3° LA TRANSITION DU PALÉOLITHIQUE AU NÉOLITHIQUE

Changement de climat et de faune. — La température s'adoucit, les glaciers reculent vers leurs limites actuelles, les tourbières se forment, les forêts envahissent à nouveau l'Europe.

Alors quelques espèces, comme la Marmotte, le Chamois, le Bouquetin, se réfugient dans les massifs montagneux; le Renne s'éloigne vers le nord-est et est remplacé par le Cerf élaphe qui devient l'animal caractéristique et le principal gibier de cette époque. A côté du Cerf, on rencontre le Chevreuil, l'Ours commun, le Sanglier, le Blaireau, le Chat sauvage, le Castor, etc., le Cheval et le Bœuf subsistent mais plutôt rares.

Changement d'industrie et de mœurs. — A l'industrie magdalénienne succède l'industrie azilienne (du Mas d'Azil, rive gauche, très riche station préhistorique de l'Ariège, fouillée surtout par Piette). Les silex gardent presque tous les formes de l'âge précédent; on remarque cependant la réapparition des grattoirs minuscules et des lames de canif. On y remarque surtout des silex pygmées et géométriques très caractéristiques. L'outillage en os est en pleine décadence, plus d'aiguilles, ni de propulseurs; les poinçons abondent, mais la pointe seule est bien travaillée; le harpon en os ou en bois de renne épais, avec bourrelet, a fait place au harpon en bois de cerf plat et percé. Il est vrai que la matière employée ne permet que cette forme aplatie, mais le travail n'est plus soigné et délicat. Les gravures et les sculptures ont presque complètement disparu. La peinture a laissé seulement un curieux objet : le galet colorié de groupes de points ou de lignes. Sur ces signes, dont quelques-uns rappellent singulièrement certaines lettres d'alphabets anciens, on a multiplié les hypothèses sans rien trouver de vraiment probable.

L'industrie azilienne s'est répandue dans le Midi de la France, en Isère, en Suisse, en Bavière et jusqu'en Ecosse. On peut découvrir son origine dans l'Afrique du Nord-Ouest où elle s'appelle capsien supérieur. Ce sont ces Africains ou leurs frères d'Andalousie ou de Sicile qui, chassés de chez eux par les premiers néolithiques venus d'Egypte, ont été refoulés vers le Nord et se sont répandus dans toute l'Europe occidentale.

A Ofnet, en Bavière, le Dr R. Schmidt, de Tübingen, a trouvé dans une couche azilio-tardenoisienne une fosse contenant vingt-sept crânes et une autre n'en contenant que six. Avec eux il n'y avait aucune autre partie du corps, mais ils étaient rangés concentriquement, englobés dans une épaisse masse d'ocre rouge en poudre et tous placés face au soleil couchant. Ce dernier trait fait penser à un culte solaire et à cette idée des anciens Egyptiens que l'Occident est la région où se dirigent les morts. (Ils décapitaient même parfois les cadavres, peut-être pour obliger le *double* à quitter la terre.) Ces crânes étaient parés de dents de cerf et de coquillages, surtout ceux des femmes; ceux des jeunes gens l'étaient moins, ceux des enfants moins encore, ceux des hommes pas du tout.

4° LA PÉRIODE NÉOLITHIQUE

La « nouvelle pierre » qui a donné son nom à la période qui s'ouvre après l'azilien, c'est la pierre polie. Ce n'est pas que la pierre taillée du paléolithique disparaisse, car l'homme ne cesse de se servir de bon nombre d'outils et d'armes de la période précédente. Ce n'est pas non plus que la pierre polie se retrouve dans toutes les stations néolithiques. La grande différence de ces deux périodes, c'est la prodigieuse transformation qui s'opéra alors dans les conditions et modes d'existence des humains.

C'est aussi une période de nombreuses migrations de l'Asie et de l'Afrique vers l'Europe. Ce dernier continent, dont le climat s'était enfin adouci, devenait une terre désirable pour les demi-civilisés, pâtres et cultivateurs, dont le berceau est à rechercher vers l'est. On ne saurait mieux comparer ce qui s'est passé alors qu'à l'envahissement progressif de l'Amérique par les Européens dans les temps modernes. Les nouveaux venus apportent un genre de vie plus raffiné, avec des particularités nationales; ils refoulent progressivement les indigènes, parfois se mêlent à eux, développent sur place des modes d'existence assez variés, et ne fusionnent que plus ou moins tardivement et incomplètement.

C'est ainsi qu'on peut signaler un courant d'émigration vers la Baltique, qui nous a apporté le campignien (de Campigny, Seine-Inférieure). Celui-ci est devenu le néolithique du Nord de l'Europe par une évolution sur place. Le courant danubien est arrivé jusqu'en Belgique; ce sont d'autres courants qui ont abouti en Espagne, dans le Sud-Ouest de la France et dans la région des palafittes.

C'est qu'en effet, pendant que s'opérait en France, sous des influences les unes indigènes, les autres étrangères, une évolution industrielle qui passait par l'aurignacien, le solutréen, le magdalénien et se terminait dans l'azilien, les autres pays brûlaient des étapes. Ainsi le Nord-Ouest de l'Afrique avec l'Espagne méridionale et l'Italie allaient de l'aurignacien (qu'on y appelle capsien inférieur) au capsien supérieur d'où est sorti l'azilien. En Egypte et en Asie occidentale, à l'aurignacien succède brusquement l'invasion néolithique, qui ne se propagera que plus tard vers l'Occident.

Il faut faire une place à part, tout à fait au début du néolithique, aux *Kjökkenmöddings*, que l'on trouve en Danemark et dans quelques autres régions du littoral de l'Atlantique ou même de la Méditerranée. On appelle de ce nom danois des tertres dont la longueur varie de 20 à 400 mètres, la largeur de 5 à

6 mètres et dont la hauteur est souvent de 2 à 3 mètres. Ils sont composés d'écailles d'huîtres, de coquillages divers, d'arêtes de poissons, d'ossements brisés, au milieu desquels on découvre des silex grossièrement taillés, des déchets de taille, des poteries grossières, des objets en os ou en corne de cerf (haches, herminettes, peignes, etc.). Il y a même ici et là des foyers composés de quelques pierres calcinées, de charbons et de cendres.

Ce qui les date bien, c'est la présence des poteries, des tranchets en silex, du chien domestique, du cerf; tandis que le renne a disparu et la pierre polie ne se montre pas encore. Ces amas sont l'œuvre d'une population plutôt misérable, vivant, au bord de la mer, de chasse et de pêche, et accumulant ainsi les déchets de ses repas et de son industrie ainsi que les outils rejetés après usage. Cette manière étrange d'installer son foyer sur des détritus, en plein air, et d'y vivre, est encore le fait de plusieurs peuples sauvages.

Le campignien est la suite des Kjôkkenmôddings danois; on y trouve une poterie fine et déjà quelques pierres polies et l'on s'achemine vers le vrai néolithique. Le pic campignien est accompagné d'un tranchet qui est le prototype de la hache polie en silex.

Dans le Centre et le Sud de la France, l'industrie se rattache à l'azilien, mais avec addition de types franchement néolithiques. La hache polie n'est pas en silex mais en roches dures, la poterie est très ornée.

Nouveau genre de vie. — Quelles que soient les particularités régionales, on peut dire que le monde néolithique présente la première ébauche de l'humanité civilisée moderne. De chasseur, l'homme est devenu agriculteur et berger.

Il sait cultiver et améliorer les *plantes*, en particulier les céréales : le froment, le seigle, l'orge, l'avoine. On a retrouvé environ 200 espèces de végétaux utilisés par l'homme à cette époque, notamment la noisette, la prunelle, la fraise, la pomme, la poire, le raisin, etc. Le blé était réduit en farine sur de grandes dalles plates, où l'on promenait à la main un broyeur de pierre; avec cette farine on faisait une pâte que l'on cuisait en galettes rondes. Des sortes de pics en pierre ou en bois de cerf permettaient de remuer la terre.

Les *animaux* aussi ont subi l'influence de l'homme; on est arrivé à en domestiquer six espèces : le chien, le cochon, le cheval, la chèvre, le mouton et le bœuf, et on les a amenés en Europe.

La vie agricole implique la vie sédentaire et la construction de *demeures* plus durables et plus perfectionnées. Une des plus intéressantes découvertes fut faite dans les lacs de Suisse en 1853, celle des *palaffites*. On appelle de ce nom des habitations groupées en un petit village, construites sur pilotis, à une certaine distance du rivage, auquel une passerelle les rattache. On était ainsi à l'abri soit des fauves soit des ennemis humains. De nos jours encore, de nombreuses peuplades sauvages ont gardé l'usage de la cité lacustre.

Ce mode d'habitation ne convenait évidemment pas à tous les pays. Dans les régions sans lacs, on bâtissait des *huttes* en bois sur des fondements de pierre qu'on retrouve encore, parfois avec plusieurs pièces ou divers aménagements du sol. Pour protéger le village, on en faisait un camp entouré d'un rempart de terre et d'un fossé ou même de deux fossés, dont l'un à l'intérieur. On profitait souvent d'un promontoire naturel à bords escarpés et on se bornait à barrer l'isthme. Dans l'épaisseur même du rempart de terre on déposait souvent les morts; et c'est la présence des sépultures néolithiques qui a permis de dater avec certitude ces villages fortifiés.

Naturellement la *chasse* et la *pêche* n'avaient pas été abandonnées par nos agriculteurs. Ils creusaient un tronc d'arbre avec le feu d'abord, avec la hache ensuite et ils avaient une pirogue. D'une branche d'arbre bien choisie ils fabriquaient un arc. Leurs flèches étaient armées à la pointe d'un tranchant en silex, tantôt de la forme classique, tantôt présentant un simple biseau. Avec le silex ou d'autres roches dures, ils faisaient encore le marteau, la massue, la célèbre hache polie qui caractérise cette époque et qui était emmanchée dans un bois de cerf, et enfin des poignards dont le Danemark et l'Egypte nous ont livré des spécimens merveilleux.

On a découvert soit dans les cryptes de la Marne soit surtout en Lozère bon nombre d'ossements humains percés de flèches et portant encore le silex incrusté dans leur masse. Ils évoquent l'image de la chasse à l'homme, de la guerre. C'est que l'agriculture a développé l'instinct de propriété en même temps que donné occasion aux cupidités, aux vols, aux luttes. Agriculteur, chasseur, guerrier, l'homme néolithique est aussi *industriel*. Pour recueillir le silex, il creuse des puits jusqu'aux couches de terrain qui renferment cette pierre et de là rayonne en galeries souterraines. Avec l'argile, il façonne, à la main, des poteries très nombreuses et assez variées de forme et de décoration, qu'on a pu classer en diverses espèces. Avec le lin et probablement aussi avec la laine (qui ne s'est pas conservée) il fabrique des tissus, des cordages, de la passementerie; avec des tiges ligneuses, de la vannerie.

La *parure* répond à un besoin trop naturel pour jamais se perdre. Certaines pointes en silex et des flacons en os pleins d'ocre devaient servir au tatouage. On peut se faire une idée des dessins adoptés dans ce cas en voyant la décoration de quelques statuettes néolithiques d'Egypte ou de Roumanie. Des boutons, des pendeloques, des perles à enfiler, des anneaux, voilà ce qu'on fabriquait avec l'os, le coquillage, l'ambre, le schiste, l'albâtre, la callaïs (pierre d'un vert bleu, rappelant la turquoise).

La production, surtout variée et spécialisée, appelle le *commerce* et les *transports*. On a pu découvrir le lieu d'origine de plusieurs matières dont on retrouve un peu partout des échantillons. L'ambre devait venir de la Baltique; les belles pierres vertes (néphrites, jadéite, etc.), des Alpes; l'obsidienne (verre naturel) des régions volcaniques; la callaïs de quelques gisements rares. Le Grand Pressigny (Indre-et-Loire) renfermait de vastes ateliers et fournissait d'un silex assez particulier la Bretagne, la Suisse occidentale et le Nord de la France jusqu'en Belgique. Le char à roues était connu dès cette époque. Ainsi donc, il y avait sur notre sol des routes, non pas fortement établies et construites comme les voies romaines, mais nettement tracées comme des sentiers fréquentés.

Mégalithes, tombeaux, religion. — Ce qu'on a le plus remarqué de l'époque néolithique, ce sont les énormes pierres brutes que l'homme a soulevées et arrangées de diverses manières. On s'est demandé par quels procédés il avait pu transporter et dresser des masses énormes. (Le plus haut menhir, celui de Locmariaquer, avait 20 m. 50 de haut et devait peser 350.000 kilogrammes. — Mais un monolithe de Baalbek en Syrie pèse 1.500.000 kilogrammes, un obélisque d'Hatasou en Egypte a 33 mètres de haut, celui de Saint-Jean-de-Latran à Rome mesure 32 mètres, et c'est peu après les temps néolithiques qu'on les a déplacés.) Il a été établi qu'avec des leviers et des bras nombreux, fonctionnant avec ensemble, avec beaucoup de lenteur et de patience, on pouvait venir à bout des poids les plus lourds.

Là comme ailleurs, une forte organisation sociale unie à de sincères convictions religieuses ont fait faire des merveilles. Suivant le mot heureux de M. Déchelette, avec les néolithiques ainsi groupés, « l'ère des travaux publics est ouverte ».

Les monuments mégalithiques se classent d'après 6 types principaux :

1° Le *menhir* ou pierre dressée;

2° Le *cromlech*, groupe de menhirs entourant un espace ordinairement circulaire;

3° L'*alignement*, suite de menhirs disposés en rangées à peu près rectilignes et parallèles;

4° Le *dolmen*, grande table de pierre soutenue par des pierres dressées. Plusieurs dolmens juxtaposés forment une *allée couverte ;*

5° Le *trilithe*, 2 menhirs surmontés d'une pierre en linteau (ce monument est rare);

6° Le *cist* ou coffre en pierres, tombeau en rectangle allongé, délimité par des tables dressées.

Dolmens et coffres sont parfois recouverts de grands amas de terre appelés *tumulus*.

Les monuments mégalithiques se retrouvent depuis l'Inde jusqu'à l'Atlantique. Cependant sur cet espace quelques régions, comme les Provinces Rhénanes, l'Allemagne du Sud, la Bohême, la Hongrie ne renferment aucun dolmen. Par contre, ce monument est fréquent en France dans la région qui va du Finistère au Gard, surtout aux deux extrémités : en Bretagne d'un côté, dans l'Aveyron et les départements voisins, de l'autre.

Le menhir, qu'on trouve principalement en Bretagne, se rattache probablement au culte de la pierre, si commun encore dans l'antiquité historique. Mais on n'en peut rien dire de plus précis. Il en est de même des cromlechs et des alignements.

Le dolmen était un tombeau, mais pour plusieurs morts; les allées couvertes étaient de véritables nécropoles ou mieux des ossuaires. On utilisait aussi à cette fin des abris naturels. Dans toutes les régions on déposait en pleine terre des cadavres, probablement de pauvres gens. Rarement on incinérait le corps; peut-être assez souvent faisait-on l'opération du décharnement avant l'inhumation (certaine secte de l'Inde confie ce soin aux vautours). Parfois les os étaient colorés; à côté d'eux étaient déposés des parures, des armes, des objets usuels.

Un curieux usage est celui de la trépanation, tantôt pendant la vie, tantôt après la mort. A cette opération doivent se rattacher ces rondelles craniennes perforées que l'on trouve parfois près du squelette. Dans la région au nord de Paris, certains crânes des dolmens présentent un sillon en forme de T appelé T sincipital et provenant d'une opération faite pendant la vie. On ne sait s'il faut y voir une opération médicale ou une sorte de consécration religieuse ou un ornement.

Ont probablement été des idoles ou des objets de culte, certaines figurations grossières de la forme humaine et de la hache, sculptées sur des menhirs ou dans des grottes funéraires. On peut attribuer le même rôle à des poteries ornées d'une paire d'yeux lenticulaires. Ce dernier objet paraît provenir d'Asie Mineure et avoir cheminé par la Méditerranée et l'Atlantique jusqu'en Danemark. (La même voie aurait été suivie par un motif de décoration en spirales, qui date de l'époque prépharaonique.)

Sur bien des monuments funéraires ont été creusées des cupules parfois entourées de cercles ou reliées par des rigoles; très probablement elles ont un caractère religieux ou symbolique.

Il ne faudrait pas se représenter les druides immolant des victimes humaines sur la table des dolmens et faisant couler le sang dans les cupules et par les rigoles. Il y aurait là un anachronisme et une fantaisie imaginative que n'appuie aucun document.

Le type physique. — Il est devenu très varié. On trouve en effet, parmi les squelettes de cette époque, des dolichocéphales, des brachycéphales et tous les types intermédiaires. On peut encore signaler en plusieurs endroits la présence d'une forte proportion de pygmées et l'on a pu se demander s'ils ne formaient pas un groupe humain spécial, analogue aux négrilles actuels.

Cependant les races n'étaient pas absolument mêlées. Ainsi les dolichocéphales dits des Baumes-Chaudes (du nom d'une station lozérienne où un seul ossuaire avait reçu près de 300 cadavres) occupent seuls la France occidentale. Une ligne tracée de l'embouchure de la Seine aux sources de la Garonne les séparerait des brachycéphales de la France orientale. Ceux-ci occupent deux centres principaux : l'un appelé Belge, comprend le nord de la France, et l'autre, dit Allobroge, occupe le Dauphiné. Comme nous l'avons vu, les dolmens sont tout particulièrement nombreux dans la France occidentale, d'autre part les néolithiques « belges » avaient certaines particularités comme le T sincipital.

5° LE PROBLÈME DES RACES ANCIENNES

Nous avons vu que sur le sol de l'Europe les premiers habitants avaient des caractères pithécoïdes très accentués. La deuxième race s'écarte singulièrement du type de la première. Avant les brachycéphales néolithiques, probablement même avant les dolichocéphales de Cro-Magnon, il faut placer une autre race que nous désignerons comme la 3e et qu'on a appelée race de Grimaldi, du nom de la commune où on l'a découverte, dans la principauté de Monaco.

C'est en 1901, dans la grotte de Baoussé-Roussé qu'on a trouvé, inhumés ensemble, les squelettes d'un jeune homme et d'une vieille femme. Ce sont des négroïdes : leur front est bombé comme celui de l'homme de Cro-Magnon, leur bouche est projetée en avant plus encore que celle de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints; chez eux comme chez celui-ci, le menton est fuyant, le nez fort large, les orbites très grands. Leur taille est intermédiaire entre celles des deux autres. On les rapproche des nègres actuels en raison de ces divers caractères et aussi du développement exagéré de l'avant-bras par rapport au bras, de la jambe par rapport à la cuisse. Ils en diffèrent par l'aspect du haut de la face, la saillie de la charpente nasale et une certaine délicatesse dans l'ossature.

Ces négroïdes ne sont connus directement que par ces deux échantillons, mais M. VERNEAU, qui les a étudiés, a découvert parmi les squelettes, soit de l'époque néolithique, soit du moyen âge et des temps modernes, un certain nombre de spécimens qu'il regarde comme des survivances de la race de Grimaldi. Ce qui rend cette conclusion particulièrement saisissante, c'est le fait que DE QUATREFAGES, pour expliquer des formes récentes, avait supposé l'existence d'une race lointaine, telle que précisément nous l'ont révélée les fouilles du chanoine DE VILLENEUVE dans les grottes de Menton. — Voir fig. 1.

Nous voilà donc en présence de 4 races fort anciennes et fort différentes. Est-ce que l'on trouve entre elles tous les intermédiaires qui permettraient de montrer directement leur filiation ou leur parenté?

Les squelettes de Predmost et de Brunn, appartenant au solutréen, présentent bien des types atténués de Néanderthal, au milieu de la période de Cro-Magnon. Mais au début de cette période, l'« homo aurignacensis » de Combe-Capelle (Dordogne), encore

unique, il est vrai, se séparerait très nettement de l'homme de La-Chapelle-aux-Saints pour se rapprocher de celui de Grimaldi et aussi de certains types de Cro-Magnon trouvés eux aussi à Menton, et dont les caractères sont particulièrement accentués et rudes.

En somme, aucune donnée positive ne permet à l'heure actuelle de dire par exemple que l'homme de Néanderthal a pour enfants d'un côté celui de Grimaldi, d'un autre celui de Cro-Magnon et pour petit-fils le brachycéphale néolithique. Quelque généalogie qu'on imagine, on ne peut en établir aucune.

Pour voir cependant toutes ces formes sortir d'une seule origine, il faut supposer trois choses : 1° c'est dans une seule région, vers l'Orient probablement, que l'humanité a commencé; 2° primitivement, le corps humain était très apte à se transformer; 3° les premiers hommes se sont dispersés, puis ont vécu dans des conditions physiques et morales fort diverses; ces conditions ont profondément modifié les organismes et permis soit une marche plus ou moins rapide vers la civilisation, soit un progrès très lent ou même un recul.

Ces trois hypothèses n'ont rien que de vraisemblable. Evidemment la préhistoire est une science trop jeune pour pouvoir les vérifier. Il faudrait pour cela multiplier les fouilles sur tous les points du globe, comme en Europe occidentale, et les faire avec une méthode scientifique rigoureuse. Et encore cela pourrait ne pas suffire, car il y a eu tant de destructions de toute sorte, jusqu'à des continents disparus par exemple au sud de l'Asie! Mais on peut, avec les faits actuellement connus, tirer des conclusions qui ne sont pas sans probabilité.

1° Il n'y a aucune raison de penser que l'humanité a commencé en Europe, encore moins en Amérique. Resterait à choisir entre l'Afrique, l'Asie et l'Océanie. La ressemblance entre les hommes de Néanderthal et ceux de l'Australie actuelle fait adopter ce dernier continent, par quelques esprits, comme berceau de l'humanité. Mais au point de vue zoologique, c'est la dernière contrée à choisir. Les Australiens-Tasmaniens sont des immigrés très anciens venus du Nord et étroitement apparentés aux Weddas de l'Inde. Le fait que l'homme arrive en Europe, autant qu'on peut en juger, avec une invasion d'animaux sauvages d'origine asiatique (éléphant, rhinocéros, bison, etc.) permet d'envisager comme probable que son berceau doit être recherché en Asie, en y comprenant l'Indonésie, qui n'en est que le prolongement disloqué. Dans l'état actuel de la science, rien n'oblige à envisager plusieurs berceaux distincts de l'espèce humaine; la théorie d'un berceau unique est scientifiquement la plus probable et la plus rationnelle.

2° Que l'homme primitif ait été plus apte à se transformer, c'est ce que les évolutionnistes soutiennent comme un principe général : l'enfance de l'espèce a, comme l'enfance de l'individu, une grande plasticité. Il le faut bien pour que, si loin de nous, l'individu de Cro-Magnon et celui de La-Chapelle-aux-Saints fussent plus différents l'un de l'autre que le Français et l'Australien actuels.

3° La dispersion des premiers hommes semble avoir été rapide; les conditions morales et surtout physiques où ils se sont trouvés ont présenté de bien plus grandes diversités que de nos jours. Le chasseur émigré jusqu'en Allemagne a dû subir des influences bien différentes de celles que ses frères ont trouvées en Mésopotamie ou en Egypte. Les changements de climat avaient une intensité que nous ne connaissons plus et qui, en tout cas, nous trouverait mieux armés pour en atténuer l'action. On peut donc concevoir sans peine, à partir d'un point de départ primitif commun, la formation très ancienne de types physiques et moraux profondément différents.

Quel portrait peut-on se faire de ces premiers humains? Evidemment les évolutionnistes leur donnent des caractères pithécoïdes très accentués. Le Pithécanthrope de Java, la mâchoire de Mauer, la race de Néanderthal, en un mot presque tous les documents les plus anciens sur l'homme sont favorables à cette conception. On peut cependant faire remarquer que le crâne de l'Olmo et ceux de Galley-Hill et d'Ipswich, s'ils sont authentiques, sont voisins du type de Cro-Magnon. D'autre part M. Boule a dit du crâne de La-Chapelle-aux-Saints qu'il « présente, en les exagérant parfois, tous les caractères des calottes craniennes de Néanderthal et de Spy ». Mais tout ce qu'on peut en conclure, c'est que dans certains individus ou certaines peuplades les caractères pithécoïdes s'étaient atténués et dans d'autres s'étaient accentués. En somme la science ne saurait prétendre encore éclairer le problème des origines jusqu'à ces profondeurs. Le pourra-t-elle jamais?

6° L'ANTIQUITÉ DE L'HOMME

Une dernière question est celle des dates à assigner à ces faits lointains de la vie de l'humanité.

On a longtemps cherché dans la supputation des chiffres fournis par la Bible un moyen de fixer la date de la création d'Adam, et les résultats oscillaient entre le quatrième et le septième millénaire avant Jésus-Christ. Mais les exégètes catholiques s'accordent aujourd'hui à reconnaître que, à proprement parler, il n'y a pas de chronologie biblique pour les temps antérieurs à Abraham. Voir sur ce point l'article Genèse, col. 290.

Le néolithique finit dans nos régions vers l'an 2500 environ avant Jésus-Christ. C'est la seule date un peu précise qu'on puisse donner. Pour remonter au delà, la science a cherché des chronomètres et a essayé successivement de se servir des suivants : cônes de déjection des cours d'eau, corrosion des roches calcaires, exhaussement des plages, formation de la tourbe, dépôts annuels d'alluvions, etc. On connaît bien la rapidité de ces phénomènes dans les temps actuels, mais rien ne permet de fixer que le mouvement qu'ils représentent n'a pas eu des arrêts ou des accélérations ou des reculs dont on n'a ni la preuve ni la mesure.

Voici un exemple de calcul, fait par un savant suédois, Montélius : « Les ruines de Suse en Perse, forment une colline de 34 mètres de hauteur. Les couches supérieures, jusqu'à 5 mètres de profondeur, ont été formées pendant les derniers 3000 ans c'est-à-dire après le XIe siècle avant Jésus-Christ; au-dessous de ces 5 mètres, on n'avait jamais trouvé de fer. Les couches suivantes, de 5 jusqu'à 10 mètres de profondeur, contiennent du bronze et du cuivre, tandis que les couches inférieures, de 10 jusqu'à 34 mètres de profondeur, sont néolithiques. Maintenant on a pu constater que le cuivre était connu dans ces régions plus de 4.000 ans avant Jésus-Christ. Alors, les 10 premiers mètres correspondant à 6.000 ans, nous pouvons avoir une idée de la durée énorme de la période néolithique, pendant laquelle les 24 mètres de débris ont été formés. Je suis convaincu que la période néolithique a commencé dans ces contrées plus de 20.000 ans avant nos jours. » (*Congrès international d'Anthropologie et d'Archéologie préhistorique de Monaco*, 1906, compte rendu, tome II, page 32.)

En faisant un raisonnement analogue sur les fouilles de Knossos, M. Arthur Evans réclame 14.000 ans pour le néolithique local, qui correspond d'autre

part à un stade assez avancé de la culture néolithique.

Mais ces calculs n'atteignent qu'une humanité relativement récente, puisque partout, comme dans nos régions, il semble qu'un paléolithique à plusieurs phases a précédé le néolithique.

Pour remonter jusqu'au paléolithique ancien de nos régions, on a un point de repère géologique très important, c'est la 4e invasion glaciaire, contemporaine de l'industrie moustérienne. On a essayé d'évaluer le temps écoulé depuis cette invasion, la durée de la glaciation elle-même, et enfin la durée des époques acheuléenne et chelléenne qui lui sont antérieures.

On a cherché tout d'abord la cause de cette formidable accumulation de neiges dans les montagnes. Cette cause pouvait se trouver dans une position astronomique du globe terrestre très défavorable à son réchauffement.

Mais, dans cette hypothèse, la 4e invasion glaciaire se serait produite il y a 200.000 ans et aurait été séparée de la 3e par un nombre d'années plus considérable encore. La géologie proteste contre ces chiffres. L'étude des chutes de Niagara, du Mississipi, celle de diverses cascades de Scandinavie s'accordent à montrer que la dernière glaciation a fort bien pu se terminer il y a 7 ou 8000 ans.

Combien de temps a-t-elle duré? A en juger par les dépôts morainiques qu'elle a laissés et qui sont extrêmement considérables, il a fallu qu'elle gardât son extension pendant des millénaires, mais en petit nombre, d'après de Lapparent. 3000 ans ont peut-être suffi pour apporter la moraine frontale. Mais il faudrait ajouter à ce chiffre le temps nécessaire pour déposer le tapis morainique qui couvre toute la Suisse et le Haut-Rhône, et dont la masse est bien supérieure à la précédente.

Cette invasion glaciaire est contemporaine de l'industrie moustérienne, qui aurait ainsi duré plusieurs milliers d'années. Mais auparavant il y avait eu les industries acheuléenne et chelléenne dans nos régions. Pendant combien de temps? C'est ce qu'on ne sait trop comment déterminer. On ne voit pas pourquoi chacune d'elles n'aurait pas été aussi ou plus durable que le moustérien... On sait d'autre part que, pendant cette phase interglaciaire, la Picardie, où ont vécu de nombreuses tribus chelléennes, a subi plusieurs relèvements et immersions qui n'ont pas dû être rapides. Il y a donc des chances pour qu'il faille attribuer nombre de milliers d'années à ces époques chelléenne et acheuléenne.

Si, comme il est probable, l'humanité a commencé loin de la France, il faut lui donner le temps de se multiplier, de se disperser jusque dans nos pays, de se différencier profondément en plusieurs races; — et cela a demandé bien des siècles.

Mais la mâchoire de Mauer, qui par ses caractères physiques se rattache certainement au type humain, est probablement de la 2e phase interglaciaire et non de la 3e. Voilà d'autres millénaires à ajouter aux précédents... toujours peut-être. Enfin si le Pithécanthrope de Java représente, non un animal très voisin de l'homme, mais un homme véritable quoique très inférieur, à quelle date en chiffres allons-nous le placer, lui qui est de la fin du tertiaire? A bon nombre de milliers d'années encore en arrière, en n'oubliant pas que nous partons d'une hypothèse.

Nous n'insisterons pas, et nous laisserons sans plus de précision la réponse à un problème pour lequel la science a encore si peu de données mesurables.

Bibliographie. — La préhistoire étant faite surtout de monographies, les indications bibliographiques seraient innombrables. On trouvera dans le *Manuel d'Archéologie préhistorique* de M. J. Déchelette (Paris, Picard, 1908) presque toutes les références désirables. (Nous avons dû, pour le fond, le compléter sur certains points, nous séparer de lui sur plusieurs autres.) Quant aux importantes découvertes faites depuis l'apparition de cet ouvrage, la revue *L'Anthropologie* les fait connaître en détail ou en substance dans ses articles de fond et sa riche bibliographie. Sont précieux, pour les comparaisons ethnographiques, les *Missions catholiques* et l'*Anthropos*.

Abbés H. Breuil, A. et J. Bouyssonie.

III

Unité de l'espèce humaine

Cette question ne donnera point lieu à de longs développements : 1° parce qu'elle n'est pas, actuellement (1912), objet de controverse grave; 2° parce qu'elle est traitée à fond dans des livres qui n'ont guère vieilli sur ce point, comme dans l'*Espèce humaine* (Paris, Alcan) de A. de Quatrefages. Après avoir établi l'état de la question, nous résumerons les preuves négatives, puis les preuves positives de l'unité de l'espèce humaine, et nous terminerons par un court exposé des causes qui ont produit la divergence des races.

I. — Etat de la question

1° La diversité des races humaines. — Les doutes sur l'unité de l'espèce humaine sont nés de la diversité des races qui la composent. Pour qu'on puisse juger de la profondeur des divergences, une rapide description des principaux groupes humains est nécessaire. Nous les ramènerons à quatre.

a) *Le tronc blanc ou caucasique* comprend en général les races qui ont le teint le plus clair. Nous disons : *en général;* car la couleur de la peau dépend de la couche pigmentaire située entre le derme et l'épiderme, et cette couche peut s'épaissir jusqu'à rendre, chez les Hindous, la peau aussi noire que celle des Ethiopiens. Les cheveux du blanc ne sont ni laineux comme chez le nègre, ni raides comme chez le jaune, mais soyeux et lisses ou bouclés. Leur section est elliptique; le crâne est bien développé : le front est large et élevé, les arcades sourcilières peu saillantes, l'ouverture des yeux horizontale, le nez droit et saillant, le menton pas fuyant, les mâchoires rarement projetées en avant, les lèvres plutôt minces, l'angle facial voisin de 90°. Les blancs forment environ 42 °/o de la population totale du globe. Ils occupent l'Europe presque entière, la moitié sud-ouest de l'Asie, le nord de l'Afrique, et l'Amérique par l'invasion des Européens.

b) *Le tronc jaune ou mongolique* comprend les races où la couleur jaune s'accuse le plus fortement. La couleur y subit pourtant des variations, puisqu'elle peut aller « du blanc au brun jaunâtre ou au vert olive » (Verneau). Les cheveux sont longs, gros et raides; leur section transversale est presque circulaire : la barbe, peu fournie, est toujours noire. Le crâne est généralement brachycéphale, c'est-à-dire court d'avant en arrière; la face est large, les pommettes très saillantes, de sorte que le visage est en forme de losange; les yeux paraissent obliques et étroits, à cause de la bride extérieure de la paupière supérieure; le nez est moins saillant et plus large que chez le blanc, sans être aplati; les mâchoires sont rarement prognathes, les lèvres moyennes. Les jaunes occupent presque toute l'Asie, sauf le sud-ouest. Les langues monosyllabiques y sont les plus

répandues. La religion dominante est le bouddhisme et le brahmanisme. Les races mongoliques forment environ 44 °/₀ de la population totale du globe.

c) Le tronc nègre ou éthiopique comprend les races où le teint varie du brun plus ou moins foncé au noir le plus pur. Les cheveux sont laineux; leur section transversale est une ellipse très aplatie; tantôt ils sont plantés en touffes séparées, tantôt ils forment une toison continue. Le crâne est dolichocéphale, c'est-à-dire allongé d'avant en arrière; la capacité cranienne est généralement inférieure à la nôtre. Le front est étroit et fuyant, les arcades sourcilières saillantes, les yeux grands et de couleur foncée, le nez court et aplati, les mâchoires très projetées en avant et terminées par de grosses lèvres, ce qui donne au menton un aspect fuyant. Les noirs peuplent l'Afrique, sauf le nord, les îles africaines méridionales, Madagascar, quelques îlots asiatiques, l'Australie et la Mélanésie; l'émigration les a répandus en grand nombre dans toute l'Amérique. Les langues y sont généralement agglutinantes; le fétichisme y est le culte dominant. La race nègre comprend au moins 12 °/₀ de l'espèce humaine.

d) Les races mixtes, ainsi dénommées par de Quatrefages, comprennent les groupes dont les caractères présentent un mélange des types précédents. Il y faisait entrer principalement les Peaux-Rouges, dispersés dans toute l'Amérique, mais surtout dans la zone glaciale. Cette race ne compterait que 1 ou 2 °/₀ de l'humanité.

Les types que nous venons de décrire ne représentent que les races actuelles. Pour les races primitives, voir l'article Homme Préhistorique.

2° Diverses phases de la question. — L'unité d'espèce a toujours été corrélative de l'unité d'origine. Jusqu'au xviie siècle, on ne paraît avoir douté ni de l'unité d'espèce ni de l'unité d'origine.

En 1655, le protestant La Peyrère, depuis converti au catholicisme, lança l'hypothèse de la pluralité des espèces humaines, parce qu'il voulait établir la pluralité d'origine. Il croyait découvrir dans la Bible deux créations d'hommes : celle qui est décrite au premier chapitre de la Genèse, et qui aurait donné naissance à des races multiples de *Préadamites;* puis celle qui est racontée au chapitre ii, et d'où serait sorti Adam, père du peuple juif. L'auteur rétracta son opinion, qui ne fit guère de partisans au xviie siècle.

Au xviiie siècle, la philosophie irréligieuse de Voltaire, pour prendre la Bible en défaut, soutint la multiplicité des origines humaines. « Il n'est permis qu'à un aveugle, disait-il, de douter que les blancs, les nègres, les Albinos, les Hottentots, les Lapons, les Chinois, les Américains, soient des races (espèces) entièrement différentes. »

Au xixe siècle, la politique se mêla de la question. Tandis que les Américains pratiquaient sur une large échelle « la traite des noirs », un ministre, Calhoun, pour excuser ses compatriotes, répondait, en 1844, aux remontrances des Etats européens, que les noirs ne sont pas de même espèce que les blancs.

Dans la seconde moitié du xixe siècle, les travaux de Darwin et de ses disciples sur la nature et l'origine des espèces posèrent la question sous un jour tout nouveau. Les espèces ayant toutes, dans l'hypothèse transformiste, la même origine, il y avait lieu de ne pas confondre l'unité d'espèce et l'unité d'origine. Suivant cette nouvelle école, les races humaines pouvaient apparaître assez divergentes pour constituer des espèces distinctes, quoiqu'elles fussent sorties du même tronc primitif; inversement, les races humaines pourraient être assez voisines pour être classées dans une même espèce, quoiqu'elles eussent pris naissance parallèlement sur plusieurs rameaux simiens. Le point de vue se trouvait donc profondément changé.

3° Etat actuel de la question. — Il importe d'abord de remarquer que la question d'unité d'espèce est, aujourd'hui, presque totalement dépourvue d'intérêt. Elle n'excite plus aucune passion politique, les nègres étant bien, désormais, partout traités comme des hommes; si l'esclavagisme sévit encore partiellement en Afrique, ce n'est pas sous le couvert d'une thèse sur l'infériorité spécifique des races noires. Elle n'éveille non plus aucune passion religieuse; car, si les croyants et les incroyants professent des idées contraires sur la nature de l'homme en général, ils ne diffèrent point sensiblement d'idées sur l'unité d'espèce et l'unité d'origine des diverses races humaines. Pour les uns et pour les autres, les différences ne sont pas telles que les divers groupes humains ne puissent être rangés dans le cadre d'une seule espèce; de même, il n'y a aucune raison sérieuse de supposer que les races multiples, tant historiques que préhistoriques, ne descendent pas d'un unique couple primitif.

Dans la mesure où la question se pose encore devant la science contemporaine, elle s'énonce ainsi : « Les races humaines, anciennes ou actuelles, présentent-elles des différences si profondes qu'on ne puisse les rattacher à une même souche originelle ? » De la sorte, la question d'espèce, si imprécise depuis Darwin, s'efface devant la question d'origine, qui, seule, importe au point de vue apologétique.

II. — Preuves négatives de l'unité d'espèce ou d'origine des races humaines

Tous les arguments des partisans de la pluralité d'espèces humaines se ramènent à ceci : « Il y a trop de différence entre le blanc et le nègre pour qu'ils soient de la même espèce ou descendent de la même souche. » Les faits, au contraire, nous font dire : « Il est si malaisé de trouver des différences caractéristiques entre les races humaines, et les différences qu'on signale entre elles ont une si minime importance, qu'il est impossible d'en faire des espèces distinctes. »

1° *Idée générale des preuves négatives.* — S'il existait plusieurs espèces humaines, et que chacune d'elle remontât à un couple primitif particulier, il en résulterait : *a)* que les couples primitifs étaient caractérisés par de vraies différences; *b)* que ces différences, en vertu des lois d'hérédité et de caractérisation permanente, ont été transmises aux descendants des couples respectifs, et se sont fidèlement conservées à travers les variations survenues depuis; *c)* que ces notes distinctives inaliénables sont les traits par lesquels on doit, maintenant, séparer les espèces.

Or, il n'existe aucun trait qui permette de distinguer et de classer les races humaines. A première vue, le blanc, le jaune, le nègre et le peau-rouge paraissent quatre types nettement caractérisés. Mais si, au lieu de quatre individus extrêmes, on prend pêle-mêle un million d'hommes sous toutes les latitudes, on se trouve dans l'impossibilité de les ranger en quatre catégories, tant sont insensibles les nuances qui unissent les extrémités des lignes divergentes. Et non seulement les hommes des diverses races se juxtaposent en une suite ininterrompue et sans hiatus, mais ils se mêlent entre eux en autant de façons différentes qu'on étudie de caractères. Qu'on prenne la couleur comme signe distinctif, en allant du teint le plus clair au noir le plus sombre, on mélange tous les autres caractères : on trouve des cheveux raides à côté de

cheveux laineux, des faces prognathes à côté d'orthognathes, etc... Qu'on prenne, avec HAECKEL, la chevelure pour signe distinctif, en allant des cheveux fins du blanc au cheveux laineux du nègre, on rencontre alors pêle-mêle des hommes à tête longue et des hommes à tête courte, des teints très clairs et des teints très noirs. Quel que soit le trait qui serve de point de repère, la confusion des individus sera toujours la même. Il n'existe donc, entre les races humaines, aucun caractère qui les sépare. Elles n'avaient donc, à leur origine, aucun trait différentiel qui les distinguât les unes des autres.

Pour autant qu'on saisit des différences, elles sont d'ailleurs de si minime importance, qu'elles ne suffiraient pas à caractériser des espèces distinctes. C'est ce qu'il sera aisé de constater en les examinant successivement.

2° *Insuffisance des différences de coloration.* — Le trait qui frappe tout d'abord est la couleur : il y a des blancs, des jaunes, des noirs, des rouges. Ces quatre types, disaient les premiers polygénistes, ne peuvent être sortis de la même souche.

Or la coloration de la peau est un phénomène physiologiquement peu important, qui se produit aisément sous l'influence du milieu et du régime, qui n'est ni plus général ni plus accentué dans l'espèce humaine que dans les espèces animales.

a) *Physiologiquement peu important.* — Car la couleur dépend de la couche de pigment déposée entre le derme et l'épiderme; et cette couche est très variable en épaisseur et en teinte, même dans un individu isolé, suivant son âge, suivant son genre de vie, suivant les différentes parties de son corps. Elle s'épaissit et brunit au soleil et au grand air; elle s'amincit et devient incolore chez les personnes renfermées et sédentaires.

b) *Spécifiquement sans portée.* — Fût-il plus important et plus stable, le phénomène de la coloration n'aurait encore aucune portée comme trait spécifique. Il suffit, pour s'en convaincre, d'étudier à cet égard des races animales qui ont certainement la même origine et constituent la même espèce. Les races gallines présentent les trois couleurs extrêmes signalées chez l'homme; le mélanisme peut même apparaître brusquement dans nos basses-cours, se propager par hérédité, et former une race nouvelle parmi nos poules à peau blanche. Dans les races bovines, canines, hippiques, la coloration de la peau se produit et se transmet, sans qu'on en fasse état pour créer des espèces distinctes. Il n'y a pas plus lieu de s'en servir pour voir, dans les groupes humains, des espèces plutôt que des races.

3° *Insuffisance des différences de chevelure.* — HAECKEL avait attaché une si grande importance à la chevelure, qu'il l'avait prise pour base de la distinction des races humaines. Mais son système, vivement critiqué, n'a point reçu droit de cité parmi les savants. Car, d'un côté, les cheveux changent si aisément de forme et de couleur dans le même individu, suivant l'âge et le milieu, que c'est un caractère trop mobile pour suffire à classer les groupes humains. D'autre part, la toison humaine présente des variations bien moins profondes que la toison d'animaux classés avec raison dans la même espèce; le cheveu humain, sous ses diverses formes, reste toujours cheveu et ne devient jamais laine, au lieu que la laine de nos moutons est remplacée par un poil court et raide en Afrique.

4° *Insuffisance des différences anatomiques.* — Les polygénistes ont invoqué tour à tour toutes les différences anatomiques, mais sans succès. Car, d'une part, il n'est pas un trait qui soit absolument propre à une race, et qui ne se retrouve aussi, quoique plus rarement, dans certains individus de toutes les autres. D'autre part, ces différences organiques, lors même qu'elles caractériseraient exclusivement des races, seraient insuffisantes pour délimiter des espèces, puisqu'elles sont toujours moins accentuées que les particularités correspondantes chez les races animales appartenant à une même espèce.

La *taille*, par exemple, est fort variable, puisqu'elle va de 1 mètre chez certains Boschimans à 1 m. 92 chez certains Patagons. Mais la moyenne minimum (1 m. 37 chez les Boschimans) fait encore les huit dixièmes de la moyenne maximum (1 m. 72 chez les Patagons). Au contraire, parmi les races animales, le petit chien épagneul ne mesure que les 2 dixièmes du chien de montagne; chez les lapins, l'écart est de 3 dixièmes; chez le cheval, de 4 dixièmes. La différence n'est pas moins marquée chez le bœuf, le mouton, la chèvre.

La *colonne vertébrale* varie très peu chez l'homme, puisque l'on a constaté tout au plus l'adjonction d'*une* vertèbre dans certains cas tout individuels. Les variations sont au contraire considérables dans les races animales d'une même espèce : ainsi on compte 44 vertèbres dans le porc d'Afrique et 54 dans le porc anglais; de Quatrefages observe qu'il existe des races de chien, de chèvre, de mouton, chez lesquelles la queue se réduit à un court coccyx.

Les *membres*, de même, varient peu chez l'homme : les six doigts à la main sont un cas tératologique, et, là où le pied semble préhensile, le pouce n'est cependant jamais opposé aux autres doigts. Au contraire, quelles profondes différences dans les races animales d'une même espèce! Ainsi, de fissipède qu'il est normalement, le porc peut devenir solipède; chez le chien, les pattes de devant ont toujours cinq doigts bien formés, au lieu que les pattes de derrière présentent un cinquième doigt qui, de rudimentaire qu'il est dans certaines races, devient complet dans certaines autres.

La conformation de la *tête* prête aux mêmes réflexions. Qu'il s'agisse de dolichocéphalie ou de brachycéphalie, qu'il s'agisse de prognathisme plus ou moins accentué, on trouve des passages insensibles d'une race à l'autre, on rencontre les formes les plus diverses dans toutes les races, et, en tout cas, les divergences anatomiques les plus extrêmes du crâne et de la face ne sont point équivalentes à celles qu'on rencontre entre des races animales certainement issues de la même souche primitive. On peut, à cet égard, comparer la tête du bœuf *gnato* de la Plata avec celle du bœuf européen; la tête du lévrier espagnol ou du King's Charles avec celle du bouledogue, etc...

Les différences de *capacité cranienne* n'ont point plus de signification. Si l'on néglige les cas extrêmes pour ne s'attacher qu'aux moyennes, on observe : *a*) que la moyenne humaine oscille autour de 1.450 cc., tandis que la moyenne des *meilleurs* singes tourne autour de 450 cc., que, par conséquent, il y a toujours un hiatus profond entre toutes les races humaines et toutes les races simiennes; *b*) que les moyennes humaines ne montent point au-dessus de 1.600 cc. et ne descendent point au-dessous de 1.300 cc. et que, par conséquent, les races humaines sont aussi voisines les unes des autres qu'elles sont éloignées des races simiennes au point de vue de la capacité cranienne.

L'angle facial, enfin, conduit à des résultats analogues. On appelle ainsi l'angle formé par deux lignes, dont l'une va de la base des narines à l'ouverture de l'oreille, et l'autre du point le plus proéminent du front à la mâchoire supérieure. Or l'angle facial de l'homme se tient, dans les diverses races humaines entre 70° et 90°, plus faible en général chez le nègre que chez

le blanc, au lieu que, chez les singes, il est notablement plus aigu.

5° *Insuffisance des différences d'ordre intellectuel et moral.* — Il n'y a pas de doute que les races humaines présentent entre elles de grandes différences intellectuelles et morales : il y a des races cultivées et des races incultes, des races supérieures et des races inférieures. Mais ces divergences n'ont point une telle importance qu'elles puissent caractériser des espèces distinctes. En effet, *a*) ces différences se rencontrent dans des groupements humains qui descendent certainement de la même souche : à Paris, par exemple, on trouve des gens à demi sauvages à côté de gens de très haute culture; de même, chez les Fuégiens, les Boschimans, les Australiens, où la culture générale est misérable, on trouve des hommes très développés, parfaitement capables de s'initier aux lettres et aux sciences; *b*) les différences qu'on signale portent sur le *degré* et non sur la *nature* du développement : car il y a partout langage articulé, industrie, œuvres d'art, culte religieux, morale; le progrès vers un degré supérieur est possible partout; *c*) si les différences du degré de culture tenaient à la nature des races et non aux conditions de leur existence, chaque race serait astreinte à demeurer dans le niveau où la cantonnerait sa nature : mais il n'en va point ainsi, puisque, chez les individus et chez les peuples, on assiste à de consolantes ascensions et à de lamentables déchéances.

6° *Insuffisance de la diversité des langues.* — Renan, qui, volontiers, disait tour à tour le pour et le contre dans une même question, a précisément usé de cette liberté de contradiction sur l'importance de la diversité des langues. En 1855, dans l'*Histoire des langues sémitiques*, il écrivait que, « si les planètes sont peuplées d'êtres organisés comme nous, on peut affirmer que l'histoire et la langue de ces planètes ne diffèrent pas plus des nôtres que l'histoire et la langue chinoise n'en diffèrent ». Le 16 mars 1878, il écrit au contraire dans la *Revue politique et littéraire*, que « de la division des langues en familles, il ne faut rien conclure pour la division de l'espèce humaine ! » C'est cette dernière conclusion qui est la bonne. En effet, *a*) si des langues irréductibles devaient prouver la distinction d'origine des peuples qui les parlent, il faudrait dire que les nègres africains descendent de souches différentes : qui prouve trop ne prouve rien; *b*) si le langage naturel, ou l'expression spontanée des sensations et des passions, différait profondément, on pourrait avoir quelque doute sur l'unité d'espèce, mais quand le langage conventionnel présente de profondes différences, cela importe peu; or le langage naturel est partout sensiblement le même, le langage artificiel seul varie; mais, tout en variant dans la forme, du moment qu'il en existe un dans toutes les races, cela prouve que toutes les races sont de même nature; *c*) on sait aujourd'hui sous l'influence de quelles causes les langues se forment et se différencient, et ces causes n'ont rien à voir avec la nature des hommes qui parlent ces langues : ainsi la langue s'enrichit chez un peuple qui prospère, elle s'appauvrit chez un peuple qui tombe; l'unité politique dans un peuple fait l'unité de la langue, au lieu que le fractionnement donne naissance à des dialectes particuliers; le commerce unifie les langues, au lieu que l'isolement les différencie, etc.

Les différences de culture religieuse donneraient lieu à de semblables remarques.

Concluons donc que les différences notées par les naturalistes entre les diverses races humaines ne sont point de celles qui caractérisent des espèces, et que, en conséquence, elles ne contiennent aucun argument sérieux contre l'unité d'origine.

III. — Preuves positives de l'unité d'espèce ou d'origine des races humaines

Par preuves *positives* nous entendons les traits de ressemblance qui rapprochent entre elles les races humaines, leur donnent un air de famille, et les distinguent toutes des espèces animales. Tandis que les différences sont trop faibles pour constituer des espèces distinctes, les ressemblances, au contraire, sont si accentuées, qu'elles ne peuvent convenir qu'à une même espèce. Ces ressemblances sont anatomiques, physiologiques et psychologiques.

1° *Ressemblances anatomiques.* — A. de Quatrefages en a donné la signification dans l'*Espèce humaine*, p. 220 : « Dolichocéphale ou brachycéphale, grand ou petit, orthognathe ou prognathe, l'homme quaternaire est toujours l'homme dans l'acception entière du mot... Plus on étudie, et plus on s'assure que chaque os du squelette, depuis le plus volumineux jusqu'au plus petit, porte avec lui, dans sa forme et dans ses proportions, un certificat d'origine impossible à méconnaître. » L'illustre savant parlait ainsi des races préhistoriques comparées aux races actuelles; les découvertes faites depuis lors ne démentent point son affirmation.

2° *Ressemblances physiologiques.* — Les phénomènes organiques, tant ceux qui ont trait à la vie de l'individu que ceux qui concernent la conservation de l'espèce, comme la température du corps, la durée moyenne de la vie, les penchants, les instincts, la voix et les cris naturels, les rapports sexuels, la durée de la gestation..., sont identiques dans toutes les races humaines, au lieu qu'ils diffèrent notablement des mêmes phénomènes observés dans les races animales. De tous ces caractères physiologiques, celui de la *filiation* ou interfécondité des races est celui auquel on attache le plus d'importance : justement, il est tout à fait favorable à l'unité d'espèce. L'argument s'énonce comme il suit.

On s'accorde généralement à considérer comme étant de même espèce et ayant une origine commune les êtres qui, en s'accouplant, donnent des produits doués d'une fécondité continue; par contre, on tient pour des individus d'espèces différentes ceux dont l'accouplement est stérile, ou dont les produits sont inféconds. La règle ainsi énoncée ne souffre que de très rares exceptions. Or les races humaines sont toutes interfécondes : depuis quatre siècles, on a vu s'unir des individus des races les plus disparates, et leurs alliances ont toujours été fécondes; souvent les métis, fruit de ces unions, sont doués d'une fécondité plus grande que les races pures, ainsi qu'on l'a constaté depuis le Groënland jusqu'au Cap et au Pérou. Par exemple, au xviiie siècle, les mariages entre Hollandais et Hottentots avaient produit la race des Griquos; les Australiens et les Européens créent en Océanie, actuellement, une nouvelle race de métis; les deux tiers de la population du Mexique sont formés par des métis d'Espagnols et d'Indiens américains. Les races humaines, si profondément séparées des espèces animales par l'interstérilité, portent donc entre elles ce signe généralement reconnu de l'unité d'espèce et de la communauté d'origine.

3° *Ressemblances psychologiques.* — Les phénomènes d'ordre psychologique varient quant au degré dans les différentes races humaines, et même entre les individus de même race. Mais, dans tous les individus sains, à quelque race qu'ils appartiennent, ils sont de même nature, et toujours les mêmes. Partout, sous toutes les latitudes, l'homme de n'importe quelle race possède le langage articulé, manifeste la notion morale du bien et du mal, croit à des êtres supérieurs et leur rend un culte religieux,

réalise des progrès de tous ordres et n'est point figé dans l'uniformité instinctive, asservit les éléments bruts par l'industrie et les arts, se soumet les animaux par l'empire qu'il prend sur eux. Ce sont les signes de sa supériorité intellectuelle. Or, si l'on réfléchit que tous les hommes, par là, se ressemblent entre eux, comme ils diffèrent, par là, de tous les animaux, on sera en droit de conclure que des races si identiques dans leur multiplicité apparente ne forment, en fait, qu'une seule espèce.

En résumé, les différences qu'on remarque entre les hommes ne sont point assez profondes pour qu'on y distingue plusieurs espèces; les ressemblances, au contraire, sont si étroites qu'elles ne s'expliquent que par l'unité d'espèce et d'origine.

IV. — Comment se sont formées les races humaines

Observations préalables. — 1° Il faut renoncer à trouver parmi les races actuelles le type primitif absolument pur. Pour que ce type se fût conservé intact, il eût fallu qu'il fût resté dans le même milieu, dans les mêmes conditions climatériques, économiques et sociales, sans jamais se mélanger aux races produites par la diversité des circonstances. Or une telle préservation a été matériellement impossible. Quant à reconstituer les traits du type primitif en se basant sur les lois de l'hérédité, les essais qu'on a faits paraissent plus ingénieux que sérieux. D'après A. de Quatrefages, l'homme primitif aurait eu les cheveux roux, la peau légèrement jaune, l'œil oblique, la mâchoire supérieure douée d'un certain prognathisme.— 2° L'espèce humaine se partage de bonne heure en plusieurs races. Car les restes préhistoriques accusent entre eux des différences non moins sensibles que les races actuelles. C'est ce qu'on peut voir dans l'article ci-contre sur l'*Homme préhistorique.* Aussi n'est-il pas surprenant que les quatre principales races humaines soient représentées dans les vieux monuments égyptiens. — 3° L'espèce humaine est restée douée de plasticité à travers les longs siècles écoulés depuis sa création. Car les races actuelles ne sont pas tout à fait identiques avec les races préhistoriques. Celles-ci ne sont pourtant pas tout à fait éteintes; car, au milieu des races actuelles, on remarque des individus qui semblent se rattacher par leurs caractères ethniques aux races quaternaires. En France, par exemple, on rencontre des hommes qui rappellent les types de Néanderthal ou de Cro-Magnon. De même, les négrillons, disséminés à travers l'Afrique, l'Asie méridionale et l'Océanie, nous apparaissent comme les restes d'une race très ancienne aujourd'hui déchue.

D'après le Dr Verneau et A. de Quatrefages, les races humaines se sont formées par l'action des milieux, ou par variations brusques et spontanées, ou par le métissage.

1° *L'action des milieux.* — Ce terme de milieux signifie toutes les conditions d'existence, climat, nourriture, état de domesticité ou de liberté, etc... Un milieu est dit naturel lorsque l'homme n'est pas intervenu pour le constituer; il est dit artificiel, lorsque les conditions en ont été préparées par l'homme d'après un plan préconçu. Dans un milieu tout à fait naturel, les plantes et les animaux sont dits à l'état sauvage; dans un milieu artificiel, ils sont dits à l'état domestique.

Or tous les organismes, soit végétaux, soit animaux, subissent l'action des milieux où ils vivent. Il faut qu'ils s'y adaptent ou qu'ils périssent. C'est cette adaptation qui crée des variétés, et les variétés, en accentuant leurs divergences, créent des races. Mais l'homme, soumis aux mêmes lois biologiques, ne peut manquer de subir l'action des milieux. On pourra constater qu'il offre plus de résistance aux milieux, que son organisme y éprouve de moins profonds changements que les animaux et les végétaux : car, grâce aux ressources de son intelligence, il peut s'entourer d'un milieu artificiel qui neutralise en partie les effets du milieu naturel. Mais il n'en reste pas moins vrai que les milieux agissent sur lui et le modifient. Par exemple l'Anglo-saxon, transporté en Amérique, devient le Yankee; le Yankee apparaît même dès la seconde génération; et c'est si bien le milieu qui fait le Yankee, que les caractères acquis sont des traits qui le rapprochent des Peaux-rouges. Le nègre, à son tour, subit aux Etats-Unis l'influence du milieu; non seulement il y a perdu son odeur, mais, dit Elisée Reclus, « il y a franchi un bon quart de la distance qui le sépare du blanc ». Le Français se modifie au Canada : la race franco-canadienne se distingue par sa force physique, par sa fécondité, par sa fierté sous la domination étrangère. Si les milieux façonnent encore, sous nos yeux, des variétés qui, en s'accentuant, deviendront des races, il n'est pas surprenant qu'ils aient eu un pouvoir analogue au début de l'humanité, alors que l'organisme avait plus de plasticité et que l'homme, moins fécond en ressources, luttait moins efficacement qu'aujourd'hui contre les influences extérieures.

2° *Variations spontanées.* — On nomme ainsi des variations organiques qui apparaissent brusquement sans qu'on puisse en trouver la cause dans les conditions de milieux. Sont-ce des monstruosités, sont-ce des cas d'atavisme insaisissable, on ne sait pas; ces déviations proviennent d'ordinaire d'influences exercées sur le jeune embryon. On en cite des exemples parmi les végétaux, comme cet acacia de Saint-Denis qui, en 1805, apparut tout à fait dépourvu d'épines; — parmi les animaux, comme ces moutons de Mauchamp, dont la toison soyeuse provient d'un individu exceptionnel dont l'éleveur a conservé les caractères par la sélection; — dans l'homme même, où l'on voit apparaître brusquement des doigts surnuméraires (le célèbre calculateur Colburn transmit cette anomalie à ses descendants jusqu'à la quatrième génération); en 1817, un individu nommé Edward Lambert, né de parents parfaitement sains, apparut couvert d'une carapace fendillée armée de piquants comme celle du porc-épic, et la transmit à ses six enfants. Que ces caractères se fixent par l'hérédité dans une famille, et il n'en faudra pas davantage pour créer une race nouvelle.

3° *Le métissage.* — On appelle ainsi l'art de provoquer la formation de types nouveaux par l'alliance d'individus appartenant à des races différentes de la même espèce. Dans la nature sauvage, le métissage est rare; mais l'éleveur la pratique assidument et avec grand succès sur les plantes et les animaux. C'est ainsi qu'on crée de très belles variétés parmi les plantes cultivées et parmi les animaux domestiques.

Or le métissage se pratique aussi entre les races humaines. Il dut se produire dès les débuts de l'humanité, aussitôt que les premières variétés humaines eurent été créées par l'action des milieux; si disséminés que fussent alors les groupes humains, ils étaient si nomades qu'ils arrivaient forcément à se mélanger. Dans les temps modernes, grâce à la facilité des voyages et à la colonisation, le métissage humain se produit sur une grande échelle. Même entre les types extrêmes, comme les blancs et les noirs, les unions sont fécondes, et les métis qui en résultent, comme les mulâtres, sont d'une merveilleuse fécondité. Et bien

loin d'être, pour l'humanité, une cause de dégénérescence, les métis sont plutôt, pour l'espèce humaine, un facteur de régénération : ils ont pour eux la force physique, la beauté plastique, la valeur intellectuelle. Le mélange des sangs, en créant des variétés et des races, ne fait donc point décliner l'humanité.

Conclusion générale : L'unité de l'espèce humaine, corrélative de l'unité d'origine, affirmée par nos Livres sacrés, présupposée par l'Eglise dans toutes les entreprises de nos apostolats, non seulement ne soulève aucune difficulté du côté des sciences de la nature, mais explique seule les innombrables phénomènes que l'observation relève dans l'étude des groupes humains. Les hommes sont donc tous frères, puisqu'ils sont tous de même nature et tous sortis de la même souche.

Bibliographie. — Consulter : A. de Quatrefages, *Unité de l'espèce humaine,* Paris, 1864 ; *L'espèce humaine*, Paris, 1877 ; *Introduction à l'étude des races humaines*, Paris, 1889 ; *Hommes fossiles et hommes sauvages*, Paris, 1884 ; — Topinard, *L'anthropologie*, Paris, 1877 ; *Eléments d'anthropologie générale*, Paris, 1884 ; *L'homme dans la nature*, Paris, 1891 ; — Verneau, *Les races humaines*, Paris, J.-B. Baillière ; — Vigouroux, *Les Livres saints et la critique rationaliste*, t. IV, Paris, 1891 ; — Guibert, *Les Origines*, ch. v, Paris, Letouzey, 6e édition, 1910 ; etc...

J. Guibert.

IV

L'homme devant les enseignements de l'Eglise et devant la philosophie spiritualiste

Etudier l'homme d'un point de vue apologétique, c'est :

1° Rechercher quelles données plus ou moins explicites fournit le dogme sur la nature humaine ;

2° Montrer l'accord, ou du moins la compatibilité de ces données avec les conclusions de la philosophie et les résultats de la science.

Pour chacun des points fondamentaux du problème de l'Homme, ce travail a été ou sera fait longuement dans le dictionnaire (par ex. sous les titres Ame, Transformisme, Vie...).

On se propose donc surtout, dans la présente étude, de présenter l'état actuel de la « Question humaine » dans un résumé aussi synthétique que possible, renvoyant aux articles spéciaux pour la discussion plus approfondie des faits et des théories.

I. — L'Homme d'après les enseignements de l'Eglise

Donnée à l'homme pour le conduire, non à un raffinement de ses expériences intérieures, mais à un développement très objectif de sa nature, la Religion présuppose en lui un lot de caractéristiques absolues sur lesquelles faire porter ses agrandissements surnaturels. Telle est la part d'« imposé » que nous devons d'abord déterminer. Au cours de cette recherche régressive, nous ferons tomber les reflets de la Révélation sur l'homme considéré successivement : dans sa nature personnelle ; dans sa situation vis-à-vis des autres hommes ; dans sa place au milieu de l'univers. Et chaque fois nous indiquerons : les points de doctrine à sauvegarder ; les motifs de cette limitation imposée aux initiatives de notre pensée ; enfin, les principales conceptions qui semblent éliminées par les enseignements du dogme.

A) Nature de l'Homme. — On peut résumer comme il suit les idées que tout chrétien doit avoir sur ce sujet :

Avant tout, l'homme, dans son degré d'être contingent, est une substance, c'est-à-dire une chose absolue, tenant par elle-même, source en quelque façon première d'action, et sujet ultime de « passion ».

Grâce à une activité qu'elle peut orienter vers son propre perfectionnement, cette substance est centrée en soi, immanente ; elle vit, et sa vie atteint le haut degré d'immanence que marquent une autonomie consciente et une volonté libre : l'homme est une personne.

Cette personne est permanente dans le temps. Son « je » individuel, constitué dès le premier instant de son existence, reste le même sous les enrichissements ou les déformations qu'elle subit au cours de la durée.

Le principe de cette permanence et de cette autonomie est dans un élément spirituel, l'âme, substance indépendante de la matière, et par suite naturellement immortelle. L'âme est ce qu'il y a de principal en l'homme : mais elle n'est pas seule à en constituer la substance. Sa spiritualité, en effet, est comme restreinte par association à une puissance matérielle et corruptible, le corps, qu'elle est, par nature, destinée à vivifier, et qui, en retour, la complète. Sans y être immergée, elle plonge en lui des racines. Elle en fixe la nature et relie la multiplicité. Elle se l'associe dans l'unité d'un même principe d'opérations vitales. L'homme, pour être tout lui-même, a besoin d'être esprit et matière ; il est composé d'un corps et d'une âme, l'un déterminé par l'autre, c'est-à-dire tenant d'elle seule, à l'exclusion de tout autre principe sensitif ou végétatif, tout ce qu'il a d'humain.

Ce dernier point de doctrine, qui dépasse en précision ce qu'exigeraient à première vue les dogmes, fondamentaux dans l'étude de l'homme, de la rétribution et de la survivance, a été défini, on le sait, au concile de Vienne, à l'occasion d'erreurs touchant l'Incarnation. *Quisquis... asserere... praesumpserit quod anima rationalis seu intellectiva non sit forma corporis humani per se et essentialiter, tanquam haereticus sit censendus* (Denzinger, *Enchir.*[10] n° 481 [409]). Ces paroles vont-elles plus loin que nous n'avons dit, et consacrent-elles, relativement au moins à l'homme, le système aristotélicien de la matière et de la forme? Soit enthousiasme pour une philosophie chère, soit désir mauvais de surprendre dans le dogme un élément nouveau ou caduc, plusieurs l'on dit ou cru ; mais à tort. L'Eglise qui, indirectement, élimine des systèmes philosophiques, en les déclarant incompatibles avec sa foi, n'en a jamais défini aucun, et n'a pas à le faire. Seulement, par recherche de clarté et par nécessité, elle emploie le langage de son temps pour fixer des vérités dont le sens profond doit seul être sauvegardé nécessairement. Ainsi en est-il de la formule du concile de Vienne. Sous des termes scolastiques, la chose signifiée (on le prouve historiquement) est celle-là même que nous avons dite : dans l'homme, l'âme spirituelle et raisonnable, par elle-même, et non par quelque fonction subalterne, comme voulait Olivi (encore moins par une âme humaine intermédiaire, suivant l'idée des Apollinaristes reprise par Günther), donne au corps tout ce qu'il possède de vie humaine.

Ce dualisme très particulier est sans nul doute une des notions les plus faciles à fausser dans une construction philosophique. Chacun voit aisément l'opposition radicale du dogme avec le matérialisme, ou le déterminisme, ou un évolutionnisme qui ferait l'âme perpétuellement instable et inachevée dans sa substance. Les rapports entre l'esprit et la matière,

tels que les entend l'Eglise, restent délicats à interpréter correctement par un système, et, de nos jours, certaines tendances ont surgi, qui vont à altérer la notion exacte de corporéité. Par sa passivité et sa position aux antipodes de la conscience, par sa discontinuité avec l'esprit et sa résistance aux analyses de la pensée, par la prise aussi qu'elle donne à la souffrance, la matière reste une chose mystérieuse et inquiétante, qu'une catégorie d'esprits cherchera toujours à dénigrer ou à faire disparaître. Sans la déclarer mauvaise, comme les gnostiques d'autrefois, plusieurs inclinent aujourd'hui à lui enlever son caractère d'élément primitif ou définitif des choses. Ils la réduisent volontiers à un ensemble de lois, analogues à des habitudes tenaces, qui restreindraient l'activité de l'âme et l'empêcheraient d'aller jusqu'au bout de sa liberté native. Ces liaisons, qui entravent notre connaissance et notre activité, s'imposent à nous avec la rigidité d'un pli héréditaire; mais il ne serait pas impossible de rejeter leur enveloppe, de ranimer la partie de nous-mêmes qui a échappé à notre spontanéité pour tomber dans l'« automatisme ». Au terme de cet effort, se profile une libération qui ressemble de très près à la spiritualité pure.

On aurait bien de la peine, souvent, à préciser le degré d'orthodoxie qu'il est possible de reconnaître à de semblables doctrines. Qu'il suffise, en réponse à ce qu'elles insinuent, de rappeler le souci très net montré par l'Eglise de maintenir que la matière est, dans son fond, bonne et, de plus, durable. L'Eglise impose à notre foi l'existence d'une résurrection et de corps glorieux. Or par là, sans nier la place, peut-être fort grande, des « automatismes » dans notre matière concrète et actuelle, elle nous avertit d'y voir autre chose encore : à savoir un élément destiné à survivre, un principe capable d'une épuration qui n'est pas l'anéantissement.

B) L'Homme et les autres hommes. — Le sujet de cet article étant « l'Homme » et non « la Société », nous ne retiendrons ici des enseignements du dogme que ceux pouvant fixer la situation des individus par rapport à l'ensemble du genre humain. Deux traits surtout sont notables et conviennent à notre but :

1° *Primauté de l'individu*, d'abord. — Aux yeux de l'Eglise, ce ne sont pas les races ni les Etats, c'est l'unité humaine, qui porte dans sa frêle et chétive personne la raison d'être et l'avenir de l'Humanité. Pour l'individu surtout, la société existe; pour lui d'abord, elle doit aménager ses cadres, destinés à le recevoir et à le porter, aussi avantageusement que possible, vers son éternité.

2° *Fixité du type individuel*, ensuite. — Puisque la même fin est proposée par Dieu aux hommes de tous les temps et de tous les pays, puisque les mêmes moyens aussi leur sont offerts pour arriver à la sainteté béatifiante, il faut de toute nécessité admettre que toujours et partout, dans ses éléments constitutifs, l'homme fut et restera identique à lui-même.

Incessamment donc, et par myriades d'unités toutes homogènes entre elles, l'Humanité porte ses fruits.

Ainsi s'évanouit la vision, chère à beaucoup, du Progrès divin, qui, fondant les existences particulières dans un long et unique effort pour dégager quelque surhomme, fait apercevoir dans les agrandissements de la race la réalité suprême. — Selon la religion du Progrès, l'intérêt émigre des individus dans la collection. Non seulement les individus, pris dans un devenir qui perfectionne essentiellement les générations, se différencient entre eux au cours des âges; mais, de plus, leur sort apparaît subordonné au perfectionnement final ou total. Comme des gouttes d'eau à un fleuve, ils apportent leur contingent d'énergie, leur dévouement momentané, et puis, dans le courant, ils disparaissent.

Une pareille interprétation du monde est inadmissible pour un chrétien. Il faut renoncer à l'adopter dans sa rigueur. Est-ce à dire qu'on n'en puisse rien garder? Evidemment non. L'autonomie de substance que nous revendiquions pour l'homme au début de cette étude, l'indépendance dans la destinée que nous venons d'y ajouter, ne signifient pas émiettement de l'Univers. Les individus ne sont pas tellement isolés que leur noyau ne se frange d'une zone de liaisons et d'interdépendance. Par son insertion dans le monde, chaque monade devient un centre d'action mystérieuse, et peut-être indéfinie; en tant qu'assujetti à constituer un même Cosmos, il est vraisemblable que « tout tient à tout ». Par ailleurs, aucune direction de l'Eglise n'interdit d'imaginer au perfectionnement humain quelque utilisation générale ou quelque terme providentiel : peu à peu l'homme se situe mieux dans le monde et l'asservit. Qui pourrait dire que ce travail n'aura pas de lendemain? Moins encore faut-il abandonner les vues réconfortantes qui montrent les faiblesses particulières englobées, soutenues, utilisées, par un puissant organisme social. Où trouverait-on un groupement plus intime que celui que la foi nous fait entrevoir dans le corps mystique du Christ?

Ce qui nous est demandé, donc, ce n'est pas de dénouer tout lien, d'éparpiller toute agglomération, de fermer les yeux sur tout courant d'ensemble; mais simplement d'éviter une absorption de l'individu qui le ferait, — non seulement agir sur le tout, mais disparaître au profit de tout, — non seulement entrer consciemment dans l'édification de quelque grande unité complexe, mais s'y dénaturer au cours des temps, et finalement s'y perdre. (Sur la distinction des âmes entre elles, voir la définition du Ve concile de Latran, Denzinger, *Enchir.*[10], n° 738 [621].)

C) L'Homme et le reste du monde. — Ce n'est point encore assez pour la pensée catholique d'avoir abrité l'individu contre les empiétements de la race. Elle doit maintenant isoler la race elle-même du mouvement général de la vie et de la matière. En effet, relativement aux autres êtres pris dans l'univers actuel :

1° L'homme, au sentiment de l'Eglise, constitue une *catégorie à part*. — Par nature, il est d'un ordre supérieur à celui de tous les vivants qui l'entourent; si bien qu'entre lui et eux il y a discontinuité fondamentale, écartant toute possibilité de descendance pure. Les âmes humaines puisent leur être à une source indépendante de tout courant visible. Chaque naissance est le terme d'une création spéciale, s'effectuant, suivant l'opinion de beaucoup la plus sûre, à l'instant même où le corps s'anime.

2° L'Homme, par suite, se pose en *centre de dignité et de finalité*. En dépit d'apparences dont nous aurons à parler plus loin, son individualité à nourrir et à encadrer est le but assigné, non aux seules nations, mais à toute vie terrestre, et peut-être même, si nul être raisonnable que lui n'habite ce monde visible, à l'Univers entier.

3° Et cet isolement doit marquer dans l'histoire de son apparition au sein des choses. Non seulement en vertu de déductions *a priori* souvent hasardeuses, mais à cause de documents positifs consignés dans l'Ecriture, le chrétien n'est pas libre de se représenter absolument à son gré les origines historiques de l'Humanité. Sur ce point, sans doute, la lumière n'est faite qu'à demi. La Genèse est un genre d'histoire si spécial qu'il restera longtemps des doutes sur la signi-

fication précise de plusieurs des détails qu'elle nous conserve. Mais un certain flottement des limites n'empêche pas le noyau révélé de se dessiner avec certitude; on peut affirmer sans hésitation de plusieurs vérités qu'elles nous sont garanties par la Bible. Or dans ce nombre figurent les deux propositions suivantes, qui nous intéressent:

a) Dieu a créé immédiatement l'âme du premier homme, et probablement remanié tout à nouveau la matière destinée à former son corps.

b) Le genre humain descend tout entier d'un seul couple (monogénisme que réclamerait à elle seule la doctrine du péché originel). [Voir les articles GENÈSE, PÉCHÉ ORIGINEL, TRANSFORMISME.]

Pour ces multiples raisons, nous conclurons au rejet nécessaire d'un évolutionnisme qui, soudant l'homme, par toute l'épaisseur de son être, aux formes inférieures de la vie ou à la matière, ne verrait en lui que le produit d'une transformation, — soit du même au même, par remaniement des combinaisons primitives, — soit du moins au plus, par des accroissements (fussent-ils dus à une source divine), que ne terminerait pas un remaniement brusque et profond, un arrachement au courant commun, plaçant l'Humanité dans une région de transcendance et de stabilité. — Qu'on ne juge pas ces restrictions tyranniques. Ici, encore et surtout, il y aurait beaucoup à dire sur les latitudes très grandes laissées à la pensée, et sur le domaine spécial où peuvent se vérifier les principes transformistes. Nous en reparlerons plus loin, en traitant des « apparences ». Qu'il suffise pour l'instant d'avoir marqué certaines bornes indispensables aux fantaisies de notre esprit.

Et maintenant que se trouvent fixés les principaux points par lesquels est assujettie à passer toute représentation orthodoxe de la nature humaine, montrons que ce tracé n'est pas contredit, mais confirmé, ou au moins toléré, par la philosophie naturelle et l'expérience.

II. — L'Homme, d'après les conclusions de la Philosophie et des Sciences

L'intuition des choses en soi nous manque, et nous ne percevons directement que des apparences. Mais ceci même a lieu de deux façons très diverses. — Tantôt en effet notre vision est intérieure aux objets et nous les révèle par le dedans : c'est le cas de nous-mêmes par rapport à nous-mêmes. — Tantôt, au contraire, nous appréhendons les êtres du dehors, par une vue superficielle qui ne nous fournit sur leur conscience que des indices plus ou moins équivoques; c'est ce qui a lieu pour toutes les monades qui ne sont pas la nôtre. Un homme qui me parle, un animal dont j'observe les allures, me sont, dans leurs expériences internes, impénétrables. Et ainsi, tout intérieur qui n'est pas le mien, je ne le connais que par analogie avec moi-même, — très confusément, si entre lui et moi la différence des natures est un peu profonde.

Nous allons étudier l'homme en utilisant l'un et l'autre de ces modes d'investigation. Nous retirant d'abord au fond de nous-mêmes, nous analyserons le mécanisme et les éléments de notre vie interne, afin d'en déduire les propriétés de notre essence. — Puis, nous replaçant parmi les formes extérieures, nous nous regarderons mouvoir du dehors, comme l'une d'entre elles; et nous chercherons à accorder la connaissance précédemment acquise de notre être avec les apparences ainsi surprises.

La première méthode aboutissant à nous révéler notre être avec une sûreté et une profondeur éminentes, nous l'utiliserons pour édifier des preuves en faveur des conclusions que nous a fournies précédemment le dogme. A la seconde, plus exposée aux illusions de l'interprétation, nous rattacherons une brève étude des principales objections faites à la conception catholique.

I. — PREUVES RATIONNELLES EN FAVEUR DE LA CONCEPTION CATHOLIQUE DE L'HOMME

Ces preuves existent sûrement, au moins pour la spiritualité et la liberté (cf. la condamnation de BONNETTY : DENZINGER, *Enchir.*[10], n° 1650 [1506]). Seulement, il est bien des façons, diversement heureuses, de tenter la démonstration. Nous allons en esquisser une, en suivant à peu près, pour l'ordre des points à établir, les chefs de division adoptés dans l'exposition, au cours de la 1re partie. [Pour plus de détails, voir AME.]

A. — NATURE DE L'HOMME CONSIDÉRÉ EN SOI-MÊME. — Le témoignage intérieur étant formel quant à ceci : nous sommes siège d'émotion et d'activité, au moins immanente; — il reste, pour établir que l'homme est une substance, au sens que nous avons dit plus haut, à montrer : 1° qu'il est une *chose*, et non un pur devenir, et 2° que cette chose doit se dire, — dans les traits qui la font « nature humaine », — achevée et définitive.

Le premier point peut se démontrer à partir de la simple intuition que chacun de nous a du cours de son existence. Raisonnons sur la notion de continu successif, dont un exemple nous est fourni par la série de nos états d'âme; analysons la nature du changement réel et concret : nous nous verrons forcés, pour en rendre compte, d'opérer dans l'être qui change, — et en nous-mêmes par conséquent, — la distinction entre un élément qui demeure et un autre qui passe, entre une chose et ses modifications transitoires.

Soit en effet cet être pris dans deux états immédiatement successifs. Il faut dire : entre ces deux états, ou bien il n'y a rien de commun, ou bien, de l'un à l'autre, quelque chose passe. — Supposons que rien ne passe; dans ce cas : — ou bien le mouvement n'est pas un vrai continu, mais un multiple que rien ne relie, un perpétuel recommencement; et ceci va contre l'hypothèse; — ou bien il faut, pour donner quelque cohérence à la série des éléments temporels, imaginer l'existence d'un principe d'unité diffus dans toute la durée du changement. Mais ceci est inconcevable. — Sans doute, j'ai bien l'idée de ce qu'est un être étalé dans l'espace; je vois des objets étendus, dont aucun point n'est le tout, et qui reposent, en quelque façon, sur leur continuité tout entière. Mais je n'arrive pas à transporter cette conception dans la durée; mon esprit se refuse à voir un être étiré dans le temps, un continu temporel tenant par son bloc, grâce à un effet d'ensemble. C'est que le temps est successif; il surgit à mesure, par fractions indépendantes; à pouvoir lui donner la cohésion qui l'empêche de tomber en poussière, il ne saurait y avoir qu'un sujet relativement, au moins, immuable, donné tout entier à la fois, capable par suite de recueillir un à un les instants et de les synthétiser sur son identité.

Donc, sous les diverses phases de tout changement, quelque chose de commun se retrouve; quelque chose passe : l'être qui dure n'est pas constitué par la seule chaîne de ses états, comme si évoluer était une manière d'être primitive ou simple; il est un complexe, où la raison doit faire deux parts : du mobile, et du fixe, — ce fixe n'étant pas seulement une identité de surface, une apparence extérieure qui persiste, comme est la forme d'un jet ou d'une flamme, ou

quelque autre « figure d'un mouvement », mais une réalité de profondeur. D'où il suit que, si on veut introduire le dynamisme dans l'étude philosophique des « natures », ce ne peut être qu'en y sauvegardant l'équivalent d'un principe statique, c'est-à-dire en leur laissant la qualité d'être elles-mêmes, pour le groupe d'appétits qui les manifeste au dehors, un siège de production continue. C'est la conclusion même à laquelle nous voulions arriver.

Ainsi donc, notre substance renferme en soi un noyau stable, servant de lien et de support aux états de conscience qui se succèdent en nous. Ce noyau comprend-il tout ce qui constitue, à chaque instant, notre nature humaine? ou bien serions-nous sujets à une métamorphose graduelle qui, respectant au fond de nous-même quelque identité plus cachée, modifierait plus ou moins vite ce que nous appelons notre essence? — Sur ce point, la raison, *a priori*, n'affirme rien absolument, sinon qu'un tel changement ne serait pas spontané, mais œuvre d'une causalité supérieure. C'est la conscience qui nous répond ici directement, en nous ouvrant une vue très claire sur la permanence de notre identité. La mémoire en témoigne : tout ce qui constitue ou supporte ma personne, reste inchangé au cours de l'existence. C'est toujours mon moi qui persiste, avec ses mêmes aptitudes fondamentales. Dans ses éléments essentiels, sinon dans ses perfectionnements possibles, la nature humaine est, en chacun de nous, achevée et définitive.

Jusqu'ici, nous n'avons tenu compte que de la succession de nos états de conscience. Leur qualité va nous fournir le point de départ d'une nouvelle analyse, aboutissant cette fois à distinguer, dans la chose permanente que nous sommes, deux principes indépendants l'un de l'autre, l'esprit et la matière.

Dans ma conscience, en effet, je démêle sans peine deux formes principales de représentations, la sensation et la pensée; observons leurs caractères respectifs, et demandons-nous quelles puissances elles supposent à leur origine.

Le propre de la sensation (et du phantasme, qui la reproduit) est de manifester des objets particuliers et étendus. Les intuitions concrètes et individuelles auxquelles elle se termine peuvent bien, sans doute, être imprécises, et, par suite de leur imperfection même, recouvrir à peu près plusieurs objets vaguement semblables entre eux; mais ceci n'a lieu qu'accidentellement. De soi, chaque image sensible est faite pour s'appliquer à une seule chose; et elle n'est pas connue directement comme pouvant, en certains cas, sortir de ce rôle : par nature, la sensation ne révèle que du singulier et du spatial.

A la base du pensé, la sensation ou l'image se retrouvent encore, mais affectées de propriétés toutes nouvelles. Le même objet qui était tout à l'heure senti, je puis maintenant le penser; mais alors il m'apparaît, — non plus comme une somme de traits individuels qu'une observation plus attentive décompose à l'infini, — mais comme un agencement de propriétés générales qu'une attention croissante peut simplifier et étendre à un nombre d'êtres toujours plus grand. Réfléchissant sur ces propriétés, je sais les grouper en essences, entre lesquelles existent des relations nécessaires qui me permettent de juger et de raisonner. Enfin, non content d'universaliser et de coordonner le sensible, je puis le corriger, le porter à un degré de perfection idéale, ou même, par une épuration dépassant les limites de mon expérience, m'élever à la conception (analogique, il est vrai, c'est-à-dire en partie négative) d'êtres absolument immatériels.

En définitive :

1° Mes représentations se répartissent en deux groupes portant des caractères contraires. Elles sont : les unes spatiales et individuelles; les autres extra-spatiales et universelles.

2° De ces deux groupes, le premier conditionne en quelque chose le deuxième : en nous, l'image doit amorcer l'idée, — et la pensée, pour être humaine, se doubler d'un phantasme.

3° Mais cette dépendance n'est qu'extrinsèque, et cette alliance ne confond pas les termes qu'elle unit : malgré leur connexion possible dans un même acte vital complexe, l'intuition sensible et l'idée conservent leurs natures propres et leur opposition relative. Rapprochées extérieurement, elles restent, intrinsèquement, exclusives l'une de l'autre, — chacune gardant ses caractères à l'état de pureté.

Or de tout ceci, et sous peine de rendre notre vie interne inexplicable, il faut tirer, relativement à la constitution de notre être, une double conclusion :

— En tant que s'opposant l'une à l'autre, comme deux opérations complètes et irréductibles, la sensation et la pensée trahissent en nous la coexistence de deux principes distincts dans leur nature et leur subsistance primordiales, — l'un indépendant, l'autre dépendant et source de l'étendue, — à savoir l'esprit et la matière.

— En tant, au contraire, qu'associables dans un seul acte vital, qui unit leurs caractères sans les confondre, elles prouvent que cet esprit et cette matière sont harmonisés dans l'unité d'un même sujet complexe, qui est le composé humain.

Dès maintenant notre analyse est terminée, et les deux termes que nous annoncions apparaissent nettement dégagés et mis en présence. Pour achever de préciser leurs relations réciproques, sans toutefois entrer dans les questions d'écoles, il n'y a plus qu'à ajouter la remarque suivante :

Dans le sujet total que leur groupement constitue, la matière, de soi, ne se révèle que comme principe de multiplicité : c'est donc à l'esprit qu'il lui faut demander son unité organique et sa capacité de sentir; à l'âme il appartient de la faire corps humain vivant, et voilà qui justifie le concile de Vienne. Remarquons-le du reste : cette fonction vivificatrice de l'esprit en nous est, en somme, satisfaisante pour la raison. Grâce au domaine mixte de la vie organique, où la nature intellectuelle de l'âme devient indiscernable directement, la liaison substantielle des deux éléments du composé humain se trouve assurée; entre eux, aussi, une zone de transition est établie, qui adoucit le contraste du dualisme fondamental, au point de pouvoir donner à des esprits peu avertis l'illusion de la continuité.

A ceux qu'offusque le discontinu, cette transition paraît encore insuffisante : ils ont essayé (et on essaiera toujours) de diminuer la distance qui sépare la pensée de la matière. L'artifice habituellement employé pour ces tentatives consiste à imaginer une loi de variation, permettant de passer insensiblement d'un terme à l'autre, — comme s'ils étaient les deux extrémités d'un spectre, au long duquel, d'un bout à l'autre, vibre une même chose. — Ce que nous avons dit prouve assez que toute recherche dans cette voie est condamnée d'avance. On aura beau affiner les caractéristiques de la sensation, elles resteront dans le plan du particulier et de l'étendu. L'expérience aussi complète qu'on voudra d'un objet rond est incapable de se prolonger, seule, en idée d'être ou de cercle géométrique : le passage de l'une à l'autre ne peut s'effectuer qu'à la lumière d'une faculté nouvelle; et, si on croit l'opérer autrement, c'est qu'on s'illusionne, en introduisant subrepticement dans la

perception sensible quelque élément caché par où, en fait, tout l'esprit se trouve réintégré.

Evidemment, accepter le dualisme, c'est, pour un philosophe, rester aux prises avec les difficultés de l'union entre l'âme et le corps. Comment l'inétendu peut-il se joindre à l'extensif, la matière se combiner partiellement avec l'esprit? Sans aborder un problème dont la solution supposerait une certaine connaissance de l'être en soi, nous rappellerons que c'est bon signe pour une théorie de ne pas tout expliquer, mais d'englober en elle des fragments obscurs et mal réduits. La réalité doit toujours nous gêner, puisque nous ne l'épuiserons jamais. Voilà pourquoi le physicien se garde bien, dans ses mesures, d'exclure les écarts déconcertants pour son hypothèse : il craindrait par cette ingérence de déformer la nature et de stériliser ses recherches. — Pourquoi agir autrement en philosophie? Outre qu'il serait illogique de renoncer, par dépit contre les mystères d'une union (qu'on ne peut prouver contradictoire), au fait très clair de la distinction entre pensée et matière, on abandonnerait des enseignements précieux.

D'abord, nous sommes mis en possession d'un principe dont l'intuition nous manquait : l'esprit peut s'allier à la matière. Loin de nous en offusquer, recueillons-le pour en faire profiter notre sagesse : ainsi n'a pas craint de faire la scolastique; et on sait avec quelle aisance le composé humain trouve une place dans son système de l'acte et de la puissance.

Mais ce n'est pas tout. De la réalité du dualisme, suivent des corollaires importants :

1) Parce qu'elle est intrinsèquement indépendante de l'étendu, et donc du divisible, l'âme n'a à redouter aucune désagrégation : elle est indissoluble, immortelle.

2) Parce qu'elle est d'un ordre transcendant celui de la matière, il serait contradictoire de lui chercher une origine dans l'évolution cosmique ou animale : elle ne peut être que créée immédiatement.

3) Mais parce qu'en nous l'âme se trouve jointe à la matière, il advient que de plein droit, et non par suite de quelque tare, notre humanité est en butte à la mort, aux souffrances et aux entraînements de la vie animale. [Voir Péché originel.]

Ajoutons enfin, pour clore la démonstration des vérités qu'impose le dogme, — et malgré que l'opposition entre esprit et matière ne soit plus directement ici en cause :

4) Parce qu'il est apte à connaître l'universel, donc à comparer entre eux plusieurs biens désirables, l'homme est capable de liberté. Cette liberté, du reste, lui est livrée comme un fait : pour s'en convaincre, il n'a qu'à regarder sa volonté choisir. On peut bien, systématiquement, discuter la manière dont nous arrivons à saisir du libre dans notre action; l'existence même de cette appréhension est hors de doute et ne saurait être sainement mise en question. [Voir Liberté, Déterminisme.]

B et C. — L'Homme et les hommes. — L'Homme et l'Univers. — Dans leur ensemble, les problèmes ici soulevés échappent en grande partie au témoignage de notre conscience. Sauf, nous venons de le voir, l'impossibilité, pour l'âme, d'une origine matérielle; — sauf encore, l'appétit invincible que nous nous sentons pour un bonheur qui nous soit personnel, et non pas seulement réservé aux membres d'une lointaine Humanité, — aucun indice intérieur ne peut nous faire sûrement juger de la place que nous tenons parmi les choses. De même, si j'arrive aisément à saisir en moi l'identité permanente de ma nature, je me trouve embarrassé pour répondre, au nom de ma seule expérience intime, à ceux qui prétendent que, sinon les individus, au moins les races, sont en voie continuelle de transformation. Puis-je bien apercevoir, dans ma vie si courte, les traces d'une dérive qui, au cours des siècles, entraînerait et lentement changerait l'humanité ? Ce sont là, avant tout, des questions de faits et d'apparences externes. Or nous avons réservé ces dernières pour l'étude des objections : exposer et réfuter brièvement les principales difficultés qu'on nous oppose sera la meilleure façon de revendiquer, dans ces questions, le bon droit des idées catholiques.

2. — PRINCIPALES OBJECTIONS FAITES A LA CONCEPTION CATHOLIQUE DE L'HOMME

A. — Contre la nature de l'homme telle que nous l'avons établie philosophiquement :

a) On invoque d'abord l'apparente aptitude de notre être à se résoudre, non seulement en constituants chimiques, ce qui serait une objection enfantine, mais en mécanismes. La biologie en effet tend à prouver que tout acte vital se trouve pris dans une chaîne d'antécédents si bien liés qu'on peut en faire le tour complet, — la vie étant en plein fonctionnement — sans rencontrer aucune trace d'énergie supérieure à la physico-chimie. Le vivant semble ainsi en prolongement avec le déterminisme cosmique.

b) Cette vue est confirmée par l'apparente immersion de l'âme dans la matière. Par sa fonction même proclamée uniquement spirituelle, la pensée, elle apparaît en dépendance complète des centres nerveux, qu'elle suit rigoureusement dans les péripéties de leur développement.

c) Cette subordination, à son tour, est en plein accord avec l'apparente émersion qui a fait surgir la vie du fond de la matière. L'histoire scientifique de l'univers est celle d'une concentration progressive, commencée sur une activité éparpillée et diffuse, poursuivie dans l'édification d'organismes autonomes, continuée et couronnée par les illuminations d'une conscience toujours plus épurée et agrandie.

B. — On oppose ensuite, à la conception individualistique de l'homme, l'apparente sujétion des unités à l'espèce. — Finalement, observe-t-on, de tous les efforts réalisés par l'individu pour acquérir et se perfectionner, il ne reste que la part dont s'est enrichie la collectivité ou qui a fait progresser la race : ce qui est demeuré gain particulier, la mort l'emporte. Et il y a plus : non seulement dans les résultats de son action, mais dans la constitution même de son être, l'individu apparaît marqué pour le service de l'espèce : plan de l'organisme, développement et distribution des instincts, phases de la croissance, tout en lui est manifestement ordonné en vue de la vie à conserver et à transmettre. Qu'on regarde des êtres inférieurs, les plantes par exemple, et on sera frappé de la convergence de toutes leurs énergies vers la reproduction. Chez les animaux supérieurs, il est vrai, dont la perfection a multiplié les besoins, des fonctions accessoires se sont développées, qui peuvent, surtout au service d'une activité libre, se cultiver pour elles-mêmes, et égoïstement. Mais ni cette complication, ni cette perversion ne doivent nous donner le change sur la vanité de nos rêves d'une destinée qui serait particulière à chaque individu.

C. — Enfin, pour écarter toute idée de prépondérance essentielle qui élèverait le genre humain au-dessus des autres vivants, on insiste sur l'apparente infimité, et aussi sur l'apparente « excentricité » de l'Homme dans l'Univers. Sans prendre garde que dans un paysage tout point peut également prétendre à être centre de perspective, nous nous imaginons que

le monde est fait pour nous, qu'il rayonne autour de nous. Or, la physionomie naturelle et objective des choses est tout autre. Pour le savant, il n'y a pas, sur des degrés ascendants, la plante, puis l'animal, puis l'homme. Tout cela lutte de son mieux, pour gagner une place au soleil. Dans cette course au plus être, chacun adopte un type spécial plus ou moins avantageux, s'y fixe, ou dégénère. Sur un terrain privilégié, l'homme a réussi et se maintient : c'est un parvenu. En ce sens seulement, il peut être dit roi de la création.

A ces diverses objections, il est, avant toute autre réponse à faire, une remarque générale à opposer : c'est que, là où on possède des intuitions sur l'intérieur d'un être, le problème de sa nature n'est pas à décider suivant des données superficielles. Ce quel a conscience fait voir sans hésitation possible, les formes ou allures extérieures l'insinuent seulement, et sans trancher parfois entre plusieurs hypothèses également satisfaisantes : l'histoire a souvent bien de la peine à démêler la vraie pensée de personnages dont elle connaît exactement les œuvres, et il s'est trouvé des philosophes pour soutenir sérieusement que les animaux étaient de purs automates. Les apparences ne déterminent pas complètement les réalités d'ordre plus intime; et voilà pourquoi entre les unes et les autres on peut très difficilement affirmer une contradiction. Des inconciliabilités à niveaux différents de l'être sont presque impossibles à démontrer. Dire : « telle nature exige tel aspect, ou y répugne », est une hardiesse suspecte, qui doit faire condamner aussi bien les prétentions exagérées du scientisme que les débordements de l'a-priorisme.

En fait, et pour en venir au détail, il n'est aucune des apparences invoquées contre nous dont ne puisse s'accommoder la philosophie de l'homme, telle que l'Eglise la défend.

1° Que des liaisons déterministes groupent entre eux de nombreux phénomènes vitaux, c'est là un fait incontestable. Sans cesse, dans l'organisme, de nouveaux fragments de chaîne sont mis à jour : citons, par exemple, le cas du têtard, chez qui la sortie des pattes antérieures amorce une série de modifications bien constatées, aboutissant automatiquement à faire disparaître la queue par atrophie. En présence d'anneaux si bien soudés, on ne peut s'empêcher de croire que l'enchaînement doit commencer beaucoup plus haut, et se poursuivre bien plus loin que nos yeux ne peuvent le suivre. — Mais de là à dire que le cycle de ces liaisons, si long soit-il, se ferme sur soi à travers l'organisme, il y a encore loin.

Supposons, cependant, que la chaîne des mécanismes vienne à être déroulée un jour, et ne montre, sur toute sa longueur, aucune discontinuité, aucun point d'insertion pour les afflux d'une spontanéité ou d'une liberté. Qu'en résulterait-il ? Simplement ceci, que, la vie n'étant pas une énergie d'ordre mécanique, son action est insaisissable à la physique aussi bien qu'à la chimie. Il faudrait dire alors (ce qui a bien des chances d'être la vérité) que la vie influence le réseau du déterminisme matériel dans sa totalité et sans s'y intercaler nulle part, — le pliant en organes sans, pour cela, en déchirer les mailles; en sorte qu'il soit toujours possible au savant de suivre sans en trouver le bout, même dans un corps vivant, le tissu des liaisons matérielles. La vie se manifeste par un ordre d'ensemble, et dès lors est détruite par l'analyse; le meilleur moyen de la voir, parce qu'il est le plus synthétique, est de se placer au point où toute son économie converge : dans la conscience. La vie s'éprouve; et c'est contre cette intuition qu'échoueront, sinon dans leur valeur représentative de certains phénomènes de surface, au moins dans leur portée philosophique, tous les systèmes mécanistes.

2° Contre l'objection tirée de l'immersion apparente de l'âme dans la matière, la même réponse vaut : l'opposition entre la science et la philosophie est illusoire. Pour sauver tout à la fois la spiritualité de l'âme et les apparences biologiques, — pour expliquer comment la raison peut dépendre du cerveau dans son exercice sans en être un produit, il suffit d'attribuer aux centres nerveux le rôle de *condition* dans le fonctionnement de l'intelligence, à laquelle ils sont chargés, par exemple, de fournir continuellement son aliment. Toute la difficulté, d'ordre métaphysique, est de comprendre comment un principe spirituel indépendant peut être assujetti à ne prendre conscience de soi et de ses facultés qu'au moyen de la matière. Mais, une fois admise l'union de l'âme et du corps, avec la dépendance extrinsèque qu'elle entraîne des idées par rapport aux images, rien de plus normal que la régulation de la pensée par les organes nerveux. Voilée peut-être pour une expérimentation superficielle, l'irréductibilité de l'esprit à la matière demeure intacte au regard de la raison.

3° A la conception évolutionniste qui fait sortir l'homme d'une force génératrice immanente au monde, il est possible d'accorder une large part de ses postulats. L'homme n'a pas troué la Nature en y pénétrant; mais, par quelque chose de lui-même, il est pris dans cette sorte de déterminisme vital qui a présidé à l'apparition graduelle des divers organismes sur la terre. Il a surgi à une heure et dans des conditions que dictait l'ensemble des lois physiques et biologiques. Il a « poussé » dans le monde, plutôt qu'il n'y a été greffé. Il était un fruit attendu, et en quelque sorte impliqué dès les origines. Tout ceci paraît correspondre à une intuition exacte des réalités. Mais contre la spiritualité de l'âme et notre transcendance relativement aux autres vivants, qu'en suit-il? Rien.

Pour que nos adversaires puissent nous atteindre en partant de la considération des perfectionnements successifs de la vie, il leur faudrait prouver que ces progrès ont en eux-mêmes la raison suffisante de leur apparition. Mais rien ne ressemble autant à une chose qui monte que cette même chose quand on la soulève intérieurement. Le mouvement ascensionnel de la vie étant supposé prouvé, il resterait encore à démontrer que l'émersion est active et exclusivement immanente, non subie et provoquée (en partie au moins) du dehors. — Or pour trancher ce dilemme, tout abrité dans les intimités de l'être, la science des apparences, une fois de plus, est incompétente; au lieu que la raison, elle, affirme sans hésiter que le plus ne sort pas, tout seul, du moins. Si donc un transformisme universel venait à être moralement prouvé, on devrait se ranger à l'idée d'une poussée créatrice ; et celle-ci serait d'autant moins gênante pour les savants, que nous ignorons profondément sous quelle forme se manifeste l'action de la Cause première. Tout ce que nous pressentons, c'est qu'elle agit, normalement, par le dedans, — influençant beaucoup plus les natures en elles-mêmes qu'elle ne perturbe irrégulièrement leurs effets.

Or ce sont là précisément les apparences d'une loi.

Du point de vue strictement philosophique, les apparences (quelles qu'elles soient) d'une évolution s'étendant à l'homme ne répugnent donc pas. Seules les données bibliques pourraient faire obstacle, parce qu'elles imposent à l'histoire humaine des déterminations théoriquement vérifiables : — les unes exigeant un certain degré de discontinuité visible entre le premier homme et les animaux ; d'autres même, comme le monogénisme, impliquant l'intervention « quasi artificielle » d'une activité libre. — En pratique, la

difficulté qui restera toujours de préciser la forme concrète et scientifique des faits rapportés par la Genèse, jointe à la grande part d'incertitude et d'approximation dont ne se débarrasseront jamais la paléontologie et la préhistoire, rendent peu vraisemblable une rencontre du dogme et des sciences. Même pour des points aussi voisins du domaine des faits contrôlables que sont l'origine du corps humain et notre descendance d'un seul couple, il faudrait donc dire, une fois de plus, que de l'étude des seules apparences il n'y a, pour le dogme, rien à craindre ni à espérer.

Et alors, plus on y pense, plus on se prend à douter que sur aucun domaine strictement expérimental une expérience cruciale soit réalisable qui trancherait pour ou contre la conception catholique de la nature humaine. [Bien entendu, nous parlons ici du point de vue de nos adversaires : sur l'impossibilité d'un conflit vrai entre foi et sciences, tout catholique sait d'avance à quoi s'en tenir. Cf. Denzinger, *Enchir.*, n° 1818 (1665).]

4° Si, malgré tout, une pareille expérience pouvait s'imaginer, ce n'est sûrement pas dans la sujétion de l'individu à la race, ni dans la petitesse de l'homme en face de l'Univers, qu'on en trouvera la base.

L'individu, d'abord, tel que nous l'avons isolé de la société, conserve toutes ses obligations à la servir. On pourrait même dire que cet isolement, relatif principalement à nos destinées futures, laisse presque entière liberté, à qui veut se maintenir au niveau des espérances terrestres, de voir en nos individualités un simple « lieu de passage » de l'humanité.

Quant à la royauté de l'homme, telle que se la représente un chrétien, elle n'a rien à voir avec une anthropocentrie quantitative ou locale. Déjà, du simple point de vue expérimental, on pourrait soutenir que rien n'existe au monde de plus parfait, de plus achevé, de plus « qualitativement » central que l'intelligence. La révélation, surtout, en illuminant les richesses insoupçonnées de l'âme sanctifiée, nous confie que c'est en vue de l'humanité à recueillir que Dieu a lancé le courant des choses visibles. Or cette prééminence-là se concilie sans peine avec l'exiguïté de la place que nous occupons ici-bas. L'expérience quotidienne nous apprend que ni la nature, ni l'industrie, ne produisent rien sans mettre en jeu une somme d'efforts supérieure et, dans bien des cas, apparemment disproportionnée à la petitesse du résultat obtenu : souvent, le terme d'une opération chimique ou vitale est enfoui dans la masse des déchets que son épuration accumule, ou encore disparaît au milieu d'une touffe d'effets secondaires qui lui forment une suite obligée. Ne faut-il pas un grand arbre pour produire des fleurs quelquefois imperceptibles ? Ainsi en est-il de l'homme. L'Univers peut l'écraser de sa grandeur, et lui, néanmoins, en rester le vrai centre, par la dignité. Mais parce que cette dignité spirituelle et surnaturelle ne l'empêche pas d'être rejeté et perdu dans un coin du ciel, la science des apparences conserve le droit de voir en notre race une chose accessoire, apparue par hasard, et dont le monde eût pu toujours se passer. Seule, une perspective de profondeur, celle qui ordonne les êtres suivant leur valeur absolue, intéresse le dogme : et elle n'est pas touchée. Malheureusement c'est dans cette profondeur-là, précisément, que nous nous heurtons, en réalité, aux préjugés ou aux répugnances de nos adversaires.

Une question de goût intellectuel, un certain esthétisme philosophique, voilà en effet la vraie difficulté que rencontre aujourd'hui la conception traditionnelle de l'homme. Les séductions de l'évolutionnisme et d'un immanentisme exagéré ont si fort captivé beaucoup d'esprits qu'ils ne savent plus considérer le monde et sa marche que comme un développement nécessaire et absolu. Ils veulent penser que leur existence, par ses efforts palpables, coopère à une œuvre terrestre déjà ébauchée où se consommeront un jour les labeurs de l'humanité. Ils ont besoin de croire que du mouvement même qui fait avancer les choses visibles doit sortir quelque suprême réalité. Et alors, interprétant dans le sens de leurs désirs des indices souvent équivoques de perfectionnement du monde, ils voient se dessiner, dans une illumination qu'ils croient révélatrice, la marche régulière et fatale dont leurs rêves sont pleins.

Or, à l'imposante intuition qui les enthousiasme, quels attraits vient opposer la vérité catholique ? — Une création contingente ; une œuvre gâtée par un acte de caprice humain ; un éparpillement d'âmes qui, une à une, s'échappent, allant chacune, avec ses œuvres, vers sa destinée particulière ; un monde aux contours accidentels et brisés ; voilà, semble-t-il, le spectacle que nous présentons, au total, à des yeux épris de continuité et de cohésion nécessaires. Quel goût trouveraient-ils bien à considérer les preuves vieillies qui soutiennent une telle incohérence ?

De telles répugnances, si l'on y cède aveuglément, annihilent par avance tout effort de démonstration. Aussi demanderons-nous, en terminant, à ceux qu'offusque l'idée chrétienne, de ne point limiter leurs regards aux horizons restreints que découvre la science humaine de la vie. Qu'ils cessent, un moment, de chercher le type suprême de la beauté dans les démarches aveugles où se complaisent leurs cosmogonies. Qu'ils essaient d'abandonner l'idéal de la matière pour se placer davantage au point de vue de la liberté, — liberté au fond d'eux-mêmes, et liberté dans l'Etre d'où descend tout accroissement. De là, sans que se déchirent tous les voiles de déterminisme, ni qu'aux liaisons intimes et organiques succède un réseau tout fait d'artificiel et de conventions, ils verront les irrégularités fragmentaires dont leur esprit est choqué se coordonner dans un ensemble flexible et varié, éclairé de l'amour d'un Dieu, investi de prolongements surnaturels, — centré, pour tout dire, autour de Jésus-Christ. L'Univers s'harmonisera, devant eux, dans une unité très supérieure à celle qui les charmait. Et alors, peut-être, ils commenceront à apprécier la beauté de la physionomie de l'homme, telle que l'Eglise la protège avec une jalousie sainte.

P. Teilhard de Chardin.

HONORIUS (LA QUESTION D'). — I. *Etat de la question. Objection.* — II. *Exposé des faits.* — III. *Solution.* — *Bibliographie.*

I. Etat de la question. — Un des arguments que l'on a le plus fait valoir contre l'infaillibilité des papes est tiré de la conduite du pape Honorius dans l'affaire du monothélisme.

La doctrine de l'Eglise au sujet de l'infaillibilité pontificale est ainsi définie par le concile du Vatican : « ...Le pontife romain, lorsqu'il parle *ex cathedra*, c'est-à-dire lorsque, remplissant la charge de pasteur et docteur de tous les chrétiens, en vertu de sa suprême autorité apostolique, il définit qu'une doctrine sur la foi ou les mœurs doit être crue par l'Eglise universelle, jouit pleinement... de l'infaillibilité... » (Sess. vi, ch. 4. Cf. dans ce Dictionnaire l'article Pape.) Il suffirait donc, pour prouver que ce privilège repose sur une base ruineuse, de trouver dans la série des successeurs de Pierre un seul pape qui librement, en connaissance de cause et en invoquant

sa suprême autorité, ait officiellement enseigné l'erreur. Or, certains historiens ont cru trouver ce pape dans Honorius. Dans deux lettres écrites aux Orientaux, il aurait enseigné le monothélisme, qui est une hérésie formelle plusieurs fois condamnée par l'Eglise. On ajoute qu'Honorius a été anathématisé comme hérétique par un concile œcuménique, et on en conclut que les papes ne sont pas infaillibles. Si les prémisses étaient vraies, la conséquence serait en effet inéluctable. Il est donc facile de deviner avec quelle abondance les travaux se sont multipliés sur la question d'Honorius. Adversaires ou défenseurs de la Papauté l'ont tour à tour abordée. Nous allons en présenter un résumé.

II. **Exposé des faits.** — Un rapide exposé des faits est nécessaire pour l'intelligence de la question.

Au commencement du septième siècle, les controverses nées deux cents ans auparavant, sur les deux natures et la personne du Christ, continuaient à troubler et à diviser l'Orient. Le concile de Chalcédoine, en 451, avait solennellement défini que dans Jésus-Christ il y a deux natures complètes, entières, distinctes : la nature humaine et la nature divine. Combien y a-t-il de volontés dans le Christ? Cette question paraîtra résolue par la définition des deux natures, à tout esprit non prévenu. S'il y a deux natures, il y a deux volontés; car sans la volonté, sans la liberté, sans la faculté de choisir, de se déterminer, une nature intelligente ne serait pas complète.

Il n'en parut pas ainsi à certains théologiens orientaux du septième siècle. Ils crurent pouvoir enseigner que dans le Christ il n'y a que la volonté divine, la volonté humaine se trouvant noyée dans cette volonté supérieure, absorbée par elle. Les partisans de cette erreur furent appelés *monothélites* (μόνος, unique; θέλησις, volonté). Ils crurent trouver dans cette doctrine un moyen de ramener dans l'Eglise les *monophysites* ou *Eutychiens*, c'est-à-dire les partisans d'une seule nature en Jésus-Christ. Ces derniers admettraient les deux natures, mais les catholiques leur concéderaient qu'il n'y a qu'une volonté; la conciliation se ferait sur ce terrain.

C'est le patriarche de Constantinople Sergius, un des principaux personnages de l'empire grec, qui paraît avoir le premier adopté cette idée. Il y convertit deux de ses amis, Athanase et Cyrus, qu'il poussa peu après, le premier sur le siège d'Antioche, le second sur celui d'Alexandrie; les trois plus illustres sièges de l'Orient, les trois patriarcats, étaient donc, presque du même coup, gagnés à l'hérésie. L'Empereur d'Orient Héraclius se déclara lui-même en faveur de ce sentiment et l'appuya vigoureusement. Il ne faut pas croire du reste que l'empereur, en agissant ainsi, cédât uniquement au plaisir de dogmatiser, comme la plupart des empereurs de Byzance, qui s'attribuaient volontiers une sorte de magistère en matière de théologie. A cette époque, toute controverse dogmatique avait son retentissement dans l'ordre politique. Les Nestoriens avaient fait cause commune avec les Perses, les ennemis héréditaires de l'empire d'Orient; on craignait que les monophysites ne fissent comme les Nestoriens. Héraclius, qui avait lutté avec succès contre les Perses, applaudit aux efforts de son patriarche en faveur d'une pacification religieuse.

Mais, au fond, ces concessions de Sergius ne devaient profiter qu'aux adversaires, comme il arrive d'ordinaire en pareil cas. N'admettre dans le Christ que la volonté divine, c'était revenir aux erreurs des monophysites. Ceux-ci ne s'y trompèrent pas, et les plus intelligents du parti disaient ouvertement : « Ce n'est pas nous qui sommes allés vers le concile de Chalcédoine, c'est le concile de Chalcédoine qui est venu à nous. » (Théophanes, *Chronogr.*, éd. Bonn, t. I, p. 507.) Aussi les vrais catholiques ne pouvaient-ils consentir à sacrifier le dogme en faveur d'une paix illusoire. Le premier qui découvrit le vice de l'erreur nouvelle et qui la dénonça au monde chrétien, ce fut le patriarche de Jérusalem, le célèbre saint Sophrone. Il voulut s'adresser au pape et le mettre en garde contre cette erreur subtile qui rouvrait la porte au monophysisme.

La chaire de saint Pierre était alors occupée par Honorius (625-638). Malheureusement, Sergius avait prévenu saint Sophrone auprès d'Honorius. Il avait écrit à ce dernier une lettre pleine d'équivoques et d'artifices, dans laquelle il présentait la question sous un faux jour, prétendait qu'il avait ramené la plus grande partie des monophysites à la vraie foi, et disait en concluant qu'il ne fallait parler ni d'une ni de deux énergies ou volontés.

En réponse à cette lettre, le pape Honorius écrivit deux fois à Sergius, évitant de rien définir sur la question des volontés, félicitant le patriarche de son succès auprès des monophysites, recommandant que l'on s'en tînt à l'enseignement du concile de Chalcédoine sur les deux natures. Nous reparlerons bientôt de ces deux lettres, sur lesquelles roule toute la discussion; mais auparavant, il est nécessaire de raconter comment se termina l'incident.

Saint Sophrone, ayant connu la réponse du pape, déplora amèrement qu'il ne se fût pas prononcé contre l'erreur de Sergius et de ses partisans. Il chargea un de ses disciples d'aller trouver Honorius et de l'éclairer sur la véritable situation de l'Orient. Quand cet envoyé arriva à Rome, Honorius était mort. Ses successeurs allaient condamner vigoureusement le monothélisme et défendre la doctrine catholique au prix de leur liberté et de leur sang. Les partisans du compromis monothélite s'étaient trompés dans leurs visées pacifiques; l'Orient était en feu; ils n'avaient réussi qu'à créer un parti nouveau, une hérésie plus subtile que les précédentes, et les disputes se poursuivirent jusqu'au VIe concile œcuménique, IIIe de Constantinople (680-681). Quant à saint Sophrone, il était descendu au tombeau avant Honorius, au moment où les hordes musulmanes envahissaient la Palestine, menaçaient Jérusalem, sa ville épiscopale, et préludaient à leurs luttes séculaires contre l'empire byzantin. Mais nous n'avons pas à poursuivre plus loin l'histoire du monothélisme.

III. **Solution.** — Il s'agit maintenant de répondre à ces questions :

Honorius, dans les deux lettres à Sergius, a-t-il enseigné l'erreur? Supposé que ces deux lettres contiennent des propositions hérétiques, peut-on les considérer comme un enseignement *ex cathedra*, c'est-à-dire comme réunissant les caractères d'une décision pontificale proprement dite? Enfin, Honorius a-t-il été condamné comme hérétique par un concile œcuménique?

Plusieurs solutions ont été proposées à ces différentes questions.

a) Gravina, Coster, Bellarmin, Baronius, Pighius, Sfondrate, Bartoli et quelques autres prétendent que ces deux lettres sont apocryphes ou du moins interpolées par des monothélites; la même thèse a été défendue de nos jours par Bottemanne (cf. ci-dessous la bibliographie). La solution est radicale. Il est clair que si ces lettres ne sont pas d'Honorius, si elles ont été altérées dans leur substance, il n'y a plus de question. Mais cette opinion ne nous paraît pas soutenable. Ces lettres ont tous les carac-

tères d'authenticité; les contemporains d'Honorius, ses successeurs sur le siège de Rome, les acceptent sans protester. Si un monothélite les eût inventées ou interpolées, il y aurait franchement introduit son erreur; or, nous verrons tout à l'heure qu'elles ne contiennent pas cette hérésie. Il nous semble même inutile d'entrer à fond dans la discussion d'authenticité, tant la thèse des adversaires nous paraît faiblement établie. Aussi a-t-elle contre elle le sentiment des théologiens et des historiens les plus sérieux, ou des critiques les plus expérimentés. Il n'est du reste pas nécessaire, pour résoudre la difficulté d'Honorius, de recourir à ce moyen extrême.

b) Nous ne pouvons donner ici le texte des deux lettres d'Honorius. On le trouvera dans les collections des conciles, aux actes du VI[e] concile; la lecture en fut donnée dans la XIV[e] session (cf. Labbe, t. VI, pp. 928 et 968). Des théologiens très habiles et très sévères en fait de doctrine en ont pesé tous les termes et les ont proclamés d'une parfaite orthodoxie. Sans doute, Honorius évite de se prononcer sur les deux volontés; son exposition est embarrassée; mais il commence par revendiquer hautement dans le Christ l'existence des deux natures entières, distinctes, *opérantes*. Chacune des deux natures opère ce qui lui est propre (on sait que, dans le style de l'époque, *opération* et *volonté* étaient des termes synonymes). Quand il affirme une seule volonté, c'est de la nature humaine qu'il entend parler; il veut dire qu'il n'y a pas, dans la nature humaine du Christ comme dans l'homme, une volonté du péché en contradiction avec la volonté du bien. Sergius, en effet, avait exposé la question d'une façon si insidieuse qu'on pouvait prendre le change sur sa pensée et croire qu'il défendait lui-même cette thèse. Honorius, au fond, voulait qu'on s'en tînt purement et simplement au concile de Chalcédoine; qu'on laissât, comme il disait, aux grammairiens (par lesquels il entendait les philosophes) le soin de régler s'il fallait parler d'une ou deux opérations. Par suite du faux exposé de Sergius, le pape se faisait illusion en croyant que le silence imposé aux deux partis ramènerait le paix. Il aurait dû comprendre qu'il était de son devoir d'éclairer le monde chrétien, au lieu de se récuser et de laisser le champ libre à l'erreur.

L'orthodoxie de ces deux lettres est néanmoins assez claire pour qu'elle ait été reconnue même par des théologiens peu favorables à l'infaillibilité pontificale, comme Noël Alexandre, Witasse, Tournély, Régnier. Mgr Hefele, quoi qu'il ait pu dire ensuite, se range aussi à leur sentiment dans son *Histoire des Conciles* (trad. Delarc, t. IV, pp. 41 et 174). Dans sa réédition de l'*Histoire des Conciles*, il est revenu sur l'étude des deux lettres d'Honorius, et il dit qu'après avoir cru autrefois que le pape avait dans ces lettres enseigné une fausse doctrine au sujet du monothélisme, une étude plus approfondie lui a montré que les termes de ces épîtres, encore que manquant parfois de netteté et de précision doctrinale, peuvent s'entendre cependant dans un sens orthodoxe. Cf. *Histoire des Conciles*, trad. Leclercq, tome III, 1[re] partie (Paris, Letouzey, 1909), p. VI, p. 323, surtout 347-364, 376-387. Palmieri a repris la question de nos jours et l'a traitée avec une précision et une rigueur de critique de nature à satisfaire les plus exigeants (*De Romano Pontifice*, 1877, th. 34).

c) Mais admettons un moment que ces lettres d'Honorius expriment des erreurs formelles, les adversaires de l'infaillibilité n'auront pas encore gain de cause : il faudrait en outre prouver que ces lettres contiennent une *définition dogmatique* proprement dite. Or elles n'en ont aucun des caractères. Honorius répond, nous l'avons vu, d'une façon évasive; il se dérobe, il refuse de s'expliquer, il veut qu'on ne parle ni d'une, ni de deux volontés. Il ne s'est donc prononcé ni dans un sens, ni dans l'autre. Mais la première condition d'une décision dogmatique, c'est une affirmation nette et précise pour imposer une doctrine à toute l'Eglise ou la condamner. Pour que cette définition existât, il faudrait ou que le Pape eût condamné tous ceux qui enseigneraient deux volontés dans le Christ, ou qu'il eût prescrit à tous d'enseigner une seule volonté. Toute la question est là. Or, on aura beau torturer les textes, on ne trouvera jamais rien de pareil dans les épîtres d'Honorius. Ceci est encore admis par des adversaires comme Noël Alexandre, Roncaglia et d'autres, par les théologiens les plus sérieux et les plus libres de préjugés comme Thomassin, Ballerini, etc. Tous ceux qui étudieront cette question sans parti pris arriveront à la même conclusion.

d) Mais, dit-on encore, Honorius a été condamné par un concile œcuménique comme hérétique. Les Actes du VI[e] concile, à la dix-huitième session, contiennent, en effet, un anathème contre Honorius en même temps que contre les principaux monothélites Sergius, Pyrrhus, Paul, Théodore de Pharan, etc. Nous admettrons l'authenticité de ces Actes comme nous avons admis celle des lettres d'Honorius, sans nous arrêter à la thèse de quelques critiques qui plaident en faveur d'une interpolation (cf. Albert Dumont dans les *Annales de philosophie chrétienne*, 1853).

Pourquoi Honorius a-t-il été condamné? Ce n'est pas pour avoir enseigné le monothélisme comme Sergius, Pyrrhus et les autres; nous avons vu qu'il est impossible de trouver dans ses lettres aucune affirmation de ce genre; c'est pour avoir gardé le silence sur la question des deux volontés, pour avoir refusé de se prononcer ouvertement contre le monothélisme. A-t-il été condamné comme Pape? Non, mais comme docteur privé. Or ce n'est pas ici une distinction subtile, car aucun théologien catholique ne prétend que le privilège d'infaillibilité garantisse le Pape d'erreur dans son enseignement privé.

De plus, il faut ajouter ceci au sujet de cette condamnation, que l'on peut se permettre de trouver bien rigoureuse. Un concile, fût-il universel, n'est pas infaillible dans toutes ses paroles, et tout le monde admet que celles de ses décisions qui ne sont pas *confirmées* par le Pape ne sont pas revêtues du privilège de l'infaillibilité. Ainsi le II[e] concile œcuménique (I[er] de Constantinople) et le IV[e] (Chalcédoine) ne sont pas infaillibles dans les décrets que saint Damase et saint Léon ne confirmèrent pas. Or, quand le VI[e] concile et l'empereur de Constantinople, Constantin Pogonat, demandèrent la confirmation pontificale, le saint pape Léon II, au lieu d'accepter l'anathème lancé contre Honorius et de le placer sur le même rang que les autres monothélites, fit cette importante distinction : « Nous condamnons aussi Honorius qui n'a pas fait resplendir de la doctrine apostolique cette Eglise de Rome, mais par une trahison profane a laissé la foi qui doit être sans tache exposée à la subversion. » (Labbe, t. VI, 1117.) Saint Léon II blâme la conduite de son prédécesseur, mais ne lui inflige pas la note d'hérétique. Dans une lettre aux évêques d'Espagne, saint Léon II répète à peu près le même jugement. C'est dans cette exacte mesure qu'il faut prendre le sens de la décision conciliaire[1].

Concluons donc : Honorius n'a pas enseigné le

1. Sur ce point voir aussi la nouvelle édition des *Conciles*, Héfelé-Leclercq, *loc. cit.*, p. 515-533; et aussi les articles de Dom Chapman, qui insiste sur la question de la condamnation. Voir la Bibliographie.

monothélisme. Ses lettres n'ont pas le caractère d'une définition dogmatique. On peut blâmer sévèrement sa conduite, on ne peut s'en faire un argument contre l'infaillibilité pontificale.

Bibliographie. — On trouvera la question d'Honorius traitée dans la plupart des historiens de l'Eglise, Baronius, Pagi, Noël Alexandre, Hergenrœther, etc., dans les théologiens, au traité du Pape ou de l'Eglise. Les documents concernant cette affaire sont réunis dans les collections conciliaires en même temps que les actes du VIe concile, Mansi, t. XI; Labbe, t. VI; saint Maxime le Grand, adversaire du monothélisme, parle souvent dans ses œuvres d'Honorius, Migne, *P. G.*, t. XC, XCI. Parmi les dissertations spéciales sur Honorius, nous citerons : Thomassin, *In concilia dissert.* xx; Combefis, *Diss. pro Actis VI synodi*, et *Hist. monoth.*; Garnier, *De causa Honorii* dans l'app. *ad Libr. diurnum*; Ballerini, *De vi ac ratione primatus*, cap. xv, § 9; Dom Guéranger, *Défense de l'Eglise romaine*, I et III, Paris, 1870; *Réponse aux dernières objections, ibid.*; Schneemann, *Studien über die Honoriusfrage*, Frib., 1874; Bottemanne, *De Hon. Papae epistolarum corruptione*, Bois-le-Duc, 1870; Pennachi, *De Hon. R. P. causa dissert.*, 1870, Rome; Colombier, *La condamnation d'Hon.* dans les *Etudes religieuses et littér.*, 1869-1870; Jungmann, *Dissert. selectae in Hist. eccl.*, t. II, diss. xii. *De causa Hon.*; Oswepian, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus nach ihren Quellen geprüft u. dargestellt*, 8°, Leipzig, 1897; *Monotheleten*, dans Herzog, *Realencyklopaedie*[3], 1903, t. XIII, p. 401-414; A. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg, 1894, t. II, p. 399-408; J. Chapman, *The condemnation of pope Honorius*, in-36, London, 1907, publié d'abord dans la *Dublin Review*, juillet 1906 et janvier 1907. Ce dernier, en reprenant la question contre l'évêque anglican Gore, a bien montré qu'Honorius n'a parlé qu'en docteur privé et que le concile même qui l'a condamné a rendu témoignage à l'autorité de la chaire romaine. G. Krüger, dans *Realencyklopaedie*[3], 1900, t. VIII, p. 313-315; voir aussi la question dans Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. III, 1re partie, p. vi, 323 n., 343, 347-364, 376-387, 392, 394 n., 515-538, et les deux bibliographies très abondantes données par Dom Leclercq, *Ibidem*, p. 323 et 347. Cf. aussi Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge*, au mot *Honorius*.

F. Cabrol, O. S. B.

HUMILITÉ. — L'humilité chrétienne n'a pas été connue des philosophes et ne peut être appréciée des incroyants; nous verrons pourquoi en disant ce qu'elle est. Aussi n'est-ce point pour eux que nous écrivons cet article apologétique, mais pour les croyants qui, sans oser condamner l'humilité, trouvent qu'on accorde à cette *vertu passive* une place trop prépondérante dans l'enseignement de la morale chrétienne. A les entendre, on risque, en prêchant trop l'humilité et ses désirs d'effacement, de former des chrétiens inaptes aux luttes de la vie moderne. Il faut avant tout donner aux fidèles, avec la conscience de leur dignité, un souci plus ardent de défendre leurs droits et de mettre leurs énergies en valeur, tant à leur profit personnel qu'au bénéfice des sociétés temporelles et de la société spirituelle dont ils sont membres.

En réponse à cette critique moderne de l'humilité, nous verrons comment l'humilité bien entendue, telle que l'Eglise et l'Ecriture la recommandent, telle que la théologie la conçoit, favorise plus qu'elle ne comprime le développement normal de notre activité et répond aux exigences de la vie contemporaine. Voici les divers paragraphes que cette réponse comporte : I. *Doctrine actuelle de l'Eglise.* — II. *L'humilité dans l'Ancien Testament.* — III. *L'humilité dans le Nouveau Testament.* — IV. *Concept théologique de l'humilité.* — V. *L'humilité et la magnanimité.* — VI. *L'humilité et la vie moderne.*

I. Doctrine actuelle de l'Eglise. — Nous en empruntons la formule à la Bulle donnée par Léon XIII pour la canonisation de saint Benoît Labre, 15 décembre 1881 : « Il faut donner la première place aux vertus par lesquelles *nous sommes directement conduits à Dieu*, comme l'explique le divin Thomas (IIa IIae, q. 161, art. 5, ad 4um), mais pour que ces vertus (théologales) puissent entrer dans les esprits des mortels, y rester et y croître avec leur fruit de salut éternel, il faut, pour ainsi dire, y ouvrir des portes par où elles puissent pénétrer, y poser des fondements sur lesquels elles puissent tenir. Or les Saintes Lettres, aussi bien que l'enseignement unanime des Pères, nous apprennent que cette porte, ce fondement des vertus principales, c'est l'humilité, dont saint Augustin dit à bon droit (*Sermon* lxix, *P. L.*, t. XXXVIII, col. 441) : *Penses-tu construire un grand édifice de sublimité, pense d'abord au fondement de l'humilité.* »

Voici maintenant en quels termes le même Pontife, après avoir si nettement affirmé l'excellence de l'humilité, l'a défendue contre les insinuations des fauteurs de l'*américanisme* : « Ils partagent comme en deux genres, en *vertus passives* et en *vertus actives*, toutes les vertus chrétiennes et ils ajoutent que les premières convenaient mieux aux siècles écoulés, tandis que les secondes sont plus en rapport avec le temps présent. Que penser de cette division des vertus? La réponse est obvie : de vertu qui soit véritablement *passive*, il n'en est pas et n'en peut être. *Le mot vertu*, dit saint Thomas (Ia IIae, q. 55, art. 1), *désigne une certaine perfection de la faculté* (d'agir); *mais la fin de la faculté, c'est l'acte, et l'acte de vertu n'est jamais autre chose qu'un bon usage du libre arbitre*, aidé assurément de la grâce de Dieu, si l'acte de vertu est surnaturel.

« Quant à dire que, parmi les vertus chrétiennes, il en est qui sont accommodées à certains temps et d'autres à d'autres temps, celui-là seul y consentira qui ne se souviendra plus des paroles de l'Apôtre : *Ceux qui ont été l'objet de sa prescience, il les a aussi prédestinés à devenir conformes à l'image de son Fils* (*Rom.*, viii, 29). Le Christ est maître et modèle de toute sainteté; c'est à cette règle que doivent être nécessairement adaptés tous ceux qui ambitionnent de prendre place parmi les bienheureux. Or le Christ ne change pas au cours des âges, il est toujours le même, *hier, aujourd'hui et pour les siècles* (*Hébr.*, xiii, 8). C'est donc aux hommes de tous les temps que s'adresse cette leçon : *Venez à mon école, car je suis doux et humble de cœur* (*Matth.*, xi, 29). Il n'est aucun temps où le Christ ne se montre à nous *fait obéissant jusqu'à la mort* (*Philip.*, ii, 8), et c'est pour tous les siècles que vaut la parole de l'Apôtre : *Ceux qui sont du Christ ont crucifié leur chair avec ses vices et ses concupiscences* (*Gal.*, v, 24).

« Plût à Dieu qu'il y eût davantage de fidèles à cultiver ces vertus comme les hommes les plus saints du temps passé, qui, par leur humilité d'esprit, leur obéissance et leur abstinence, furent puissants en œuvre et en parole, pour le plus grand profit, non seulement de la religion, mais du bien public et de la société civile. » (Encyclique *Testem benevolentiae nostrae*, 22 janvier 1899.) Cet enseignement n'est que l'écho fidèle des leçons de la Sainte Ecriture.

II. L'humilité dans l'Ancien Testament. — L'humilité est si nécessaire à tout développement de vie surnaturelle que Dieu n'a pas attendu la révélation du Nouveau Testament pour la prêcher aux hommes :

Dans la mesure où tu es grand, humilie-toi toi-même
Et devant le Seigneur tu trouveras grâce,
Car grande est la puissance du Seigneur,
Et c'est par les humbles qu'elle est glorifiée.

Ainsi parle le fils de Sirach, *Eccli.*, III, 20, 21, et ce n'était point là doctrine nouvelle; il y avait longtemps qu'elle était consignée dans les vieux *Proverbes :*

Dieu résiste aux superbes,
Mais il donne grâce aux humbles, III, 34 (texte des LXX).
L'orgueil abaisse l'homme,
Mais aux humbles d'esprit, le Seigneur fait un appui de gloire (XXIX, 23).
Avant l'écrasement, l'orgueil,
Et avant la ruine, l'exaltation de l'esprit.
Mieux vaut être humble d'esprit avec les affligés,
Que partager les dépouilles avec les orgueilleux (XVI, 18 et 19).

Non seulement Dieu enseigne l'humilité aux Juifs, mais on pourrait dire qu'il la leur impose. L'homme à qui tout réussit est fortement tenté de se confier en lui-même et de s'enfermer dans une orgueilleuse suffisance, rien ne dispose comme le malheur à l'humilité et au recours à Dieu. Cette leçon du malheur n'a pas été ménagée aux justes de l'Ancien Testament; et, pour qu'ils en profitent, les psalmistes et les prophètes n'ont cessé de répéter que c'était à la douceur patiente des humbles dans l'affliction qu'était promis le salut de Dieu. Bien plus, c'était un pauvre et un humble de cœur qui devait apporter ce salut. La prophétie isaïenne du Serviteur de Jahvé, XLII-LII, et l'oracle de Zacharie, IX, 9 annonçaient assez clairement l'humble caractère du Messie, pour qu'à la prédication des apôtres, le croyant juif pût reconnaître son Sauveur en Jésus fils de Dieu incarné et crucifié, et comprendre la mystérieuse parole du psalmiste : *Ton humilité, Seigneur, m'a grandi* (XVII, 36, (texte hébreu), cf. II *Samuel*, XX, 36).

III. L'humilité dans le Nouveau Testament. — L'Incarnation est vraiment l'humilité de Dieu, venant nous chercher dans la bassesse de notre orgueil pour nous élever jusqu'à lui. Ce n'est pas que la nature divine ait été en rien abaissée; mais la personne du Verbe, en s'unissant une nature humaine dont elle a fait siens tous les actes, nous a donné, dans la vie de Jésus, une si éclatante leçon d'humilité qu'il nous est désormais impossible de la méconnaître. Ecoutons saint Paul la rappeler à ses Philippiens, II, 2 à 11 : *Mettez donc le comble à ma joie en sorte que vous ayez un même sentiment, le même amour, une même âme, une seule et même pensée, pas d'esprit de dispute, point de vaine gloire, mais une humilité dans laquelle vous vous donnez les uns aux autres une estime de préférence, personne ne cherchant ses propres intérêts, mais chacun ayant souci de l'intérêt d'autrui. Ayez ainsi en vous-mêmes les sentiments du Christ Jésus. Subsistant en la forme de Dieu, il n'a pas pensé que le rang d'égal à Dieu fût un bien à garder jalousement; mais il s'est lui-même dépouillé en prenant une forme d'esclave, en devenant semblable aux hommes; et, grâce à l'apparence extérieure, ayant été pris pour un homme ordinaire, il s'est humilié lui-même, s'étant fait obéissant jusqu'à la mort et à la mort de la croix. C'est pourquoi Dieu l'a exalté et l'a gratifié du nom qui est au-dessus de tout nom, afin qu'au nom de Jésus, tout genou fléchisse au ciel, sur la terre et dans les enfers, et que toute langue confesse que Seigneur est Jésus-Christ, à la gloire de Dieu le Père.*

Nous reviendrons plus loin sur l'acte caractéristique de l'humilité du Christ, telle qu'elle nous est dépeinte en ces paroles de saint Paul; il nous faut auparavant signaler encore les pressantes recommandations que Jésus a jointes au grand exemple qu'il nous a donné. S'il n'a point dit : « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur » mais : *Venez à mon école, car je suis doux et humble de cœur* (*Matth.*, XI, 29), on aurait tort d'en conclure que saint AUGUSTIN, en appuyant de son commentaire une traduction fautive du *Discite a me quia mitis sum*, s'est mépris sur l'importance que le Maître attachait à l'humilité. Non seulement Jésus se présente à ses disciples comme un maître doux et humble, mais il exige qu'on l'imite sous peine d'exclusion du royaume des cieux. On n'entre dans ce royaume qu'en se faisant tout petit (*Matth.*, XVIII, 1, sq.). C'est aux petits qu'est faite la révélation chrétienne refusée à la sagesse orgueilleuse (*Matth.*, XI, 25). C'est folie pour des disciples du Christ de disputer au sujet de leur dignité; celui-là est le plus grand qui se fait le plus petit et le serviteur de tous (*Marc*, IX, 32, 34), car celui qui s'exalte sera humilié et celui qui s'humilie sera exalté (*Luc*, XIV, 11) par le Dieu qui a toujours *exalté les humbles* (*Luc*, I, 52), et vis-à-vis duquel nous ne sommes tous que des *serviteurs inutiles* (*Luc*, XVII, 10). Surtout, pas de mépris pour nos frères pécheurs : ce mépris a suffi pour rendre odieuse au Seigneur l'action de grâces du pharisien (*Luc*, XVIII, 9, sq.); pas d'arrogante fierté chez ceux qui ont des charges dans l'Eglise, ces charges sont des services, une participation à l'humble dévouement de Jésus, *qui n'est point venu pour être servi mais pour servir* (*Marc*, X, 41, sq.). C'est pour donner à cette leçon le caractère sacré d'un testament que Jésus, la veille de sa mort, a lavé les pieds de ses disciples et leur a dit : *Je vous ai donné l'exemple, pour que vous fassiez comme je vous ai fait à vous-mêmes* (*Jean*, XIII, 15). Nous ne devons pas être surpris, après cela, que saint Pierre (I *Ep.*, V, 5 sq.) et saint Jacques (IV, 6, 10) aient rappelé, aussi bien que saint Paul et les évangélistes, la nécessité de l'humilité.

Commentant cet enseignement du Christ et de ses apôtres, les anciens Pères ont tous insisté sur le rôle capital de l'humilité dans la vie chrétienne. Puisqu'on ne le conteste pas, nous ne les citerons point longuement et nous signalerons simplement, dans la bibliographie, les développements les plus intéressants que les Pères aient écrits sur l'humilité. C'est à ces développements et en particulier à ceux de saint AUGUSTIN, docteur de la grâce et de l'humilité, que saint THOMAS a emprunté la doctrine que nous allons essayer d'exposer.

IV. Le concept théologique de l'humilité. — L'humilité est l'amour de l'abaissement du *moi séparé* devant Dieu et tout ce qui est de Dieu. L'orgueil est l'amour de l'exaltation de ce même *moi*, sans souci du respect dû à Dieu et à tout ce qui est de Dieu.

Mais qu'est-ce que le *moi séparé ?* Le *moi séparé* n'est pas chose identique au *moi complet*, principe créé et terme d'attribution des passions et actions dont la succession constitue la vie de l'individu, un élément de la vie mondiale. Dès que nous prenons conscience de notre individualité morale et de l'autonomie relative qui nous fait libres, maîtres d'un certain nombre des actes qui orientent notre devenir,

non seulement nous nous sentons *distincts* du monde et de Dieu, ce qui est absolue vérité, mais, dans la prédominance originelle de cette conscience du moi, antérieure dans la succession de nos connaissances à celle que nous prenons de Dieu, nous sommes fortement inclinés à nous considérer et à nous aimer comme *séparés et indépendants* de Dieu. Cette idée est beaucoup plus fausse que vraie, et l'inclination instinctive qui s'y rattache est la racine mauvaise de l'orgueil, le poison qui vicie dès le premier instant l'amour légitime et bienfaisant que nous devons avoir pour nous-mêmes.

Nous avons dit que l'idée d'un *moi séparé* n'était pas complètement fausse, simple fiction. C'est qu'en effet il y a, dans notre essence de créature, un élément limitatif qui reste l'ineffaçable cachet, l'absolue propriété de tout ce qui est créé, la source et le principe de tout ce que nous avons de défauts et par conséquent de péchés. Le non-être ne vient pas de l'être. Le mal moral qui, en tant que mal, est exclusivement privation de connaissance et d'amour dans l'être capable de connaître et d'aimer, a pour principe premier cette limite de la créature se dérobant à l'influx vivifiant de la cause première. Notre néant n'est pas de Dieu; nos vices et nos péchés ne sont pas de Dieu. C'est comme cause *défective* de ces péchés, que notre *moi* s'affirme *moi séparé* de Dieu. Cette propriété de l'impuissance et du mal moral est la seule que nous puissions revendiquer en toute indépendance; elle est le constitutif du *moi séparé;* elle est en tout homme *id quod suum est*, comme dit saint THOMAS, IIª IIªᵉ, q. 161, art. 3.

L'orgueilleux ne veut pas en convenir. A son *moi séparé* il attribue ce qui n'appartient qu'au moi vivant en Dieu et de Dieu. Si embarrassé qu'il soit de répondre à la question de saint Paul : *quid habes quod non accepisti?* il se traite et veut être traité comme cause première et par conséquent finale de toute son activité, même de ce qui lui reste d'activité surnaturelle. Non seulement il n'a pas toujours la pensée actuelle qu'il tient tout son bien de Dieu, ce qui n'est pas obligatoire, mais il dit : *C'est moi*, avec un accent et un sentiment de complaisance qui taisent, excluent implicitement ou même lui font nier explicitement sa condition dépendante de cause créée.

C'est moi qui suis le principe indépendant de ma pensée, à moi seul de lui donner des lois; je ne crois que ce que je comprends; le monde-objet n'a de vérité qu'en fonction du moi-sujet; pas de vérité supérieure m'imposant une révélation qui humilie ma raison. Cette raison personnelle, l'orgueilleux l'aime plus que la vérité, car il préfère l'originalité singulière de ses conceptions à la vérité d'une pensée commune, et s'il lui arrive de découvrir la moindre parcelle de vérité nouvelle, il est plus heureux de l'avoir découverte que de la posséder. Comme il dit : « ma pensée », il dit avec le même accent : « ma santé, ma naissance, mon habit, ma richesse, mes vertus, mon action », et n'est content que dans la mesure où on le salue comme principe premier de ce qu'il a et de ce qu'il n'a pas, de ce qu'il fait et de ce qu'il ne fait pas.

Il est *fin dernière*, et souveraine bonté, comme il est principe. Les autres bontés ne sont rien à côté de la sienne. Sa satisfaction personnelle, voilà la loi suprême du monde qu'il rêve. Le monde où il vit est bon dans la mesure où il en est satisfait; les hommes sont bons dans la mesure où ils le servent. Le bien, c'est ce qui lui plaît; le mal, c'est tout ce qui s'oppose à ses inclinations. Si l'obstacle est la loi de Dieu, il n'en a cure et s'affranchit de ses préceptes; si ce sont les volontés des hommes, il faut qu'il les réduise ou les brise. S'il doit pour cela flatter, tromper, trahir, il flatte, trompe et trahit; s'il doit broyer et tuer les petits, il broie et tue sans pitié. Le succès, son succès, le succès de son *moi* justifie tout : vive le *surhomme!* Mais s'il est vaincu dans la lutte, prisonnier de son impuissance, écrasé par la force orgueilleuse et brutale des autres, il ronge son frein en maudissant et en vouant au monde une haine qui va jusqu'à souhaiter son anéantissement : « Périsse le monde puisqu'il ne me sert pas, plutôt le néant qu'un monde où je n'ai qu'une place diminuée. »

Tous ces excès sont la conséquence logique de cette racine d'orgueil, latente en tout cœur humain, qu'est l'amour instinctif du *moi séparé;* mais la lutte entre les instincts bons et mauvais, qui se disputent notre cœur, empêche que la logique du mal ou celle du bien gouverne intégralement notre vie. Le pharisien rend grâces à Dieu du bien qu'il en a reçu, et en cela il fait acte d'humilité; mais en même temps il méprise tout ce qui n'est pas lui, se servant du bien reçu de Dieu pour s'exalter au-dessus des autres, sans souci des dons que Dieu leur a faits ou peut leur faire à eux aussi, et c'est là insulter Dieu dans ses créatures. Il y a dans la vie de chacun de nous d'analogues contradictions. Nous ne pouvons même que difficilement éviter toute plaie d'orgueil. Il nous est facile de repousser la folie de l'orgueil explicitement avoué et bien consenti, et c'est ce qui ajoute à la gravité de cette folie; mais, avant de s'épanouir ainsi, l'orgueil s'infiltre secrètement dans nombre de nos sentiments et de nos pensées; il est dans tous nos péchés, et, si nous n'y prenons garde, il gâtera toutes nos bonnes actions et finira peut-être par en transformer quelques-unes en actes mauvais. C'est ce péril, si instamment dénoncé par Notre-Seigneur, que le croyant s'efforce de combattre par l'humilité.

L'humble, lui aussi, dit : *c'est moi;* mais il le dit avec la *conscience* du besoin qu'a le *moi complet* de rester sous la dépendance de Dieu, avec le sentiment de défiance et de haine qu'on doit au *moi séparé*, au moi néant et principe de tous les défauts et péchés du *moi complet*, aimable et aimé dans une individualité qui vit de son union et de sa soumission au Dieu dont elle est distincte.

C'est moi qui me trompe, et ne peux que me tromper dans la mesure où je m'isole de Dieu, car de moi-même je suis *ténèbres*, c'est vous, Seigneur, qui êtes *la lumière*, l'unique lumière qui *illumine tout homme venant en ce monde*, car ma raison n'est lumineuse, même dans l'ordre naturel, qu'autant qu'elle participe à l'activité de la vérité qui l'a créée et la soutient. Dès lors, pourquoi craindrais-je la révélation de vos mystères? La foi, en me confiant plus complètement à vous, est sûreté pour ma pauvre intelligence, sûreté d'autant plus aimée qu'elle me fait sentir plus vivement l'impuissance de ma petite pensée et la souveraine plénitude de la vérité substantielle que vous êtes. Ce sentiment m'est très utile et très doux; très utile, car la défiance qu'il m'inspire me garde des écarts d'une pensée qui, sans cela, aimerait à s'isoler; très doux, car il me rappelle que les joies de la connaissance en ce monde ne sont rien en comparaison de celles que me réserve, au ciel, la vision de l'infinie vérité. Si donc il m'arrive d'être contredit, j'en serai plus content que peiné; toujours prêt à reviser mes jugements, à les suspendre en cas de doute; heureux d'avoir à reconnaître mon erreur et d'incliner ma pensée devant la vérité que d'autres m'auront manifestée; modeste, si mon avis triomphe; soucieux de ne pas estomper l'éclat de la vérité, de ne pas en gêner le rayonnement en la couvrant de l'ombre disgracieuse de ma personnalité; aimant le vrai plus que moi-même, car le vrai, c'est vous, ô mon Dieu.

C'est moi qui pèche et ne peux que pécher dans la

mesure où je suis le principe de mon activité. Bien loin que je sois la cause première de mes bonnes actions, je ne suis pas même l'instrument parfaitement docile qui transmet, sans le déformer, le mouvement reçu de la cause supérieure. A supposer encore que je n'aie jamais péché mortellement, que de grâces stérilisées, que de virtualités naturelles ou surnaturelles arrêtées dans leur éclosion par les multiples négligences d'une liberté toujours inclinée à refuser l'effort que vous lui demandez et que par vous elle peut donner ! Que de maladresses, de scandales mêlés au bien que vous faites par moi pour m'en donner la jouissance et le mérite, et que vous pourriez faire bien mieux sans moi ! Vraiment, Seigneur, nous ne faisons que gâcher votre besogne : *Servi inutiles sumus*.

A considérer ainsi le *moi séparé*, principe de nos ignorances et de nos péchés, l'homme humble sent vivement le besoin de combattre l'instinct corrupteur qui nous porte à nous isoler dans ce *moi*, à l'affirmer et à le grandir au mépris des droits de Dieu. De là cet amour de l'abaissement du *moi* qui est l'essence même de la vertu d'humilité, *humilitas importat quamdam laudabilem dejectionem ad ima.* IIª IIªᵉ, q. 161, art. 1, ad 2ᵘᵐ.

Non seulement l'humble rend volontiers hommage aux supériorités hiérarchiques, intellectuelles ou morales qu'il rencontre autour de lui, mais si saint ou si grand personnage qu'il soit, il se met toujours de cœur et, toutes les fois qu'il le peut, de fait aux pieds de tous ses frères, même des pécheurs, parce qu'il aime à incliner son moi néant et principe de péché devant les parcelles de bien divin et les virtualités surnaturelles que la vie la plus criminelle ne peut totalement arracher de l'âme humaine. Si le Maître innocent a pu baiser les pieds de ses disciples, comment le disciple, qui se sent coupable dans la mesure où il apprécie mieux les grâces dont sa négligence abuse, n'aurait-il pas plaisir à répéter l'acte du Maître aimé et adoré, rendant ainsi à ses frères l'hommage que S. Paul demande pour tous, et observant à la lettre le conseil que la règle de saint Augustin donne au prélat : *Timore coram Deo praelatus substratus sit pedibus vestris.*

Non seulement l'humble accepte volontiers la situation inférieure que lui crée, dans la société, la limitation de ses talents et de ses ressources, mais, en toute occurrence, il est doux, πραΰς, à la façon de Jésus, joyeux d'être méconnu, oublié, injurié, victime de l'ignorance ou de la malveillance des hommes, de ce que d'autres appelleraient l'injustice du sort, de ce qu'il appelle, lui, l'aimable volonté de Dieu. Il sait que rien n'arrive, pas même le péché, sans la permission du Père qui est au ciel et gouverne tout pour le bien des élus. Dès lors, pourquoi n'accepterait-il pas avec joie l'insuccès qui le protège contre l'orgueil, lui donne meilleure conscience de son néant, et l'oblige à faire un acte de confiance plus filiale dans la divine Providence qui n'a besoin du succès d'aucun homme? C'est dans l'acceptation de la mort, dans l'échec apparemment définitif de tout effort personnel, que s'affirment surtout la divine beauté et la mystérieuse puissance de l'humilité. Ecoutons Jésus sur la croix : « *En vos mains, Seigneur, je remets mon âme.* Avec les énergies incomparables dont cette âme est pleine, j'aurais pu merveilleusement travailler pour votre service. Vous n'avez besoin ni de mes travaux, ni de mes triomphes. Vous voulez avant tout le plus bel acte d'amour dont l'humanité soit capable. Vous le voulez pour la perfection et le bonheur de qui vous le donne, pour le renouvellement de la beauté du monde souillé par l'égoïsme. Que votre volonté soit faite et non la mienne, votre volonté sur le monde et sur moi. Je m'en remets à vous du succès de la cause pour laquelle je meurs et qui est plus vôtre que mienne. Sur l'effacement de mon humanité au tombeau, vous saurez donner au triomphe de la vérité un éclat plus divin; c'est dans cette confiance que je meurs content, content d'achever en mourant ainsi le don que je vous ai fait de ma vie entière. *Consummatum est.* »

Nous savons quelle gloire a été la conséquence de cette humilité du divin Crucifié. Une glorification analogue est réservée à tous ceux qui l'imitent. Mais, nous objecte-t-on, ces humbles sont voués à la défaite qu'ils acceptent d'avance, ce sont des pusillanimes qui savent surtout se résigner et mourir, nous avons aujourd'hui besoin de magnanimes qui préfèrent lutter et vaincre. Que vaut cette objection ?

V. L'humilité et la magnanimité. — Bien loin d'être contraire à la magnanimité, l'humilité en est une condition. Sans l'humilité on peut avoir, il est vrai, une magnanimité purement humaine, assez belle déjà pour que nous l'admirions. Soyons cependant discrets dans la louange ; un jour viendra, s'il n'est déjà venu, où nous verrons que la magnanimité du mondain a ses tout petits côtés, comme la vertu naturelle imparfaite de qui n'a point la grâce. Justifions cette affirmation en disant ce qu'est la magnanimité, dans quelle mesure elle peut exister sans l'humilité et comment l'humilité, qui favorise son développement, lui donne seule son achèvement.

La magnanimité est la vertu qui gouverne notre désir instinctif de la gloire, de telle sorte qu'il favorise et ne trouble point la rectitude du jugement que nous avons à porter sur les grandes choses que nous pouvons faire et la confiance avec laquelle nous devons les entreprendre et sans laquelle nous sommes condamnés à l'inertie ou à l'insuccès. La magnanimité présuppose une vertu moins éclatante, que saint Thomas dit *innomée, innominata,* mais qui porte dans notre français actuel le nom de modestie (ce n'est plus la *modestia* latine) et qui remplit vis-à-vis des actions courantes de la vie ordinaire le rôle de la magnanimité dans les grandes décisions. Les vertus de magnanimité et de modestie sont faussées ou supprimées par la pusillanimité, la présomption, la vaine gloire et l'ambition.

Le pusillanime, trop défiant des ressources dont il dispose, se décourage en face de la difficulté et n'ose rien entreprendre qui sorte de sa routine ordinaire. Pourquoi ? c'est, ou bien parce qu'il ne compte que sur lui et non sur le secours des circonstances et de la grâce, ou bien parce qu'il a trop peur d'une humiliation et d'un échec. Dans l'un et l'autre cas, l'orgueil est à la racine de la pusillanimité.

Le présomptueux, tout plein d'une estime exagérée de ses capacités, ose beaucoup plus que ne le lui permettent les moyens d'action dont il dispose. C'est encore de l'orgueil que vient cette présomption ruineuse de la magnanimité.

Le vaniteux est si épris d'honneur humain qu'il ne regarde plus à la qualité de l'encens qu'on lui sert ; la vanité, avec les petitesses d'esprit et de cœur qu'elle oppose à la magnanimité, est, elle aussi, fille de l'orgueil.

L'ambitieux aime les actions d'éclat et les grandes entreprises; s'il a le jugement assez ferme pour garder l'exacte appréciation de ses ressources, il est capable d'une certaine magnanimité ; mais cette magnanimité reste bien imparfaite, car si cette forme d'orgueil qu'est l'ambition nous rend capables de grandes choses, elle nous les fait toujours faire petitement et parfois bassement. L'ambitieux fait petitement ses grandes actions, parce qu'il les fait pour lui, sans véritable amour du bien et des hommes, il les fait

parfois bassement, parce qu'il ne recule devant aucun moyen pour arriver au but égoïste de son ambition.

Est-il beaucoup de magnanimités mondaines qui n'aient à souffrir de l'un ou l'autre de ces vices? L'humilité prévient ou guérit ces mêmes vices, dans la mesure où elle s'empare du cœur chrétien. Bien plus, elle ouvre ce cœur à l'effusion des dons divins, *praebet hominem subditum et semper patulum ad suscipiendum influxum divinae gratiae* (q. 161, art. 5, ad. 2um). Sous l'influence de la grâce, le chrétien prend de plus en plus conscience du néant et de l'indignité de son moi séparé de Dieu, mais aussi de la grandeur et de la puissance de son moi uni à Dieu. Il conçoit d'abord cet espoir magnanime, folie pour le mondain, de faire par la grâce divine la conquête de Dieu lui-même. Il comprend ensuite qu'il lui faut, pour cela, utiliser tous les talents naturels et surnaturels qu'il a reçus du Créateur, et sa grande crainte est de les laisser paresseusement dormir. Si donc les circonstances, au milieu desquelles Dieu l'a placé, lui offrent l'occasion et le moyen d'être, de quelque façon que ce soit, une force directrice de l'armée du bien, il accepte généreusement cette situation, non point pour la gloire qu'il en recueillera, mais pour les services qu'il y rendra et sans souci des peines et des insuccès auxquels il s'expose. Il mène alors la bataille avec l'inébranlable constance que ceux-là seuls peuvent avoir, qui savent que, personnellement, vaincus ou vainqueurs, ils auront toujours part au triomphe assuré de leur cause, s'ils ont bravement combattu. Pour lutter avec magnanimité, il faut ne point craindre d'être battu et de mourir, et n'avoir qu'une peur, celle d'être lâche. De là vient qu'il n'est point de lutteurs aussi doucement opiniâtres que les humbles, parce qu'il n'en est pas d'aussi désintéressés et d'aussi sûrs du seul triomphe qu'ils ambitionnent, le triomphe final de la cause de Dieu. La vie des saints nous en offre d'incomparables et nombreux exemples, et le monde moderne a grand besoin de cette leçon.

VI. **L'humilité et la vie moderne.** — *Il n'y a plus de caractères et il y a trop de déclassés.* Telle est la grande plainte de tous ceux qui portent quelque jugement d'ensemble sur la moralité des sociétés modernes. Il n'y a plus de caractères, c'est-à-dire plus d'hommes assez dévoués à leur idéal pour lui rester fidèles à tout prix; plus de convictions politiques capables de résister aux séductions du pouvoir, plus de loyauté commerciale à l'abri des tentations qu'offrent les combinaisons louches à gros bénéfices, plus de désintéressement dans l'exercice des fonctions publiques, plus de générosité dans l'acceptation des charges que crée la vie de famille. Il y a trop de déclassés : trop de *déclassés déçus*, trop de malheureux qui, en poursuivant une situation supérieure à leurs aptitudes, se sont rendus incapables d'occuper celle qui leur convenait, et embarrassent la société de leurs personnalités aigries et inutilisables; trop de *déclassés pourvus*, arrivés par d'inavouables intrigues à des charges où leur incapacité est nuisible au bien public et qu'ils ont enlevées à ceux qui pouvaient et devaient les exercer. La modestie suffirait à guérir cette plaie sociale des déclassés. Mais la modestie est si intimement liée à l'humilité qu'en pratique on confond souvent l'une et l'autre vertu. La confusion n'a pas grand inconvénient parce que, sans l'humilité, la modestie est rare et généralement inefficace. Sans l'humilité, en tout cas, on n'a point de caractères, au sens intégral du mot. L'orgueilleux peut avoir des actes, des élans de désintéressement, il ne saurait avoir *habituellement* le désintéressement héroïque qui fait l'homme de caractère, celui qui est toujours prêt à tout sacrifier à ses convictions. Avec le meilleur des orgueils mondains et par l'orgueil, on peut avoir l'habileté politique, le génie militaire, le progrès des lettres, des sciences, de l'industrie, de l'agriculture, toutes choses qui favorisent le développement de la civilisation matérielle. Mais s'il n'y a pas dans cette société riche et matériellement prospère, dans ses classes dirigeantes et la masse de ses petites gens, un nombre suffisant de cœurs vraiment humbles, dévoués aux besognes non rémunérées, petites ou grandes, à la lutte ingrate et obscure contre les progrès de la corruption, ce sera, à bref délai, la décadence et la dissolution. Cette société périra de sa prospérité même, comme tant de civilisations antiques. Aujourd'hui autant qu'autrefois, le bien public a besoin des services de l'humilité.

BIBLIOGRAPHIE. — *Somme théologique de saint Thomas*, IIª IIªᵉ, qq. 129 à 133, *de magnanimitate, praesumptione, ambitione, inani gloria et pusillanimitate;* q. 161, *de humilitate;* q. 162, *de superbia.* On lira avec avantage, dans l'édition léonine, les commentaires de Cajetan sur ces questions, en particulier ceux de la q. 129, art. 3, nᵒˢ 2 à 5, de la q. 131, art. 1, nº 4, et de la q. 161, art. 1, nᵒˢ 3 et 4.

Lectures choisies des Pères. — Saint Clément de Rome, *Iʳᵉ ép. aux Corinthiens*, ch. XIII à XIX, *P. G.*, I, col. 235 à 248. Saint Basile, *Homélie* XXI, *sur l'humilité*, *P. G.*, XXXI, col. 525-540. Saint Grégoire de Nysse, *Iᵉʳ sermon des Béatitudes*, *P. G.*, XLIV, col. 1199-1207. Saint Jean Chrysostome, *Septième homélie sur l'épître aux Philippiens*, *P. G.*, LXII, col. 227-238; *Homélie choisie sur l'humilité*, *P. G.*, LXIII, col. 613-622. Saint Jean Climaque, *Echelle du Paradis, vingt-cinquième degré*, *P. G.*, LXXXVIII, col. 987-1011.

Saint Augustin, Sermon CCCLI, *de l'utilité de faire pénitence*, *P. L.*, XXXIX, col. 1535-1540; Traité *de la virginité*, ch. XXXI-LVI, *P. L.*, XL, col. 412-428. Saint Benoît, *Règle*, ch. VIII, *de l'humilité*, *P. L.*, LXIV, col. 571-576. Saint Grégoire le Grand, *l'humilité et l'orgueil dans les prédicateurs. Morales*, L. XXIII, ch. I-XII, *P. L.*, LXXVI, col. 252-264; comment la connaissance de nous-mêmes augmente l'humilité, *Morales*, L. II, ch. LII, *P. L.*, LXXV, col. 596. Saint Anselme, *Méditations sur le Miserere P. L.*, CLVIII, col. 821-854. Saint Bernard, Traité *des degrés de l'humilité et de l'orgueil*, *P. L.*, CLXXXII, col. 941-972.

Parmi beaucoup d'ouvrages modernes qui ont de bonnes pages, quoique souvent un peu confuses, sur l'humilité, nous croyons pouvoir recommander spécialement le petit volume suivant, *Formation à l'humilité*, in-32, 370 pages. 5ᵉ édition. Librairie Saint-Paul, Paris, 1904.

Et. HUGUENY, O. P.

HUS (JEAN) ET LE SAUF-CONDUIT DE SIGISMOND. — L'histoire de Jean Hus, livré au bras séculier comme coupable d'hérésie et brûlé à Constance le 6 juillet 1415, a donné lieu d'incriminer la procédure ecclésiastique, comme ayant, au mépris de la foi jurée, amené l'exécution de l'hérétique, que couvrait un sauf-conduit de l'empereur Sigismond. Nous exposerons : I. *Les faits;* — II. *Les accusations* qui pesaient sur Jean Hus; — III. *Les réponses* qu'on peut opposer au reproche de déloyauté dirigé contre le concile de Constance.

I. **Les faits.** — Maître ès arts et bachelier de théologie à l'Université de Prague, Jean Hus fut le promoteur en cette même Université du mouvement national. En outre il adhérait chaleureusement à l'ex-

trême réalisme et aux erreurs théologiques du maître anglais, John Wiclif. Comme champion de la nation tchèque, il s'acquit vite une autorité considérable parmi les professeurs et dans le peuple. Elu recteur en octobre 1402, il reçut aussitôt la charge de prédicateur à la chapelle de Bethléem, dépendante de l'Université. C'est donc en ses leçons à la fois et par ses sermons que Hus propagea les erreurs de Wiclif, mettant toute sa passion à parler contre les fautes et les péchés du clergé. Aussi l'archevêque Sbinko von Isenburg le somma de se justifier. Contre lui toutefois Hus trouva longtemps appui près de la reine Sophie et du roi Wenceslas. L'archevêque l'excommunia le 18 juillet 1410, mais Hus continua ses prédications, au mépris de son pasteur. Comme il fut cité à Rome et refusa de s'y rendre, de nouveau en février 1411 on l'excommunia. Sbinko mourut le 28 septembre 1411. Alors le Pape Jean XXIII, que reconnaissait Wenceslas, s'occupant de l'affaire, fit continuer la procédure contre Hus et chargea de cette tâche le cardinal Othon Colonna. Hus était soupçonné d'hérésie (*Documenta Mag. Joannis Hus vitam, doctrinam, causam in Constantiensi concilio actam et controversias de religione in Bohemia annis* 1403-1418 *motas illustrantia*. Edidit Franciscus Palacky, Pragae, 1869).

L'enquête cependant fut continuée par une congrégation de cardinaux. Avant qu'elle prît fin, le Pape convoquait, poussé par Sigismond, roi des Romains, le Concile général qui se réunirait à Constance le 1er novembre 1414.

Le jeune Sigismond avait très à cœur de démêler aussi, grâce à ce concile, l'écheveau de Bohême, puisqu'après la mort de Wenceslas ce royaume devait lui échoir en partage. Il engagea dès lors des négociations avec Hus, le poussant à se rendre au concile. Hus en avait appelé à un concile général : il était prêt à s'y trouver, pourvu qu'il fût assuré de s'y défendre en public contre toutes accusations. Toutefois, ce qu'il entendait par là, ce n'était pas un simple plaidoyer pour sa défense, mais bien une dispute publique et solennelle (*magnam pugnam*) avec les Pères, dispute telle qu'en avaient entre eux les théologiens du Concile. Or il était si plein de confiance en lui-même qu'il ne doutait pas de sa victoire (*Documenta*, 78-79, n° 41). Ecrivant au roi Sigismond le 1er septembre 1414, Hus présentait sa cause comme si juste, si innocente (*Documenta*, 70, n° 36) que Sigismond n'hésita plus à charger trois chevaliers de lui faire escorte. Le 18 octobre, le souverain rédigeait encore un sauf-conduit, promettant à Hus dans les formes usitées sécurité dans sa venue, sécurité dans son séjour et sécurité pour rentrer chez lui. Hus ne se contenta pas de ces garanties ; il sut se procurer en outre une attestation portant que personne en Bohême ne l'avait accusé d'hérésie (*Documenta*, 68-69, n° 35. 531, n° 63). Ainsi prémuni, Hus quittait Prague le 11 octobre. Les trois seigneurs désignés par Sigismond comme ses protecteurs l'accompagnaient. L'entrée à Constance eut lieu le 3 novembre.

Mais ses adversaires catholiques se présentaient eux aussi à Constance. C'étaient Michael von Deutschbrod (Michael de causis) et Stephan von Palecz. A Prague déjà ils s'étaient vainement efforcés d'arrêter la propagande et l'agitation menée par Hus pour les enseignements de Wiclif. Ils éclaireraient maintenant le concile sur l'état réel des affaires. Hus prit logement chez la femme d'un bourgeois et se disposa à la lutte (*Documenta*, 78-79, n° 41).

Une commission de cardinaux traita d'abord avec lui en laissant intacte sa liberté. Très vite, cette commission reconnut le bien-fondé des charges portées contre Hus : elle le fit donc garder à vue le 28 novembre, dans la demeure d'un chanoine de Constance. Le 6 décembre il en fut transféré dans le réfectoire des Dominicains. Là sans doute il pouvait librement conférer avec ses amis ; mais c'était un local humide, qui lui valut maintes douleurs physiques. Sigismond lui-même survint à la Noël. Apprenant l'arrestation de Hus, l'empereur voulut d'abord exiger par force sa libération. Il ne tarda pas cependant à déclarer qu'en matière de foi le concile devait être libre. Quand se fut produite la fuite du pape Jean — c'est au pape jusqu'alors qu'il appartenait de veiller sur Hus —, on transféra encore le prisonnier. Pour plus de sûreté, il fut enfermé au château de Gottlieb, évêque de Constance, jusqu'à ce que le concile, à l'instigation de Sigismond, accordât à l'accusé un interrogatoire public, le 5 juillet. Après cette date, et pour être plus à portée des réunions, Hus demeura en ville dans le cloître des Frères mineurs.

Ces audiences publiques confirmèrent la culpabilité de Hus. Le 6 juillet, dans l'église cathédrale, fut rendue une sentence affirmative sur le fait d'hérésie. Comme il refusait de se rétracter, on le dégrada, puis on le livra au bras séculier. Ces derniers juges appliquèrent les lois rigoureuses de l'époque et firent brûler Hus en place publique.

On a comme exposés rigoureusement catholiques de la question : Cochlaeus (Joannes), *Historiae Hussitarum libri XII*, Moguntiae, 1549 ; Helfert, *Huss und Hieronymus, Studie*, Prag, 1853 ; Luksch, article du *Kirchenlexicon*, t. VI ; — non catholiques, articles *Hus*, *Hussiten*, *Hieronymus von Prag*, dans la *Realencyklopädie* de Herzog-Hauck, t. VIII.

II. **Les accusations.** — Tel est le fait que les ennemis de l'Eglise catholique et du moyen âge ont exploité pour formuler de graves accusations. Elles se ramènent à trois chefs :

1. Hus est mort martyr de ses convictions, — et c'est donc à juste titre que ses partisans l'ont honoré comme saint.

2. L'empereur Sigismond et le concile ont manqué de parole à l'hérétique Jean Hus, et honteusement foulé aux pieds le sauf-conduit, Dr. Paul Uhlmann, *König Sigmund's Geleit für Hus und das Geleit im Mittelalter*, *Halle*, 1894 ; J. Novotný, *Husův glejt*, dans *Český časopis historický*, II, 1896, 10 sqq.).

3. Pour justifier l'empereur d'avoir violé son propre sauf-conduit, le concile a publié cette scandaleuse décision : la foi jurée n'oblige aucunement dès qu'il s'agit d'un hérétique (Giseler, *Lehrbuch der Kirchengeschichte*, Band II, Abteilung 4, p. 147. Uhlmann, *op. cit.*, 27).

III. **Réponse.** — Mais il est facile de réfuter toutes ces charges.

1. Quand on affirme que Hus a souffert le martyre pour ses convictions intimes, il faudrait d'abord prouver une chose : que dans ses enseignements il s'est montré constant avec lui-même, et au point d'en défendre vaillamment la vérité jusque dans les audiences des 5, 7 et 8 juin 1415. Or à ce jour pareille preuve n'a pas été faite ; bien plus, elle ne peut l'être.

Hus a été très mobile dans ses doctrines. Il s'est borné, quand on l'interrogeait juridiquement, à nier que les propositions incriminées fussent vraiment de lui. Pourtant elles étaient tirées mot à mot de ses écrits, ou du moins on les trouvait soit implicites mais exactes dans ces mêmes écrits, soit affirmées par beaucoup de témoins auriculaires (Hefele, *Konziliengeschichte*, VII, p. 149-173 ; Dr. Antonin Lenz, *Jest pravdou nepochybnou, že umřel mistr Jan Hus*

za své přesvědčení? V Praze, 1898). Hus se comporta de même au moment de mourir. Il pria pour ses ennemis, invoqua à maintes reprises la miséricorde du Christ, mais jamais il ne s'avoua l'auteur des propositions qu'on lui reprochait. Et c'est aussi pour ce motif qu'il refusa de se rétracter (*Documenta*, 124, nos 74 et 75). Ulrich von Richenthal, témoin oculaire, rapporte ce qui suit. Hus serait mort dans la persuasion qu'il n'était pas obligé de se confesser, n'ayant aucun péché mortel. Quand la flamme du bûcher s'éleva, le condamné poussa un cri. Il se tut bientôt et rendit le dernier soupir (*Die Verurteilung und Hinrichtung des Dr.* (sic) *Johannes Hus*, dans la revue *Katholik*, année 1898, t. II, p. 189).

2. Une seconde accusation pèse sur Sigismond et sur le Concile : celle de parjure, de sauf-conduit violé. Sur ce dernier point, la charge ne serait recevable qu'à une condition. Il faudrait prouver que le but du sauf-conduit, quand les rois et les princes l'accordaient, n'était pas seulement de protéger le voyageur contre qui l'aurait pressuré injustement, lui extorquant des impôts par exemple ou des prestations, ou encore de le prémunir contre tout guet-apens. Or la preuve n'a été jamais faite que le sauf-conduit eût une portée plus étendue. Le libellé même du passeport (on l'a souvent publié) que Sigismond signait pour Hus à Spire, le 18 octobre 1414, n'a pas un mot susceptible d'un sens plus large. Sigismond y prend le voyageur sous sa tutelle et celle de l'Empire; il ordonne à tous les princes régnants de ce pays, aux employés, soldats, capitaines, préposés, percepteurs d'impôts et autres, de laisser Hus passer librement, demeurer et revenir sans aucun obstacle, sans exiger ni tribut ni aucune redevance en argent. « Quatenus ipsum, dum ad vos pervenerit, grate suscipere, favorabiliter tractare ac in his quae celeritatem ac securitatem ipsius concernunt itineris tam per terram quam per aquam, promotivam sibi velitis et debeatis ostendere voluntatem, necnon ipsum cum famulis, equis, valisiis et aliis rebus suis singulis per quoscumque passus, portus, pontes, terras, dominia, districtus, iurisdictiones, civitates, oppida, castra, villas et quaelibet loca alia vestra sine aliquali solutione datii, pedagii, tributi, et alio quovis solutionis onere omnique prorsus impedimento remoto transire, stare, morari et redire libere permittatis » (Apud Dr. Wilhelm Berger, *Johannes Hus und König Sigmund*, Augsburg, 1871. Beilage I, p. 179).

Ici, pas un mot du concile.

Donc le sauf-conduit, comme toutes les autres lettres de ce genre, n'était qu'un passeport, d'autant plus nécessaire à l'époque de la féodalité et des chevaliers pillards, que petits, ou grands seigneurs terriens, cherchaient à rançonner les voyageurs.

Ainsi est compris le sauf-conduit par la presque unanimité des historiens et des juristes à notre époque. Franc Palacky, bien que favorable à Hus, écrit là-dessus dans son histoire : « Le peuple de Bohême n'a pas fait un grief à Sigismond précisément de ce qu'il ait refusé à Hus protection contre cette accusation et cette condamnation comme hérétique. — Non, le sauf-conduit dont on a tant parlé n'a jamais eu ce sens. Aussi ne peut-il être question ici de foi violée. Mais ce que ce même peuple n'a jamais pu oublier, c'est que Sigismond, loin de se faire l'avocat de Hus, excita bien plutôt, pour le perdre, le zèle des Pères » (*Geschichte von Böhmen*. Band III, Abteilung 1, p. 357). Constantin Höfler, qui a édité les historiens du mouvement hussite, partage ces vues de Palacky (*Hussitica*, dans *Historische-politische Blätter*, ann. 1858; — Bd. I, p. 529-554). Le Dr. Wilhelm Berger distingue entre sauf-conduits politiques et sauf-conduits judiciaires : il prouve que le sauf-conduit accordé à Hus est de la première catégorie. Pareilles lettres n'avaient qu'un but : garantir au porteur sécurité, tant à l'aller qu'au retour (*Johannes Hus und König Sigmund*, 104-111).

C'est en ces derniers temps seulement qu'on a recommencé à comprendre le sauf-conduit donné par Sigismond comme engageant même le Concile, et à parler de manquement à la foi jurée (Uhlmann, *l. c.*). On prend dans les lettres de Hus et des seigneurs de Bohême à Sigismond les expressions qui se rapportent au sauf-conduit, — et voici quelle conclusion on en veut tirer. Ils considéreraient le sauf-conduit comme assurant au titulaire, en toute hypothèse, libres allées et venues dans Constance et retour paisible jusqu'à Prague. Aucun doute que Hus, une fois appréhendé, n'ait porté plainte à bien des reprises contre Sigismond, violateur du sauf-conduit. Le prisonnier dit même quelque part que du moins l'empereur aurait dû le renvoyer à Prague pour y être jugé (*Documenta*, 114-115, n° 70). Seulement il en appelle en même temps à des promesses que Sigismond lui aurait fait faire par Heinrich Lefl. Que du reste Sigismond ait fait ces promesses parce que lui-même avait exposé l'affaire au roi autrement qu'elle n'était en réalité, c'est là ce que tait Jean Hus (*Documenta*, 69-71, n° 36 : le témoignage des barons, le 7 oct. 1414; *ibid.*, 531, n° 63; — cf. ci-dessus l'exposé des faits). Quant aux barons de Bohême, ils ne s'appuient pas uniquement sur le sauf-conduit dans leur supplique pour Hus. Ce qu'ils veulent, c'est justifier Hus et lui délivrer un certificat de bonne conduite (*Documenta*, 534, n° 65). Nulle part ils ne disent expressément : cette lettre portait l'assurance qu'il y aurait *en toute hypothèse* sécurité pour le retour à Prague. Aussi Karl Müller prouvait-il déjà dans son article : « *Sauf-conduit de Sigismond à Jean Hus* » (*Historische Vierteljahresschrift*, 1898) que Hus et ses amis ont fait entrer trop de choses dans le sauf-conduit. Et les promesses elles-mêmes que le roi avait faites par l'intermédiaire de Heinrich Lefl ne peuvent guère s'être rapportées qu'à une condition — celle même posée par Hus dans ses négociations avec le roi — à savoir qu'il pourrait présenter publiquement sa défense devant le concile, à Constance même. Il espérait « par un grand combat y remporter une grande victoire » (*Documenta*, 78-79, n° 41). Sur ce point, le roi Sigismond fit ce qu'il pouvait faire. En arrivant à Constance il apprit que Hus avait été saisi. Très mécontent, il demanda tout d'abord qu'on le relâchât. Cependant, mieux renseigné sur l'état réel des choses, il laissa le concile libre d'agir. Voilà ce qui lui fit dire dans son allocution à Hus (c'était lors de l'interrogatoire public qui eut lieu le 8 juin 1415) : « Quod ego dedi tibi salvum conductum etiam prius quam de Praga exivisti, et etiam mandavi ibidem dominis Wenceslao et Ioanni ut te adducerent et assecurarent, ut libere te venientem ad Constantiam non opprimerent, sed ut tibi publicam darent audientiam, ut possis de fide tua respondere » (*Documenta*, 284). Sûrement donc la volonté de l'empereur a dû être celle-ci : donner à Hus l'occasion de plaider sa cause publiquement, tout en restant libre. C'est la faute de Hus lui-même si cela ne s'est jamais réalisé. Prétendant toujours avoir raison, niant qu'il eût jamais professé des erreurs, tellement persuadé de son infaillibilité qu'il déclarait vouloir souffrir le bûcher si on le convainquait d'erreur (*Documenta*, 67, n° 34), cet homme obligeait ses juges à ne pas le traiter autrement, si le concile voulait empêcher que ses erreurs se répandissent.

Les lois séculières établissaient la peine du bûcher pour quiconque défendait l'erreur en matière de foi

[voir l'article Hérésie]. Et le concile écarta de l'empereur le reproche d'avoir violé sa propre parole. Voici la déclaration conciliaire rendue dans la session du 23 septembre 1415 : « Synodus, ex quovis salvo conductu per imperatorem, reges et alios saeculi principes haereticis vel de haeresi diffamatis, putantes eosdem sic a suis erroribus revocare, quocunque vinculo se adstrinxerint, concesso, nullum fidei catholicae vel iurisdictionis ecclesiasticae praeiudicium generari et impedimentum praestari posse seu debere declarat, quominus salvo conductu non obstante liceat iudici competenti ecclesiastico de huiusmodi personarum erroribus inquirere et alias contra eas debite procedere easdemque punire, quantum iustitia suadebit, ut suos pertinaciter recusaverint revocare errores, etiamsi de salvo conductu confisi ad locum venerint iudicii, alias non venturi, nec sic promittentes, cum fecerit quod in ipso est, ex hoc in aliquo remansisse obligatum » (Mansi, *Amplissima conciliorum collectio*, XXVII, 799).

Dans cette simple justification de Sigismond, quelques érudits récents veulent trouver la « déclaration scandaleuse » que rien n'oblige à la fidélité envers des hérétiques. Ou encore : il serait permis d'attirer des hérétiques au lieu où se tient le concile, fût-ce même par des promesses fallacieuses (Uhlmann, 25). Mais quiconque lira sans parti pris ce décret, reconnaîtra aussitôt qu'il ne contient rien au delà de ce que contenait le sauf-conduit analysé plus haut. Le décret prescrit aussi une procédure équitable envers les hérétiques.

1° Il n'est permis qu'au seul juge compétent de procéder contre eux.

2° Le sauf-conduit délivré aux conditions habituelles par les empereurs, rois et princes, n'est pas un obstacle à ce que le juge ecclésiastique régulièrement institué procède légalement contre les hérétiques ou personnes soupçonnées d'hérésie. Cette lettre en effet ne doit créer aucune dérogation au droit ordinaire, touchant le maintien de l'Eglise et de la vraie foi.

3° Néanmoins le prince qui a concédé le sauf-conduit doit faire tout ce qu'il peut pour sauver le malheureux.

Ainsi ce décret ne fait qu'établir quelle signification l'on reconnaissait généralement au sauf-conduit donné à Hus. Nulle part n'y est proclamé ce condamnable axiome qu'en aucun cas on ne serait tenu envers un hérétique par la parole donnée, alors même que seraient remplies toutes les conditions requises pour la valeur d'une promesse. Le concile se borne à dire que dans le cas actuellement envisagé l'on n'a pas en main toutes les conditions requises pour qu'il y ait promesse valable; et cela parce qu'on ne peut sans péché s'engager à mettre un hérésiarque à l'abri de poursuites judiciaires.

A. Kroess, S. J.

HYPNOTISME. — L'hypnotisme est l'art d'obtenir, de provoquer, d'entretenir, de régler, et même d'interrompre l'hypnose. L'hypnose est un sommeil pathologique, dont l'essence n'intéresse que médiocrement, en tant que telle, les apologistes de la foi catholique. Il n'en est pas de même de ses effets : on a accusé ou suspecté l'hypnotisme de supprimer le libre-arbitre, soit accidentellement, soit constamment : personne ne saurait affirmer qu'il est libre, pratiquement, si l'hypnotisme pouvait être inconscient, ou inconsciemment subi, ou normal par exception ou par hypothèse. On a également soutenu que la suggestion opérée dans l'hypnose est responsable de certains désordres ou créancière de certains bienaits et que tout le surnaturel s'écroule si on le ramène aux proportions de ces désordres ou de ces bienfaits, arbitrairement confondus avec les possessions diaboliques et les guérisons miraculeuses. Quel que soit le rapport qui lie la suggestion à l'hypnotisme (rapport de cause à effet suivant Nancy, rapport d'effet à cause suivant la Salpêtrière), on conviendra que tous ces prétendus effets de l'hypnotisme ressortissent à la suggestion (voyez donc ce mot). — Si l'on suppose que l'hypnose est quelquefois spontanée, quels qu'en soient alors les rapports avec l'hystérie, les effets en sont analogues à ceux de l'hystérie (v. ce mot.) — Si l'on considère seulement quelques prétendues conséquences de l'hypnose, imputées par la théologie catholique à des causes transcendantes, on en jugera la validité aux articles Guérison, Possession, etc.

Dr Robert van der Elst.

HYSTÉRIE. — I. *Définition.* — II. *Description des théories actuelles.* — III. *Rôle de l'hypnotisme dans l'hystérie.* — IV. *Conclusion.*

I. L'hystérie n'est pas définie. A quel prix elle est définissable. — L'hystérie, comme l'hypnotisme, intéresse l'apologiste en raison des effets mystérieux qu'on lui attribue, et qui ne tendent à rien moins qu'à expliquer par des mécanismes naturels ou (qui pis est) morbides un certain nombre de phénomènes merveilleux ou même surnaturels. Pareille prétention sera considérée comme un peu démesurée, quand on saura qu'« une bonne définition de l'hystérie n'a jamais été donnée et ne le sera jamais » (professeur Lasègue). Il semble, en effet, que la solution de ce problème soit désespérée, pour la simple raison que voici : les écoles modernes, tant médicales que scientifiques, font appel aux échantillons cliniques pour définir les types nosologiques : en d'autres termes, surtout quand une maladie n'est pas spécifiée par sa cause, la pathologie ne définit que des ensembles de *symptômes* qu'on trouve habituellement groupés chez les malades réalisant le type à décrire. C'est ainsi, par exemple, que la coqueluche est caractérisée par une forme spéciale de quinte, la rougeole par une forme spéciale d'éruption et que, même avant la découverte du bacille de la diphtérie, l'angine diphtérique était caractérisée par ses symptômes cliniques évoluant concurremment (de ces deux derniers mots traduits en grec la langue médicale a tiré le terme de *syndrome*); et le croup, qui est la diphtérie du larynx, était suffisamment caractérisé par ses membranes, par leur siège et par leurs effets. Mais la découverte du bacille de Klebs-Loeffler a permis tout de même d'exclure du type diphtérie toutes les autres angines à fausses membranes, et, inversement, d'y faire rentrer des échantillons frustes d'angine ou d'autres localisations diphtériques beaucoup mieux spécifiés par leur germe que par leur siège et par leur forme, et qu'autrefois l'on n'eût pas rattachés à la diphtérie faute d'en connaître la cause. Comme on ignore la cause de l'hystérie, on est bien forcé de chercher à sa définition un autre principe : malheureusement son siège n'est pas unique et sa forme est au moins diverse. Si l'on pose en principe que l'on doit définir l'hystérie d'après les symptômes habituellement groupés chez les hystériques, il faut alors savoir qui est hystérique, afin de se documenter d'après des exemples pris sur le vif. Mais comment, d'autre part, savoir qui est hystérique, sans avoir orienté sa recherche d'après un questionnaire classique, d'après un type acquis et abstrait d'hystérie auquel on compare l'échantillon concret qu'on observe ? Comme on le voit, ce cercle vicieux ne pourra être brisé que par la défi-

nition conventionnelle d'un point de départ. Il est impossible de se résigner, comme le fait HARTENBERG dans la dernière page de son livre (*L'Hystérie et les Hystériques*, Alcan, 1910), à une définition subjective et variable au gré de chacun. Il est inadmissible que l'un appelle hystérie ce que l'autre n'appelle pas ainsi. C'est avouer qu'on a parlé, non pas de l'Hystérie, mais d'une hystérie. Quiconque n'appelle un chat qu'un chat fait une convention, posant en principe qu'au delà ou en deçà de certains éléments qualitatifs (pelage, aptitude à être apprivoisé) et quantitatifs (dentition, dimension du corps, etc.) l'objet de son étude ne sera pas un chat. Sans cette convention on n'a dans l'esprit qu'un concept indéfini, amorphe, confus, et c'est le cas de l'Hystérie actuellement, c'en sera le cas tant qu'on n'aura pas isolé, par convention, dans les innombrables échantillons de la clinique, un certain nombre de caractères paraissant constituer par la fréquence de leur solidarité un type habituel. Les plus grands maîtres de la psychiatrie ont avoué (congrès de Lausanne — voir *Bull. médical*, 1907, 2e semestre) que le terme d'Hystérie est un vocable qui « pèse lourdement » sur la langue médicale (BERNHEIM). On comprend que le sceptique et surtout l'incrédule, qui aiment à pêcher en eau trouble, aient souvent fait appel à un terme aussi vague et aussi confus; et leurs attaques trahissent déjà leur faiblesse par cette imprécision.

II. **Les descriptions et les théories actuelles.** — Cela dit, il est certain que l'on s'est efforcé partout, depuis quelques années particulièrement, de trouver les caractères les plus habituellement groupés, les plus logiquement solidaires, qui permettent de reconnaître un type nosologique distinct dans l'amas confus des observations cliniques. Les rapports de SCHNYDER et de CLAUDE au congrès de Lausanne, les derniers travaux du professeur RAYMOND (*Névroses et Psychonévroses*) à Paris, ceux de GRASSET, de MAIRET et EUZIÈRE à Montpellier, de BERNHEIM et de ses élèves (AMSELLE, thèse 1906) à Nancy, de BINSWANGER, FREUD et ZIEHEN, en Autriche et en Allemagne, de CLAPARÈDE en Suisse, de YOUNG en Angleterre, constituent à cet égard un effort plus ou moins varié dans son orientation, mais analogue dans son principe. Ce sont là des essais de définition clinique de l'hystérie, et l'on en trouvera un savant et substantiel exposé sous la plume D'ALQUIER dans la *Gazette des Hôpitaux* du 8 août 1908. Mais les travaux les plus importants et les plus récents sont ceux de JANET (*Les Névroses*, 1909, livre où le maître a résumé son enseignement de vingt ans, sa thèse et ses diverses communications au Congrès d'Amsterdam 1907, à l'Université Harvard 1907, etc.); de BABINSKI (cf. un bel article de FERRAND, *Revue pratique des conn. médicales*, 31 juillet 1911), et du professeur DÉJERINE (*Les Manifestations fonctionnelles des psychonévroses*, Masson, 1911). Les définitions de Janet et de Déjerine sont synthétiques, celle de M. Babinski est analytique; toutes trois sont des conventions fécondes. Pour M. Janet, les névroses sont des « maladies psychologiques » portant sur le pouvoir de former et d'utiliser des idées ou groupes d'images, c'est-à-dire sur les fonctions de l'esprit en évolution, ce qui les distingue des troubles mentaux proprement dits, qui portent sur des fonctions mentales acquises, anciennes, et désormais incapables de varier d'un homme normal à un autre homme normal. Cette définition générique des névroses étant posée par le professeur Janet, la définition spécifique de l'hystérie et de la psychasthénie, seules névroses selon lui, s'ensuit logiquement : les symptômes appareillés de l'une (idées fixes, amnésies, paralysies, anesthésies, etc.) et de l'autre (velléités fixes ou obsessions, doutes, phobies ou paralysies de l'activité, algies, etc.) se correspondent et caractérisent respectivement la névrose des fonctions proprement mentales (hystérie), et la névrose des fonctions volitives et frénatrices (psychasthénie). — Pour M. Déjerine, les névroses sont génériquement définies par une perversion de l'émotivité : l'hystérie, c'est l'ensemble des désordres mentaux et physiques qui naissent d'une représentation émouvante des réalités ; la neurasthénie, c'est l'ensemble des troubles moraux, affectifs, qui résultent de l'interprétation émouvante des mêmes réalités. L'hystérie, c'est l'effet, pour ainsi dire, des actions aiguës de l'émotion ; la neurasthénie c'en est comme la réaction chronique. Quant à la psychasthénie, elle n'est pas névrose pour ce maître, mais psychose. On le voit : une différence dans la synthèse générique des névroses modifie la conception spécifique de ce qui est névrose, et l'hystérie même n'apparaît plus ici comme en relation essentielle avec l'hypnose ou la suggestibilité (voir, pour plus ample analyse de ces doctrines de Janet et de Déjerine, nos articles de la *Revue des connaissances médicales* des 30 avril 1910 et 30 juin 1911). — Pour M. Babinski, au contraire, ce qu'il isole de plus caractéristique dans le type clinique de l'hystérie, c'est la suggestibilité; et d'ailleurs, avant lui, nombre d'auteurs exprimaient de diverses façons l'incroyable aptitude que présentent les « hystériques » à réaliser aussitôt qu'elle est conçue une perversion quelconque du fonctionnement normal de la nutrition, de la circulation, des sécrétions, des organes sensoriels ou moteurs; et les différentes théories qu'on a données de l'hystérie se résument toutes à une interprétation de ce phénomène : troubles des réflexes corticaux ou sous-corticaux (Raymond), désagrégation entre le centre O et le « polygone » (Grasset), rétrécissement du champ de la conscience (Janet), imagination idéoplastique des Nancéiens, pathomimie de Dieulafoy, pithiatisme de Babinski, toutes ces explications sont des façons diverses d'expliquer un même phénomène. Ce qui distingue seulement l'interprétation de M. Babinski, c'est que, sans s'engager aucunement dans la compromission d'une synthèse, il définit l'hystérie « un état psychique spécial capable d'engendrer certains troubles » primitifs ou secondaires, les premiers étant caractérisés par « la possibilité où l'on est de les reproduire par suggestion avec une exactitude rigoureuse chez certains sujets et de les faire disparaître sous l'influence exclusive de la persuasion », les seconds étant simplement caractérisés par leur « subordination aux troubles primitifs ». Cette habile définition présente comme accidentels, comme contingents, tous les accidents et « stigmates » que CHARCOT présentait comme essentiels, et elle fait de la suggestibilité pathologique l'essence et comme le noyau des phénomènes hystériques. C'est dire que l'hystérie se borne à ce qu'on peut suggérer ou simuler ; c'est en retrancher tous les phénomènes proprement organiques (paralysies, hémiplégies, œdèmes) qui, pour peu qu'ils éclosent sur un terrain névropathique, étaient jadis étiquetés hystériques sans autre forme de procès ; c'est enfin restreindre la part de l'émotion (mise au premier plan par Déjerine) et la considérer simplement comme un phénomène favorable au succès de la suggestion.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une discussion médicale, mais nous en avons dit assez, et nous n'en avons pas dit trop, pensons-nous, pour montrer en quoi l'hystérie intéresse l'apologiste.

A l'époque de Charcot, cette suggestibilité des hystériques, entretenue par l'hypnotisme, qu'on pratiquait éperdument, passait pour expliquer toutes les

GUÉRISONS (v. ce mot) miraculeuses, et même les RÉSURRECTIONS (v. ce mot) des morts, qu'on interprétait les unes par des suggestions, les autres par des conjurations de léthargies. En outre, l'hypnotisme procurait aux malades de Charcot des crises terribles, où l'on voyait alors une contrefaçon des extases, des possessions démoniaques, etc., suivant la forme ou la période de la crise que l'on considérait. Et tout le surnaturel divin ou le préternaturel diabolique étaient ainsi ramenés aux proportions d'un accident morbide et expérimental comme les phénomènes de la nature.

III. **Conception de Charcot : rôle de l'hypnotisme dans l'hystérie.** — Mais l'hypnotisme complique l'hystérie et la dénature. Et l'on considère aujourd'hui comme artificiel (hystérie de culture) le tableau de la crise dont Charcot faisait une manifestation habituelle de l'hystérie; on a découvert la part prépondérante qu'il fallait y attribuer à la suggestion : en d'autres termes, les malades ne passaient par les quatre phases classiques (de la « grande crise » d'hystérie) que parce qu'elles se les suggéraient ou qu'on les leur suggérait consciemment, ou implicitement (en leur suggérant la crise, dont on croyait que ces quatre phases font partie). Ces quatre phases étaient, dans l'esprit de Charcot : la phase épileptoïde, identique à l'*aura* du haut-mal suivie d'un raccourci de l'attaque d'épilepsie; la phase de clownisme, caractérisée par de grands mouvements désordonnés; la phase des attitudes passionnelles (frayeur, volupté, jalousie, etc.); la phase hallucinatoire. Ces quatre phases constituaient par leur ensemble l'attaque d'hystérie dite convulsive, toujours issue d'une suggestion, toujours reproduite d'après un modèle rencontré ou imaginé, presque toujours provoquée par l'hypnotisme au début, ultérieurement spontanée et plus ou moins fréquente chez les sujets les plus influencés ou les plus aptes. A côté de cette grande attaque convulsive ou grande hystérie, existaient des formes frustes, larvées, réduites, spontanées dès le début, auxquelles on donnait le nom de manifestations de petite hystérie. La petite hystérie était caractérisée par des douleurs dans les régions ovariennes, etc. (zones hystérogènes), des sensations de strangulation (boule hystérique), de spasme, etc., tous phénomènes que Charcot et ses élèves conjuraient par le simple attouchement des zones hystérogènes. Enfin, dans l'intervalle des « attaques », les sujets hystériques ressentaient divers malaises ou troubles extrêmement variés (tremblements, paralysies, contractures, troubles vaso-moteurs, etc.) auxquels on donnait le nom de stigmates. Le tout était favorisé par l'hypnotisme, c'est-à-dire par un sommeil artificiel, fatigant, donc pathologique, provoqué par la fixation des yeux de l'hypnotiseur ou d'un objet brillant, et qui revêtait, suivant Charcot, tantôt la forme léthargique (attitude d'un profond sommeil avec contracture généralisée, hyperexcitabilité musculaire), tantôt la forme cataleptique (sommeil sans contracture, pendant lequel le sujet gardait indifféremment, passivement, toutes les positions qu'on lui infligeait), tantôt enfin la forme somnambulique (sommeil avec les apparences de la lucidité, pendant lequel le patient était éminemment docile à tous les ordres verbaux). Quelle que fût la forme de l'hypnotisme, on réveillait le sujet en lui soufflant vigoureusement sur les yeux.

Un lien de solidarité manifeste rattache l'hypnotisme à l'hystérie telle que la concevait Charcot, en ce sens que, d'une part, les sujets nerveux, spontanément enclins aux petits phénomènes de l'hystérie, sont plus facilement hypnotisables, et que, d'autre part, les sujets fréquemment hypnotisés sont plus gravement hystériques, présentent les accidents les plus importants et les plus incurables. Assurément, ne fussent-ils jamais hypnotisés, les hystériques présentent spontanément les accidents, les crises, et les stigmates : mais on admet alors qu'ils s'hypnotisent d'eux-mêmes, qu'ils reproduisent d'après un modèle ou d'après une description les prétendus stigmates et accidents : si bien que tous ces troubles, et les crises elles-mêmes, n'ont rien que de contingent, rien dont on puisse faire le fond de l'hystérie. En outre, quand les sujets sont hypnotisés, ces mêmes accidents sont plus réguliers, plus dramatiques, et se produisent d'autant mieux que l'hypnotiseur les prévoit. Charcot n'a donc pas inventé la grande hystérie, et il garde, lui et ses élèves (GILLE DE LA TOURETTE, etc.), le mérite d'en avoir découvert des aspects spontanés, mais avec la lourde responsabilité d'en avoir étendu les limites et combiné les formes élémentaires par la « culture » insolite qu'il en fit dans tel et tel cas concret. Si donc on peut discuter sur les rapports essentiels, sur l'identité fondamentale de l'hystérie et de l'hypnose (comme M. Déjerine nous en fournit un illustre exemple en niant la parenté de ces deux états), on ne saurait refuser d'admettre que l'expérience montre un certain parallélisme entre les diverses formes d'hystérie (grande et petite) et les diverses formes d'hypnotisme (grand et petit), comme d'autre part l'histoire révèle un certain parallélisme entre le progrès de ces deux notions (nous avons développé ce point dans notre thèse, d'ailleurs épuisée, Faculté de médecine de Paris, n° 266 de l'année 1907-1908. Première partie). Et ce qu'enfin l'on ne saurait nier, c'est que la suggestibilité pathologique, c'est-à-dire ce qui nous intéresse ici, trouve dans l'hystérie spontanée sa matière, son milieu de prédilection, et dans l'hypnose sa forme, son coefficient, son véhicule de choix. L'hystérie apparaît donc comme l'état pathologique où la suggestibilité est le plus redoutable, et l'hypnose comme le sommeil pathologique qui en aggrave les effets. La plupart des psychiatres donneraient leur adhésion à la première partie de cette conclusion; la seconde trouve un argument puissant dans la régression de la grande hystérie depuis qu'on n'hypnotise plus.

On comprend maintenant que Charcot et son école aient accrédité l'opinion que les extases, les visions des saints, les possessions démoniaques, les résurrections des morts même, sont des phénomènes illusoires morbides, nullement surnaturels; dans un ensemble aussi vaste, aussi varié, aussi cultivé enfin que l'hystérie des hypnotisés, il y avait toujours un « accident », ou une phase de la crise, ou un stigmate, ou une forme de l'hypnotisme qui permettait à des adversaires acharnés du surnaturel de se contenter complaisamment d'une analogie, en apparence suffisante, pour expliquer des faits supposés introuvables et par conséquent toujours prétendus faux ou défigurés, d'ailleurs volontairement inobservés. Charcot refusa obstinément de voir Bernadette (Dr BOISSARIE, *Lourdes de 1858 à nos jours*); il est probable (c'est l'opinion d'un exorciste) qu'il n'a jamais vu de possédé vrai; il assimilait lui-même les pseudo-miracles opérés sur le tombeau du diacre Pâris à ceux qui furent opérés sur le tombeau de roi saint Louis (*La Foi qui guérit*). On l'imite encore en cela (Dr GRILLIÈRE, *Revue*, 1er septembre 1911). Nous avons préféré discuter séparément ces confusions hâtives et grossières, aux mots qui désignent les objets respectivement assimilés à une forme d'hystérie (voir GUÉRISON MIRACULEUSE, POSSESSIONS démoniaques, RÉSURRECTION, STIGMATISATION, VISIONS, et l'article EXTASE dû au

R. P. Poulain). — Nous nous bornons ici à quelques remarques succinctes :

Quelle que soit la part de l'émotion dans l'hystérie, il n'y a rien en elle qui ne soit capable d'être reproduit et de disparaître par suggestion pure ; et ce qu'elle présentait de plus redoutable, de plus grave, de plus essentiel dans l'esprit de Charcot, non seulement a disparu complètement de la scène médicale depuis qu'on réserve l'hypnotisme à la cure des petits accidents hystériques et qu'on n'en attend aucun effet analogue à ceux qu'attendait et provoquait Charcot ; mais encore on a expliqué le mécanisme de certains « stigmates » autrefois considérés comme primordiaux, aujourd'hui comme artificiels et contingents (Janet, *Les Névroses :* explication des zones hystérogènes, p. 172 ; de la boule hystérique, p. 237 ; des contractures, p. 152 ; de l'anorexie, p. 206). De la suggestion seule (v. ce mot) relèvent donc la plupart des troubles, mystérieux autrefois, de l'hystérie : leur mystère venait surtout de leur nombre et de leur portée qui paraissaient illimités ; tout s'explique s'ils sont les fruits de l'imagination du suggestionneur ou du suggestionné, car l'imagination n'a pas de limites et peut s'exercer librement sur un corps dont elle ne modifie pas les organes, mais seulement les fonctions. Il y a plus : les « hystériques » simulent volontairement plus d'un accident et d'un stigmate : la fraude la plus habile et la plus tenace, quoique souvent aussi la plus insoupçonnée, vient ainsi à la rescousse d'une imagination déjà désordonnée et troublante. Indépendamment de cette fraude ou mythomanie (Dupré), qu'on arrive à déjouer, reste à expliquer cette extraordinaire suggestibilité ; car, comme le dit Janet, je n'arrive pas à contracturer mon bras quand je me le suggère, et cela exige une complexion spéciale ; mais cette explication n'est pas notre affaire ; la médecine constate et n'explique pas. Quel que soit d'ailleurs le mécanisme de cette suggestibilité, ce n'est pas elle, c'est son pouvoir qui intéresse l'apologiste ; or on verra aux mots suggestion, etc., comme on a vu au mot guérison que ce pouvoir est facile à connaître, à concevoir, et fort limité. Voilà pour l'hystérie spontanée ou provoquée ; quant à l'hypnotisme qui la provoque, ou l'entretient et même l'exalte, ses effets ont été également multipliés et défigurés par la suggestion et la mythomanie. Babinski a démontré notamment que l'hypnotisme ne peut être opéré contre le gré du sujet ; qu'il n'y a pas amnésie complète, au réveil de l'hypnotisé, à l'égard des faits suggérés pendant le sommeil ; qu'il n'y a pas inconscience, même dans l'état léthargique ; que, dans le somnambulisme, le sujet ne perd pas le contrôle de sa volonté.

IV. **Conclusion**. — De l'hypnotisme, comme de l'hystérie, il faut donc détacher une foule de notions erronées qui ont compliqué la question. L'ensemble se désagrège en deux parts : l'une est faite d'illusions et de mensonges purement accidentels et dont la connaissance n'intéresse aucunement la science médicale, comme étrangère au concept objectif du fonds essentiel de l'hystérie ; l'autre part du Protée hystérique, la plus typique, la plus essentielle, est la suggestibilité morbide, aggravée ou non par l'émotion, c'est-à-dire un *désordre*, qui ne peut aucunement ressembler à un phénomène merveilleux de l'*ordre* de la grâce, lequel s'harmonise normalement avec la nature, qu'il ne laisse pas de dépasser. Tel est, croyons-nous (cf. *Rev. de philos.*, 1er-12-1911), le principe de discernement omis ou négligé par certains auteurs (Murisier, *Maladie du sentim. religieux*, Alcan, 1901 ; Dr Thulié, *La Mystique* etc. *des theolog.*, Vigpt, 1912). La suggestibilité pathologique ne produit que des troubles, limités d'ailleurs aux fonctions (troubles fonctionnels), généralement négatifs, nécessairement stériles et incohérents. Les phénomènes surnaturels sont logiques, positifs, cohérents, bienfaisants, féconds (cf. pour l'étude philosophique de ce principe et de ces faits : Bainvel, *Nature et Surnaturel*, Beauchesne ; Poulain, *Grâces d'oraison*, Beauchesne ; J.-M., *Rev. quest. scientif.*, octob. 1908, etc. ; Guibert, *L'Hypnotisme*, etc., Retaux, 1893 ; J. Pacheu, *L'Exper. mystique et l'Activité subconsc.*, Perrin, 1911).

Rien, donc, dans l'hystérie, ne peut troubler l'apologiste à la façon d'une théorie ; et, dans la pratique, une enquête minutieuse ne se méprend pas entre des faits surnaturels et des chimères illusoires, ridicules et vagues, ou entre ces mêmes faits surnaturels et des désordres également contraires à la stabilité de la vie physique, morale et sociale (voir Fiessinger, *Erreurs sociales et maladies morales*). Ajoutons que l'annexion du surnaturel et du merveilleux diabolique au domaine de la pathologie nerveuse n'est pas seulement une tentative insoutenable : il est même logique, il est plausible, d'expliquer au contraire maints prétendus phénomènes d'hypnose par l'intervention des anges déchus dans la nature (voir Occultisme). Cette conclusion répugne à certains savants, non seulement faute de foi, mais surtout parce que leur éducation philosophique rudimentaire ou faussée est loin d'être en harmonie avec leur culture scientifique et leur maîtrise médicale. Ils confondent surnaturel et fantaisie, métaphysique et rêverie, et s'imaginent volontiers qu'il n'existe ni preuve ni présomption des faits dont la cause est invisible et transcendante. Ceux, au contraire, qui (même à défaut de foi) reconnaissent la cohérence et la portée des concepts fournis par la tradition scolastique, jugent que certains faits « nerveux » pourraient bien être plus clairs s'ils étaient l'effet d'un maléfice ou d'une obsession. Autant ils se gardent d'expliquer ainsi tous les phénomènes d'hypnose (comme on l'a tenté néanmoins : cf. Ferret, *La cause de l'Hypnose*, Téqui, 1911, et le P. Franco, *L'Hypnotisme* etc. [Bibl. Nationale 8° R 11220], chap. xvi), autant ils craindraient de nier systématiquement l'immixtion des démons dans certains cas d'ailleurs exceptionnels (comme paraissent l'avoir niée des auteurs pourtant catholiques, et notamment le R. P. Coconnier, le prof. Grasset : cf. *L'Occultisme hier et aujourd'hui*, 1908, et le Dr Lapponi, cf. *L'Hypnotisme et le Spiritisme*, Perrin, 1907). — Ce dernier toutefois est déjà moins catégorique. — Des théologiens éminents ont fait le départ entre les faits assurément pathologiques, qui sont le plus grand nombre, et les faits vraisemblablement diaboliques, dont l'examen le plus impartial ne tourne nullement, quoi qu'on en puisse dire par ailleurs, au triomphe évident du naturalisme (cf. les ouvrages déjà quelque peu anciens du R. P. de Bonniot, *Le Miracle et ses contrefaçons*, et du chanoine Ribet, *La Mystique divine* etc., vol. IV, ouvrages dont plus d'une thèse et dont les conclusions demeurent aussi autorisées, — et enfin le savant travail, d'autant plus considérable qu'il est plus récent, du R. P. Castelein, *Les Phénomènes de l'hypnotisme et le Surnaturel*, Beauchesne, 1911).

Dr Robert van der Elst.

I

IDÉALISME. — I. *Notion générale et formes diverses de l'idéalisme.* — II. *Critique de l'idéalisme phénoméniste.* — III. *Critique de l'idéalisme subjectif.* — IV. *Critique de l'idéalisme immatérialiste.* — V. *Conclusion.* — *Bibliographie.*

I. — Notion générale et formes diverses de l'idéalisme. — De l'idéalisme proprement dit, origines et espèces principales. — Division de la présente étude.

1° Ce n'est pas chose des plus faciles que de fixer la notion générale d'idéalisme. Il y en a de tant de sortes, ou, en tout cas, le mot est appliqué si différemment ! La première chose à faire dans l'espèce, c'est donc de déblayer pour ainsi dire le terrain, et cela, en écartant tout d'abord les emplois analogiques ou impropres qu'on a pu faire de ce terme. C'est ainsi qu'il ne paraît guère à propos d'y recourir en matière de philosophie ancienne, règle générale du moins. L'idéalisme, en effet, est bien plutôt une doctrine moderne, née du besoin de résoudre un problème essentiellement moderne, ou, si l'on veut, constituant l'une des solutions principales apportées à un problème essentiellement moderne, qui a été inscrit à l'ordre du jour de la spéculation philosophique par le *Cogito* cartésien et qui met en question la valeur objective de la connaissance ou, comme on dit, le rapport du sujet à l'objet. Et cette solution consiste, essentiellement aussi, à absorber celui-ci dans celui-là ; à réduire toute réalité à la pensée, le sujet (ou le moi) n'étant que la pensée même en tant qu'elle connaît et l'objet (ou le non-moi) le contenu immanent de sa connaissance illusoirement détaché d'elle ; à ne reconnaître, en ce sens, qu'une réalité *idéale* (idéalisme), être revenant en dernière analyse à percevoir ou à être perçu, selon la célèbre formule : *esse est* (*percipere aut*) *percipi*. Il semble également résulter de là que l'idéalisme proprement dit (ou plutôt la thèse, ou plutôt encore la négation idéaliste) porte avant tout sur les choses extérieures, et nommément sur les corps. On a bien accoutumé d'en distinguer plusieurs formes, assez divergentes, et ce n'est pas non plus une mince besogne que de s'essayer à les classer et surtout à les « déduire » méthodiquement. Nous aurons peut-être quelque chance d'y réussir, en disant qu'elles tiennent en somme à la manière dont, à chaque fois, on fait ainsi dépendre l'objet du sujet ou, plus exactement sans doute, à la conception qu'on se fait à chaque fois du sujet même.

a) Si c'est notre sujet ou notre pensée humaine, finie et relative, on a l'idéalisme *subjectif*. Et encore de nouvelles précisions deviennent-elles tout de suite nécessaires. Ou bien, en effet, ce sujet ou moi est conçu, non seulement comme individuel, mais aussi comme un simple phénomène ou comme une collection de phénomènes, sans réalité foncière ou sous-jacente : idéalisme *phénoméniste* (toutes choses se réduisent à mes sensations actuelles, D. HUME, STUART MILL). Ou bien il est conçu comme un principe ou tout au moins comme une forme permanente, que n'emporte pas le flux phénoménal et qui même le domine en quelque façon — et alors, nouvelle distinction derechef : car on peut ne lui rapporter ou subordonner que l'élément « formel » des choses, c'est-à-dire leur élément de nécessité et d'universalité, l'élément matériel continuant d'être tenu pour extérieur — idéalisme *formel* ou *transcendantal* ou *critique* (KANT) ; et on peut aussi lui faire produire à la fois la forme et la matière des dites choses, bref les lui faire produire de toutes pièces ou, en tout cas, les considérer comme n'ayant de subsistance qu'en lui — idéalisme *proprement subjectif* (FICHTE, du moins jusqu'à un certain point, ou première manière, et BERKELEY, avec lequel il prend aussi le nom d'*immatérialisme*).

b) Si, au contraire, c'est le sujet ou la pensée absolue dont il est question, on a l'idéalisme *absolu* ou *objectif* : FICHTE seconde manière, en passant du moi fini au moi absolu par la notion de l'essence pure du moi (*Ichheit*), SCHELLING (identité absolue du sujet-objet) et HEGEL (Idée) ; quant à SCHOPENHAUER, il relève pour une part, en le corrigeant et le simplifiant, de l'idéalisme transcendantal (dans sa théorie du « Monde comme Représentation »), tandis que par sa théorie du « Monde comme Volonté » il se rapprocherait plutôt de l'idéalisme objectif, à cela près qu'à l'Idée il substitue la Volonté elle-même ; et l'on sait qu'à cet égard toute l'ambition de HARTMANN, son successeur, a été de réconcilier précisément Schopenhauer et Hegel, en faisant de la Volonté et de l'Idée les deux attributs essentiels du principe métaphysique des choses, l'Inconscient. — Il n'est pas inutile d'ajouter enfin qu'on applique parfois cette dénomination d'idéalisme objectif aux doctrines qui résolvent toute réalité, même corporelle, en éléments de pensée, au moins enveloppée et rudimentaire, et où les choses sont objet et sujet tout ensemble, sujet pour elles-mêmes et objet pour les autres : tel le monadisme leibnizien.

2° Or est-il — et c'est à quoi nous voulions en venir — que la qualification générale d'idéalisme est loin de convenir à tous ces différents systèmes avec la même rigueur, et que de nouveau une élimination paraît s'imposer. De fait, ce qu'on appelle l'idéalisme objectif de LEIBNIZ est beaucoup moins un idéalisme, en toute exactitude, qu'une façon de spiritualisme universel ou absolu. Sans doute les corps y sont réduits, en tant qu'étendus, à nos représentations, mais en tant qu'étendus seulement, et à chacun des points de cette étendue ou de ces atomes matériels correspond, métaphysiquement, un atome « formel » ou « de substance », doué de perception et d'appétition, etc. : tout compte fait, il semble difficile d'affirmer que le leibnizianisme épuise la réalité du monde extérieur dans celle des idées que nous en avons[1]. — Et il en va de même de l'idéalisme objectif

1. L'« idéalisme » de PLATON appellerait une remarque analogue — sans préjudice de l'observation déjà faite *supra*, 1°, au sujet de la philosophie ancienne : non seulement les Idées y sont conçues comme des réalités, et même des réalités transcendantes et absolues (*χωριστὰ, καθ' αὑτά*), mais il s'en faut que le monde sensible (*τόπος ὁρατός*) lui-même y perde toute objectivité. Sans doute il est le domaine par excellence du changement et de l'écoulement, mais pour caduque et précaire que soit à ce titre son existence, comparée surtout à la plénitude d'être et à l'immutabilité des Idées (l'allégorie de la caverne n'a pas d'autre but que de symboliser cette « déficience » essentielle du sensible), il n'en existe pas moins à part des Idées mêmes et aussi, ce qui nous intéresse ici tout particulièrement, à part de notre esprit qui se le représente. Moins que jamais donc, il s'agit d'idéalisme, sinon au sens moderne, en tout cas au sens strict du mot. On a bien pu essayer (par exemple, RITTER) d'interpréter le platonisme en ce sens même, mais c'est une tentative qui n'a pas abouti, et qui ne pouvait pas aboutir. Cf. E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, II[er] Th., I[re] Abth., t. II, 4[e] édit., p. 737 sq.

ou absolu de la philosophie allemande postkantienne. Dans la pensée de Fichte (seconde manière), de Schelling et de Hegel, comme aussi de Schopenhauer (théorie du Monde comme Volonté) et de Hartmann, l'objet est tout autre chose qu'une production de *notre* sujet; l'explication qu'ils proposent en ce sens de la genèse des êtres naturels a bien l'air d'être tout simplement (pour différente qu'elle devienne en détail avec chacun d'eux) un effort à concevoir ou à imaginer le procédé créateur de l'Etre absolu; et l'on ne voit plus trop quel sens peut bien conserver chez eux l'*esse est percipi* — à preuve, entre autres faits, la place considérable qu'occupe dans la métaphysique de Schelling la philosophie de la Nature. Telle est, à tout prendre, l'impression dominante que l'on garde de leurs systèmes, et sans préjudice des flottements et comme des reculs vers l'idéalisme subjectif qui s'y constatent à maintes reprises; car, à dire vrai, on ne sait jamais au juste, avec un Fichte par exemple, à quel moi on se trouve avoir affaire, le nôtre ou un autre moi illimité qui le dépasserait à l'infini : mais aussi bien avons-nous déjà distingué chez lui deux manières, et nous aurons lieu d'y revenir, à raison même de cette alternance presque continuelle de l'une et de l'autre. — Passons à l'idéalisme subjectif. Des trois ou quatre formes qu'il revêt lui-même, il y en a une que nous devons écarter, encore et toujours, comme ne réalisant pas à la lettre la définition de l'idéalisme : c'est l'idéalisme transcendantal ou critique. Assurément, l'universel et le nécessaire étant l'unique réalité ou à peu près, disons mieux, l'unique élément de la réalité qui intéresse la science, faire dériver cet universel et ce nécessaire de pures formes constitutives de notre esprit, c'est déjà ramener, en ce sens même, toute réalité à la réalité de l'esprit ou du sujet — comme c'est encore tendre à l'y ramener, notamment en ce qui concerne les corps, que d'ériger en principe l' « idéalité » de l'espace (Esthétique transcendantale) : et c'est par où se justifie l'appellation d'idéalisme que l'auteur de la *Critique de la raison pure* a lui-même décernée à sa doctrine. Mais il faut bien remarquer pourtant que Kant ne laisse pas d'admettre quelque chose d'extérieur à la conscience ou au sujet, quelque chose de « donné », la « matière » de la connaissance; le point de vue général auquel il s'est placé, distinction entre la matière et la forme de la connaissance, précisément, celle-ci subjective, celle-là objective, implique nécessairement l'extériorité; et par ce côté, par ce minimum de réalité laissé à l'objet de la connaissance, le criticisme kantien ne peut pas, lui non plus, être tenu pour un idéalisme au sens étroit du terme, mais seulement pour un idéalisme transcendantal, justement, c'est-à-dire rapportant au sujet ou à la pensée tout ce qui dans le contenu de nos représentations dépend de leurs conditions ou éléments *a priori*, et n'y rapportant que cela même — bref pour un semi-idéalisme. Au surplus, il a été ici même l'objet d'une étude approfondie, qui, de toute manière, nous dispenserait d'y insister. Voir Criticisme.

3° En dernière analyse, il ne reste que deux ou trois types d'idéalisme rigoureux, celui de Berkeley, celui de Fichte (aussi longtemps qu'il s'en tient à notre moi ou sujet fini) et celui de Hume et de Stuart Mill. Avant de les aborder pour tout de bon, un mot sur les origines générales de cette subtile et étrange philosophie, dans laquelle s'accuse à son maximum d'acuité le conflit moderne de ce qu'on appelle la raison critique et du sens commun : il n'en devient que plus intéressant de rechercher par quelles causes s'explique le succès dont elle a joui depuis deux siècles. — Si nous voyons bien, il y a de ce fait deux raisons principales. La première est plutôt d'ordre scientifique en elle-même. Il s'agit de la subjectivité des sensations, laquelle serait effectivement, au moins pour une part, établie par la science. Nous y reviendrons avec plus de détail en temps opportun, lorsqu'il nous faudra discuter cet argument de l'idéalisme — car ce fait général est devenu dans l'idéalisme un argument, — mais sans y insister davantage, on comprend d'ores et déjà qu'une semblable découverte ait pu produire sur les esprits, au premier moment, une impression assez forte pour qu'ils perdissent tant soit peu l'équilibre, c'est-à-dire pour qu'ils tirassent de cette découverte des conclusions qui ne sont, nous le verrons aussi en son lieu, rien moins que logiquement autorisées. — La seconde raison est, elle, d'ordre proprement philosophique. Elle tient à l'avènement du point de vue subjectif dans la spéculation moderne avec Descartes. Non pas que, pour se placer de la sorte au point de vue subjectif, pour faire de la conscience le centre de perspective universelle et pour partir uniquement du fait de conscience en tant que tel comme de la première certitude immédiate, on doive inévitablement aboutir à l'idéalisme; ce serait, en réalité, une question à discuter, si, encore une fois, on a en vue un rapport logique et nécessaire. Car, s'il ne s'agit que d'un fait à constater, c'est déjà tout autre chose, et c'est aussi juste ce que nous voulions dire. En fait donc, on conçoit pareillement qu'à force d'insister sur le témoignage du sens intime et sur son évidence particulièrement irrésistible, les philosophes modernes en soient vite venus à laisser dans l'ombre les autres témoignages, à ne plus reconnaître, en tout cas, à nos autres facultés empiriques de connaître (par exemple les sens) une certitude, sinon aussi éclatante, tout au moins également réelle. On conçoit surtout qu'après avoir ainsi concentré leur attention sur la conscience, ils aient été facilement induits à la supposer dès l'origine enfermée pour tout de bon en elle-même, comme eux-mêmes s'étaient, par artifice de méthode, enfermés en elle; et que la difficulté qui en résulta bientôt d'expliquer comment elle peut bien, à un moment donné, sortir de soi pour atteindre l'objet extérieur, n'ait pas tardé à faire naître des doutes sur l'existence réelle de celui-ci. Redisons-le, il resterait à voir ce que, *en droit*, il faut en penser : toujours est-il qu'il y a là, *en fait*, un enchaînement historique d'idées incontestable et très compréhensible. — N'oublions d'ailleurs pas de noter que des deux causes signalées, les effets ont été pour ainsi dire convergents : la science mettant ou croyant mettre en lumière la subjectivité des données sensibles juste au moment où la philosophie relevait le caractère absolu de la certitude de conscience, la conscience elle-même pouvait-elle ne pas apparaître plus que jamais comme le domaine par excellence du réel, jusqu'à absorber même toute réalité au détriment du monde, du prétendu monde extraconscient?

4° Voilà pour les origines lointaines de l'idéalisme, ou pour les raisons générales de la faveur qu'il a rencontrée auprès des penseurs. Voici pour ses origines prochaines, c'est-à-dire pour les auteurs qui, directement, l'ont mis au jour, au moins quant à ses trois formes principales.

1° *Idéalisme immatérialiste de* Berkeley (que Kant appelle idéalisme *matériel*, pour le contradistinguer de son idéalisme *formel*). Il n'y a pas lieu de reprendre ici l'exposé détaillé de son système; bornons-nous à rappeler comment les deux influences combinées de Malebranche et de Locke s'y exerçent pour aboutir à un même commun résultat, en d'autres termes, comment Berkeley jette délibérément par dessus bord, en ce qui concerne le monde maté-

riel, cette notion de substance dont Locke avait cru montrer le caractère illusoire, et rapporte nos représentations sensibles à la seule action directe de Dieu, selon les principes de l'idéologie de Malebranche, sans plus s'embarrasser, comme celui-ci, de ce superflu qui s'appelle la substance matérielle elle-même. Dieu, ou l'Esprit suprême, produisant en nous nos sensations suivant des lois régulières qu'il s'est fixées à lui-même, voilà donc l'unique principe extérieur de nos idées des corps et aussi des rapports invariables (lois de la nature) qui se constatent entre elles : les corps eux-mêmes, en tant que tels, en tant que distincts de nos idées, sont une pure invention de notre esprit.

2° *L'Idéalisme* (*proprement*) *subjectif de* FICHTE découle, lui, presque en droite ligne du criticisme kantien ou de l'idéalisme transcendantal, dont on a même pu dire qu'il le contenait virtuellement (comme la théorie de la vision en Dieu et l'occasionnalisme de Malebranche contenaient virtuellement, au moins pour une part, l'immatérialisme berkeleyen). Pour bien l'entendre, il faut se reporter à la difficulté fondamentale ou à l'une des difficultés fondamentales que soulève l'idéalisme de Kant et qui consiste à postuler, entre l'entendement et la sensibilité, une harmonie préétablie analogue à celle que le dogmatisme leibnizien postulait entre la pensée et les choses : si les sensations (*resp.* les intuitions) procèdent d'une source étrangère à notre esprit, qui nous garantit qu'elles se prêteront toujours docilement à l'application de ses formes constitutives ou catégories ? Et d'ailleurs — autre difficulté, non moins grave — rapporter l'élément matériel de nos représentations à une action exercée sur nous par la (prétendue) chose en soi, n'est-ce pas trahir le principe même de la doctrine, suivant laquelle le principe de causalité n'a précisément d'usage légitime que dans le monde des phénomènes? Au sentiment de Fichte, il n'y a qu'un moyen de résoudre cette double objection : c'est de faire dériver du sujet (ou du moi), non seulement la forme, mais aussi la matière de la connaissance, par la vertu d'un même acte synthétique créant à la fois catégories et intuitions, ou plutôt d'ajouter à l'aperception pure, principe des catégories, un acte d'« imagination productive », qui crée les intuitions; autrement dit, c'est de considérer la totalité du contenu de nos représentations, et donc le monde en son entier, comme le produit de notre moi, dont ce serait même la loi essentielle et comme la condition d'existence, de s'opposer ainsi dès l'origine un non-moi [1].

3° *Idéalisme phénoméniste de* HUME *et* ST. MILL. Avec St. Mill enfin — et D. Hume son prédécesseur — l'idéalisme se dégage tout à fait, non seulement de la conception métaphysique du *Governing Spirit*, de Dieu auteur de nos idées des choses sensibles (Berkeley), mais encore de la notion critique d'une activité synthétique primitive de la pensée, engendrant *a priori* le contenu total de ses représentations ([Kant-]Fichte). Et de fait, si, selon eux, toute réalité extérieure quelconque se réduit au sujet, au moi, ce n'est plus à un moi qui recevrait ses idées d'une cause transcendante, ni non plus à je ne sais quel moi ou sujet en général, absolu même, à la façon allemande, mais bien au moi individuel, à moi, si l'on préfère, qui parle et qui pense, disons mieux, qui sens — bien plus, car ce moi lui-même est lui aussi, en tant que tel, une illusion, car Hume a eu beau jeu d'appliquer à la substance intérieure, à l'esprit, ou plutôt de retourner contre l'esprit la même analyse dissolvante et négative que Berkeley avait fait porter sur la substance extérieure ou matérielle — bien plus, toute réalité donc se réduit à la sensation, à ma sensation même, n'y ayant rien ni au delà, ni au-dessus, ni au-dessous, ni à côté : du moins s'il y a quelque chose, il m'échappe à tout jamais, il est pour moi comme s'il n'était pas. Je connais « mes événements », une « collection de sensations », une « file d'images internes », et c'est tout : encore une fois, le moi n'est qu'une chimère, un simple titre nominal de faits généralisés, le caractère commun de mes faits intérieurs (à savoir précisément de m'apparaître comme intérieurs) détaché d'eux par abstraction et illusoirement réalisé à la faveur d'un mot. *A fortiori* n'y a-t-il point d'êtres extérieurs à la conscience et indépendants d'elle, corps ou esprits. Les corps en particulier ne sont, en bref, que des *possibilités permanentes* ou, si l'on aime mieux, des *certitudes conditionnelles de sensations*. Dire par exemple que tel tableau se trouve au musée revient à dire que *je suis sûr, si* je vais au musée, d'y éprouver telle sensation complexe, mais purement subjective, à laquelle j'ai supposé, suivant l'erreur commune, une cause subsistante et objective que j'appelle un tableau. Et il en va de même pour tout objet quelconque. Et ce fait général s'explique en dernière analyse par un simple processus d'association d'idées que régissent les deux lois suivantes : *a*) quand j'ai éprouvé une fois telle sensation dans telles circonstances, le retour des mêmes circonstances provoque le souvenir de cette sensation et l'attente de son retour; *b*) quand une sensation donnée a été constamment associée à un groupe donné de sensations, le retour de la première provoque l'idée du groupe tout entier et l'attente de son retour, d'autant que cette attente s'est trouvée, en fait, habituellement justifiée, cf. ST. MILL, *La philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 212 sq.

4° Tels sont donc les trois types d'idéalisme rigoureux, proprement dit, que nous allons tâcher de soumettre à une critique approfondie. Il ne s'agit guère d'autre chose que de ce qu'on appelle aujourd'hui le problème de l'existence du monde extérieur. Et si l'on veut bien y prendre garde, on constatera sans peine que ce problème général se subdivise en trois questions particulières, qui se trouvent précisément répondre, chacune à chacune, ou peu s'en faut, à ces trois formes d'idéalisme. Nous avons, en effet, à établir : 1° que nos sensations, envisagées dans leur contenu représentatif, ne se suffisent pas à elles-mêmes et ne s'expliquent point par elles-mêmes, ni même, exclusivement, par les lois qui président à leurs combinaisons diverses, bref qu'elles ont bien une cause actuelle et permanente, dont la réalité les fonde et les déborde tout ensemble — critique de l'idéalisme phénoméniste de Hume et de St. Mill; 2° que cette cause actuelle et permanente de nos représentations n'est pas notre moi ou sujet, mais qu'elle lui est effectivement extérieure — critique de l'idéalisme subjectif de Fichte; 3° enfin que cette cause extérieure ou objective de nos sensations réside vraiment, et en gros, dans cet ensemble de substances, ou, si le mot paraissait trop fort à quelques-uns, de réalités étendues et résistantes, diversement colorées, sonores même pour quelques-unes, odorantes ou sapides, qui nous apparaissent comme

1. Et par là même s'expliquerait sans doute cette sorte de passage continuel du moi ou sujet fini au sujet ou moi infini dont il a été question tout à l'heure. Car le moi qui, par une loi nécessaire, s'oppose ainsi un non-moi, c'est beaucoup moins notre moi individuel que le moi humain en général, considéré dans sa pure essence (*Ichheit*, littéralement « égotité »), c'est même celui-ci exclusivement, et non celui-là : d'où il n'y a pas tellement loin à le concevoir comme un moi universel et absolu, identique au principe absolu des choses.

des centres d'actions ou de réactions réciproques et qu'on appelle les corps — critique de l'idéalisme immatérialiste de Berkeley. — Non pas, au demeurant, que les arguments destinés à justifier ces trois thèses ne doivent répondre à chaque fois qu'à la forme d'idéalisme mise en regard de chacune d'elles : une symétrie aussi rigoureuse risquerait d'être par trop artificielle, et il suffit qu'à chaque fois ce soit plutôt telle forme d'idéalisme qu'ils atteignent principalement.

II. — Critique de l'idéalisme phénoméniste. — Nécessité d'un fondement réel aux possibilités permanentes de sensations.

1° Qu'on regarde les corps, avec St. Mill, comme des « possibilités permanentes de sensations » ou, plus exactement, qu'on les appelle ainsi, cela, en un sens, ne fait rien à l'affaire, et les réalistes les plus décidés n'y trouveraient guère à redire, *pourvu* que cette possibilité réponde à quelque chose, pourvu qu'on accorde l'existence d'une *réalité actuelle* qui la fonde et dont elle soit comme le signe, pourvu que par la dite formule on entende tout simplement cette réalité même. Il est très vrai que quand je dis : « Tel tableau se trouve au musée », cela signifie que, si je vais au musée, j'y éprouverai cet ensemble de sensations qui répondent à ce que nous appelons un tableau, — oui, mais à une condition pourtant : c'est que ce tableau se trouve en effet au musée, autrement, pas de sensation de tableau à attendre. Ne jouerait-on pas dans l'espèce sur le mot possibilité ? Ne confondrait-on pas la simple possibilité logique ou intrinsèque, laquelle consiste dans l'absence de contradiction interne entre les éléments d'une chose ou d'une affirmation quelconque, avec la possibilité extrinsèque ou effective, qui ajoute à la première une relation à une cause extérieure, capable de réaliser pour tout de bon la chose dont il s'agit et ainsi de justifier en dernière analyse l'affirmation correspondante? Il n'y a aucune contradiction à ce que je voie un tableau ni à ce que j'affirme en voir un : encore faut-il, pour que cela soit vraiment et, si l'on ose dire, concrètement possible, qu'il y ait quelque réalité actuelle, redisons-le, qui soit à même de déterminer en moi cette perception et cette affirmation. Faute de quoi toutes les absences de contradiction du monde n'y feraient rien et, comme l'a dit quelqu'un, la possibilité de sensation dont on parle ne serait ni plus ni moins qu'une sensation impossible.

2° Répondra-t-on que cette réalité qui fonde, et qui doit nécessairement fonder la possibilité des sensations, c'est la réalité du moi, créant par une action inconsciente ses représentations sensibles avec tout leur contenu? Nous y viendrons tout à l'heure, mais, en attendant, ce ne sont toujours pas les idéalistes à la manière de Hume ou de Mill qui peuvent chercher un refuge de ce côté. Car le moi lui-même, dans leur système, n'est pas réel, il n'est, lui non plus, que l'idée abstraite, illusoirement réalisée, de la possibilité permanente de nos états intérieurs (cf. *supra*). Il ne reste de réel, tout compte fait, que ces états eux-mêmes, ou que les sensations : je ne suis, à chaque instant, que la sensation ou le groupe de sensations que j'éprouve actuellement. Sans doute, si elles sont actuelles, ou plutôt une fois qu'elles sont actuelles, il n'y a pas à s'étonner qu'elles soient possibles ; mais aussi bien n'est-ce pas tout à fait de quoi il s'agit. L'actualité d'un fait est assurément la meilleure preuve de sa possibilité, mais elle n'en est pas le fondement ou le principe. Si l'on préfère, autre chose est de savoir *qu'*un fait est possible, sans plus, autre chose de savoir *comment* il l'est ; et voilà juste, ici même, la vraie question ; non pas, encore un coup, *si* les sensations étaient possibles, mais *comment* elles l'étaient, avant d'être (ou de redevenir) actuelles. Et il saute aux yeux, d'après ces explications mêmes, que ce n'est pas leur actualité présente qui pouvait assurer tout à l'heure à leur possibilité le fondement que nous cherchons, puisque précisément cette actualité n'était pas encore tout à l'heure, puisque tout à l'heure ces sensations n'étaient précisément que possibles. A moins qu'un possible ne soit par hasard le principe (actuel) de sa propre possibilité — nous voilà aux prises avec une logomachie inintelligible.

3° Il y a plus, ou pire. Le possible n'est pas seulement dans cette théorie le principe de sa propre possibilité : il est aussi cause de l'actualité elle-même. Car enfin, si le moi, en tant que réalité substantielle, n'existe point et s'il n'y a pas davantage de réalités substantielles hors de moi, s'il ne reste, tout compte fait, que mes sensations, on ne voit plus d'où ces sensations peuvent bien procéder que d'elles-mêmes ; on ne voit plus comment, de possibles qu'elles étaient d'abord, elles peuvent devenir actuelles autrement que par elles-mêmes — si tant est qu'on puisse parler de la sorte et que ces formules, pour peu qu'on les presse, ne se résolvent pas en manifestes contradictions, une sensation possible étant une sensation qui n'existe pas encore, mais qui *peut* seulement exister, et ce qui n'existe pas encore ne pouvant se donner (pas plus qu'aux autres) l'existence que précisément il ne possède pas.

4° En résumé, rien n'empêche, à la rigueur, d'appeler les corps des « possibilités permanentes de sensations », à condition d'admettre une réalité actuelle qui y réponde. Autrement, le possible serait le principe de sa propre possibilité, ce qui répugne. Bien plus, il le serait de l'actualité elle-même, ce qui est encore plus choquant. Il y a donc au moins une cause actuelle, quelle qu'elle soit, de nos sensations.

III. — Critique de l'idéalisme subjectif. — Extériorité de la cause actuelle requise pour les sensations.

1° Passons cependant sur ces difficultés, propres à la thèse *phénoméniste* de Hume et de Mill, et considérons l'idéalisme d'un point de vue moins étroit, chez ceux qui admettent la réalité du moi et croient y trouver la cause actuelle exigée par nos idées des choses sensibles. En premier lieu, si le moi est tout dans les sensations, s'il les explique à lui tout seul, si la sensation complexe « tableau », pour en revenir au même exemple, ne dépend absolument d'aucune condition extérieure, comment se fait-il que j'aie besoin d'aller au musée pour l'éprouver? Comment se fait-il que d'autres ne l'éprouvent qu'en y allant comme moi? On répondra sans doute que c'est parce que là seulement, eux et moi nous éprouvons aussi les sensations suggestives qui, en vertu des lois de l'association, ramènent dans notre conscience le groupe « tableau » tout entier. *Transeat*, mais ces sensations suggestives elles-mêmes, pourquoi ne les éprouvons-nous qu'au musée ? Inutile d'invoquer d'autres associations : il faudra bien, en fin de compte, s'arrêter à une sensation, à un groupe de sensations *primitives*, au sujet desquelles la même question se reposera impitoyablement : pourquoi ne les avons-nous que là? — On répliquera derechef que c'est vraiment nous faire la partie trop belle que de parler ici du musée comme d'une chose réellement extérieure, auquel cas nous n'avons pas trop de peine à établir que la sensation « tableau », exclusivement possible là même, répond conséquemment à

quelque réalité extérieure aussi : comme s'il n'en fallait pas dire autant du musée à son tour que du tableau ou de toute prétendue réalité extérieure quelconque! comme si ce n'était pas autre chose, justement, qu'un groupe de sensations encore, ou qu'une possibilité permanente de sensations à l'égal de toutes les autres! comme si, enfin, la nécessité de me rendre au musée pour éprouver la sensation « tableau » prouvait en aucune manière que cette sensation dépende d'une cause extérieure à ma conscience, et non pas tout simplement qu'il faut que je me replace, si je veux l'éprouver de nouveau, dans les mêmes circonstances où je l'ai eue une première fois! — Mais nous ne postulons pas le moins du monde l'extériorité de la condition requise pour la sensation, nous ne commençons pas par poser qu'elle est extérieure, pour conclure ensuite qu'elle est extérieure, ce qui serait en effet trop facile : nous ne faisons d'abord qu'observer qu'il y a une telle condition, tout simplement, et que l'adversaire lui-même en convient quand il dit que, pour éprouver de nouveau cette sensation, *il faut* que je me replace dans les mêmes circonstances où elle a eu lieu primitivement. Lequel point établi, voici comment nous raisonnons : il n'est donc pas entièrement en notre pouvoir de nous donner ces représentations plus vives, plus nettes, plus résistantes qu'on appelle des sensations. Par exemple, j'ai beau vouloir ici, dans mon cabinet de travail, j'ai beau vouloir, dis-je, et de la volonté la plus énergique, voir le tableau en cause, rien n'y fait; tout ce que je puis obtenir, c'est d'en avoir une image affaiblie, plus ou moins vague et imprécise et fuyante, qui demeure fort au-dessous de la sensation elle-même. Quant à celle-ci, je n'arrive à l'éprouver qu'en quittant mon cabinet, en sortant de chez moi pour me rendre au musée, en franchissant une certaine distance, etc., et il en est de même de toutes les expériences successives que je puis accumuler : chaque fois que je sors du musée, la sensation disparaît ou fait place à une simple image; chaque fois que je rentre au musée et que je tourne les yeux vers l'endroit voulu, la sensation se reproduit identique. L'apparition de l'image, au contraire, n'est pas subordonnée à cet ensemble de conditions : il m'est loisible de la faire surgir à toute heure, et n'importe où, et dans quelques circonstances que ce soit. Cette différence entre les deux cas, ce caractère de la sensation par contraste avec l'image ne reste intelligible que dans l'hypothèse d'une réalité qui subsiste en dehors de la sensation et de la conscience que j'en ai et de moi qui l'ai; d'une réalité qui concoure avec moi à déterminer cette sensation, qui corresponde extérieurement à cette sensation, qui s'exprime dans cette sensation, avec laquelle j'entre pour ainsi dire en commerce par cette sensation — de quelque façon précise qu'il faille d'ailleurs entendre un tel commerce : nous ne sommes pas présentement obligés de nous prononcer là-dessus, il nous suffit présentement qu'il ait lieu et que nous ne soyons pas moins assurés de l'existence de la réalité avec laquelle nous l'entretenons que de notre réalité à nous qui l'entretenons. — En deux mots, puisque les sensations ne dépendent pas uniquement de nous, elles dépendent d'autre chose que nous, c'est même trop clair, il y a donc autre chose que nous et dont nos sensations nous révèlent l'existence. N'y eût-il que leur ordre fixe et, comme on dit aujourd'hui, que le déterminisme rigoureux des conditions auxquelles elles sont assujetties, et nous-mêmes avec elles, c'en serait assez déjà pour établir qu'elles nous viennent d'un principe, quel qu'il soit encore, qui subsiste en leur absence, indépendamment d'elles et de nous. — Et ce ne sont pas les erreurs éventuelles de notre perception sensible, hallucinations ou illusions de toute espèce, qui peuvent rien ôter à la rigueur de ces conclusions. Car c'est comme un lieu commun de psychologie que, tenant à des circonstances particulières et accidentelles, conformation anormale ou faiblesse des organes, conditions nouvelles du milieu, dispositions spéciales ou même pathologiques du sujet, etc., elles ne laissent pas, même en ce qui concerne la sensation comme telle et déduction faite du jugement qui s'y superpose, de s'expliquer par les lois ordinaires ou de s'y réduire; si bien qu'ici comme ailleurs l'exception rentre finalement dans la règle.

A peine est-il besoin de remarquer enfin que la même argumentation acquiert une plus grande force encore, lorsque (comme on vient d'ailleurs de le faire implicitement, en disant *nous* au lieu de moi), après avoir considéré ce déterminisme des sensations par rapport à une conscience individuelle, on se place au point de vue de toutes les consciences en général. Si je suis tout dans mes sensations, dira-t-on alors, et les autres comme moi, d'où vient que tous ensemble nous les éprouvions semblables, et dans les mêmes circonstances, et assujetties au même ordre invariable? Redisons-le, pour qui fait abstraction de toute condition objective exerçant sur les diverses consciences une action identique, cet accord universel demeure une indéchiffrable énigme.

2° Un idéaliste, il est vrai, nous opposerait sans doute qu'il ne manque pas d'états de conscience dont nous ne nous sentons pas davantage cause, au moins cause totale, qui semblent bien, eux aussi, se produire en nous, sans nous, même parfois malgré nous, et que nous ne rapportons pourtant point à une action étrangère ou à un principe extérieur : bref, les états affectifs. Mais aussi bien ne s'agit-il alors que d'états affectifs, justement, sans contenu représentatif ou sans signification objective, et tout est là; et c'est le propre caractère objectif de nos idées des choses sensibles qui, joint à leur indépendance par rapport au moi, constitue pour l'idéalisme subjectif une difficulté capitale, tenant à ce qu'il assume précisément la tâche impossible, on dirait volontiers, à ce qu'il soutient la gageure, de rendre raison de l'objet par le seul sujet ou du monde extérieur par la seule conscience. Mais comme si l'idée même que nous avons de l'objectif, de l'extérieur, n'impliquait pas la réalité d'un extérieur, d'un objectif! Car enfin, quelque explication *psychologique* qu'on adopte de la genèse de cette idée, que nous l'ayons obtenue directement par une perception immédiate originelle ou indirectement par l'intermédiaire d'un raisonnement primitif, la conclusion *métaphysique* reste la même : le caractère objectif essentiel à nos perceptions ne peut s'entendre que par l'existence réelle d'un objet; ou il y a un objet réel et extérieur à la pensée, ou nous n'avons pas dans notre pensée l'idée d'objet; or cette idée nous l'avons sans conteste, donc cet objet réel existe.

On objectera peut-être que les deux théories psychologiques précitées (perceptionisme et théorie de l'inférence) n'épuisent pas toutes les hypothèses faisables en l'espèce et qu'il en reste une troisième, dont les conséquences métaphysiques sont, à notre présent point de vue, ou du moins peuvent être tout autres : c'est l'hypothèse d'après laquelle l'idée d'objet résulterait tout uniment d'une projection illusoire de nos états de conscience hors de nous, c'est-à-dire, au pied de la lettre, d'une hallucination (théorie de l' « hallucination vraie », objectivation spontanée des images, avec rectification ultérieure par le moyen des réducteurs antagonistes, etc.). Il est trop clair que, si cette idée n'est, en elle-même, qu'une illusion, il n'y a plus de fond à faire sur elle, prise en elle-

même, quant à l'existence de l'objet: impossible, à ce compte, de raisonner comme ci-dessus (ou l'objet existe, ou nous n'avons pas l'idée d'objet, etc.), puisqu'il y a un milieu à ce dilemme, et un milieu consistant juste à soutenir qu'il n'est aucunement nécessaire que l'objet existe pour que nous en ayons l'idée, bien plus, que nous devons même, psychologiquement, en avoir l'idée en dehors et indépendamment de lui, n'y ayant pas, au point de vue psychologique, de différence essentielle entre l'hallucination et la perception. — Mais tout se réduit dès lors à examiner si ce tiers parti est soutenable. Non pas, remarquons-le bien, qu'il s'agisse de contester les résultats auxquels la méthode « psychologique » a conduit l'école illusioniste et de prétendre que, dans l'état actuel de notre perception, avec nos sens tels qu'une longue éducation les a formés, avec les enrichissements réciproques dont le jeu de la loi d'association les a fait bénéficier les uns par les autres, le caractère objectif de nos sensations se doive expliquer d'emblée et à chaque fois par l'existence d'un objet réel. Tout ce que nous voulons dire, c'est que la question reste entière de savoir si, malgré tout, pareille explication ne s'impose pas en dernière analyse pour des perceptions originelles, qui serviraient même comme de base première à cette éducation des sens; en d'autres termes si, pour que l'idée d'objet ou d'existence distincte puisse s'ajouter, dans le cours de l'expérience, aux données de tel ou tel d'entre eux, il n'est pas requis qu'elle nous vienne *primitivement* d'un objet pour tout de bon; car c'est seulement l'idée *brute* d'objet qui se trouve ici en cause. Or il paraît bien que tel soit juste le cas. Laissons de côté le mécanisme de la rectification ou plutôt les difficultés qu'il soulève par lui-même et tenons-nous-en au principe général de la théorie : ériger le caractère objectif de nos sensations, sous le nom spécieux de loi d'objectivation spontanée des images ou de tendance naturelle ou innée des images à l'extériorisation, n'est-ce pas, sinon postuler ou se donner du premier coup l'idée d'objet au lieu de l'expliquer, du moins aller fort vite en besogne? De fait, les tenants de cette hypothèse raisonnent en substance comme il suit : pour qu'il y ait perception, c'est-à-dire affirmation de l'existence actuelle d'un objet, il *faut* et il *suffit* qu'il y ait image, l'image représente donc à elle seule la condition totale de la perception ou de l'affirmation d'un objet; la présence ou l'absence d'un objet réel est chose tout accidentelle et accessoire, qui n'intéresse en aucune façon l'essence du fait intérieur; que l'objet existe ou n'existe pas, peu importe, psychologiquement on n'a pas besoin de lui. Mais pour que la démonstration fût rigoureuse, il faudrait 1° que cette liaison générale de la perception à l'image ne pût s'interpréter comme un rapport de dépendance, non pas de celle-là à celle-ci, sans plus, mais bien de toutes deux ensemble à une condition commune, ignorée ou inaperçue des théoriciens illusionistes, telle une association primitive entre les deux termes, perception et image, qui, à la place d'une tendance innée à l'objectivation, donnerait lieu à une tendance simplement *acquise*. Voici, très succinctement, ce qu'on veut dire. Toute image étant la reproduction généralement affaiblie, bref le « résidu » d'une perception antérieure, ou, si l'on préfère, toute image ayant été primitivement une perception, l'affirmation d'un objet qui fait partie intégrante de la perception même est restée associée à l'image; et elle tend à se superposer à celle-ci avec d'autant plus de force que cette image est elle-même plus vive, c'est-à-dire se rapproche davantage de l'intensité propre à la perception primitive : lorsque cette tendance se déploiera sans rencontrer d'obstacle (sans être « réduite »), on aura l'hallucination proprement dite, qui continuera ainsi de s'expliquer par la perception, suivant les idées communes, et non pas la perception par elle. Or, et 2°, qu'il soit de tous points impossible d'expliquer la perception par l'hallucination, et par conséquent qu'on doive continuer d'expliquer à l'inverse l'hallucination par la perception, et par conséquent qu'il faille bien à l'hypothèse d'une tendance innée des images à l'extériorisation substituer celle d'une tendance acquise, c'est ce que prouverait à lui seul, et sans préjudice de la supériorité de cette seconde hypothèse au point de vue critique général, un fait que de longue date les maîtres de l'école classique ont victorieusement opposé aux psychologues de l'illusionisme : à savoir la dépendance universellement constatée des hallucinations mêmes par rapport aux perceptions de même ordre. Voir, pour plus de détails, H. DEHOVE, *Sur la perception extérieure*, dans *Revue de philosophie*, 1906, t. II, p. 580 sq. — L'instance illusioniste ne nous a donc pas réellement entamés, et nous avons le droit de maintenir que l'idée même d'objet, qu'on en rende compte psychologiquement par une appréhension immédiate ou par un discours mental, implique métaphysiquement la réalité de l'objet.

3° Il y a, il est vrai, une autre manière d'entendre l'extériorisation spontanée ou naturelle des sensations qui appelle une autre réponse, parce qu'elle n'est plus proprement psychologique, mais critique et transcendantale. C'est la théorie même de Fichte, qui vaut d'ailleurs, et à plus d'un titre, la peine d'une discussion spéciale. — Partant donc de l'idéalisme kantien, qu'il se flatte d'entendre avec plus de rigueur que Kant lui-même, Fichte s'attache tout d'abord à démontrer l'impossibilité absolue de sortir, par la seule connaissance [1], du moi ou du sujet. Pour bien l'entendre, remarquons avec lui : 1° qu'il y a dans notre idée de l'objet extérieur deux éléments, des qualités sensibles diverses (étendue, dureté, couleur, etc.), puis un substrat ou support (*Träger*) de ces qualités; 2° (et cette seconde distinction se croise, comme on va voir, avec la première) que cet objet extérieur, nous ne pourrions l'atteindre que par voie de perception ou de raisonnement. Or est-il que ni dans l'un ni dans l'autre cas, qu'il s'agisse des qualités sensibles ou de leur support, et qu'on ait affaire à la perception ou au raisonnement, notre pensée ne parvient à briser le cercle qui l'enferme en elle-même. Car les qualités sensibles, auxquelles se termine notre perception, ne sont que des affections déterminées de notre moi. Et quant au raisonnement, qui nous ferait passer de ces affections à leur principe objectif, ou de ces qualités sensibles à leur support extramental, il a pour nerf caché la loi de causalité, c'est-à-dire une pure forme constitutive de notre esprit, selon laquelle nous ordonnons et ne pouvons qu'ordonner du dedans et au dedans nos propres représentations : ce principe ou support que nous ajoutons aux qualités sensibles est donc tout entier l'œuvre de notre esprit qui raisonne et subjectif comme elles. La chose extérieure se résout ainsi à l'analyse en éléments de conscience; et dès lors c'est encore nous-mêmes, et nous-mêmes exclusivement, que nous connaissons en croyant la

1. Il se réserve, en effet, d'en sortir quand même, par la voie de la *croyance*, dans l'esprit du dogmatisme pratique instauré par Kant sur les ruines du dogmatisme spéculatif. Il est même très remarquable qu'aux trois grandes vérités, liberté, existence de Dieu et vie future, que l'auteur des deux *Critiques* se flattait ainsi de mettre hors d'atteinte, Fichte ajoute précisément la réalité du monde extérieur, à titre de théâtre nécessaire et de matière obligée de notre activité morale. Cf. v. g. *Destination de l'homme*, trad. Barchou de Penhoen, p. 240 sq.

connaître : comme parle Fichte, le processus est tout entier subjectif, et pas un seul instant la pensée ne réussit à se dépasser elle-même. Il y a plus : « *connaître* une chose *extérieure* » est même, à le prendre à la rigueur, une formule dont les termes s'entre-détruisent, puisque cette chose ne se manifesterait à nous que dans notre conscience et qu'elle cesserait *ipso facto* d'être extérieure. — Mais s'il faut écarter comme erronée et même contradictoire l'hypothèse réaliste, qui voit dans notre conception de l'objet le redoublement idéal d'un objet existant en soi, que reste-t-il, sinon que ce qu'on appelle objet soit un dédoublement imaginaire du sujet, résultant d'une projection originelle de nos sensations qui se trouve précisément représenter la condition *a priori* de la conscience même? Car, si le moi ne connaît jamais que lui-même, il ne peut d'autre part se connaître de la sorte qu'en s'opposant un non-moi, et il se l'oppose par un acte d'imagination transcendantale[1] qui crée et extériorise du premier coup les intuitions à peu près comme l'aperception pure engendre les catégories, à savoir antérieurement à toute conscience proprement dite (cf. *supra*, I, 4°, *b*). De là même l'apparente extériorité de ces intuitions : les produisant à mon insu (puisque je les produis avant toute conscience), il n'est pas étonnant, il est même inévitable que le contenu m'en soit donné pour étranger ; c'est parce que l'objet est l'œuvre exclusive de ma spontanéité que je puis le connaître, et c'est parce qu'il est l'œuvre de ma spontanéité inconsciente que je crois le connaître comme objet, cf. *Destination de l'homme*, trad. cit., p. 91 sq., *Grundlage der gesammten Wissenschaftlehre*, *S. W.*, t. I, p. 101 sq., 215 sq., 227, 230 sq., etc. — Telle est donc, en substance, la doctrine spéculative de Fichte. Qui ne voit aussitôt, pour considérer en premier lieu l'aspect positif de cette doctrine, l'énorme difficulté qu'elle soulève? Car enfin, si je produis à moi seul les représentations corporelles, si je *suis* à ce point actif à leur endroit, d'où vient que je me *sente* à ce point passif à leur endroit? Quoi donc! j'ai conscience de subir mes sensations, et c'est moi qui les déterminerais à moi seul et tout entières! J'agirais seul en elles, alors qu'en elles je me sens « agi »! Nous voulons bien qu'on distingue entre le moi superficiel et le moi profond, entre le moi conscient et le moi inconscient, attribuant l'action à celui-ci et la passion à celui-là, et qu'on s'efforce à motiver cette distinction par l'impossibilité où serait le sujet connaissant de se dépasser lui-même : ce second point va bientôt venir, en attendant nous demanderons si, inconscient et conscient, c'est, oui ou non, le même moi qui est en jeu de part et d'autre. Ou bien c'est le même, comme tendrait à le faire croire le nom unique qui de part et d'autre le désigne, et alors comment peut-il, redisons-le, produire ses sensations et sentir tout ensemble qu'il les subit? Ou bien ce n'est pas le même, il y en a deux, et alors pourquoi s'obstiner à les appeler l'un et l'autre d'un nom unique, lequel risque de n'être plus à ce compte qu'une équivoque et un trompe-l'œil? A dire vrai, c'est le second membre de l'alternative qui répond en dernière analyse à la pensée de Fichte. Pour peu qu'on la pénètre, on ne tarde pas à s'apercevoir que le moi chargé de faire jaillir des profondeurs de l'inconscient cette féerie qui s'appelle le monde extérieur est effectivement tout autre chose que notre moi individuel et fini, bref que le *moi* tout court, sans équivoque et sans ambages : non seulement c'est le sujet intelligible, l'essence logique ou rationnelle du moi, la « pure identité du connaissant et du connu » (*Ichheit*), dont le moi fini lui-même n'est qu'une « position » ou production; mais, comme il doit produire aussi l'universalité des êtres, il faut qu'il les surpasse eux-mêmes de toute sa plénitude, en sorte que ce sujet intelligible se révèle enfin à nous comme une façon de sujet absolu, identique à la réalité absolue. S'il porte encore le nom de moi ou de sujet, ce n'est donc bien, à notre présent point de vue, que par un abus de langage, comme c'est seulement à la faveur d'une ambiguïté de termes que le non-moi ou l'objet s'y réduit et s'y absorbe : à parler rigoureusement, il est un objet ou un non-moi pour tout de bon[1]. Sans doute, et aussi longtemps qu'on ne pousse pas plus loin la discussion — à quoi nous ne sommes nullement obligés ici-même —, cet objet, ce non-moi m'est plus intimement uni dans le système que dans le réalisme ordinaire, puisque je me rattache à lui et, si l'on peut ainsi parler, que je me « continue » à lui comme au fond impersonnel et inconnu où ma vie personnelle plonge ses mystérieuses racines : mais cela ne le préserve aucunement, au contraire, de s'étendre à l'infini par delà mon individualité limitée et subjective, cela ne l'empêche pas, au contraire, de rester pour moi ce qu'il est, un non-moi et un objet. En d'autres termes, l'idéalisme subjectif que nous critiquons ici se trouve aboutir en fin de compte à l'idéalisme objectif et tout ensemble au panthéisme, ou plutôt ce qui se présente d'abord à nous comme un idéalisme subjectif se trouve être tout uniment un idéalisme objectif et un panthéisme, mais peu importe pour le moment : sans entrer dans ce nouveau débat, étranger en lui-même à la question actuelle (voir PANTHÉISME), il nous suffit pour le moment que, par là même, on attribue en réalité à nos sensations un principe extérieur ou étranger et que dès lors l'idéalisme proprement subjectif soit nécessairement dépassé.

4° Dans ces conditions, il paraît déjà bien que l'affirmation d'un objet ne soit pas logiquement empêchée, malgré qu'en ait Fichte, de se rapporter à un objet réel et existant en soi. Examinons pourtant en elle-même cette partie plutôt négative de sa thèse, ou mieux, et pour généraliser tout de suite notre point de vue, ne retenons ici que le passage où il prétend donc dénoncer une contradiction formelle dans la seule idée d'une réalité extérieure à la connaissance et indépendante d'elle[2]. De fait, c'est un argument favori des idéalistes. Et suivant eux, cette contradiction éclaterait dans notre effort, et par notre effort même à concevoir des objets comme réels en dehors de notre esprit qui les pense, car dès là que nous les pensons, ils cessent d'exister hors de notre pensée, et n'est-ce pas se contredire *in terminis* que de vouloir penser une chose en dehors de la pensée qu'on en a, c'est-à-dire en ne la pensant point? — Prenons garde aux malentendus. On se contredit lorsqu'on affirme et qu'on nie en même temps la même chose *sous le même rapport*. Or, quand je conçois un objet qui existe ou peut exister indépendamment du

1. Au sens kantien, c'est-à-dire au sens où ce mot caractérise d'abord et proprement toute recherche relative aux éléments *a priori* de la connaissance, puis par extension analogique ces éléments eux-mêmes.

1. En un mot, idéalisme non plus subjectif, mais objectif, précisément. Par où l'on peut voir si nous avions raison de dire plus haut (I, 2°) que l'idéalisme objectif a toutes les peines du monde à rester un idéalisme proprement dit.

2. Des deux autres preuves mises en avant par Fichte, celle qui concerne la subjectivité des qualités sensibles sera discutée dans le paragraphe suivant (critique de l'idéalisme immatérialiste). Et quant à la seconde, qui s'appuie sur la théorie subjectiviste du principe de causalité, il nous suffit de renvoyer à l'article CRITICISME.

fait d'être pensé, je ne suis pas logiquement contraint d'affirmer et de nier en même temps et sous le même rapport son indépendance à l'égard de ma pensée même. Car ce qui se trouve alors dépendre de celle-ci, ce n'est pas l'être propre et substantiel du dit objet, lequel peut fort bien et précisément exister en lui-même pendant que je me le représente, comme il pouvait exister avant que je me le fusse représenté, comme il pourra exister après que j'aurai cessé de me le représenter : c'est cette sorte d'être accidentel ou de surcroît qu'il acquiert dans ma pensée, qui, à vrai dire, ne se distingue pas d'elle, qui en constitue proprement le contenu objectif et la valeur représentative. En un mot, je nie qu'il dépende de ma pensée dans son existence *réelle*, je suis obligé, si je m'entends moi-même, de reconnaître et d'affirmer qu'il en dépend dans son existence *idéale*[1] : qu'y a-t-il là de contradictoire? Ce n'est pas tout à fait la même chose, de concevoir un objet en dehors de la conception qu'on s'en fait, bref en ne le concevant point, et de le concevoir *comme existant en lui-même* en dehors de cette conception. — Répondra-t-on que même dans ce second cas c'est toujours le concevoir, comme existant en lui-même ou non, peu importe, et partant qu'on a beau faire, cette conception étant un fait de conscience et la conscience ne pouvant s'évader d'elle-même, ce prétendu objet reste irrémédiablement un état du sujet? Nous touchons peut-être ici le fond même de la question et, puisque nous y sommes, tâchons d'en avoir le cœur net. Il y a quelque chose de fondé dans cette instance. En sa qualité d'acte éminemment vital, la connaissance est nécessairement immanente; et l'on pourrait même dire que c'est de paraître lui garantir mieux que toute autre doctrine ce caractère essentiel, qui vaut à l'idéalisme son prestigieux crédit. Mais il n'y a pas seulement l'immanence ou l'intériorité de notre connaissance : il y a aussi son objectivité, qui ne lui est pas moins essentielle, et, on peut le dire également, c'est l'explication de ce second caractère qui, en revanche, nous l'avons déjà vu, constitue pour les idéalistes une difficulté formidable. Ils essayent bien d'y échapper en faisant procéder du moi lui-même l'objet qu'il a conscience de percevoir, à telles enseignes que, tout compte fait, il ne connaîtrait jamais que lui-même ou son action ou les résultats de son action. Mais comme il est trop manifeste que, si le moi a conscience de percevoir des objets, il n'a pas conscience de les produire, il a fallu les lui faire produire par une activité inconsciente; d'où l'on a été insensiblement amené, ces choses qu'il peut connaître et qu'il doit conséquemment produire allant à l'infini, à étendre ou à élargir à l'infini cette partie inconsciente du moi ou ce moi inconscient; jusqu'à l'ériger finalement en moi absolu, identique au principe absolu des êtres, et qui, pour notre moi véritable, n'est ni plus ni moins qu'un non-moi : tant et si bien que la difficulté renaissait telle quelle de savoir comment notre moi à nous peut, sans sortir de lui-même, connaître autre chose. En d'autres termes, — et il y a là une preuve nouvelle, digne d'être retenue, que le moi de Fichte, créateur du non-moi, est bien ce que nous avons dit, une appellation équivoque de l'Absolu, — c'est de Dieu seul, cause première et universelle, acte pur aussi, et acte de tous les intelligibles, qu'on doit dire que la raison de sa connaissance réside en dernière analyse dans sa causalité et son actualité infinies, et qu'en ce sens il ne connaît jamais que lui-même et son action et les produits de son action. Mais quand il s'agit d'un être ou, comme dirait Fichte, d'un sujet fini, pareille interprétation devient par trop insoutenable; on ne saurait plus expliquer sa connaissance par une causalité universelle, qui lui fait défaut, mais bien par l'objet même dont il subit et ne peut que subir l'action : le point délicat est seulement de l'expliquer de la sorte sans compromettre son immanence nécessaire. Or il suffit pour cela, s'inspirant de la belle et profonde théorie scolastique des « espèces », d'admettre que notre connaissance résulte précisément de cette action de l'objet *intériorisée* dans le sujet qui la subit : actualisée ou « informée » par celle-ci, conformée aussi et dès lors à l'objet d'où cette action émane, notre puissance de connaître entre aussitôt en exercice et engendre au dedans d'elle-même une représentation qui l'exprime telle qu'elle est devenue et partant, puisqu'elle est devenue conforme à l'objet, exprime également l'objet tel qu'il est, ou du moins tel qu'il agit sur elle. Ainsi notre connaissance se trouve-t-elle acquérir, sans préjudice de son inamissible intériorité, un contenu objectif inexplicable en toute autre hypothèse, n'y ayant plus de doute désormais qu'on ne peut en rendre compte que par l'influence d'un objet réel. Voilà le redoublement idéal dont nous parlions tout à l'heure, voilà cet être de surcroît ou cette existence idéale que l'objet, tout en conservant par devers lui son être propre et son existence réelle, reçoit dans le sujet soumis à son action ou plutôt pénétré par son action et recevant par là même la révélation de l'extériorité. Application au problème de la connaissance des lois universelles qui régissent le rapport de l'agent et du patient, cette théorie n'a rien qui ne s'accommode aux triples exigences de la psychologie, de la métaphysique et de la critique. Pour en revenir enfin à ce point particulier, la distinction qu'elle justifie, éclaircit et précise entre existence réelle et existence idéale de l'objet, n'a rien non plus qui ressemble, même de loin, à une contradiction. — Et qu'on ne dise pas que pareille distinction est irrecevable en l'espèce, attendu que les corps n'ont précisément de réalité que dans nos sensations (ou que pour eux existence idéale et existence réelle se confondent, comme dans le fait de conscience en tant que tel, *cujus esse*, en ce sens, *est percipi*) : car c'est précisément aussi ce qu'il faudrait établir, et ce n'est pas la contradiction en cause qui l'établirait, puisqu'elle n'aurait de réalité elle-même que sous cette condition. — Qu'on ne dise pas davantage que nous commettons nous-même une pétition de principe, sinon un cercle vicieux, mais en sens contraire, en affirmant d'emblée l'existence en soi ou indépendante des corps : ce serait méconnaître la vraie position du débat, tel qu'il s'agite présentement entre l'adversaire et nous. En toute exactitude, nous n'affirmons ni ne nions ici même soit l'une soit l'autre des deux thèses : nous nous bornons à maintenir contre les idéalistes que la seconde est tout au moins soutenable, nous n'affirmons pas pour le moment que les corps existent en soi, nous disons simplement qu'ils *peuvent* tout au moins exister de la sorte, plus exactement encore qu'on n'a pas réussi à prouver qu'ils ne *puissent* pas exister de la sorte. Quand on parle de contradiction, en effet, on ne sort pas du domaine des possibles : pour écarter la contradiction qu'on nous reproche, il nous suffit conséquemment que la distinction précitée soit possible, et nous n'avons pas besoin de la postuler comme réelle.

5° C'est donc en pure perte que les idéalistes s'évertuent à décrier le réalisme comme une doctrine qui choquerait la raison. Ne pourrait-on pas, au surplus, retourner une telle accusation contre leur propre système, en signalant les impasses où il se trouve logiquement acculé ? Car enfin, l'idéalisme subjectif, le

1. Un philosophe de l'Ecole dirait : « dans son être *intentionnel* ».

vrai, celui qui pour tout de bon et sans aucun retour subreptice de la réalité objective, sous quelque nom d'emprunt que ce puisse être, ramène tout au moi, doit, s'il est conséquent avec lui-même, aboutir au solipsisme, et à peine est-il besoin de montrer comment le solipsisme de son côté mène droit à l'absurde. Supposons, en effet, qu'il n'existe rien en dehors du moi et de ses représentations : c'est un fait pourtant que ce moi et ces représentations ont commencé d'être à une époque relativement tardive, en tout cas qu'ils n'ont pas toujours été, et alors comment ont-ils pu commencer ? Non seulement donc le moi sujet des représentations n'épuise pas la réalité, mais il ne peut même pas être lui-même, n'ayant pas où trouver sa raison d'être; il s'abîme, et le système avec lui, dans le néant, *nihilum sui*, c'est le cas de le dire, quoiqu'en un autre sens, *nihilum sui et subjecti*. A moins de l'identifier, ou plutôt de *m*'identifier derechef avec le principe absolu des choses qui, en même temps qu'il est sa propre raison à lui-même, contient la raison de tout le reste hors de soi : mais nous venons justement de nous rendre compte (*supra*, 3° et 4°) des difficultés insurmontables qui s'opposent par ailleurs à cette volte-face. — Se plaçant à peu près au même point de vue, on a demandé aussi ce qu'il faut penser, dans l'hypothèse idéaliste et subjectiviste, d'une série d'événements que nous supposons se passer tout entière en notre absence et en l'absence de tout être sentant, en particulier ce que deviennent les faits antérieurs à l'apparition des êtres sentants, ces « possibilités de sensations », pour reprendre la formule de Mill, qui, ainsi que nous l'apprend la science, existaient déjà et évoluaient pendant des milliers d'années ou même de siècles, alors qu'en fait aucune sensation n'était possible, faute d'un sujet capable de sentir. Quant à répondre que ce sont les sensations que j'aurais pu avoir et que j'aurais eues si j'avais existé à cette époque, ce serait, a-t-on ajouté, une défaite par trop mal dissimulée, attendu 1° que la condition indiquée a toutes les chances du monde d'être une pure tautologie, et 2° que, n'y ayant rien en dehors de moi, dans le système, pour fonder la possibilité de ces sensations, il n'est plus permis de parler de sensations possibles à une époque où précisément je n'existais pas. Cf. E. Boirac, *L'idée du phénomène*, p. 77. Ajoutons nous-même que l'idéalisme ne peut au reste parler de la sorte qu'en revenant une fois de plus au point de vue du réalisme ordinaire, pour qui la chose ne souffre pas la moindre difficulté, puisque effectivement il y avait alors des êtres capables d'être sentis et qui n'attendaient, si l'on peut ainsi dire, que l'apparition d'un sujet sentant pour s'offrir à sa perception. Une fois de plus aussi, la formule en cause, « possibilités de sensations », trahit son amphibologie radicale; elle dépouille sa vraie signification, sa signification subjectiviste, elle ne garde du subjectivisme que l'apparence, elle ne fait plus qu'exprimer en termes subjectivistes, ou plutôt, dès lors, subjectifs, une conception en réalité foncièrement objectiviste : ce n'est plus qu'une question de mots. Une fois de plus enfin, il appert que, si l'hypothèse idéaliste réussit à se soutenir tant bien que mal, ce n'est qu'en s'adossant continuellement au réalisme. — Ce n'est pas tout, et on peut raisonner de même, en considérant l'évolution des choses, non plus dans le passé, *a parte ante*, mais *a parte post* ou dans l'avenir. Que pouvait-il bien en être des choses, demandait-on tout à l'heure aux idéalistes, quand je n'y étais pas encore et nous demandons maintenant : qu'en adviendra-t-il, lorsque je n'y serai plus ? Car enfin, rien ne prouve, dans le système, que j'y doive toujours être. Quand donc j'aurai cessé d'exister et de sentir, que deviendra l'univers ? Il paraît bien que je doive l'emporter avec moi dans la tombe. Et encore cette manière de parler est-elle fort impropre, et le résultat d'une illusion, elle aussi, dont un instant de réflexion suffit à me débarrasser : ce que j'appelle ma tombe n'existant, en effet, que dans la mesure où je la sens ou l'imagine, à vrai dire elle ne sera plus lorsque je ne serai plus là moi-même pour l'imaginer ou la sentir. Moi disparu, tout disparaît, au pied de la lettre; c'est le cas de le dire également : « quand on est mort, *tout* est mort ». Comme l'écrit un spirituel philosophe, « la terre qui reçoit nos dépouilles s'inocule notre néant ». Cf. J. Jaurès, *La réalité du monde sensible*, p. 321. L'idéalisme subjectif aboutit de nouveau au nihilisme absolu.

6° Nous pouvons conclure. Loin donc que l'affirmation d'une existence indépendante de notre pensée enveloppe la moindre contradiction, c'est la négation idéaliste qui s'embarrasse au contraire en d'inextricables difficultés. D'un autre côté, l'indépendance au moins partielle des sensations à notre égard, leur ordre fixe pareillement soustrait à notre action, enfin leur caractère objectif considéré directement en lui-même, avec l'impossibilité de l'expliquer par une projection illusoire, de quelque manière qu'on l'entende, psychologique ou transcendantale, — tout cela nous donne plus que jamais le droit d'affirmer qu'il y a au moins quelque chose, non seulement au delà de ces sensations mêmes, mais aussi en dehors de nous qui les éprouvons, et quelque chose qui concourt au moins avec nous à les produire en nous, bref une réalité extérieure qui se révèle à nous par elles. Reste à savoir si ce principe objectif de nos représentations sensibles consiste effectivement dans des substances proprement matérielles ou dans des corps proprement dits.

IV. — Critique de l'idéalisme immatérialiste. — Matérialité de la cause actuelle et extérieure requise pour les sensations.

1° Or il ne faudra peut-être, pour résoudre cette nouvelle question et écarter l'immatérialisme à son tour, que développer notre précédente critique de l'idéalisme subjectif. Afin de le mieux entendre, commençons par nous rappeler que, d'une manière générale, il y a proportion entre l'effet et sa cause, qui le façonne toujours plus ou moins à son image ou dont il porte toujours plus ou moins la similitude ou l'empreinte : *agens agit sibi simile*. Si donc nos sensations requièrent de toute nécessité une cause extérieure, n'y a-t-il pas toutes chances pour que leur forme spécifique ait également sa raison dans la propre forme de la cause qui les produit? Comment comprendre que cette réalité extérieure nous apparaisse dans nos sensations comme étendue, colorée, sonore, etc., s'il n'y a rien en elle qui corresponde à ces différents caractères et qu'on soit en droit d'appeler l'étendue, la couleur, le son objectifs? Considérons, par exemple, la première des qualités sensibles qui viennent d'être mentionnées : puisque nous ne pouvons nous représenter cette réalité étrangère que comme étendue, c'est donc qu'il y a en elle, encore une fois, quelque chose qui fonde et exige la continuité extensive de notre représentation. Car autrement d'où procéderait-elle? De l'association des idées? Mais l'association combine des *données* acquises, elle ne les crée pas de toutes pièces, elle n'engendre pas d'éléments originaux : si l'on n'a pas obtenu par ailleurs la notion d'étendue, ce n'est pas l'association de données n'ayant rien de commun avec elle qui la fera jamais apparaître. D'une forme *a priori* de la sensibilité? mais, sans reprendre ici la critique du formalisme kantien dans son ensemble (voir article Criticisme),

les arguments de l'*Esthétique transcendantale* en faveur de l'idéalité de l'espace sont loin d'atteindre leur but : les uns, en effet, reposent sur une confusion entre la connaissance spontanée et la connaissance réflexe (comme par exemple de dire que, pour que nous puissions percevoir les choses dans l'espace, la représentation de l'espace doit être présupposée, ce qui n'est vrai que du jugement exprès et réfléchi); et les autres se réclament de faits inexactement observés (comme de soutenir que nous ne pouvons concevoir les choses sans l'espace, mais bien l'espace sans les choses, alors que la conception de l'espace pur elle-même ne laisse pas d'impliquer des choses *possibles*, dont elle exprime les relations possibles de coexistence) ou dont le réalisme classique fournit une explication tout compte fait plus satisfaisante (comme de voir dans l'intuition pure de l'espace, ou plutôt dans son homogénéité absolue, la seule raison assignable de la nécessité des propositions mathématiques, car le concept *abstrait* de l'espace, offrant la même homogénéité, offre aussi le même avantage, sans présenter d'autre part les inconvénients qui tiennent à l'hypothèse même d'intuitions pures ou de formes *a priori* et à la détermination de leur rapport aux intuitions concrètes ou aux sensations). Dira-t-on enfin que c'est à l'intermédiaire des organes sensoriels qu'il faut attribuer cette forme extensive de nos représentations ? mais, demanderons-nous alors, ces organes sont-ils, oui ou non, étendus eux-mêmes? Si non, la difficulté reste tout entière. Si oui, voilà au moins un corps qui existe, à savoir notre propre corps; et si l'on admet l'existence de notre propre corps, il n'y a plus de raison de nier l'existence des autres, dont une partie se trouve justement, et au surplus, servir à la réfection du nôtre : il serait par trop étrange qu'ayant un corps réel nous en dussions entretenir l'existence par l'ingestion de corps idéaux. — Voilà pour les qualités premières. Du point de vue général où nous nous sommes placés, ou plutôt en partant du même principe général (proportion entre l'effet et sa cause) nous pouvons, somme toute, raisonner de même à l'égard des qualités secondes. On dit d'habitude que, s'il n'y avait pas de sujet sentant et conscient, il n'y aurait pas de couleurs ni de sons, etc., dans l'univers : soit, mais supprimez en revanche les objets colorés et sonores, il n'y en aura pas davantage. Que la sensation représentative soit un fait subjectif, rien de plus vrai en un sens, puisque sensation équivaut à modification du *sujet* qui sent : mais qu'elle ne soit que cela même, que, tout en étant subjective de cette manière, elle n'enferme rien d'objectif, c'est une tout autre affaire. En appeler au plaisir et à la douleur, c'est-à-dire à la sensation *affective*, laquelle de fait ne se rapporte qu'au moi, pour en conclure qu'il en va de même de la sensation *représentative* (que la couleur, par exemple, n'est pas plus dans le tableau qui frappe mes regards que la douleur n'est dans l'aiguille qui perce mon doigt), c'est tout simplement supposer ce qui est en question : car lorsqu'on dit que la sensation de couleur implique un élément objectif, on veut précisément dire qu'elle n'est pas, en soi, un plaisir ou une douleur. Et qu'elle soit effectivement autre chose, que les qualités secondes de la matière ne se réduisent pas à de pures modifications subjectives, la preuve en serait déjà dans ce fait sur lequel Ad. Garnier, *Traité des facultés de l'âme*, t. II, p. 32, attirait très justement l'attention, à savoir qu'on dit : « je souffre », et non pas : « je sonne » ; qu'on dit : « je jouis », et non pas : « je brille ». Ne devrait-on pourtant pas pouvoir dire indifféremment l'un comme l'autre, si l'un comme l'autre était également et purement subjectif? C'est donc que l'un n'est pas subjectif de la même façon que l'autre, à savoir exclusivement; c'est donc que l'un, la souffrance ou la joie, est saisi comme un mode positif du moi, et du moi seul, tandis que l'autre, le son ou la couleur, est perçu par le moi comme quelque chose dont il se distingue, comme un objet, comme un non-moi. Voir, pour toute cette question, P. Janet, *Principes de métaphysique et de psychologie*, t. II, p. 163 sq. — En résumé, la cause extérieure de nos sensations doit contenir de quoi expliquer, non seulement leur existence, mais encore la nature même de leur contenu représentatif. D'autant que c'est juste ce contenu représentatif (ou objectif), nous l'avons vu plus haut, qui, joint à leur indépendance au moins partielle vis-à-vis du moi et à leur ordre fixe pareillement soustrait à ses prises, exige qu'on les rapporte à une cause extramentale : comment ne serions-nous pas fondés de ce chef à lui reporter tout ensemble leurs déterminations objectives, en un mot les diverses qualités sensibles? Car enfin, il faut le redire, ce sont précisément ces qualités sensibles, étendue, couleurs, sons, etc., que nous avons conscience de percevoir comme se posant en face de nous ou comme s'opposant à nous à titre d'objet.

2° Cette conclusion est pour le moins aussi raisonnable que celle de Berkeley, par exemple, pour qui la cause objective de nos idées des choses sensibles serait la puissance divine elle-même, ou l'Esprit suprême excitant en nos esprits finis, suivant des règles générales qu'il s'est fixées à lui-même et à quoi reviennent, métaphysiquement interprétées, nos lois de la nature, ces impressions subjectives que nous rapportons indûment à des corps et se manifestant à nous par cette manière de « langage » qu'il nous parle continuellement. « Aussi raisonnable » n'est même pas assez dire, et il est permis d'ajouter qu'à cet égard l'hypothèse berkeleyenne soutient plutôt la comparaison avec désavantage. La remarque en a été faite de longue date, et ces critiques directes n'ont rien perdu de leur valeur, il n'est guère conforme, en premier lieu, il est même positivement contraire aux règles d'une bonne philosophie, de faire ainsi appel du premier coup et sans nécessité à la Cause première, de faire ainsi intervenir, comme eût dit Leibniz, *Deum ex machina*. Et, secondement, ce recours à la Cause première est d'autant moins justifié dans l'espèce, qu'il en résulte pour le système une extrême invraisemblance : bien plus, étant donné que la croyance à l'existence des corps est universelle autant qu'invincible, c'est la véracité infinie de Dieu même qui risque d'en être singulièrement atteinte. En tout cas, pour se résoudre à admettre une théorie aussi paradoxale, il faudrait des raisons particulièrement graves. Celles que Berkeley met en avant offrent-elles ce caractère? Il est permis d'en douter. A dire vrai, c'est encore la subjectivité des sensations qui va se retrouver en cause, mais à un nouveau point de vue et par suite avec un profit réel pour la discussion. — Berkeley, en effet, part de ce principe, que les objets immédiats de notre connaissance sont les idées ; et, après en avoir distingué trois sortes, celles qui sont actuellement imprimées dans nos sens, celles que nous percevons en prenant garde aux passions ou opérations de notre esprit, celles que nous combinons de diverses manières à l'aide des précédentes (classification manifestement reprise de Locke), il se demande si les idées de la première catégorie (les seules qui nous intéressent présentement, puisque aussi bien ce sont aussi les seules qui pourraient nous révéler l'existence des corps) sont de pures modifications de notre esprit qui les perçoit, ou bien si elles représentent des qualités, des phénomènes, des choses qui existeraient absolument, en dehors de tout esprit. Selon lui, c'est à

la première hypothèse qu'on doit se ranger, attendu que la seconde recèle une contradiction intime, qu'il s'attache à dégager par le dilemme suivant. Ou ces prétendus originaux extérieurs, étendus, solides, colorés, etc., de nos idées sensibles sont eux-mêmes perçus, ou ils ne le sont pas ; s'ils sont perçus, ils sont par le fait même des idées, puisque seules les idées peuvent être l'objet immédiat de la perception ; s'ils ne sont pas perçus, il est impossible que nos idées en soient la copie, la représentation ressemblante, une idée seule pouvant ressembler à une idée. Et Berkeley remarque à ce propos qu'il ne servirait à rien de distinguer ici, avec Locke, entre qualités premières et qualités secondes de la matière, car les mêmes arguments qui établissent la subjectivité des unes valent aussi contre l'objectivité des autres. Cf. *Traité sur les principes de la connaissance humaine*, 1re p., trad. Renouvier, dans *Critique philosophique*, 1889; *Trois dialogues entre Hylas et Philonous*, trad. Beaulevon et Parodi, p. 186 sq.; A. Penjon, *G. Berkeley*, p. 51 sq. — Passons condamnation, au moins pour le moment, sur ce dernier point : à coup sûr, Berkeley s'y montre plus logique que Locke lui-même, lequel, de fait, semble n'avoir jamais songé à justifier pareille différence ou, pour mieux dire, pareille exception faite, en faveur des qualités premières, au principe de la subjectivité des sensations. C'est le principe lui-même qui vaut ici la peine d'un examen approfondi ou, pour mieux dire encore, c'est cette thèse fondamentale, dont on voit trop bien que Berkeley s'inspire d'un bout à l'autre, à savoir que les idées (seules) sont les objets immédiats de la perception : de là, en effet, découle en droite ligne la célèbre théorie des idées-images (ou des idées représentatives), dont l'immatérialisme berkeleyen n'est à son tour qu'une conséquence. Or cette thèse est loin d'être établie. La psychologie moderne peut bien, d'une manière générale, l'avoir mise au point de départ de ses analyses et de ses systématisations : cela ne la préserve point d'être, en réalité, un simple postulat, qui a son origine dans une fausse interprétation du *cogito* cartésien, transporté indûment de la critique à la psychologie elle-même. Que Descartes ait estimé, *en droit*, la certitude de conscience comme la seule indiscutable, au moins en dernière analyse ; qu'il l'ait à ce titre considérée comme le principe fondamental sur lequel il fallait reconstruire l'édifice rationnel ou scientifique de nos connaissances, peu importe : à supposer que ce soit là pour une philosophie une base suffisante, s'ensuit-il, psychologiquement parlant, que la conscience de soi et de ses états subjectifs comme tels soit la donnée première, en tout cas la *seule* donnée première par laquelle, *en fait*, notre connaissance débute ? et, à dire vrai, l'a-t-on jamais démontré ? En d'autres termes, le *cogito* n'est qu'une fiction critique, un artifice de méthode en vue de mieux résoudre le problème de la certitude ; et la méprise des psychologues modernes serait d'y avoir vu l'expression immédiate et primitive de la réalité. Pur postulat, encore un coup, qui attend toujours sa preuve. — Il y a plus, il y a un fait, incontestable celui-là, et considérable, qui paraît bien trancher plutôt la question en sens contraire : c'est qu'à l'origine la connaissance se pose d'emblée, pour ainsi dire, et s'installe dans l'objet, et de plain-pied, et comme chez elle. Herbert Spencer a fort bien montré qu'en se servant pour « verre redresseur » de la biographie mentale d'un enfant, on aboutit à une « interversion complète » de la conception commune, c'est-à-dire à constater qu'« au lieu que la connaissance primordiale et incontestable soit l'existence d'une sensation, l'existence d'une sensation au contraire est une hypothèse qui ne peut se former avant que l'existence extérieure soit connue » ; que l'« hypothèse idéaliste n'est venue qu'après la croyance réaliste et que, quand le philosophe parvient à construire l'hypothèse idéaliste, il ne le fait qu'à l'aide de la croyance réaliste ». *Principes de psychologie*, trad. Ribot-Espinas, t. II, p. 386 sq. Cf. H. Dehove, art. cité, *Revue de philosophie*, 1907, t. I, p. 184 sq. — Et qu'on ne nous oppose point, par manière d'instance, l'illusion qu'impliquerait nécessairement un tel point de vue ; qu'on ne dise pas que « la sensation étant un état du moi, il est contradictoire qu'une existence étrangère puisse être appréhendée dans la sensation elle-même ». E. Rabier, *Psychologie*, p. 608 ; cf. p. 106 : « Qui dit perception dit conscience ; qui dit conscience dit connaissance de ce qui est en nous ; donc il est contradictoire de prétendre saisir dans sa perception quelque chose d'extérieur. » Nous avons rappelé ci-dessus qu'il n'est pas impossible, tant s'en faut, de maintenir l'objectivité réelle de la connaissance sans porter aucun préjudice à son intériorité essentielle. Si, dans la conscience réfléchie, l'objet de la connaissance est et ne peut être que la sensation, il en va tout autrement de la perception primitive et proprement dite, dont la sensation même n'est plus que le moyen, en sorte qu'à travers celle-ci ce soit la chose extérieure que l'on connaisse directement et du premier coup. Car, pour le dire en passant, c'est peut-être poser la question en termes inexacts et se laisser égarer par une analogie trompeuse ou une métaphore, que de se demander si la pensée *atteint* ou non la réalité extérieure ; la vraie question est bien plutôt celle-ci : « Qu'est-ce qui est *connu premièrement*, d'emblée, etc., la chose extérieure ou la modification qu'elle détermine en nous ? » Or à la question ainsi restituée en son vrai sens, la réponse ne peut faire l'ombre d'un doute (cf. *supra*), et il ne reste plus qu'à expliquer comment, sans sortir de soi (intériorité, immanence), la conscience peut se représenter d'emblée, du premier coup, l'objet même et comme tel (objectivité). Et cette explication enfin revient, nous l'avons vu, à reconnaitre que, la sensation résultant d'une action objective intériorisée au sujet, actualisant et informant sa faculté sensitive, celui-ci n'a pour ainsi parler qu'à prendre conscience de ce qu'il est devenu, ou plutôt encore, car cette dernière formule risquerait ici de rester ambiguë, qu'il n'a qu'à s'exprimer à lui-même, au dedans de lui-même, tel qu'il est devenu, pour s'exprimer aussi, se représenter, percevoir l'objet auquel il est devenu précisément conforme. Ainsi le contenu de la sensation acquiert-il une valeur directement objective ou représentative sans que la sensation cesse d'être en elle-même un état du sujet ; ainsi peut-on parler, sans contradiction aucune, d'une existence étrangère appréhendée dans cet état du sujet ou par le moyen de cet état du sujet qui s'appelle la sensation[1]. — Mais s'il n'est pas démontré que la perception (par où l'on entend ici la connaissance immédiate ou la vue intuitive de l'esprit) se termine nécessairement à l'esprit lui-même et à sa modification intérieure ; s'il est acquis au con-

1. Cf. v. g. S. Thomas, *Quodl.* VII, a. 4 : « Notitia dupliciter potest considerari. Vel secundum quod comparatur ad cognoscentem (*par rapport au sujet*), et sic inest cognoscenti sicut accidens in subjecto, et sic *non excedit subjectum*, quia nunquam invenitur inesse alicui nisi menti. Vel secundum quod comparatur ad cognoscibile (*par rapport à l'objet*), et ex hac parte non habet quod insit, sed quod ad aliud sit ; illud autem quod ad aliquid dicitur non habet rationem accidentis ex hoc quod est ad aliquid, sed solum ex hoc quod inest ;... et propter hoc notitia secundum considerationem istam non est in anima

traire qu'elle se rapporte originellement à un objet extérieur et réel, l'argumentation de Berkeley non seulement croule par la base, mais se trouve directement infirmée par les faits. Et sans doute Berkeley ne s'est-il pas tellement trompé, en faisant sortir de l'hypothèse des idées-images et de son principe fondamental d'une conscience primitivement enfermée en soi, l'immatérialisme qu'ils contiennent, pourrait-on dire, virtuellement : mais ce qui fait avant toute chose la faiblesse de l'immatérialisme, c'est précisément de s'appuyer sur un fondement aussi ruineux.

3° Reste une seconde objection d'ordre général, où l'influence de Descartes, de sa physique cette fois beaucoup plus que de sa psychologie, ne laisse pas de se faire également sentir. Elle est prise de la théorie mécaniste des qualités sensibles, aux termes de laquelle celles-ci se réduiraient en dernière analyse à des mouvements ou à des groupes de mouvements se traduisant en nous, selon leur nature propre et la nature de l'organe affecté, par des impressions différentes, soit d'ailleurs que l'on considère les diverses espèces de sensations (sons, couleurs, etc.), soit que l'on envisage les diverses sensations types d'une même espèce (ré, mi, fa... rouge, vert, violet, etc.). Par exemple, les sensations visuelles ou lumineuses se trouvent ainsi répondre à des vibrations transversales de l'éther, les sensations auditives à des vibrations longitudinales de l'air, les sensations gustatives et olfactives aux mouvements atomiques ou moléculaires, probablement rotatoires, dans lesquels se résout le processus chimique qui représente le côté rigoureusement matériel de l'olfaction et de la gustation. Quant à la nature des organes, c'est une condition qui est bien près de revenir à la précédente, puisqu'on incline à considérer les différents nerfs sensibles dont l'épanouissement périphérique représente l'élément proprement actif des organes mêmes comme naturellement harmonisés ou accordés, dans leurs parties élémentaires, avec des vibrations de formes diverses et à expliquer de la sorte ce fait général, qu'ils ne réagissent pas indifféremment à toute excitation quelconque, mais seulement à des excitations déterminées pour chacun. Cf. C. Gutberlet, *Die Psychologie*, p. 30 sq. Vibrations, mouvements, c'est donc, scientifiquement, tout ce qu'il y aurait d'objectif dans ces qualités des corps : le monde des sons et des couleurs, des saveurs et des odeurs, etc., ne serait qu'un monde d'apparences, résultant d'une sorte de projection dans la conscience du seul monde réel, lequel serait de nature exclusivement mécanique. — L'examen de cette nouvelle difficulté nous entraînerait loin, à le poursuivre du moins dans le détail. Nous pourrions montrer : 1° qu'assurément la science, pour expliquer la diversité des sensations, met en avant l'excitabilité spécifique des nerfs, mais que, sans parler de la réalité des organes reconnue dès lors *ipso facto* avec toutes ses conséquences (cf. *supra*, 2°), cette excitabilité spécifique des nerfs consiste précisément dans leur adaptation respective à des conditions *extérieures* différentes (isochronisme de vibrations, etc.), et que la diversité sensible est bien à ce compte le fait de l'*objet* lui-même; que, l'élément objectif des couleurs, sons, etc., se ramenât-il tout entier à des vibrations ou à des mouvements, il resterait au moins les réalités étendues qui en sont le siège, ce qui suffirait à la rigueur pour qu'il y eût des corps ; en un mot, que seules les qualités secondes sont ici en cause et qu'au point de vue de la science (or il ne s'agit pas présentement d'autre chose) leur subjectivité ne s'entendrait précisément que par l'objectivité des qualités premières ; ou, comme parlent certains auteurs, que leur subjectivité « formelle » ne supprime pas, au contraire suppose leur objectivité « causale ». Il y aurait lieu de rechercher aussi et 2° jusqu'à quel point la réduction des qualités secondes elles-mêmes à de simples mouvements (ou leur subjectivité formelle) peut être tenue pour acquise ; si, ramené à ses proportions exactes, le double fait dont on se réclame communément à cet égard (des excitations différentes sont perçues par nous comme identiques lorsqu'elles affectent un seul et même sens, une excitation identique est perçue par nous comme différente selon qu'elle affecte des sens différents) ne comporte pas d'autres interprétations qui laissent intact le principe de l'objectivité formelle, cf. Th. Dubosq, *Contribution à l'étude de l'objectivité formelle des couleurs*, p. 34 sq., Lotze, *Metaphysik*, § 226 (p. 527 de la trad. fr.), Bergson, *Matière et mémoire*, 3ᵉ édit., p. 42, Driesch, *The science and philosophy of organism*, t. II, p. 84 sq. ; si, en conséquence, notre argument antérieur, fondé sur le caractère objectif des qualités sensibles en général, ne reprendrait pas dans l'espèce toute sa valeur, c'est-à-dire ne déciderait pas définitivement la question dans le sens de l'objectivité, non seulement causale, mais même formelle des dites qualités secondes ; si enfin la critique des deux objections, scientifique, ou prise du mécanisme, et psychologique, ou empruntée au subjectivisme cartésien, ne se tournerait pas de la sorte, jusque sur ce point précis, en une preuve nouvelle du réalisme. — Mais, sans pousser plus avant dans cette voie, bornons-nous à poser une simple question : est-il bien sûr que ce soient les savants au pied de la lettre, c'est-à-dire comme savants, qui professent la subjectivité des qualités sensibles ? ou ne seraient-ce pas tout simplement les philosophes, comprenant les savants à rebours et leur faisant dire ce qu'ils ne disent pas eux-mêmes, ce que, au surplus, ils n'auraient sans doute pas qualité pour dire ? cf. C. Mélinand, *Un préjugé contre les sens*, dans *Revue des Deux Mondes*, t. CXLIX, p. 439. Pris en effet dans sa signification stricte et rigoureuse, à quoi revient en cette matière le témoignage de la science ? A ceci, que les qualités secondes ont pour *condition* des mouvements, ni plus ni moins. La science nous dit que lorsque nous entendons tel son ou voyons telle couleur, lorsque tel son se produit ou telle couleur apparaît, l'air ou l'éther vibre tel nombre déterminé de fois par seconde, avec telle amplitude déterminée des vibrations, et voilà tout. La science en tant que telle ne nous dit pas que cette couleur ou ce son en tant que tels n'existent pas hors de notre conscience, ou, ce qui revient au même, qu'ils se réduisent exclusivement, dans la réalité objective, à ces vibrations du milieu sonore. Et comment nous le dirait-elle ? elle n'en sait rien, elle en ignore absolument ! Ce qui est vrai, et ce qui est aussi tout autre chose, c'est que la science ne se préoccupe, dans le phénomène complexe et total, que de cet élément ou condition mécanique, parce qu'il se prête seul à la détermination quantitative, à laquelle l'idéal serait pour elle de tout ramener. La science, par conséquent *ne supprime pas la qualité* du monde extérieur, pour n'y laisser subsister que la quantité : *elle fait abstraction de la qualité* pour ne tenir compte que de la quantité, ce qui est tout

sicut in subjecto, et secundum hanc comparationem *excedit mentem*, inquantum alia a mente (*un non-moi*) per notitiam cognoscuntur. » — A propos de cette action objective, reçue immatériellement dans la puissance du sujet et déterminant en lui la sensation en même temps qu'elle lui apporte la révélation de l'extériorité, etc., cf. également *S. Theol.*, I p., q. 78, a. 3 : « *Exterius immutativum* est quod per se a sensu percipitur,... secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut forma coloris in pupilla, etc. »

différent. Bref, le mécanisme de la science (comme aussi, par exemple, son positivisme, les deux conceptions ne tarderaient d'ailleurs pas à se rejoindre) *n'est qu'une méthode*, ce n'est pas, à proprement parler, une théorie du réel. Et encore une fois, la distinction n'est pas de petite conséquence : à vrai dire elle pourrait même bien être la clé de toute la question. Car enfin, si les savants sont libres de ne retenir des faits matériels que l'élément quantitatif et mécanique, parce qu'ils sont aussi juges des procédés qui leur conviennent, leur compétence, en tant que savants, ne va pas plus loin; tout ce qui résulte de là, c'est que les autres éléments n'existent pas *pour eux*, et les philosophes sont sans doute bien naïfs d'en conclure aussitôt qu'ils n'existent pas *absolument* : c'est passer indûment du mécanisme scientifique, lequel, redisons-le, ne souffre aucune difficulté, au mécanisme métaphysique, qui en soulève de très graves. Ne retenons ici que celle qui a directement trait à notre sujet et qui est au reste impliquée dans ce qui précède. En deux mots, le mécanisme métaphysique n'est qu'une immense abstraction, et c'est seulement par un incroyable renversement des rôles qu'on a même pu le tenir pour le dernier mot du réalisme, pour l'expression achevée d'une philosophie soucieuse avant tout de réalité concrète. Au lieu de dire que le monde de la qualité n'est que la projection dans la conscience du monde mécanique, seul objectif, il faudrait bien plutôt dire que c'est le monde mécanique qui n'est qu'une projection, dans la mathématique pure, du vrai monde réel, à la fois mouvement *et forme*, quantité *et qualité* tout ensemble, bien autrement riche, par suite, dans sa complexité effective, que ce décalque abstrait, cette façon de dessin en pointillé que nous en donne le mécanisme. On ne se mettra jamais trop en garde contre la fausse simplicité par laquelle celui-ci en a imposé trop longtemps.

4° Quant à définir le mode d'existence de cet élément qualitatif et formel, quant à savoir s'il se retrouve dans les corps absolument tel qu'il est perçu, à titre de détermination permanente et actuelle, ou s'il y représente simplement l'efflorescence passagère de virtualités latentes, c'est sur quoi nous ne sommes pas, à la rigueur, obligés de nous prononcer ici, précisément parce qu'il ne s'agit plus alors de l'existence des qualités sensibles, mais bien de leur nature. Il nous suffit que, fût-ce dans la seconde hypothèse, leur existence même ou, pour mieux dire, leur objectivité soit sauve. On voudra bien remarquer, en effet, la formule dont nous avons fait usage jusqu'à présent et qui, précisément aussi, ne préjuge rien à cet égard. « La sensation, disions-nous, résulte en somme d'une action extérieure intériorisée au sujet », etc. : que cette action, maintenant, émane, sans plus, de qualités actuelles, imprimant pour ainsi parler leur image en nous, ou qu'il faille plutôt y voir l'effet momentané de forces, d'énergies spécifiques, matériellement conditionné par des mouvements ou des vibrations du corps intéressé, peu importe après tout, toujours est-il que c'est une action extérieure, objective, dont les vibrations ou mouvements eux-mêmes n'épuisent pas la réalité et qu'ainsi à notre perception sensible, considérée dans son contenu représentatif et qualitatif, se trouve répondre, d'une manière comme de l'autre, un terme extramental. — Il en est de même de la relativité des qualités sensibles, ainsi que du devenir qui les emporte ; nous voulons dire qu'il faudrait opposer une réponse analogue à l'objection qui s'élèverait de ce chef. Car on peut fort bien revendiquer, à l'encontre du mécanisme, les droits du monde de la qualité et de la forme, sans prétendre pour autant que celui-ci subsiste là devant nous à la manière d'un exemplaire immuable et comme figé dans une stagnation éternelle. Que les qualités sensibles se muent sans cesse les unes dans les autres, que la perception d'autre part en soit solidaire de multiples conditions de milieu et d'organes, cela prouve-t-il qu'elles n'aient d'existence que dans la pensée qui en reflète le jeu indéfiniment varié? cela empêche-t-il aucune d'entre elles, pour éphémère qu'en soit l'apparition, pour phénoménale aussi qu'en soit la réalité, de résider effectivement dans le substrat étranger auquel elle nous est, en fait, donnée comme inhérente? Objectivité n'est pas nécessairement fixité, ni substantialité. Si les qualités sensibles appartiennent à la nature physique et que celle-ci soit par excellence le domaine du changement et du « fluent », on ne doit pas s'étonner, bien au contraire, qu'elles participent à cet écoulement universel. Et il n'y a rien en tout cela qui puisse faire obstacle à leur existence indépendante : on pourrait même affirmer sans exagération que c'en est juste une garantie de plus.

5° C'est pour avoir confondu pareillement les deux questions très distinctes d'existence et de nature, que les idéalistes ont cru parfois pouvoir se réclamer des obscurités qu'enveloppent les concepts de matière et de monde ou de substrat matériel. Cf. v. g. Ch. Dunan, *Essais de philosophie générale*, p. 531 sq. Un mot seulement sur ce sujet, auquel il nous serait loisible de passer outre, pour la raison précise que nous venons de rappeler. On peut dire que les deux premières antinomies de Kant ou antinomies mathématiques résument sous une forme dialectique et abstraite à peu près tout ce qui peut s'accumuler d'objections en ce sens. Qu'il nous suffise donc d'y opposer ces deux simples remarques : *a*) En admettant même, *dato, non concesso*, que l'esprit humain fût condamné à donner à ces problèmes cosmologiques des solutions contradictoires, encore faut-il voir si l'idéalisme aurait le droit de tirer la conclusion à son profit. Or, pour être transférée de l'objet au sujet et ne porter que sur un monde idéal, l'opposition des thèses et des antithèses en deviendrait-elle moins aiguë? Que les déterminations temporelles et surtout spatiales n'affectent les choses qu'autant que nous les connaissons, peu importe à cet égard : de toute manière, la réflexion sur les choses ainsi entendues aboutira à la même impasse, si impasse il y a ; d'un monde de phénomènes ou de représentations aussi bien que d'un monde de réalités proprement dites, nous serons amenés, par deux séries parallèles de déductions également rigoureuses, à conclure qu'il est à la fois limité et illimité, que les éléments en sont tout ensemble indivisibles et divisibles à l'infini, etc. Si la doctrine des antinomies exprimait le véritable état de la raison humaine aux prises avec les problèmes de cette sorte, ce n'est pas l'idéalisme, mais le scepticisme le plus radical qui aurait toutes les chances d'en être le dernier mot. — *b*) D'ailleurs il s'en faut, et de beaucoup, que la doctrine des antinomies réponde de tous points à la réalité des faits. Non pas qu'il n'y ait absolument rien de fondé, à le bien prendre, dans cette conception générale, mais le tout est précisément de le bien prendre, ou plutôt de ne pas s'y méprendre. Autre chose, en effet, est ce « conflit de la raison avec elle-même » pris à la lettre, dans son sens strict et, si nous osons dire, brutal, comme contradiction proprement dite ou comme affirmation et négation simultanées d'une même chose sous le même rapport (bref, comme « antithétique [vraiment] *naturelle* de la raison pure »); autre chose, la simple difficulté et même, si l'on veut, l'impossibilité actuelle de mettre

d'accord les conclusions également rigoureuses de prémisses pareillement certaines : il ne s'agit plus, en ce second cas, que de s'inspirer du précepte si opportun dont Bossuet, *Traité du libre arbitre*, chap. iv, déclare faire « la première règle de sa logique », à savoir qu' « il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne quand on les veut concilier », car « nous pouvons connaître très certainement beaucoup de choses dont nous n'entendons pas toutes les dépendances et toutes les suites [1] ». — A plus forte raison une telle confusion doit-elle être évitée, lorsque les prémisses ne sont rien moins qu'évidentes, comme c'est juste le cas, dans la *Dialectique transcendantale* pour la première antinomie, plus exactement pour les démonstrations respectives de la thèse et de l'antithèse de la première antinomie, cf. v. g. A. Lepidi, *Opuscules philosophiques,* trad. E. Vignon, p. 150 sq.; voir aussi sur ce point particulier, C. Gutberlet, *Naturphilosophie*, p. 64 sq. Quant à la seconde antinomie, on constatera sans peine qu'elle ne fait guère que traduire en termes techniques, et eu égard à la divisibilité du continu matériel, l'opposition séculaire du dynamisme (thèse) et de l'atomisme (antithèse); et l'on se rappellera que les principes de l'hylémorphisme traditionnel nous offrent de quoi satisfaire aux exigences légitimes de l'un et de l'autre, cf. A. Farges, *Matière et forme en présence des sciences modernes*, p. 13 sq.; M. d'Hulst, *Mélanges philosophiques*, p.330 sq. ; comme aussi ils nous donnent le moyen d'harmoniser, dans l'étude de la réalité matérielle (par l'idée même de la composition ou dualité *substantielle* des corps), ces deux points de vue de la quantité (matière) et de la qualité (forme) dont nous disions tout à l'heure qu'on doit tenir également compte sous peine de ne retenir qu'un côté des faits donnés, cf. M. d'Hulst, *ibid.*, D. Nys, *Cosmologie,* praes.,p. 480 sq. — Tout ceci soit dit, encore une fois, *ad abundantiam juris,* puisque aussi bien nous n'avons pas à nous engager plus avant dans cette discussion, étrangère en elle-même à notre présent sujet.

6° En résumé, une fois reconnue l'extériorité de la cause requise pour nos sensations, autrement dit l'idéalisme subjectif une fois dépassé, il est bien difficile de ne pas reconnaître tout ensemble que cette cause ne détermine pas seulement leur existence, mais jusqu'à la nature de leur contenu représentatif; que, d'une manière générale et abstraction faite des erreurs accidentelles de notre perception, nous sommes donc fondés à lui attribuer leurs déterminations qualitatives ou plutôt la réalité objective, actuelle ou virtuelle, de ces déterminations; qu'elle consiste bien, en un mot, dans ce que nous appelons communément les corps — bref, il est bien difficile alors de ne pas dépasser également l'idéalisme immatérialiste. Car, d'une manière générale aussi, il y a une proportion naturelle entre les causes et leurs effets. L'objection berkeleyenne ne saurait rien ôter à la rigueur de cette conclusion, puisque, sans préjudice du caractère hautement paradoxal de la thèse qu'elle prétend appuyer, elle repose tout entière sur une théorie subjectiviste de la connaissance qui ne résiste pas à l'examen. Et il n'y a pas plus à craindre, en cette matière, de la conception mécaniste ou « scientifique » des qualités sensibles : ou bien, en effet, c'est proprement au nom de la science qu'on nous l'oppose, et il nous suffit alors de l'écarter par une pure et simple fin de non-recevoir, la science comme telle n'ayant en vue, lorsqu'elle parle de vibrations ou de mouvements à propos des qualités sensibles, qu'une condition de leur apparition et de leur perception ; ou bien c'est au nom de la psychologie, d'une certaine psychologie, fondée sur une interprétation erronée ou une extension abusive du subjectivisme méthodique de Descartes, auquel cas cette seconde objection revient à la première et trahit la même insuffisance qu'elle — sans compter que, fût-elle recevable en l'espèce, la théorie mécaniste laisserait hors de cause les qualités premières, dont elle postule précisément l'objectivité, et que par ce côté la réalité des corps ou du monde matériel resterait elle-même hors d'atteinte. Enfin, ce ne sont pas les difficultés inhérentes à la notion même de monde matériel et de substance corporelle qui peuvent nous arrêter davantage; car l'existence des corps est une question, leur nature intime en est une autre; et, dans l'espèce la question de nature recélât-elle en dernière analyse un impénétrable mystère (ce dont il resterait d'ailleurs à s'assurer), notre discussion antérieure de la question d'existence demeurerait tout entière, c'est-à-dire que la valeur de nos arguments n'en recevrait aucun dommage ni la certitude de notre solution affirmative aucun détriment.

V. **Conclusion.** — Idéalisme ou réalisme, c'est, en somme, d'une théorie de la connaissance que dépend la décision sur ce point capital. Et ainsi rejoignons-nous notre idée première, ainsi comprenons-nous mieux que jamais que l'idéalisme n'apparaisse guère dans l'histoire de la philosophie, au moins sous sa forme rigoureuse, qu'à notre époque moderne, toute dominée par le problème critique. Non pas que ce soit affaire de psychologie pure, tant s'en faut. Assurément, la plus grave objection qui se dresse contre le réalisme, celle qui revient sans cesse, qui se retrouve invariablement au fond de toutes les autres, tire d'abord toute sa force d'une difficulté propre à la connaissance comme telle et qui est de comprendre comment une réalité étrangère par hypothèse à la connaissance elle-même peut être appréhendée en celle-ci : de là, sous ses formes variées, le reproche de contradiction adressé au réalisme, de là les diverses théories de l'extériorisation, empirique ou transcendantale, destinées à expliquer l'illusion de l'objectivité. Mais cette difficulté, à quoi revient-elle à son tour? Il ne faut pas un grand effort de réflexion pour se rendre compte que c'est tout simplement un aspect particulier du problème *métaphysique* de la communication des substances, comme on disait au xviie siècle, ou le problème métaphysique de la communication des substances considéré dans son rapport à la connaissance même — tant il est vrai que la métaphysique est au bout de toutes les questions et qu'on a beau prendre toutes sortes de précautions pour l'empêcher d'intervenir, tôt ou tard et bon gré mal gré on se retrouve en face d'elle : « chassez-la par la porte, elle rentrera par la fenêtre ». — Et par là même s'explique la supériorité à cet égard de l'ancienne théorie de la perception, à laquelle nous avons dû demander le mot de l'énigme. Car c'est précisément de prolonger l'observation strictement psychologique par l'analyse métaphysique qui lui vaut de réussir, et de réussir seule, on peut le soutenir sans paradoxe, à concilier l'immanence ou intériorité inaliénable de la connaissance avec son objectivité réelle ; à tracer au philosophe une voie moyenne et sûre entre les deux écueils qui à tout instant le menacent, l'idéalisme d'une part qui absorbe l'objet dans le sujet, et d'autre part, le matérialisme qui absorbe à

1. Par exemple, « nous pouvons connaître très certainement », par toutes les preuves précédentes, que le monde extérieur et matériel existe, lors même que « nous n'entendrions pas » que l'extension en soit finie ou infinie, etc.

l'inverse le sujet dans l'objet; bref, à définir avec un rare bonheur ce fatidique rapport du sujet et de l'objet même qui fait le tourment de la pensée moderne. Par où l'on voit une fois de plus — on nous pardonnera d'y avoir insisté en terminant — tout ce que notre vieille philosophie traditionnelle offre encore aujourd'hui de ressources; combien sont compréhensives et suggestives certaines de ses théories fondamentales; avec quelle étonnante souplesse aussi elles se peuvent adapter aux conditions de problèmes nouveaux que les anciens docteurs pourtant n'avaient pas, au moins directement, envisagés et abordés.

Bibliographie. — En dehors des ouvrages cités dans le cours de l'article, et sans préjudice des Traités ou Cours généraux (*ubi de jure*), on pourra consulter avec profit : D. Cochin, *Le monde extérieur*, Paris, 1895; A. Farges, *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes*, Paris, 1891 (2e édit.); J. H. Fichte, *Introduction* à la traduction de la *méthode pour arriver à la vie bienheureuse* (de son père, J. Th. Fichte) par F. Bouillier, Paris, 1875; P. Janet, *Qu'est-ce que l'idéalisme?* dans *Revue philosophique*, t. III, p. 32 sq.; G. Lyon, *L'idéalisme en Angleterre au XVIIIe siècle*, Paris, 1888; A. Ott, *Critique de l'idéalisme et du criticisme* (praes. p. 20 sq., p. 316 sq.), Paris, 1883; C. Piat, *L'Idée* (tout le livre IV, *Idée et Etre*), Paris, 1895; E. Saisset, *Le scepticisme* (dernière partie, *Vues théoriques*), Paris, 1855; K. Schaarschmidt, *Widerlegung des subjectiven Idealismus*, dans *Philosophische Monatshefte*, 1878, 7e fascicule.

H. Dehove.

IMMANENCE (DOCTRINE DE L'). — *Préambule : Deux sens du mot immanence.*

Article I. — Exposé.

1. *Principaux facteurs de l'immanence.* — 2. *Ses formules.* — 3. *L'apologétique immanentiste.*

Article II. — Examen.

1. *Opposition de l'immanentisme et de la pensée catholique.* — 2. *Causes de cette opposition : A. Vérités que nie la doctrine de l'immanence. B. Vérités qu'elle déforme.* — 3. *Persistance de cette opposition entre la pensée catholique et les méthodes apologétiques, qui ramènent indirectement à la doctrine de l'immanence.*

Bibliographie.

Deux sens du mot immanence. — D'une façon générale, le mot immanence exprime le caractère de ce qui réside dans un être ou un ensemble d'êtres.

Il peut se préciser de deux manières :

1) En un sens *exclusif;* il désigne alors le caractère d'une activité qui trouve, dans le sujet où elle est censée résider, tout le principe, tout l'aliment, tout le terme de son déploiement. Tel est le sens que Spinoza donne à l'immanence. Exclusif est encore le sens que lui donne Kant, pour lequel sont immanents les principes dont l'application est strictement enfermée dans les limites de l'expérience possible (*Raison pure, Dialectique transcendantale*, I, 3). Ainsi l'usage de ces principes dans le monde de l'expérience est appelé par Kant un usage immanent (*Prolégomènes*, 40).

2) Le mot immanence peut encore se préciser en un sens non plus exclusif, mais *relatif;* il signifie dans ce cas une activité qui, au lieu de trouver dans le sujet où elle réside tout le principe ou tout l'aliment ou tout le terme de son déploiement, y trouve seulement un point de départ effectif et un aboutissement réel « quel que soit d'ailleurs l'entre-deux compris entre les extrémités de cette expansion et de cette réintégration finales » [*Vocabulaire philosophique*, fascicule 12, p. 329, dans *Bulletin de la Société française de Philosophie, 8e année n° 8* (août 1908). — Rudolf-Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, p. 558 (Berlin, 1910)].

Article I. — Exposé de la Doctrine

Sous le néologisme vague et ambigu d'immanentisme, les controverses religieuses de ces derniers temps ont mis en relief une doctrine tendant à envelopper dans l'idée exclusive d'immanence le problème des relations du sujet et de l'objet, de l'homme et de Dieu.

Nous ne prétendons l'envisager ici que du point de vue de l'apologétique immanentiste. De là le caractère intentionnellement fragmentaire de cet exposé.

1. — Principaux facteurs de cette doctrine

C'est la théodicée de Spinoza assurément qui contribua, en Allemagne surtout, à répandre ce panthéisme mystique dont la doctrine de l'immanence est issue. Mais nous considérons cette dernière au moment où elle s'infiltre jusque dans des écrits qui veulent être chrétiens; ce n'est plus alors le spinozisme qui l'inspire directement. Ses facteurs sont les suivants :

1) *La philosophie religieuse de Schleiermacher.* — Kant avait laissé obscure et délibérément pendante la question de la nature du moi. Par là, ainsi que par sa théorie subjectiviste de l'espace et du temps, il préparait la fortune du monisme. Schleiermacher la consacra. Il prétendit comprendre selon un type plus intérieur de relation que ne l'avait exprimé Kant, le rapport de l'Etre infini aux individus particuliers. Cette attitude philosophique commanda aussitôt une conception de la religion, qui devint pour Schleiermacher le centre d'une conception générale du monde, et qui se donna comme l'expression inadéquate mais réelle de la vie.

« C'est en effet la Religion seule qui peut, d'après Schleiermacher, nous révéler à nous-mêmes ce que nous sommes véritablement dans ce qui est l'Etre véritable; le sentiment de pure piété, dont toute religion procède, exprime immédiatement l'acte d'union de l'infini et du fini. Cet épanouissement harmonieux de toutes nos puissances spirituelles, que les Romantiques glorifient justement à l'encontre d'un rationalisme superficiel, a son principe et sa fin dans la vie religieuse, car il n'y a que la vie religieuse qui puisse nous élever au-dessus des oppositions de la critique négative et du savoir abstrait; il n'y a que la vie religieuse, qui puisse fonder un développement de la nature et de l'humanité irréductible à de simples combinaisons de concepts. La religion, éprouvée dans sa pureté originelle, est le lien indissoluble, qui unit en chaque âme toutes ses tendances spontanées, qui unit toutes les âmes entre elles, qui unit toutes les âmes à l'univers. Qu'on la débarrasse donc des formules arbitraires qui prétendent la contenir tout entière et qui ne sont en vérité que des causes de désunion et de scandale; qu'on la décharge de toutes les vaines prétentions de la science par lesquelles on a essayé de l'imposer du dehors, par lesquelles on l'a finalement discréditée. La Religion n'est ni un système de connaissances ni un système de dogmes. Elle est indépendante de tout savoir déterminé et de toute autorité fixe (*Ueber die Religion, Reden an die*

Gebildeten unter ihren Verächtern, Berlin, 4e édit., 1831, pp. 41 et suiv.). La Religion est le pur sentiment de piété que suscite en nous l'intuition de l'Infini dans le fini, de l'Eternel dans le temporel. Chercher l'Infini et l'Eternel dans tout ce qui est et se meut, dans toute action et toute passion, s'unir à l'Infini et à l'Eternel par une sorte de conscience immédiate, posséder tout en Dieu et Dieu en tout : voilà la Religion. Quant l'homme est à l'état religieux, il s'épanouit dans la puissance et dans la joie; hors de l'état religieux, il n'y a pour lui que misère, qu'angoisse, qu'éparpillement de forces. La Religion, c'est l'unité de tout notre être et de tout l'Etre, indiciblement sentie au plus profond de nous-mêmes. » (*Ueber die Religion*, p. 42-43.) (Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza; Deuxième partie. Le problème moral dans l'histoire du Spinozisme*, chapitre vi : *Schleiermacher*, p. 335, seq.)

La religion sera donc chose naturelle, qu'il serait contradictoire d'opposer à la raison. Elle découvre son principe à qui se saisit en un acte quelconque de la vie. Elle jaillit des profondeurs de l'être par immanence vitale.

2) *Le piétisme luthérien.* — Il convient, croyons-nous, de chercher là un autre facteur de la doctrine de l'immanence. La théorie luthérienne de la justification par la foi devait amener peu à peu la pensée protestante à ne plus voir dans la religion qu'une forme de la piété. Celle-ci est avant tout un sentiment. Mais elle agit comme un principe d'évidence religieuse et morale. Elle fonde une méthode de conviction intérieure, opposée aux systèmes et à la méthode d'autorité. Elle fait reposer en dernière analyse sur un fait de conscience originel et créateur, sur le témoignage interne de l'Esprit, l'autorité de la Bible et la vérité du Christianisme. Sans doute Luther ne tira point toutes les conséquences de sa théorie. Les réformateurs furent hommes de transition. « Il ne s'agit pas de justifier leurs inconséquences ni de jurer par leur parole; il s'agit de bien voir le principe nouveau qu'ils introduisaient dans le monde et qui, après avoir détruit le système d'autorité catholique, empêchera la reconstitution de toute autre infaillibilité extérieure et par conséquent de toute autre tyrannie dans l'avenir. Leur titre de gloire est d'avoir fait triompher une conception nouvelle de la religion en transportant le siège de l'autorité religieuse du dehors au dedans, de l'Eglise dans la conscience chrétienne. » (Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, liv. II, ch. 1, *Le Protestantisme primitif*, p. 273.)

Ce fut en fonction de cette théorie qu'au xixe siècle surtout on étudia, au sein du protestantisme, les origines chrétiennes. Le problème capital fut donc de réaliser la conscience religieuse des hommes du passé, et tout particulièrement celle de Jésus. L'exégèse biblique vint de la sorte confirmer la conception philosophique d'une religion, dont l'idée d'immanence donnait exclusivement le sens et la portée.

3) *Le mysticisme chrétien exagéré par divers courants de la pensée contemporaine.* — Ce serait tendre artificiellement des thèses l'une contre l'autre, que d'opposer au christianisme orthodoxe toute intériorité. Le christianisme prend l'homme tout entier, et son âme d'abord. Il est extérieur et intérieur. Et si le Christ lui a donné la forme sociale, et des rites et une autorité, c'est pour que les hommes aient en eux la vie, et l'aient en abondance. Le christianisme est une vie, celle de l'Esprit. « *Id in quo tota virtus Legis Novi Testamenti consistit, est gratia Spiritus Sancti* » (St. Thomas, Ia IIae, q. 111, a. 1). De cette vie, le mysticisme authentique livre la plénitude.

Or, au début du siècle dernier, la réaction contre le rationalisme étroit du xviiie siècle ramena les âmes vers le mysticisme. Mais le mouvement romantique en exagéra la tendance. Il accentua outre mesure le sentiment de l'intériorité de la religion. Pourquoi remonter l'échelle de Jacob, qui relie la terre au ciel, afin d'y trouver Dieu? Dieu est au fond de nos âmes; et c'est là, et là seulement, qu'il faut le chercher.

D'autre part, le progrès des études psychologiques et une critique plus exacte des sciences avaient contribué à faire prendre conscience à la pensée contemporaine de l'importance de la vie subjective. Ainsi se produisit un mouvement d'émancipation contre toute passivité. On revendiqua le rôle créateur de l'esprit jusque dans les sciences exactes. Et d'aucuns, s'inspirant d'Auguste Comte, parlèrent d'une sorte de « quatrième état de l'humanité », qui, par la doctrine dont il deviendrait l'expression, serait appelé une ère d'immanence.

2. — Formules de la doctrine de l'immanence

1) Une formule synthétique de la doctrine de l'immanence pourrait être donnée par cette équation :

Religion = révélation = foi = conscience du divin = Dieu = vie = expérience.

2) Plus exactement, la doctrine de l'immanence peut se formuler de deux manières :

A. — *En fonction d'une métaphysique intellectualiste*, on dira que la raison, étant seule maîtresse du connaissable, doit trouver immanentes en elle toutes les vérités nécessaires à la vie. C'est donc du sein de l'immanent que surgira, s'il doit surgir, le système des vérités transcendantes. Tout développement intellectuel ou vital est pure *efférence*.

On prétendra que la pensée s'implique tout entière elle-même à chacun de ses moments. On en conclura que, pour atteindre la vérité religieuse comme pour constituer la philosophie, nous n'avons qu'à dévider en nous un écheveau préalablement formé, qu'à expliciter par l'analyse un implicite, où « tout est intérieur à tout, qu'à réaliser un inventaire sans invention préalable, sans apport étranger, sans dilatation nouvelle, sans progrès effectif » (*Vocabulaire philos.*, *Immanence*, p. 327).

Un pur processus dialectique découvrira donc en nous-mêmes la solution du problème des rapports de l'homme et de Dieu. Et la Religion, qui fixe ces rapports, ne sera dès lors qu'un fruit naturel de l'intelligence.

B. — *Assujettie à une thèse pragmatiste*, la doctrine de l'immanence se formulera autrement. On dira que, puisque la raison a montré par l'échec de ses tentatives l'impuissance radicale de tout intellectualisme, il faut ajourner toute solution dogmatique du problème religieux. La valeur d'une idée sera, en religion, celle de son utilité pratique. On fera ainsi du sentiment de piété, dont parlait Schleiermacher, l'essentiel, l'unique nécessaire de toute religion et en particulier de la religion du Christ.

3. — L'apologétique immanentiste. — Pour disposer les non-croyants à embrasser cette religion du Christ, comme pour confirmer les chrétiens dans leur foi, on recourut donc à la doctrine de l'immanence. Celle-ci inspira de la sorte une apologétique. Si rien n'a de valeur pour l'homme, qui ne soit autonome et autochtone, si rien ne peut se manifester à lui qui ne soit précontenu en lui, l'apologiste devra s'efforcer de persuader à l'homme que, dans les profondeurs de sa nature, se cachent l'exigence et le

désir de la religion chrétienne, qui se trouvera ainsi postulée par le plein épanouissement de la vie.

Deux traits caractérisent cette apologétique immanentiste :

1) *Désintéressement des arguments tirés de l'histoire.*

Les paroles prononcées par M. Schmiedel dans une conférence donnée devant les protestants libéraux de Suisse et publiée en 1906, sous ce titre : *Die Person Jesu im Streite der Meinungen der Gegenwart* (Leipzig, 1906, p. 29), donnent de ce désintéressement cette expression extrême qui définit les situations.

« ...Un mot sur la signification que la personne de Jésus a pour notre piété personnelle. Si, dans toute la liberté de nos recherches, nous nous attachons, comme je fais, à des points que d'autres rejettent, ceci n'intéresse en rien notre culte. Pour moi, je ne dis pas même de Jésus qu'il soit unique; car ou bien ce terme ne dit rien, — chaque homme étant unique en quelque façon, — ou il dit trop. Mon avoir religieux le plus intime ne souffrirait aucun dommage, si je devais me persuader aujourd'hui que Jésus n'a point existé. J'y perdrais peut-être de ne pouvoir plus attacher mes regards sur lui comme sur un homme réel; mais je saurais que toute la piété que je possède depuis longtemps, ne serait point perdue, pour ne pouvoir plus se rattacher à lui... Sans doute comme historien je puis dire que cette hypothèse n'est pas vraisemblable. Ma vie religieuse ne serait point troublée non plus, si Jésus m'apparaissait comme un exalté à cause de ses prétentions à la messianité ou si je voyais en lui quelque chose que je ne pusse approuver... Ma piété n'a pas besoin non plus de voir en Jésus un modèle absolument parfait, et je ne serais point troublé, si je trouvais quelque autre qui l'eût surpassé... au reste il est hors de doute que sous certains rapports il a été surpassé... Mais jusqu'ici nul ne m'a montré un homme qui ait été plus grand que Jésus dans ce qui fait sa valeur propre. »

Les principes de Schleiermacher, rappelés plus haut, commandent logiquement cette attitude.

2) *Importance exclusive attribuée aux arguments subjectifs.*

L'apologiste, qui s'inspire de la doctrine de l'immanence, tirera du dedans la preuve et parfois le contenu de la révélation chrétienne. Préoccupé exclusivement de manifester les convenances qui existent entre les aspirations positives de l'homme et cette révélation, il s'efforcera de découvrir dans le fait intérieur l'exigence proprement dite du fait extérieur.

Aussi bien, les deux faits doivent-ils nécessairement coïncider, voire même s'identifier l'un avec l'autre, si, avec la connaissance religieuse, nous entrons d'emblée dans l'ordre subjectif, c'est-à-dire dans un ordre de faits psychologiques, de déterminations et de dispositions intimes du sujet lui-même, dont la suite constitue sa vie personnelle.

« Eliminer le moi ne serait pas ici chose possible; car ce serait éliminer du même coup la matière et tarir la source vive de la connaissance. Une vieille illusion fait croire que l'on connaît Dieu comme l'on connaît les phénomènes de la nature et que la vie religieuse naît ensuite de cette connaissance objective par une sorte d'application pratique. C'est le contraire qui est vrai. Dieu n'est pas un phénomène qu'on puisse observer hors de soi, ni une vérité démontrable par raisonnement logique. Qui ne le sent pas en son cœur, ne le trouvera jamais au dehors. L'objet de la connaissance religieuse ne se révèle que dans le sujet, par le phénomène religieux lui-même. Il en est de la conscience religieuse comme de la conscience morale. Dans celle-ci, nous sentons le sujet obligé, et cette obligation même constitue la révélation de l'objet moral qui nous oblige. Il n'y a pas de bien connu hors de là. De même dans la religion : nous ne prenons jamais conscience de notre piété, sans que, dans le même temps que nous nous sentons religieusement émus, nous ne percevions, dans cette émotion même, plus ou moins obscurément, l'objet et la cause de la religion, c'est-à-dire Dieu. » (Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*, p. 379.)

Plus clairement encore, le même auteur marque la valeur exclusive des arguments subjectifs pour fonder la conviction religieuse, quand il s'exprime ainsi :

« ...Non seulement la *connaissance religieuse* ne saurait jamais dépouiller son caractère subjectif; mais elle *n'est autre chose, en réalité, que cette subjectivité même de la piété*, considérée dans son action et son développement légitimes. » (*Ibid.*, p. 381.)

Ne gardant de l'histoire de Jésus que les suggestions d'un symbolisme religieux, l'apologiste, qui a donné une adhésion au moins implicite à la doctrine de l'immanence, enfermera donc dans le subjectivisme tout le développement de sa démonstration chrétienne.

Article II. — Examen de la Doctrine

1. — Opposition de l'immanentisme et de la pensée catholique. — La religion catholique a la prétention de s'appuyer sur une communication de Dieu aux hommes, non seulement individuelle et intérieure, mais extrinsèque et sociale. Elle reconnaît comme motifs de sa crédibilité autre chose que l'expérience du divin. Elle estime même cette expérience peu apte à fournir par elle-même un critère normalement suffisant de la vérité. Elle en appelle à des faits positifs. Elle y voit des signes divins qui l'authentiquent. Dans sa théologie, elle insiste sur la distinction de la créature et du Créateur. Si elle reconnaît la présence de Dieu en un chacun, et d'une manière spéciale dans l'âme juste, elle sauvegarde, jusque dans l'intimité de cette présence, la distinction du fini et de l'infini.

Elle ne fait point de la foi, de la conscience religieuse, de la révélation, des termes synonymes. Et parce qu'elle se donne comme une religion surnaturelle, elle ne veut pas être considérée comme exigée par le développement purement naturel de la vie.

Il est donc évident que l'immanentisme devait nécessairement entrer en conflit avec la pensée catholique. Le conflit s'est produit quand, quoique présentée sous des formes le plus souvent atténuées, la doctrine de l'immanence attira l'attention. Aussi est-ce à formuler cette opposition, qu'est consacrée une partie notable de l'Encyclique *Pascendi*.

2. — Causes de cette opposition. — L'opposition que nous venons de signaler, entre l'immanentisme et la pensée catholique, n'est point arbitraire. Elle a sa raison d'être dans l'irréductibilité des deux attitudes intellectuelles vis-à-vis de vérités qui sont essentielles.

On peut s'en convaincre, en constatant les vérités que nie l'immanence et celle qu'elle déforme.

A. — Vérités que nie la doctrine de l'immanence

1) *La distinction réelle entre Dieu et le monde.*

Exclusivement préoccupé de l'immanence divine, méconnaissant par suite la transcendance de Dieu, l'immanentisme, quand on le développe dans la logi-

que de ses principes, incline la pensée vers les *thèses panthéistes* (Encyclique *Pascendi*, n. 2087).

Tel est le cas, — antérieur à l'Encyclique, puisqu'il date de juillet 1902, — d'un article de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, intitulé : *La dernière idole : étude sur la personnalité divine*, et signé abbé (!) Marcel Hébert :

« Le problème angoissant, qui se pose aujourd'hui pour bien des consciences, est celui-ci : l'antique croyance au *Dieu transcendant* doit-elle céder la place à l'affirmation du *Divin immanent?* Le Tout-Puissant (le Roi des Rois), n'est-ce pas une de ces métaphores chaldéennes que le christianisme nous a transmises avec sa doctrine si élevée moralement, mais si mélangée, si encombrée de conceptions et de comparaisons archaïques? Cette image, la métaphysique l'a retouchée de son mieux, elle l'a de plus en plus corrigée, idéalisée; mais elle y a conservé la notion de personnalité, de telle sorte que cette construction imaginative, faite à la ressemblance, non plus de notre corps mais de notre âme, n'en reste pas moins la dernière idole contre laquelle proteste notre esprit, averti par tant de réflexions et d'expériences... C'est d'après le type de gouvernement arbitraire, tyrannique, des barbares despotes de la Chaldée, que l'humanité primitive a conçu et que la grande majorité de l'humanité civilisée conçoit encore le gouvernement divin. Sans doute, en passant par la conscience des prophètes et du Christ, l'implacable Iahvé est devenu le Père céleste, mais que de fois sous le Père apparaît le despote oriental! Aussi l'humanité pensante proteste-t-elle énergiquement, au risque de rejeter à la fois et l'image et l'idée. Dire : le *divin* au lieu de *Dieu*, c'est sacrifier l'image pour sauver l'idée. »

Mais l'idée n'est point sauvée, entendez l'idée d'un Dieu réel et distinct du monde. Cessant d'être conçu comme un être personnel, Dieu s'identifie avec le sentiment que l'homme croit avoir de lui et qu'il appelle divin. On voit dès lors que la doctrine de l'immanence devra nier une autre vérité essentielle, à savoir :

2) *Le caractère surnaturel de la religion chrétienne.*

Car si c'est par immanence vitale que doit être expliquée l'origine de ce sentiment dans lequel est l'essence de la religion chrétienne, comme de toute religion, si ce sentiment en l'homme qui est Jésus, aussi bien qu'en nous, n'est autre chose qu'un fruit spontané de la nature, on ne peut plus dire de la religion chrétienne, ni qu'elle est une grâce, ni qu'elle renferme des mystères, ni qu'elle oriente l'homme vers une destinée supérieure aux exigences de la vie. Logiquement, l'immanentisme incline donc la pensée vers les *thèses naturalistes* (Encyclique *Pascendi*. Id., 2074).

Le livre de A. Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*, en fournit, nous semble-t-il, l'exemple le plus authentique. Mais là ne s'arrête pas l'opposition de la pensée catholique et de la doctrine de l'immanence. Celle-ci nie encore :

3) *La valeur objective de nos connaissances religieuses.*

Parce que la religion n'est, dit-elle, qu'une forme de la vie, parce que la foi, principe et fondement de la religion, n'est qu'un sentiment sorti, sans nul jugement préalable, des profondeurs de la subconscience, parce que les représentations de cette foi ne sont que de purs symboles, il faut bien reconnaître que, du point de vue immanentiste, le dogme chrétien perd sa valeur objective de vérité; et sous la fluctuation des formules, nécessairement décevantes, il n'est plus qu'une expression de la vie. Ainsi l'immanentisme séparera par une cloison étanche le domaine de la science et celui de la croyance. Il subordonnera d'une manière plus ou moins oppressive et même éliminatoire, l'activité proprement intellectuelle aux raisons de sentiment. Pour croire, un coup d'état de la volonté sera nécessaire. Logiquement, l'immanentisme incline la pensée vers les *thèses fidéistes et agnostiques* (Enc. *Pasc.* Id., 2083 ; 2989).

Il n'entre pas dans notre sujet de développer ici des points qui ont été ou qui seront mis en lumière dans les articles afférents de ce dictionnaire (v. Agnosticisme, Fidéisme, Panthéisme, etc.). Il nous suffit de caractériser brièvement les causes profondes de l'opposition que nous avons constatée. Cependant, pour saisir toutes ces causes, il convient de voir encore quelles sont les vérités dont la doctrine de l'immanence prétend garder la tradition, mais qu'elle déforme.

B. — Vérités que déforme la doctrine de l'immanence

1) *La présence réelle et agissante de Dieu dans l'homme, ou la réalité de l'immanence divine.*

Dieu est présent à l'homme. Il agit en lui et par lui. Bien plus, ayant gratuitement appelé sa créature à une fin surnaturelle, il prépare la réalisation de ce dessein, tantôt par de lointains appels, tantôt par des sollicitations plus intimes, quand il habite dans les âmes qu'il a déjà sanctifiées. Quelle qu'elle soit, cette présence n'est pas sans effet. Il sera toujours vrai de dire avec Pascal : « Le Dieu des chrétiens ne consiste pas en un Dieu simplement auteur des vérités géométriques et de l'ordre des éléments, c'est la part des païens et des épicuriens. Il ne consiste pas seulement en un Dieu ! qui exerce sa providence sur la vie et sur le bien des hommes, pour donner une heureuse suite d'années à ceux qui l'adorent : c'est la portion des juifs. Mais le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob, le Dieu des chrétiens est un Dieu d'amour et de consolation, c'est un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède; c'est un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie, qui s'unit au fond de leur âme, qui les remplit d'humilité, de joie, de confiance et d'amour, qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même. » (*Pensées*, viii, 556, édition Brunschvicg, p. 581.)

Ajoutons que la grande parole de l'Apôtre vaut de tous les païens de bonne foi : « *Ce que vous honorez sans le connaître, c'est cela que je vous annonce* » (*Act.*, xvii, 23). Car un besoin profond travaille l'humanité présente. Il se traduit par l'inquiétude, la grande inquiétude humaine en présence du fini, par le sentiment de notre indigence en face de l'éphémère et du contingent, par un élan incoercible vers le Bien suprême, la Vérité vue dans sa plénitude, et l'Eternel. Il oriente ainsi, encore que d'une façon parfois bien lointaine, la recherche obscure et tâtonnante des âmes en chemin vers le don surnaturel de cette révélation chrétienne, qui, de fait, comble, en le dépassant, le besoin de tous les « mendiants de Dieu ».

Enfin il faut dire que, pour des âmes privilégiées, la présence de Dieu est parfois expérimentalement sentie, par un effet spécial de l'amour et de la foi, qui, sous l'influence du don de sagesse, unissent plus

intimement la volonté humaine à Dieu et la transforment [1].

Or ces différents éléments de la vérité catholique, que la doctrine de l'immanence semble, à première vue, ne point méconnaître, elle les déforme. Car, à moins d'être inconséquente avec elle-même, elle identifie pratiquement la *présence* de Dieu dans l'homme et la *perception* que l'homme peut en avoir. Elle confond le sentiment de notre inadéquation à tout le réel, de l'insuffisance du créé, et de notre destination à un bien infini, avec la perception savoureuse de Dieu, fruit de la grâce et signe de la présence amicale du Créateur dans l'âme de ceux qu'il a faits ses fils d'adoption et qu'il appelle à une communication plus intime de sa vie.

Tout en s'éloignant donc du rationalisme, la doctrine de l'immanence ne se rapproche pas du catholicisme; mais elle incline la pensée vers *les positions doctrinales des pseudo-mystiques* (Encycl. *Pascendi*, Denz.-Banw, n. 2081). Cette déformation amène celle d'une autre vérité, car l'immanentisme exagère

2) *La valeur relative de l'expérience, comme critère de la vérité religieuse.*

Si l'on ne donne pas au mot *expérience* un sens trop étroit, ne recouvrant que des données émotionnelles, mais celui qui exprime le sentiment profond d'une conscience et d'une vie qui s'oriente sincèrement et effectivement vers Dieu, il est sûr que l'expérience vécue du Christianisme n'est pas sans valeur, comme critère de la vérité religieuse. La foi présente dans l'âme y devient un principe de lumière et d'harmonie. De ce que nous sommes, jaillit la preuve de ce que nous pensons. Il y a là quelque chose comme le système vivant d'une conviction, que réalise la pratique et que recouvre la réflexion. Car « ces sortes d'expériences de la vie spirituelle, surtout quand elles naissent de l'influence surnaturelle de la grâce, contribuent beaucoup à rendre véritablement intime, vivante et efficace, la conviction du fait de la révélation, ainsi que la foi elle-même » (Scheeben, *Dogmatique*, I, p. 733; Suarez, *De Fide*, *Disput.* iv, *sect. 6*, n. 4, *De Gratia*, l. IX, c. vi, n. 8; De Lugo, *De Fide*, *Disp.* v, *sect. 4;* Jean de S. Thomas, *Cursus Theologicus*, *in* Ia IIae, *Disp.* xviii, *sect.* 4).

Mais les tenants de l'immanentisme, en réduisant toute la religion à un sentiment de piété, donnent à l'expérience la valeur normale, suffisante en soi et même exclusive, de critère de la vérité religieuse. M. Sabatier a donné de ces théories la formule dans son *Esquisse d'une Philosophie de la Religion* (p. 57 par exemple).

Or ces prétentions à exalter la valeur de l'expérience religieuse sont fausses, non seulement par les principes qu'elles supposent, mais encore par leur caractère exclusif. Comme l'expérience peut se trouver assez semblable dans les religions diverses, elle cesse d'être un principe sûr de discernement, ou incline fatalement les âmes vers l'*indifférentisme doctrinal* (Encycl. *Pascendi*, Denz., n. 2082).

Ainsi la vérité se trouve être déformée, alors même qu'elle conserve parfois une expression traditionnelle. C'est ce que l'on vit en particulier pendant la crise moderniste : les idées dont le protestantisme libéral avait donné la formule la plus crue, réapparurent alors à l'état de tendances. Les seules qui nous intéressent ici sont celles qui se firent jour en apologétique; et c'est entre elles et la pensée catholique qu'il nous reste à montrer une persistante opposition.

3. — Persistance de l'opposition entre la pensée catholique et les méthodes apologétiques qui ramènent indirectement à la doctrine de l'immanence. — Rejetant l'immanentisme en tant que système, puisque d'intention ils voulaient rester chrétiens et même catholiques, d'aucuns crurent pouvoir s'inspirer de lui dans les démarches de leur apologétique. Ils se désintéressèrent donc des arguments de l'histoire et accordèrent une importance majeure aux preuves subjectives, ce qui, nous l'avons vu, est dans la logique de la doctrine de l'immanence. Puis ils concentrèrent l'effort apologétique vers la démonstration d'une identité : celle de la religion chrétienne, voire du catholicisme, et des lois de la vie.

La vie pleinement épanouie serait la vie chrétienne. Cet épanouissement toutefois s'entendit de diverses manières. Les uns l'expliquèrent au sens du *panthéisme*. Ils étaient logiques (Encycl. *Pascendi*, D., n. 2103). Les autres, atténuant davantage les principes de la doctrine, parlèrent seulement d'un épanouissement de la vie *naturelle*, qui par le dynamisme de ses exigences appellerait, non une religion quelconque, mais cette religion spécifique, qui est le catholicisme. Nouvelle erreur qui conduit au *naturalisme* (Encycl, *Pascendi*, D., n. 2103). En effet, la religion catholique, quoique adaptée admirablement aux besoins de l'âme humaine, ne recouvre cependant point par une sorte de coïncidence géométrique les dictées de la conscience et les leçons de l'expérience morale. Elle ne fait pas que confirmer la nature. Elle lui apporte des éléments nouveaux, des données hétérogènes, des dons imprévus et inespérés.

Prétendre donc qu'il suffira de juxtaposer à une analyse approfondie des nécessités de la vie sensible, intellectuelle, morale et sociale, l'exposé parallèle du dogme catholique, pour avoir une démonstration chrétienne, c'est tout ensemble vouloir trop et trop peu : trop, parce que le christianisme prétend, non seulement satisfaire les besoins naturels de l'homme, mais en susciter et en contenter de nouveaux par un don gratuit; trop peu, parce que, entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, il y a une autre relation qu'un parallélisme à définir, pour mener à bien l'entreprise apologétique (Blondel, *Lettre... : Annales de Philosophie chrétienne*, 1895, p. 475).

Et remarquons qu'il est impossible d'atténuer l'opposition qui éclate ici entre ces tentatives et la pensée catholique. Car c'est une opposition de principe (Encycl. *Pascendi*, D., n. 2103). Pourrait-il en être autrement? Par les postulats qu'elle implique, cette méthode tend à séculariser la religion. Et on a eu raison de dire qu'« *une telle méthode d'immanence, dès lors qu'elle érige en absolu ses propres conclusions et qu'elle décerne l'apothéose à son objet, ne saurait être, comme tout monisme, qu'un secret*

1. La connaissance mystique est donc essentiellement une connaissance de foi, « dont les voiles ne se déchirent jamais en ce monde ». S. Jean de la Croix, *Vive Flamme*, Str. VI, v. 1, p. 629. Elle est extraordinaire dans son mode parce qu'elle suppose l'onction spéciale de l'Esprit-Saint, et non pas dans son fonds. Nous tenons à renvoyer ici le lecteur aux articles remarquables qui ont paru en 1911 dans l'*Ami du Clergé*, et qui viennent d'être réunis en volume sous ce titre : *La Contemplation, ou Principes de Théologie mystique*, par le R. P. E. Lamballe, Eudiste. Téqui (1912) ; y voir surtout l'exposé de la doctrine de S. *Thomas*, de S. *Jean de la Croix* et de Ste *Thérèse*, de S. *François de Sales*, p. 4-50. Consulter aussi deux excellents articles, qui peuvent servir à éclairer la question que nous ne pouvons que toucher ici : J. Maréchal, S. J., *A propos du sentiment de présence chez les profanes et chez les mystiques* (extrait de la *Revue des Questions scientifiques* (1908-1909), Ceuteric, Louvain, 1909), et de Grandmaison, *L'Elément mystique dans la Religion*, dans *Recherches de Science religieuse* (n. 2, 1910, p. 197 sq.).

anthropomorphisme ou un subjectivisme déguisé » (*Ibid.*, 1896, p. 141).

Bibliographie. — 1) *Sources.* — Spinoza, voir surtout l'*Ethique*, édit. Van Vloten, 2 vol., la Haye, 1883, et aussi la traduction que M. Paul Janet a donnée du *Court traité*, sous le titre : *Dieu, l'homme et la béatitude*, Paris, 1878. — Quant au détail des œuvres de Spinoza, on consultera utilement les copieux renseignements de Ueberweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie der Neuzeit, bearbeitet und herausgegeben* von Max Heinze, Berlin, 1907, p. 115-150; Schleiermacher, *Ueber die Religion, Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, nombreuses éditions, voir en particulier celle du professeur Rudolph Otto, de Göttingen, faite sur le texte de la première édition, Göttingen, Ruprecht, 1906; Auguste Sabatier, *Esquisse d'une philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, 9e édit., 1904; et du même : *Les religions d'Autorité et la Religion de l'Esprit*, ibid., 2e édit.; Gabriel Séailles, *Les Affirmations de la conscience moderne*, 4e édit., Paris, 1909.

On relèvera aisément dans les ouvrages modernistes ou modernisants les traces de l'influence qu'a exercée un instant sur l'apologétique chrétienne la doctrine antichrétienne de l'immanence : Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis, or the old Theology and the new*, Londres, 1907; Loisy, *Autour d'un petit livre*, Paris, 1903; et encore, quoique de points de vues différents, Eucken, *Problèmes capitaux de la philosophie de la religion au temps présent*, traduit par Charles Brognard, Paris, 1910; et du même, *Les grands problèmes de la pensée contemporaine*, traduit par H. Buriot et H. Luquet, avant-propos de M. Boutroux, de l'Institut, Paris, 1911; Edouard Leroy, *Dogme et Critique*, Paris, 1907.

2) *Etudes critiques.* — L'ouvrage le plus important est celui de M. Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza*, Alcan, 1893; on consultera utilement aussi Michelet, *Dieu et l'agnosticisme contemporain*, 2e édition, Gabalda, 1909; Thamiry, *Les deux aspects de l'immanence*, Bloud, 1908; Victor Giraud, *La pensée contemporaine, les grands problèmes*, Hachette, 1911.

Quant aux nombreux articles de revues, écrits autour du Modernisme, il serait impossible de les citer tous ici. Indiquons au lecteur qui voudrait prendre une idée d'ensemble de la question le petit ouvrage de M. Lebreton : *L'Encyclique et la théologie moderniste*, Beauchesne, 1908.

Albert Valensin.

IMMANENCE (MÉTHODE D').

Il n'y a, si l'on considère les choses en gros, qu'une « doctrine de l'immanence » : tout ce que l'on range sous ce nom se ramène à un panthéisme mystique, vaguement teinté, après coup, de christianisme, et dont les formes, du point de vue catholique, n'importent guère, puisqu'une même condamnation de principe les atteint.

Par contre, il existe plusieurs « méthodes d'immanence », sans d'ailleurs que ce fait soit initial ni qu'il corresponde à un droit. Employée en premier lieu par M. Maurice Blondel, à la suite de circonstances accidentelles qui la lui imposèrent, l'expression « méthode d'immanence » servit d'abord à désigner la conception que ce philosophe se faisait des devoirs et des besoins de l'apologétique. Tirée ensuite en des sens opposés, l'expression est devenue équivoque; des pensées fort diverses ont trouvé sous cette rubrique sans défense une hospitalité commode : on s'est expliqué ailleurs (cf. article précédent) sur leur contenu et sur leur portée.

Ici, l'on envisage la méthode d'immanence, telle qu'elle a été originairement proposée et qu'elle est encore aujourd'hui soutenue par celui qui, le premier, a employé cette formule pour désigner son effort. — C'est d'ailleurs, de toutes les tentatives apologétiques récentes, celle qui a le plus suscité de controverses, celle qui mérite le plus qu'on la considère et qu'on la juge.

Article premier. — Exposé

Sources. — M. Maurice Blondel : *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la Philosophie dans l'étude du problème religieux* (Saint-Dizier, Imprimerie G. Saint-Aubin et Thévenot), tiré à part d'articles parus dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, janvier-juin 1896.

L'Action, Alcan. (On s'est servi pour ce travail, non de la thèse soutenue en Sorbonne le 7 juin 1893 et qui ne compte que xxv-433 p., mais de l'édition complète de xxv-495 p., qui a été publiée en novembre 1893, et qui, à partir de la page 401, renferme des modifications importantes et un chapitre entièrement nouveau de 43 pages.)

Dans l'exposé qui suit, on ne trouvera pour ainsi dire pas de citations; les quelques phrases mises entre guillemets ne sont pas toujours absolument littérales, on a modifié le temps d'un verbe ou supprimé quelque mot pour les adapter au contexte, — et l'usage qu'on en fait n'est que littéraire. Cette exclusion est systématique : une citation, détachée de son cadre, ne saurait rien prouver, elle ne peut guère servir que de paravent à une interprétation qui se hasarde, sans être sûre.

On ne trouvera pas non plus de références : les *sources* proprement dites étant peu nombreuses et tout y étant important ou en ayant été utilisé, c'est à toutes les pages de la *Lettre* et de l'*Action* qu'il aurait fallu successivement

renvoyer; et cela même n'aurait pas suffi : car le sens d'une page ou d'une phrase est souvent livré par un contexte qui embrasse toute la littérature d'un sujet. (Voir, à la fin de l'article, la bibliographie.)

Ce que l'on s'est proposé dans les pages qu'on va lire, c'est de faire parler les idées elles-mêmes, *res ipsissimas*, sans y mêler de l'histoire ou de la controverse, sans retarder la marche de l'exposé par les tâtonnements d'une exégèse textuelle; — c'est de dégager, d'une façon nette, ce qui doit être considéré comme la substance d'une pensée très complexe qu'il faut renoncer à saisir entière dans un court résumé; — c'est de dessiner le *schème* de la Méthode d'immanence, avec la sobriété d'une épure, en sorte qu'il soit facile de la bien comprendre, ce qui doit permettre de la bien juger.

Dans ce but, on a pris sur soi de ne point côtoyer les textes quand une route plus au large a paru didactiquement meilleure, d'innover des expressions quand elles ont semblé significatives, bref, de courir tous les risques d'une complète liberté avec la lettre quand on y a trouvé plus d'aisance à divulguer l'esprit.

I. — Théorie de la Méthode

1) Le conflit entre le principe d'immanence et la notion du surnaturel. — Il y a un principe auquel la pensée moderne s'attache « avec une susceptibilité jalouse », non qu'elle croie l'avoir découvert comme une vérité neuve, mais parce qu'elle se flatte, à tort ou à raison, de l'avoir mieux que jamais mis en lumière après en avoir saisi toute la portée.

Il peut se formuler ainsi : « Ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, — ce qui n'a pas dans l'homme son point d'attache intérieur, sa préfiguration ou sa pierre d'attente, ce qui est purement et simplement du dehors, cela ne peut ni pénétrer sa vie ni informer sa pensée, c'est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable. »

Tel quel, le principe d'immanence n'est rien autre, nous dit-on, qu'une paraphrase de l'affirmation que saint Thomas énonçait déjà sans restriction : « *Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem* » (*De Veritate*, q. 14, a. 2), rien ne peut être ordonné à une fin sans que préexiste en lui une certaine proportion à cette fin; ou, comme M. Blondel traduit, en interprétant : « Rien ne peut entrer en l'homme qui ne corresponde, en quelque façon, à un besoin d'expansion. »

Selon sa double portée, ce principe signifie :

1° Qu'une solution n'a d'intérêt et même n'a de sens que pour qui admet le problème, pour qui le comprend, en éprouve déjà l'inquiétude. L'esprit est un récipient, où cela seul pénètre à quoi l'esprit lui-même s'ouvre; dès qu'il se juge plein, son vide est irrémédiable.

2° Qu'il ne suffit pas d'approcher d'une âme un bonheur quelconque, même et surtout s'il est parfait, pour que l'âme y soit à niveau, à même d'y goûter et d'en jouir; qu'il faut encore la hausser intérieurement, et l'adapter par le dedans, sous peine de voir les félicités, objectivement les plus grandes, faire non plus d'impression sur elle qu'un mets succulent sur un malade ou qu'une symphonie sur un sourd.

Tel se présente à nous, sous son double aspect, le principe d'immanence, si, renonçant à l'envisager dans toute son étendue[1], nous ne retenons de lui que cela seul qui doit tout à l'heure soulever un problème et inspirer une solution.

S'il en a été proposé d'autres formules ou d'autres explications, nous pouvons les ignorer, elles ne relèvent pas de cette étude; et si elles constituent la base d'une apologétique, ce n'est pas de celle que nous entreprenons d'exposer.

Mettons maintenant le principe d'immanence en rapport avec la notion du surnaturel.

Le surnaturel est, par définition, ce « qui demeure toujours au delà de la capacité, des mérites, des exigences de notre nature et même de toute nature concevable ».

Ontologiquement, il consiste dans la participation à la vie divine par la vision béatifique, et dans tout ce qui prépare, commence, accompagne, achève ou suit cette participation à titre hypothétiquement nécessaire ou doublement gratuit.

De cette vocation à une vie supérieure, la Révélation nous apporte la bonne nouvelle; elle nous livre le secret de notre destinée. Or ce secret, la nature ne pouvait le trouver d'elle-même... Elle ne pouvait même pas le chercher d'une manière précise : livrée à elle seule, la raison humaine pouvait bien en effet se mettre en quête de sa destinée, mais comme d'une destinée naturelle; et la trouver énigmatique, mais sans soupçonner cette énigme d'être nécessairement indéchiffrable; et se juger elle-même impuissante, mais sans pouvoir rien accuser d'autre que l'imperfection actuelle de ses moyens ou les défaillances de sa recherche.

Bien plus, inapte par elle seule à imaginer que la découverte de sa propre destinée passe invinciblement ses forces, la raison, une fois instruite par la foi, doit encore reconnaître que cette destinée elle-même excède par son contenu tout ce que la nature pouvait désirer : le bonheur dont la révélation nous met entre les mains l'instrument et comme les arrhes est trop large pour tenir dans la capacité de la nature; il ne s'ajuste pas à ses aspirations, il les déborde ; il ne les prolonge pas, en les achevant, il est d'un autre ordre et au-dessus.

Telles sont les données inviolables de l'orthodoxie.

Or, du coup, une opposition se dessine : d'une part en effet, le principe d'immanence défend de comprendre que rien pénètre dans l'esprit et s'y assimile, à quoi l'esprit, d'une manière ou d'une autre, ne s'attend pas : et le surnaturel est ce à quoi la nature, prise comme telle, ne peut s'attendre. D'autre part encore, il dénonce comme inintelligible une félicité qui serait béatifiante sans que l'âme en ait postulé la joie : et la vision intuitive est ce qui ne peut être postulé par l'âme.

1. Si l'on voulait poursuivre ces indications, dans une voie qui déborde un peu le dessein précis de cet article et va plus loin que la difficulté qu'on vise, il faudrait ajouter, en se référant à la double portée, intellectuelle et morale, du principe d'immanence :

a) Même reçu dans une âme de désir, le signe, par où l'idée s'exprime et la solution se propose, ne sera jamais compris par qui n'a pas en soi, dans son expérience, de quoi l'interpréter. Si nous n'éprouvions pas de tentations, si nous ne portions en nous, quelque purs que nous soyons, le principe de tous les vices, nous pourrions bien apprendre la terminologie du péché et raisonner algébriquement sur le mal : ce psittacisme ne nous vaudrait pas une idée de plus. C'est avec ce que nous trouvons en nous que nous remplissons les mots fournis par les autres.

b) Même imposée par Dieu, une loi n'a de prise sur la conscience que par l'intermédiaire d'un élément intérieur à la conscience même. Il faut, pour pouvoir nous obliger non point seulement en droit mais en fait, que Dieu ait mis en nous quelque chose par quoi il nous tienne : un vouloir incoercible qui s'identifie à notre nature même, et qui nous force à dire, le jour où l'âme se connaîtra telle qu'elle est et telle que, nécessairement, elle se veut : *ergo erravi*, ce que je ne voulais pas, je l'ai voulu, et je n'ai point voulu ce que je voulais. Parler d'une obligation tout extérieure, c'est énoncer une chose inintelligible.

L'antinomie est nette.

Encore si cette offre du surnaturel, l'homme pouvait en paix de conscience faire comme s'il l'ignorait; mais il n'en est rien : le bonheur que le surnaturel apporte, il prétend l'imposer : malheur à qui ne consent pas à plus de félicité; même celle qu'il a lui sera ôtée; le don gratuit est obligatoire.

Alors vraiment le scandale éclate. Car enfin, si l'on pouvait ne rien dire en face d'un message dont on n'aperçoit pas la raison d'être et d'une générosité dont on n'apprécie pas la largesse, il en va autrement dès que le don refusé entraîne avec lui des représailles.

Il semble alors que l'homme puisse répondre, incrédule, au bienfaiteur dont on est censé lui transmettre les offres :

« Qu'est cela? Je n'ai rien demandé, je n'ai besoin de rien, la félicité à laquelle ma nature aspire, si étroite qu'elle soit, me suffit; elle est coupée à ma taille; je ne veux pas d'une béatitude plus grande et des charges qu'elle implique... Mais quoi! elle me serait imposée?... Je serais condamné à accepter le bonheur offert, à en subir la joie, à l'aimer par contrainte et résignation!... Arraché malgré moi à ma médiocrité dorée, je serais voué à la fortune, sous peine de pauvreté!... Je ne comprends plus : la générosité change de nom dès qu'elle devient oppressive, le collier trop lourd s'appelle un carcan. En face d'une pareille prétention, ma conscience se révolte, et forte d'une idée de justice et de bonté où elle voit un absolu, elle refuse de prendre au sérieux cet amalgame incohérent de bienfait et de tyrannie. »

Qu'on ne parle donc plus d'apologétique : qu'on ne ressasse plus les preuves objectives de l'existence du surnaturel : celui-ci ne peut pas être, il n'est pas... Et quand même quelqu'un s'offrirait à fournir la preuve historique de son existence, l'esprit philosophique refuserait encore de parlementer; il est superflu d'examiner si une chose est, quand il appert déjà qu'elle n'a point le droit d'être.

Ce qu'on vient d'exprimer sous une forme un peu vive et de dramatiser afin de faire mieux comprendre l'intérêt poignant et toujours actuel d'un problème qu'il a fallu d'abord formuler en termes abstraits, ce n'est rien autre que le conflit, dans une conscience, du principe d'immanence et de la notion du surnaturel.

2) **Des conditions d'un accord et de l'apologétique capable de l'établir en fait.** — Reconnaissons tout de suite une chose : c'est que *si le conflit existe, il est insoluble.* Tel qu'il se présente en effet, comme une opposition entre deux systèmes d'idées, d'idées nettement circonscrites, pleines et dures, dont il s'agirait de faire se correspondre et s'épouser les contours, il n'y a pas moyen de concevoir comment on pourrait arriver à leur donner de l'élasticité, à leur arracher de la complaisance, sans en évider un peu le contenu, sans en déformer la définition. Et c'est ce qui est interdit. Il est, d'autre part, impossible, aux yeux du philosophe croyant qui se refuse à vivre en partie double, qu'entre le principe d'immanence, c'est-à-dire ce qui est pour lui la vérité selon la raison, et les données du surnaturel, qui sont la vérité selon la foi, se produise un conflit vraiment insoluble.

Il faut donc que le conflit n'existe pas.

Cela nous amène à soupçonner que l'apparence d'être, l'ombre de corps dont il se revêt, le pseudo-conflit l'emprunte à un effet de perspective, à une illusion d'optique intellectuelle qui défigure les données en en cachant une partie. Il y a des vérités incomplètes plus meurtrières que des erreurs.

De là, nécessité d'examiner critiquement si les rapports entre la nature et le surnaturel ont été correctement décrits, si l'on n'a pas cédé, dans l'épure schématique qu'on en a tracée, à une tentation de clarté, à un besoin de géométrie, qui a porté à négliger tout ce qui n'appartient pas à l'ordre immobile des essences et qui pourtant contribue à intégrer les réalités historiques, — les seules qui fassent question.

On a considéré le surnaturel d'un point de vue notionnel : mais il se présente, en fait, nécessairement enveloppé dans une psychologie qui lui prête ses formes et qu'il remplit lui-même d'une matière nouvelle, en la moulant à son tour par le dedans. Etranger à la nature, il est impossible qu'il n'en trouble la quiétude unie, n'y creuse un centre d'ondulations dont le cercle aille s'élargissant, à perte de conscience. De ces effets inévitables, de ces résultantes psychologiques, de ces échos naturels, il y a peut-être profit à tenir compte.

On a parlé de la nature, mais de la nature abstraite, telle qu'il n'en existe pas : il peut être bon de lui restituer tout ce que l'histoire contingente a mis en elle, et de l'envisager non seulement dans ce qui découle de son essence, mais dans ce qui la traverse en fait et la travaille; non seulement dans ce qui germe en elle comme enfanté par sa vertu et nourri par sa sève, mais dans tout ce qui s'exprime en elle, par elle, quels qu'en soient d'ailleurs l'origine et le principe.

Peut-être y a-t-il dans ces considérations approfondies et poussées de quoi réduire l'antinomie, sans rien renier de ce qui a été affirmé, de quoi corriger l'illusion, en imposant une autre figure aux données, non par suppression, mais par complément, comme on fait un quadrilatère d'un triangle en construisant un autre triangle sur sa base.

De fait, s'il y avait, de ce point de vue concret, un sens légitime où l'on pût, sans froisser l'orthodoxie, parler d'un *besoin du surnaturel*, du coup :

1) Le conflit d'idées, l'antinomie doctrinale qui heurte entre elles deux notions, celle de l'immanence et celle du surnaturel, n'existerait pas. *Le théologien pourrait accueillir la notion d'immanence.*

2) Et il n'y aurait plus qu'à mettre en évidence l'existence de ce besoin pour que le *philosophe pût accueillir le surnaturel.*

C'est-à-dire que l'apparente contradiction objective se montrerait ce qu'elle est : une difficulté subjective; et qu'en même temps, cette difficulté, déjà résolue en principe, se révélerait comme requérant, comme suscitant une apologétique préliminaire qui la résolve en fait.

Et cette *apologétique du seuil*[1] serait possible, et opportune et nécessaire.

De quoi s'agirait-il, en effet? — De concilier des notions? non pas; de prouver l'existence ou la crédibilité de la Révélation? pas même; mais d'obtenir audience auprès d'un esprit, de conquérir son attention aux propositions qui lui sont faites, aux preuves qui lui sont présentées, de gagner qu'il parle-

1. Cette expression, inconnue à nos sources, et que nous prenons sur nous d'employer, ne doit pas faire illusion. M. Blondel a toujours repoussé l'idée de deux apologétiques distinctes dont on userait alternativement ou qu'on aurait à mettre bout à bout. Il n'y a, pour lui, qu'une apologétique, l'apologétique intégrale. De cette apologétique, la métonymie que nous proposons désigne une étape, en tant que cette étape est franchie sous la pression de la « méthode d'immanence ».

mente avec le surnaturel, quelque décidé qu'il reste, légitimement, une fois retranché dans le principe d'immanence, légitime lui-même, à ne s'aboucher qu'avec ce qui en porte le laisser-passer, ce qui en arbore les couleurs.

Or, c'est cela qu'on aurait beau jeu de faire :

A qui repousse le surnaturel par une fin de non-recevoir, à qui se flatte de pouvoir déchiffrer seul l'énigme de la vie et se moque qu'on en propose une solution miraculeuse, à qui se roidit devant l'annonce d'une vocation supérieure comme devant une nouvelle importune et un trouble-fête, on aurait à opposer la seule réplique qui soit pertinente : à travers l'écorce ouverte des doctrines philosophiques, on lui montrerait, au cœur des systèmes par lesquels il s'enchante comme du fruit suprême de sa raison, le ver inaperçu qui les ronge et déjà les a condamnés; on le ferait s'avouer à lui-même que lorsqu'il se dit satisfait, il ne l'est pas, que le problème essentiel, celui qui est la principale raison de philosopher, reste toujours béant, même après qu'il a tenté de le combler avec ses pensées humaines, et qu'il en est réduit, bon gré, mal gré, en face du mystère de sa destinée, à souhaiter, à invoquer de toute sa détresse une parole révélatrice.

C'est quand l'orgueil s'est dépris de lui-même, quand il a compris la nécessité d'une recherche et même d'une attente, quand il tend les mains et l'oreille et le cœur vers un libérateur inconnu, c'est alors que la bonne nouvelle peut se proposer avec chance d'être écoutée, alors que l'apologétique, celle du dedans, peut sous ses multiples formes déployer sa tactique de conquête et commencer l'investissement des âmes.

Et à qui s'indigne comme d'une tyrannie devant l'obligation du surnaturel, à qui en refuse l'aumône, parce qu'il se juge assez riche, à qui décline avec une lâche modestie le lourd honneur de l'Apothéose, on aurait à faire la seule réponse qui soit péremptoire : derrière le voile déchiré qui le cachait à lui-même, on lui découvrirait, au centre de son âme, un besoin qu'il ignorait et qui n'y est pas moins, présent et agissant, comme un principe anonyme d'inquiétude et de mouvement; et, peu à peu, dans son cœur où l'on aurait fait grandir le silence, on l'amènerait à percevoir, élargi et interprété, l'écho de la plainte profonde qui en lui, par lui, malgré lui, exprime la foncière indigence de son état et ses incoercibles requêtes.

La tyrannie n'existe pas dès qu'on demande ce qui est imposé, et le don subsiste si l'on a reçu de quoi demander.

Telle est la tâche qui se présenterait, tout indiquée, à l'apologiste, avant même qu'il puisse songer à développer les preuves objectives du surnaturel; tâche qui réclamerait une méthode propre, précise, et d'essence philosophique : c'est ce qu'on appellerait la « Méthode d'immanence »; tâche enfin qu'il serait, par hypothèse, légitime d'entreprendre, en paix de théologie, et dont il n'apparaît pas immédiatement qu'elle soit concrètement et humainement impraticable, puisqu'en visant à déceler dans l'homme historique un besoin du surnaturel, elle se proposerait simplement de révéler, comme étant, cela même qu'on saurait qui est.

Dans ces conditions, la question qui se pose est celle-ci : la thèse d'un besoin du surnaturel présent à l'homme, est-elle fondée, est-elle vraie? C'est la question préjudicielle qu'il faut tout d'abord tirer au clair; nous saurons alors si le principe même de la méthode d'immanence est condamné. De là un premier et très court paragraphe : le besoin du surnaturel et l'orthodoxie.

Ayant avec les partisans de la méthode d'immanence, en leur nom et pour leur compte, répondu affirmativement à cette question, il y aura lieu de passer à la description de la méthode elle-même. Ce sera le second et le plus important paragraphe : la méthode d'immanence, ou : la philosophie et le besoin du surnaturel.

3) **Le besoin du surnaturel et l'orthodoxie.** — A considérer la nature humaine dans ses rapports avec le surnaturel, il faut, indépendamment d'un irréel *état de nature* qui, de l'aveu de tous, n'a jamais existé, distinguer trois états concrets, historiques, qui se partagent l'humanité.

D'une part, en effet, il y a les âmes que la grâce sanctifiante a vivifiées, qu'elle vivifie encore, ce sont les âmes de ceux qui ont répondu à l'appel rédempteur; pour eux a commencé déjà de s'établir cette relation inouïe d'amour, en quoi consiste l'ordre surnaturel, « cette adoption déifique qui, renversant en quelque sorte, sans d'ailleurs le supprimer, le rapport nécessaire du Créateur à la créature, introduit celle-ci dans la vie intime de la Trinité, filialement ». L'état de ces âmes est un *état de vie surnaturelle.*

D'autre part, il y a les âmes qui, ayant été divinement vivifiées, ont tué en elles, par une faute grave, le principe de la vie; âmes surnaturellement mortes et dépouillées, pareilles au Prodigue, et qui gardent du rang dont elles sont déchues juste assez pour marquer leur état actuel d'un caractère positif de privation, — ce qu'elles n'ont plus servant encore à déterminer et à juger ce qu'elles ont. C'est l'*état de mort surnaturelle*, dont on sort par la contrition et le pardon.

Enfin, il y a les âmes qui ne se sont point encore récusées d'une manière irrévocable en face de l'Appel clairement discerné dans les échos de la révélation extérieure, ou confusément perçu dans les mille succédanés par où l'indispensable Vérité trouve toujours moyen de se proposer à la conscience; âmes restées en dehors de l'état surnaturel, mais pour qui celui-ci demeure cependant le festin toujours ouvert, sans qu'il y ait pour elles d'autre perspective possible : ou la lumière de la fête ou les ténèbres extérieures, puisqu'une fin naturelle n'existe pas; âmes en route, *in via*, dont on ne peut dire ni qu'elles soient vivantes ni qu'elles soient mortes[1] tant qu'elles sont encore en mouvement. Pour elles, pour ces conviés auxquels proprement s'adresse l'apologétique, il y a lieu de distinguer un troisième état, intrinsèquement différent des deux autres : pour la symétrie du discours et la précision des idées, afin de marquer aussi « le déséquilibre d'une destinée traversée par une déchéance et travaillée par un intime rappel », on a proposé de le dénommer *état transnaturel.*

Ces trois états sont ici-bas, pour l'homme après la chute, les seuls états réels, concrets, historiques; tout homme est nécessairement dans l'un des trois.

Regardons-y de plus près.

a) — Dans l'*état surnaturel*, la grâce sanctifiante est pour l'âme le principe d'une vie nouvelle, incommensurablement supérieure à l'autre et seule proportionnée aux fins du salut. Réellement distinctes l'une de l'autre, ces deux vies ne se développent pourtant pas parallèlement, sans communication

1. Du moins de cette « seconde mort » qui suit la faute personnelle, — par opposition à l'état de mort dans lequel nous naissons à cause du péché originel. — Les enfants non baptisés sont dans l'*état transnaturel;* mais s'ils meurent avant d'avoir pu prendre part à l'épreuve personnelle, leur sort est réglé par une économie spéciale. Il ne sera pas question d'eux dans ce qui suit.

ni échange; la vie surnaturelle se traduit forcément au moyen de la naturelle; pour se produire au dehors, comme elle y tend nécessairement, elle doit en effet se frayer une voie à travers une psychologie tout humaine et contingente, qui lui fournit ses moyens d'expression; elle en retient inévitablement quelque chose qui est comme la teinte variable et personnelle dont s'imprègne, dans l'âme des saints, l'œuvre identique et universelle de l'Esprit; et, à son tour, il ne se peut qu'elle ne la gonfle comme d'un ferment nouveau et n'en fasse, par endroits, éclater l'enveloppe, puisque ce n'est pas impunément qu'on verse le vin jeune dans les vieilles outres.

Ainsi, infusion profonde et inconfusibilité radicale; distinction réelle et compénétration intime; indépendance principielle, incommensurabilité totale, mais intéraction, emprunts mutuels, répercussions; tels nous apparaissent, dans le concret, les relations entre les deux ordres naturel et surnaturel.

S'il est difficile, s'il est même impossible de délimiter, dans l'histoire d'une vie intérieure, *ce que la nature aurait fait toute seule*, et ce dont elle est redevable, dans son ordre même, à l'introduction de l'élément surnaturel, on peut toujours dire, par contre, que rien de méritoire pour le ciel, rien de ce qui apparaît comme directement coordonné à la vision béatifique, ou solidaire de ce qu'il y a de nécessairement inédit dans la Révélation, ne saurait venir de la nature.

Ces remarques faites, il va paraître qu'on doit pouvoir parler, dans cet état, d'un *besoin du surnaturel* et même qu'il est nécessaire de le faire. L'âme qui, sanctifiée, participe déjà sur la terre à la vie divine, ne peut pas en effet ne pas aspirer à posséder dans sa plénitude ce dont elle n'a qu'un commencement; rien de naturel n'est capable de satisfaire les capacités nouvelles dont Dieu l'a pourvue; bien plus, elle ne fait pas que tendre à la vision béatifique; il faut dire qu'elle la réclame, — comme un héritage. Seulement, cette requête précise, c'est l'Esprit qui la fait en elle, par et pour elle, Lui dont saint Paul disait qu'il prie pour nous par des gémissements ineffables; et le surnaturel reste bien ainsi ce qu'il est essentiellement : un don gratuit.

De là, cette conclusion dont il nous faut prendre acte :

Il existe, pour l'âme vivante, un besoin (positif) du surnaturel, fondé sur le plein d'une grâce déiforme et déifiante.

b) — Mais, dans l'*état transnaturel*, que se passe-t-il? — L'homme ne possède pas encore une « surnature », c'est-à-dire un principe habituel d'actes salutaires, puisque, par hypothèse, il n'a pas la grâce sanctifiante. Cependant, étant convié à une destinée surnaturelle, il faut bien que, concurremment à l'offre extérieure de la Révélation ou à ce qui peut en être le succédané, il soit intérieurement travaillé par des grâces actuelles prévenantes, par des sollicitations surnaturelles; autrement il ne parviendrait jamais au salut, puisque l'initiative n'en saurait venir de lui; et le salut pourtant lui est imposé. D'autre part, il faut bien qu'une fois ou l'autre ces mêmes grâces le dérangent dans le repos, dans l'indifférence tranquille et satisfaite, où il serait tenté de s'assoupir; autrement, pareilles à des touches qui ne toucheraient rien, elles seraient comme n'étant pas, elles ne seraient pas.

Donc, en passant sur son âme, elles la soulèvent, elles l'agitent, elles la creusent, empêchant qu'elle soit jamais légitimement étale. Et ce doit être le principe d'un trouble profond, d'une inadéquation, et pour employer déjà le mot de saint Augustin et de Malebranche, d'une *inquiétude*, équivoque sans doute en ses manifestations, mais qui, même étouffée, témoigne d'un besoin; sans pouvoir en prendre par elle-même une conscience nette, l'âme aspire au surnaturel. Rien de naturel en effet ne saurait combler un vide qui ne provient pas d'une déficience de la nature, mais qui correspond à la pression refoulante et stimulante tout ensemble d'une grâce; rien de naturel ne saurait refaire une stabilité que défont de surnaturelles poussées; et s'il paraît y avoir, en dehors de la vraie Vie, repos, équilibre, suffisance, il faut bien que ce soit un leurre.

Cela nous amène à formuler cette nouvelle conclusion dont nous avons encore à prendre acte, et qui fixe en quelle manière on doit pouvoir, pour l'âme transnaturée, parler d'un besoin du surnaturel, sans que l'essence du surnaturel en soit violée :

Il existe pour l'âme ignorante et païenne, celle qui n'est encore que conviée, un besoin (négatif) du surnaturel, créé par le vide d'une disposition qui, étant la marque d'un état perdu, le signe d'un rappel, l'effet d'une grâce prévenante et la condition d'une grâce habituelle, peut déjà s'appeler, dans un sens analogique, une grâce elle-même.

Nous jugeons inutile de consacrer un paragraphe spécial à l'*état de mort surnaturelle :* car outre que cet état n'intéresse pas immédiatement l'apologétique dont le rôle est de préparer le premier passage à la foi, il y a, dans ce qui précède, suffisamment de quoi déterminer le sens et la mesure où l'on doit, pour le juste devenu pécheur, parler d'un besoin du surnaturel : si l'âme qui n'est encore que conviée est en effet semblable au pauvre qui, pour entreprendre le divin commerce, *a besoin* d'une avance, d'un prêt, l'âme qui a dégénéré après avoir été régénérée est pareille au failli, au banqueroutier, à l'endetté qui a *en outre* besoin de réconciliation et d'expiation.

4) **La méthode d'immanence.** — Si, à considérer les choses du point de vue théologique, on est arrivé à cette conclusion qu'il existe actuellement, dans l'humanité, un besoin du surnaturel, et que ce besoin doit trouver, d'une façon ou d'une autre, dans la vie des individus et des sociétés, sa traduction psychologique, la tâche n'a rien, en principe, d'offensant pour l'orthodoxie, rien de dangereux ni d'inquiétant, par quoi l'on se propose de chercher, de retrouver par une marche inverse, et de présenter comme *un fait*, cela même qui, de haut en bas, est apparu comme l'indispensable et universelle condition du salut.

Que, d'autre part, cette tâche s'impose; que cette enquête soit non seulement utile mais même nécessaire à qui veut, en face du principe d'immanence reconnu légitime (au sens précédemment fixé), restituer *ex professo* au surnaturel cette intelligibilité négative qui doit lui ouvrir les oreilles afin de lui permettre l'accès des cœurs; qu'il n'y ait pas d'autre moyen théoriquement satisfaisant, pour amener l'âme qui croit se suffire et qui se ferme, à ce point de maturité, de clarté sur elle-même, où le surnaturel avec ses preuves de tout ordre s'imposera à son audience, en sorte qu'il ne lui soit point possible de s'en désintéresser sans trouver en elle-même ce qui la condamne; que ce soit la condition d'un *raccord* en vertu duquel s'établisse une espèce de continuité entre la philosophie et l'apologétique, l'une aboutissant par ses propres investigations, par la logique de son mouvement, à poser les questions auxquelles l'autre vient répondre; que cette recherche, enfin, constitue donc par elle-même une sorte d'*apologétique du seuil*, à la fois incomplète et, au moins implicitement, nécessaire, c'est ce dont on a pu se

rendre compte dans les paragraphes qui précèdent et ce qu'on a sans doute suffisamment compris.

Ce qui reste à voir, c'est comment cette apologétique doit s'y prendre, de quelle méthode elle doit user, pour mettre ce besoin en évidence d'une manière à la fois contraignante et philosophique.

Or, cette méthode est déterminée par la fin même qu'on se propose. Puisqu'il s'agit de voir si l'homme se suffit et qu'il ne se suffit pas, de lui révéler sa propre indigence, de l'éclairer sur cela même qu'il pense et qu'il veut, en manifestant ce qui fait le fond réel et la substance de ses actes, force est bien de s'installer d'abord en lui, de conniver fût-ce avec ses illusions et son orgueil, de prendre ses idées et ses aspirations pour ce qu'elles se donnent, jusqu'à ce qu'on les ait vues manifester d'elles-mêmes, sous une impitoyable analyse, ce qu'elles portent et où elles vont.

Ainsi, entreprenant d'accréditer le surnaturel auprès des âmes, on ne partira point de l'*objet*, pour en démontrer l'existence avec toutes les ressources de l'histoire, — pour en signaler les convenances intellectuelles, morales ou esthétiques, — pour en marquer la conformité aux « lois de la vie », — pour en déployer l'ordonnance architecturale; — ce serait laisser l'homme à l'illusion de sa suffisance, et quelques bonnes choses que l'on dise, et utiles et fécondes en leur temps, ne rien faire pour supprimer le problème tel qu'il se pose du point de vue philosophique, obstruant l'accès de la religion.

Mais il faut ajouter qu'à parler exactement, qu'à procéder en rigueur, ce n'est même pas du *sujet* qu'il s'agit de partir, comme s'il était isolément constitué et isolément connaissable. Considérer en effet un sujet en face d'un objet, comme s'il fournissait par lui-même une donnée concrète, alors que la discrimination même qui le pose, en l'opposant, témoigne d'un travail discursif et d'une préalable élaboration, c'est déjà être infidèle à l'ambition toute réaliste dont on s'inspire et se condamner infailliblement à osciller entre ces deux écueils : *ou* traiter ce sujet, qui est une abstraction, comme s'il était riche de toutes les requêtes de la vie, et c'est l'erreur du naturalisme; *ou* s'en tenir délibérément à cela seul qu'implique son concept pour faire comme si la pauvreté de la notion exprimait la richesse historique de la nature; et c'est l'erreur, tout opposée, du philosophisme.

En vérité, il s'agit de prendre comme matière de l'analyse, comme terrain de la recherche, la vie elle-même dans sa complexité synthétique, cette vie transnaturée qu'emplit, sans qu'on ait besoin de le savoir expressément pour en profiter, l'œuvre commune du sujet et de l'objet; il s'agit de se placer, avant que l'entendement soit intervenu pour distinguer deux courants, au confluent où les eaux se compénètrent sans s'identifier; et c'est peu à peu, sous l'effort qu'on fera pour en préciser le contenu, pour en découvrir l'orientation, pour en calculer la portée, que doit se révéler dans l'action qu'on croirait tout humaine, la présence et le concours d'un autre facteur.

C'est le rôle du surnaturel anonyme et immanent de creuser et d'élargir le lit de l'action, d'empêcher qu'elle soit jamais unie et dormante, de grossir tellement son flot, qu'aucune fin naturelle n'arrive à la contenir entre ses bornes; et c'est le propre de la méthode qui s'offre à nous, de suivre de si près ce progrès irrésistible de l'action, que la volonté y voie clairement où sa tendance foncière l'emporte, même quand elle y résiste et croit s'y soustraire.

Tout le ressort de cette méthode consiste dans la mise en évidence d'une nécessité : celle où est l'homme d'égaler son libre vouloir au vœu profond de tout son être, — d'être d'accord avec soi-même, — de ratifier en le reprenant à son compte, par la réflexion, ce qu'il pense et veut inévitablement, sans que ses actes délibérés puissent jamais supprimer la volonté foncière qu'ils contredisent ni cesser d'être moralement qualifiés, jugés et condamnés par elle. C'est pourquoi on peut justement l'appeler une « Méthode d'immanence ». Rien d'extérieur, en effet, n'y doit entrer en ligne de compte : *chercher par sa volonté propre sa volonté vraie; découvrir, sous ce qu'on croit vouloir, ce qu'on veut, sous ce qu'on croit penser, ce qu'on pense, sous ce qu'on croit être, ce qu'on est;* — voilà tout uniment à quoi elle vise, ce qui constitue sa définition même.

Or, c'est en même temps ce à quoi personne ne peut se refuser. En effet, ce n'est faire crédit à rien que de s'engager dans cette voie; le philosophe le plus jaloux de son autonomie n'a pas à se méfier, et plus même il est sûr de sa suffisance, plus il met de confiance dans la plénitude et la portée de sa pensée, plus aussi doit-il trouver bon qu'on entreprenne d'aller avec lui jusqu'au bout de ses idées, jusqu'à l'extrême pointe de son vouloir.

Si cette méthode, où la philosophie voit de plus en plus sa méthode propre, aboutit à « l'attente religieuse », si elle se trouve être *apologétique*, ce n'est pas, du moins premièrement ou essentiellement, d'intention, comme si la philosophie s'était gagée, mais de fait, et parce que, étant donné l'état actuel de l'humanité, la philosophie, entendue non comme une spéculation abstraite, mais comme une doctrine de la vie, ne peut être complète sans être religieuse. Ce n'est point là un caractère adventice ni qui doive spécifier une philosophie; c'est, dans l'ordre existant, l'essence de la philosophie tout court.

II. — Application de la méthode

1) **Cette méthode a-t-elle été appliquée?** — Oui, maintes fois, si l'on s'attache en elle moins à ce qui en est le procédé scientifiquement élaboré, rigoureusement suivi, qu'à ce qui en fait l'objet et la raison d'être. Car sans parler des Pères de l'Eglise qui, avec saint Augustin, ont à l'occasion insisté sur le caractère inconsistant de toute satisfaction d'ordre naturel, il serait facile de trouver des vues analogues chez nombre de mystiques, de prédicateurs ou même de philosophes. Lorsque Pascal, par exemple, montrait dans la recherche d'un « divertissement » l'effet d'une disposition profonde et comme maladive, où se trahit une âme essentiellement en quête; lorsque Bossuet parlait de « ce désir vague et inquiet », reste de l'état surnaturel où nous avons été élevés et « qui fait naître dans tous les hommes un amour incroyable de la nouveauté » (éd. Lebarq., t. III, p. 429, *Sermon sur l'Annonciation*); lorsque Fénelon signalait dans le sentiment d'un vide l'expérience du travail intérieur de la grâce (Fénelon, *Lettres sur la Religion*, lettre VIe, surtout § 3 et § 4; œuvres complètes, 1851, t. I, p. 136 sq.); lorsque Malebranche dénonçait *l'inquiétude* comme l'état normal de la volonté humaine « parce qu'elle est portée à chercher ce qu'elle ne peut jamais trouver et ce qu'elle espère toujours de trouver » (*De la Recherche de la Vérité*, l. IV, c. II); ces grands hommes mettaient déjà spontanément en relief ce dont la démonstration systématique constitue l'objet de la méthode d'immanence.

Pourtant ce n'étaient encore là que des idées jetées en passant, auxquelles il manquait d'avoir été suivies et complètement exploitées.

C'est au cardinal Dechamps que revient d'avoir *ex professo* pratiqué le premier une méthode d'immanence. En effet, le premier, il entreprit délibérément,

en suite d'une conception raisonnée, de s'appuyer sur ce qui est *dans* l'homme sans être *de* lui, pour amener l'homme au surnaturel. — *Un fait intérieur*, le besoin d'une autorité divine enseignante en matière de religion, et *un fait extérieur*, l'Eglise, voilà, disait-il, ce qu'on doit vérifier avant tout; ces deux faits « se recherchent pour s'embrasser » ; quand on a reconnu le premier, on a la bonne volonté qu'il faut pour s'incliner devant le second ; et quand l'Eglise, comme autorité divine, est admise, c'est le surnaturel qui est accepté. Or, par là même qu'il mettait le point de départ de l'apologétique dans la constatation d'un fait intérieur, commun à tous, et irrécusable; qu'il cherchait aux faits proposés du dehors « la correspondance qui nous les rend assimilables et même obligatoires ; qu'il plantait au cœur de la philosophie la thèse psychologique de l'insuffisance de la raison, même la plus développée, pour résoudre la question religieuse telle qu'elle sort inévitablement de l'état de l'humanité », le cardinal Dechamps rendait justice au « principe d'immanence », sans avoir eu à le reconnaître ni même à le formuler, et conférait à l'apologétique, celle qu'il entendait fortifier, compléter et non remplacer, un caractère vraiment philosophique (cf. MALLET, *L'OEuvre du cardinal Dechamps*, voir à la bibliographie).

Mais si l'essentiel était fait, dès lors qu'antérieurement à tout essai d'apologétique objective, on cherchait dans le sujet lui-même l'amorce de la conversion, il restait encore à organiser scientifiquement la méthode d'immanence, en faisant la théorie de son rôle et de ses procédés : ce fut, on vient de le voir, l'œuvre de M. Maurice BLONDEL; et à appliquer d'une manière rigoureuse la méthode une fois trouvée : c'est l'objet du livre *L'Action*.

2. Le Livre *L'Action*, sa marche, ses conclusions. — Il s'agit de « mettre en équation dans la conscience même ce que nous paraissons penser et vouloir et faire, avec ce que nous faisons, nous voulons et nous pensons en réalité : de telle sorte que, dans les négations factices et les fins artificiellement voulues, se retrouvent encore les affirmations profondes et les besoins incoercibles qu'elles impliquent ».

Dans ce but, on considère la volonté dans toutes les attitudes qu'elle peut prendre, qu'elle prend en fait, vis-à-vis du problème essentiel, celui que toute âme se pose même sans y songer, et que toute âme résout, même sans le savoir : Pourquoi suis-je fait? Quel est le sens de la vie? Si je mourais à l'instant, qu'est-ce que la déchirure du voile me montrerait, que je dois prévoir et que je peux préparer?

A partir de la solution la plus simple, la moins onéreuse, celle qui consiste à nier le problème ou du moins à s'en distraire, jusqu'à la solution la plus élaborée, la plus complexe, la plus savante, celle qui inclut une conception métaphysique et même religieuse, on examine toutes les réponses possibles, graduellement sériées ; c'est le moyen de faire œuvre universelle et concrète. Chaque fois, on décèle dans la volonté qui croit pouvoir s'arrêter à l'une de ces solutions de la nature un mensonge fondamental, une duplicité qui l'oppose à elle-même; et prenant parti contre le vouloir superficiel et changeant pour le vouloir irrésistible et profond où l'être vraiment s'exprime, on entreprend de suivre le mouvement qui l'emporte.

Non qu'il s'agisse d'avancer à l'aventure, l'esprit tendu et comme aux écoutes pour saisir dans l'histoire biographique, dans la psychologie individuelle, un aveu, une plainte, un désir... Il faut que l'enquête soit rigoureuse, et qu'elle revête un caractère rationnel, universel, proprement scientifique ; aussi se raidit-on contre la clarté des apparences, contre les invitations explicites ; et, tout le long de la route, on se fait une loi de n'avancer jamais que sous la pression d'une dialectique immanente qui force invinciblement de passer outre.

Cette dialectique est toute concrète, elle n'a rien à voir avec un jeu de concepts, car au lieu de s'appuyer sur une implication logique, elle s'attache à faire rendre aux actes concrets ce que, sans le savoir ou pouvoir s'en empêcher, on a versé en eux, ce qu'ils posent eux-mêmes inévitablement et ce que, peu à peu, par une logique qui sait comprendre même le désordre et dont la science, pour n'être encore qu'ébauchée, doit cependant pouvoir se faire, la vie même se charge d'en tirer[1]... Nos actes sont plus riches que nos intentions et que nos idées, et c'est dans les actes, parce qu'ils ne sauraient être partiels, parce qu'ils traduisent à la fois la tendance qu'on mortifie et celle à quoi l'on consent, que la volonté révèle sa portée profonde et le terme de son option; aussi *le fruit des actes, c'est l'authentique expression de la volonté en ce qu'elle a de nécessaire;* et le déterminisme qui, à travers toutes les compensations de la vie et tous les jeux de la liberté dont il compose une résultante unique, fait rendre infailliblement aux actes les conséquences dont ils étaient gros, ce déterminisme éclaire peu à peu la volonté sur ce qu'elle a voulu.

Or, à suivre ainsi le progrès de l'aspiration volontaire, on constate qu'après avoir été amené à retrouver et, pour ainsi dire, à reconstruire, en le ratifiant, tout ce qui compose le milieu physique, social, intellectuel, où la volonté se déploie, y trouvant à la fois un obstacle et un aliment, il faut encore avec elle dépasser toutes ces enceintes, pour s'orienter par delà vers un inconnu. Tout ce que la nature peut offrir, la volonté l'a traversé, et voilà qu'au moment où le sol va manquer à son élan, elle a encore du mouvement pour aller plus loin... Vainement, en effet, la métaphysique de l'infini avait d'abord paru borner son essor; vainement, au delà de la métaphysique franchie, avait-il semblé qu'en se faisant mystique, la pensée allait enfin accaparer l'infini, au moins communiquer avec lui; le besoin religieux s'est traduit en rite, s'est incarné dans un culte, s'est projeté dans des symboles ; — mais ce qui s'est révélé sous ces tentatives, c'est le vide irrémédiable non seulement de la philosophie, mais encore de toute religion qui n'en serait qu'un équivalent, c'est le caractère illusoire et superstitieux par essence de tout essai pour se donner Dieu sans que lui-même il se donne, la nécessité de l'abnégation et de l'humble attente...

Impossibilité de reculer, impossibilité d'avancer seul, et le repos lui-même est interdit. On a tout fait comme si l'achèvement de l'action, comme si le salut devait venir de soi; pour garder maintenant la sincérité entière, il faut tout attendre de Dieu comme si rien ne devait venir que de lui.

La méthode d'immanence nous amène jusque là; elle ne va pas plus loin.

Mais par le fait même qu'elle définit, subjectivement, l'attitude à prendre en face du mystère subsistant, elle se trouve déterminer aussi, objectivement, bien que d'une manière négative, ce qu'il faudra que soit une révélation pour être écoutée : *celle-ci se donnera comme d'en haut, ou ne comptera pas.*

Elle règle encore, mais hypothétiquement, les

1. Les fondements d'une science de cette logique ont été établis par M. Blondel dans un rapport du 1er Congrès international de Philosophie, vol. II, Paris, 1900; tiré à part sous ce titre : *Principe élémentaire d'une Logique de la vie morale.*

conditions auxquelles, en face d'une Révélation de ce genre, la bonne volonté devra se conserver intacte : si quelque part une institution existe qui professe de livrer à l'homme un don qu'elle dise lui être à la fois « indispensable et inaccessible », on ne pourra pas ne pas examiner ses titres : ce serait se contredire, manquer à la conscience et à la science ; si elle propose une expérience, on ne pourra pas ne pas la tenter, ce serait illogique : on veut vivre, or ne pas expérimenter, c'est certainement mourir.

Mais en face du surnaturel, tel qu'aux yeux du Chrétien il a fait son apparition dans l'espace et dans le temps, ce n'est pas à la « méthode d'immanence » de trancher la question de savoir *s'il est* ou *s'il n'est pas*. Son rôle est simplement de fermer toutes les issues, d'acculer l'âme à l'alternative instante : « Est-ce ou n'est-ce pas ? de faire voir que seule, cette unique et universelle question qui embrasse la destinée entière de l'homme s'impose à tous avec cette *absolue* rigueur : « Est-ce ou n'est-ce pas ? » ; d'examiner les conséquences de l'une ou de l'autre solution, et d'en mesurer l'immense écart : elle ne peut aller plus loin ni dire en son seul nom que ce soit ou que ce ne soit pas[1]. »

Auguste Valensin, S. J.

1. *L'Action* (dernière page).

ARTICLE II. — EXAMEN

L'exposé qu'on vient de lire s'est attaché à présenter avec exactitude la méthode d'immanence ; tel quel, il nous en offre un raccourci synthétique dont il nous faut, maintenant, par l'analyse, reprendre et vérifier les éléments. Nous aurons donc à examiner le nom même de la Méthode d'immanence, sa nature et sa portée.

I. Le nom de « méthode d'immanence ».

— « L'expression *méthode d'immanence*, a écrit M. Blondel, est née du reproche qu'avait d'abord adressé à la thèse de l'Action, la *Revue de Métaphysique et de Morale* (*suppl. de nov.* 1893) et de la réponse que j'ai été amené à y faire en montrant que, loin de m'établir d'emblée dans une transcendance ruineuse pour la philosophie, je m'étais placé en pleine réalité concrète, en pleine « *immanence* », antérieurement à toute vue systématique, à tout principe arrêté. Et cette démarche d'une pensée qui veut simplement user de tout ce qu'elle porte en elle est si loin d'aboutir à un immanentisme, qu'elle engendre inéluctablement une attitude toute contraire. » (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, *Vocabulaire*, fasc. 11 août 1908, p. 326.)

Il faudra donc dire du principe d'immanence, dont la reconnaissance semblait soulever tout à l'heure un conflit avec la notion du surnaturel, qu'il est entendu ici en son sens normal, c'est-à-dire *relatif*. Développé au contraire en fonction d'un des systèmes intellectualistes ou pragmatistes, qui expriment la doctrine de l'immanence (col. 572), il apparaîtrait sur un autre plan de pensée. Ni en fait ni en droit, il ne serait dès lors celui auquel se rapporte la méthode qui, dans l'examen que nous entreprenons, bénéficiera seule du nom de méthode d'immanence.

II. La nature de cette méthode.

— Que la *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique et sur la méthode de la philosophie dans l'étude du problème religieux* ait paru à plusieurs des lecteurs de la première heure une entreprise accidentelle et belliqueuse, c'est ce qui n'étonnera sans doute aucun observateur attentif. Le langage de cet écrit était plus familier à ceux auprès desquels il voulait obtenir audience qu'à ceux dont il prétendait défendre la foi. La tension artificielle des thèses qu'on y opposait, la véhémence du ton obscurcissaient de plus une pensée d'ailleurs remarquablement pénétrante et forte.

Mais l'inspiration de cette *Lettre* n'était point précisément opportuniste. « C'est au nom de la raison, a dit plus tard l'auteur, que j'avais parlé, en venant sur le terrain proprement philosophique, pour montrer par une méthode d'immanence la légitimité d'affirmations transcendantes. » Mallet, *Un Nouvel Entretien avec M. Blondel*, *R.C.F.* 15 avril 1904, p. 407. Wehrlé, *Une Soutenance de thèse*. *Annales*, mai 1907, p. 138 sq. C'est donc en tant que cette méthode est ou veut être normale et nécessaire au moins implicitement, qu'il nous faut l'apprécier. Or toute méthode se ramène à quelques idées directrices. Faudrait-il donc établir une solidarité foncière entre la méthode d'immanence et toutes les doctrines sur lesquelles M. Blondel a pu exprimer ses vues personnelles, avant d'être à même de juger ? Nous ne le croyons pas. Aussi bien, le principal promoteur de la méthode d'immanence a-t-il lui-même déclaré plusieurs fois, que par son initiative apologétique, la seule qui soit en question ici, il prétendait ne pas se mettre en dehors du courant de la tradition chrétienne. Il s'agit par conséquent de savoir si, oui ou non, les idées, dont s'inspire la méthode d'immanence sont traditionnelles, encore que renouvelées peut-être, en une croissance légitime et un développement naturel[1].

Nous pourrons ainsi apprécier la nature de la méthode d'immanence, quand nous aurons examiné, tour à tour, les procédés qu'elle emploie et l'attitude de pensée qu'elle suppose.

1. — Les procédés de la méthode d'immanence ne sont ceux ni d'une simple thérapeutique morale ni d'une pure analyse psychologique, mais d'ordre métaphysique.

Qu'une préparation subjective spéciale soit néces-

1. « ...dans son équilibre complexe, la philosophie de l'Action [entendez la méthode d'immanence] emploie toutes les données traditionnelles, en les organisant dans une unité plus vive et plus féconde. M. Blondel me disait un jour ce mot, que dès 1896 lui adressait le doyen d'une de nos facultés de théologie : on ne cessera de vous accuser d'être un novateur que lorsqu'on vous accusera d'être un plagiaire... » Mallet, *L'Œuvre du cardinal Dechamps*, *Annales*, 1907, p. 590. — Blondel, *Lettre au Directeur de la « Revue du Clergé français »*, 1901, p. 293. — *L'Apologétique et la philosophie*, 15 mars, 1907, p. 546 : « ...loin d'éliminer l'apologétique traditionnelle, je cherche à en saisir tout le sens et à en unir toutes les ressources. » — Wehrlé, *La Méthode d'immanence*, 1911, p. 16. « La doctrine du philosophe-apologiste présente une originalité incontestable et possède une consistance propre. Elle participe de certaines tendances de la philosophie moderne, sans y être dès l'abord et passivement subordonnée. La terminologie même que l'auteur emprunte à divers représentants de cette philosophie n'est le plus souvent qu'un moyen de marquer par rapport à eux sa position personnelle. » D'autre part, le même auteur remarque que « dans le fond, il n'a jamais été et n'a jamais pu être question de déposséder l'apologétique dite classique du rôle nécessaire qu'elle est appelée à jouer. Pas davantage on n'a voulu éliminer purement et simplement les diverses formes de justification de la foi que M. Blondel a critiquées dans sa *Lettre sur l'apologétique*. De telles exclusions auraient constitué une témérité, accrédité une erreur et accumulé des ruines irréparables. C'est tout autre chose qu'on a cherché de propos délibéré. » L. c., p. 49. — Le P. Le Bachelet, S. J., après avoir exposé la méthode d'immanence, ajoute : « Ainsi entendue, cette méthode n'est donc pas opposée à l'apologétique traditionnelle pleinement comprise. » *De l'Apologétique traditionnelle et de l'Apologétique moderne*, 1897, p. 133.

saire pour saisir la valeur des arguments mis en œuvre par l'Apologétique traditionnelle, c'est ce qui, étant donné surtout l'état d'esprit contemporain, ne saurait faire difficulté. On a dit que M. Blondel avait eu le mérite de rappeler la nécessité de cette préparation (Le Bachelet, l. c., p. 119). Et de fait, la méthode d'immanence répond bien, en quelque manière, au dessein de préparer les âmes. Mais il serait inexact d'en conclure qu'elle n'est qu'*une thérapeutique morale*. Car elle vise à satisfaire les exigences mêmes de la pensée. Celle-ci ne reconnaît point comme fondée une méthode morale isolée de la méthode intellectuelle. Son adhésion ne peut être soumise à l'arbitrage souverain des dispositions du cœur. Elle procédera toujours d'une idée au moins naissante.

Mais d'autre part, l'idée ne vit point normalement dans un esprit à l'état de concept sec et nu. Elle est soumise à des influences multiples. Elle suscite des besoins. Elle est une action. Faut-il donc dire de la méthode d'immanence que, *confinée dans la psychologie*, elle réalisera son dessein, par une *pure analyse* de nos actes? Elle ne saurait aboutir ainsi à prouver la légitimité d'affirmations transcendantes. Elle ne saurait même pas mener jusqu'à l'aveu de cette indigence que comblera, de fait, le don surnaturel de la Révélation chrétienne. Car cet aveu implique une conclusion de l'esprit, qui dépasse le domaine des constatations expérimentales, et entre dans celui de la métaphysique.

C'est qu'en effet la méthode d'immanence est proprement *métaphysique* dans ses procédés comme dans son résultat. Aussi a-t-on pu rapprocher, sans paradoxe, l'argumentation de M. Blondel, dont l'exposé a mis, tout à l'heure, en lumière les lignes principales, et l'argumentation de S. Thomas dans la Iª IIªᵉ, q. I seq. « Il ne serait pas malaisé, ni sans doute inutile, écrivait M. Mallet, de résumer le livre de l'Action en pur langage de l'Ecole. » *La Philosophie de l'Action*, dans *Revue de Philosophie*, sept. 1906, p. 240. — Ce sont les thèses de M. Blondel contre les dilettantes et les pessimistes, qu'exprimeraient, par exemple, les axiomes « *omne agens agit propter finem* », « *omne agens agit propter bonum* ». Le P. de Poulpiquet, O. P., a fait remarquer, à ce propos, que ce n'était pas seulement sur des points de détail que l'accord lui paraissait exister entre certains principes scolastiques et les affirmations de M. Blondel, mais encore dans la conclusion principale. Celle de S. Thomas se formule ainsi : *Solus Deus voluntatem hominis implere potest.* « De même M. Blondel, encore que par des voies différentes, aboutit, lui aussi, à l'inévitable transcendance de l'Action humaine. » (*Quelle est la valeur de l'Apologétique interne*, *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1907, p. 463 ; voir aussi : Bainvel, *Le Problème apologétique*, extrait de la *Revue apologétique*, 16 sept. 1905, p. 6.)

Si de part et d'autre cependant, la conclusion a une valeur objective et métaphysique, il faut reconnaître qu'il y a entre les deux démonstrations une différence profonde : celle d'une attitude de pensée.

2. — L'attitude de pensée que suppose la méthode d'immanence

A. — *Au point de vue philosophique.*

a) *L'attitude de pensée que suppose la méthode n'est point celle du subjectivisme kantien, ni celle du philosophisme, ou du pragmatisme.*

Le subjectivisme de Kant peut être caractérisé par la distinction idéologique du sujet et de l'objet. Or cette distinction, la méthode d'immanence ne saurait la supposer. « Car elle ne définit pas préalablement le sujet par la représentation abstraite des deux grandes fonctions qu'il doit remplir selon Kant, fonction scientifique et fonction morale; elle prétend le saisir dans la réalité de toutes ses tendances et de toutes ses requêtes, qui déborde de toutes parts la faculté d'expliquer des produits idéologiquement définis; et surtout elle évite de chercher dans le subjectivisme la limite du rationalisme; tenant pour relative, secondaire et momentanée la distinction du sujet et de l'objet telle que l'entend la Critique, elle ne permet pas qu'un doute soit élevé sur la réalité d'un quelconque des termes de la vie totale, en même temps qu'elle appuie sur la solidarité des facteurs de l'action le droit à l'affirmation objective, c'est-à-dire la certitude entière et vivante. » V. Delbos, *Préface au livre de* Cremer, *Le Problème religieux dans la Philosophie de l'Action*, 1912 (Alcan), p. IX. Il sera aisé de se rendre compte de la justesse de ces observations en relisant l'*Exposé* (col. 583 et surtout col. 589).

L'attitude de pensée que suppose la méthode d'immanence ne sera donc pas celle du *subjectivisme kantien*, tant que cette méthode, fidèle à elle-même, n'impliquera à aucun moment de son application, ce que, théoriquement, elle exclut à son point de départ, nous voulons dire la distinction idéologique de Kant entre le sujet et l'objet.

D'autre part, sous peine d'être contradictoire, la méthode d'immanence ne saurait faire dépendre la solution du problème soulevé par le conflit entre le principe d'immanence et le surnaturel, d'un simple effort de dialectique abstraite, portant sur des *notions*. Car, comme on l'a vu ci-dessus, c'est précisément parce que le problème considéré sous cet angle leur paraissait insoluble, que les partisans de la méthode d'immanence ont prétendu substituer ou tout au moins préposer à la question des rapports de l'idée avec l'objet celle des rapports de l'idée avec l'action, celle-là exprimant plus ou moins inadéquatement le résultat de celle-ci. Sans vouloir déprécier le rôle de la réflexion ni la valeur objective de la métaphysique, les penseurs dont nous essayons d'examiner l'attitude philosophique, tiennent à ne pas faire dépendre l'adhésion au surnaturel de ce qui est purement notionnel et objectif. Ils estiment, en somme, qu'il faut faire une part très large dans la vie de l'esprit à cette intelligence pratique, qui s'alimente de connaissances concrètes, subordonnées à des fins désirées et voulues. Blondel, *Le point de départ de la recherche philosophique, dans Annales*, 1905. — De Sailly, *La tâche de la philosophie d'après la philosophie de l'Action*. — *Annales*, 1906, p. 47.

Faut-il en conclure que leur attitude de pensée est celle du *pragmatisme?* Le mot avait été proposé un instant par M. Blondel, afin de définir une position qui voulait être aussi éloignée de l'idéologie abstraite que du subjectivisme. En 1902, dans son étude sur la *Certitude religieuse* publiée dans la *Revue du Clergé français*, p. 651, il rappelait encore que le nom de pragmatisme, proposé par lui une douzaine d'années auparavant, conviendrait peut-être à désigner ce que l'on appelait assez justement « la philosophie de l'action »; « car, ajoutait-il, c'est en étudiant l'action qu'on est non seulement amené à considérer dans leur solidarité anatomique et leurs relations physiologiques, vie et conscience, sentiments et idées, notions et volitions et opérations, qui sont en nous les éléments intégrants de l'agir, mais qu'on est conduit encore à tenir compte dans l'action de tout agent des coopérateurs qui précèdent, modifient, dépassent le sentiment ou la connaissance qu'on peut en avoir. Par conséquent, étudier l'action (au lieu de se borner à étudier la vie subjective en tant qu'elle est propre au sujet ou la pensée en tant

qu'elle est représentative d'objets), c'est la vraie manière de réserver, *comme une inconnue progressivement connaissable*, la réalité agissante des autres êtres, de déterminer la part qui revient à chacun... » Cependant les études de psychologie expérimentale de WILLIAM JAMES ont fait attribuer au mot pragmatisme un sens tout différent. Aussi M. DELBOS a-t-il pu faire très justement remarquer que l'attitude de pensée supposée par la méthode d'immanence n'était point celle du pragmatisme. « Car (la philosophie de l'action) ne fait point de l'action une simple capacité de préparer et d'interpréter les expériences qui lui fourniront du dehors un contenu ; elle soutient au contraire que l'action enferme en elle des virtualités dynamiquement liées et dynamiquement développables, jusqu'à la réception de la réalité surnaturelle ; ainsi, loin de livrer la vie humaine aux réussites, dont se contente l'empirisme pragmatiste, elle admet une logique de l'action qui rend intelligibles tous les moments et toutes les directions de la vie ; si elle n'érige pas l'entendement clair en absolu, elle n'est pas sans lui attribuer dans et pour l'expansion des puissances du sujet une force motrice et ordonnatrice considérable ; surtout elle réserve pleinement la souveraineté du λόγος, de cette pensée concrète, dont la connaissance intellectuelle n'est qu'un aspect, et qui contient en soi le principe pleinement rationnel des invincibles exigences de l'action. » L. c, p. x ; voir aussi *Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet 1902, *Appendice* A, p. 120.

b) Caractéristiques de cette attitude de pensée.

1. Elle est celle d'une pensée *dynamique et concrète.*

La méthode d'immanence en effet, au lieu de proposer des principes, d'où il s'agirait de tirer des conclusions, cherche à se rapprocher le plus possible de la vie, qui « ne consiste pas seulement à penser logiquement, mais aussi à agir ». Elle invite à en suivre le mouvement. Elle le suscite, l'oriente vers la fin secrètement voulue. Elle est créatrice, en ce sens qu'elle est féconde. (Exposé col. 592.)

2. Cette pensée est *soucieuse de ne point méconnaître l'aspect moral du problème à résoudre.*

Car l'unité de la vie spirituelle n'est point celle d'un engrenage. Il faut quelque chose de plus qu'une notification extérieure pour déranger l'eurythmie de l'âme humaine. Il lui faut une adaptation interne. Il sera donc nécessaire, pour que la vérité réside réellement dans la connaissance, que « nous égalions ce qu'elle réclame de libre adhésion à ce qu'elle impose d'inévitable clarté » (*L'Action*, p. 440). Le sentiment et la connaissance se serviront ici tous deux alternativement de données et de but, soit en raison de nos inépuisables richesses intérieures, soit à cause de la surabondance croissante des apports de la réalité. (*Revue du Clergé français*, t. XXIX (1902), pp. 654-5.) Non qu'il s'agisse de confondre les compétences. « Il ne s'agit pas, en voulant, de faire que la réalité subsiste en soi parce qu'un décret arbitraire l'aurait créée en nous ; il s'agit, en voulant, de faire qu'elle soit en nous parce qu'elle est et comme elle est en soi. Cet acte de volonté ne la fait pas dépendre de nous ; il nous fait dépendre d'elle. C'est le rôle de cette connaissance nécessaire qui précède et prépare l'option, d'être une règle inflexible ; mais du moment où ce qu'elle a de nécessairement volontaire est librement voulu, elle ne cesse pas pour cela d'être une connaissance. Tout au contraire, elle y gagne de porter, réellement présent en elle, l'être dont elle n'avait encore que la représentation. Ce qui était simplement idée de l'objet devient, en toute vérité, certitude objective et possession réelle. » *L'Action*, p. 440. Ce qui implique sans doute, une distinction assez importante entre nos différentes connaissances.

3. La méthode d'immanence suppose en effet une attitude de pensée, *distinguant en fait et en droit comme deux phases dans la connaissance que nous avons de l'être :* la phase qui précède et celle qui suit l'intervention de notre volonté. La première connaissance, préalable à toute option, s'impose à nous. Elle est objective. Elle est aussi requérante. Elle est pour nous un principe de décision et de responsabilité. On dira, si l'on veut, que c'est une connaissance *per notionem*. Elle fait entrer peu à peu celui qui en use bien dans une connaissance *per connaturalitatem*. Celle-ci enferme l'ébauche réelle de l'intellection parfaite et de la possession véritable. Elle implique une expérience qui entre dans le vif de la volonté et de l'âme tout entière, une sympathie effective et affective, une impression non seulement passive mais consentante. Car on ne peut pâtir que s'il y a un agir correspondant. « *Dicitur patiens a passione*, remarque justement CAJETAN, *eo modo quo vehementer affecti circa aliquid passionati dicuntur : in quo denotatur maxima voluntatis inclinatio, ut jam habituata et connaturalis effecta.* »

Plus nous aurons cette connaissance, moins notre science sera précaire. S'agit-il du problème, qui est la raison d'être de la philosophie, du problème de Dieu et de notre destinée ? Il sera donc logique d'estimer que les solutions partielles du problème, encore que réelles et objectives, ne sont pas définitives. Elles sont affamantes plus que saturantes. Celui qui les possède doit chercher encore. Et c'est précisément le rôle de la méthode d'immanence, de faire entendre que l'arrêt est impossible, parce que nulle part ne se rencontre, dans les solutions purement humaines, la réponse saturante. (Cf. *Exposé*, col. 589.)

En fonction de la distinction de ces deux phases de notre connaissance, doivent s'entendre les pages de *L'Action* consacrées au développement de l'idée de Dieu. M. BLONDEL s'en expliqua quand, à la soutenance de sa thèse, répondant à une question de M. BROCHARD, il fit la déclaration suivante : « A un point plus avancé du développement de l'action, j'ai rencontré tout aussi inévitablement, et d'ailleurs sous des formes plus ou moins explicites, l'idée de Dieu : j'ai fait voir comment cette idée est nécessairement engendrée et comment, même anonyme, pseudonyme ou méconnue, elle engendre nécessairement à son tour. J'ai essayé par les preuves classiques, dont c'est en effet le rôle, de préciser, de purifier, de confirmer cette grande affirmation de l'humanité entière, pour montrer ensuite, avec une force accrue et une lumière qui oriente notre marche, comment l'idée de Dieu, elle aussi, entre dans le dynamisme de l'action ; je l'étudie d'abord dans la mesure où cette connaissance nécessaire devient pour nous l'*unum necessarium*, et nous impose la suprême alternative d'où il dépendra qu'elle soit salutaire ou délétère, que Dieu soit réellement ou qu'il ne soit pas pour nous. Mais ici plus que jamais j'ai maintenu que ce que nous refoulons par notre volonté voulue, nous ne le supprimons pas, nous ne l'effaçons même pas de notre volonté voulante. Et j'ai indiqué comment, selon la réponse que nous aurons donnée à l'alternative dont la présence de Dieu en notre conscience nous impose la nécessité, la connaissance et la possession que nous avons de lui ne sauraient être les mêmes. » WEHRLÉ, *Une soutenance de thèse*, *Annales*, mai 1907, p. 137. Etudiée donc du point de vue de l'action humaine, l'idée de Dieu sera appelée une idée

nécessaire, en ce sens qu'elle est « apportée à la conscience par le dynamisme de la vie intérieure ». D'autre part, cette idée se trouve être féconde, car elle suscite en nous l'aspiration d'une infinie croissance. Aussi devra-t-on ajouter qu'elle est non seulement nécessaire mais efficace. (*L'Action*, 4e partie, p. 324-39.) Quelqu'un ayant rencontré l'expression « pensée nécessaire et efficace de Dieu » (*Lettre*, *Annales*, 1906, p. 606) l'entendit d'une pensée qui ferait Dieu. L'auteur, mal compris, protesta. Mais le contresens, transmis de main en main, avait déjà tout un passé; il continua de courir.

4. L'attitude de pensée supposée par la méthode d'immanence sera *telle qu'elle tendra donc enfin à exclure tout séparatisme*. Le travail spéculatif, les efforts ascétiques, l'enseignement laborieux de la vie, tout devra servir à l'homme qui cherche la vérité.

Bien plus, cette recherche, quand il s'agit de la vérité suprême, doit être menée jusqu'au bout, sous peine de devenir pour l'homme une cause de condamnation. Voilà pourquoi M. Blondel consacre les derniers chapitres de *L'Action* au procès de ce qu'il appelle les philosophies séparées. Pour lui, le Dieu, qu'elles nous permettent d'atteindre, n'est encore que celui dont Pascal disait qu'il est le Dieu des philosophes et des athées. Indispensable, utile et à notre gré, funeste ou salutaire, l'idée purement métaphysique de Dieu, toute solide qu'elle soit, réclame d'être dépassée : elle est une route... S'y arrêter comme au terme, en repoussant, même implicitement, « le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob », c'est, selon M. Blondel, déjà mentir à la science et la vider. On avait quelque chose : en s'y tenant, on n'a plus rien.

C'est ainsi, pensons-nous, qu'il faut interpréter certaines pages de *L'Action* (l. IX, c. III, p. 428 seq.), si l'on tient à ne pas les isoler des pages claires, dans lesquelles l'auteur, moins préoccupé de s'opposer aux exagérations systématiques du séparatisme, montre nettement que, si nous portons en nous les exigences despotiques de la vérité, celle-ci n'en est pas moins tout entière, hors de nous, et que « pour la reconnaître, il faut s'attendre à ce qu'elle soit, non telle qu'on la voudrait, mais telle qu'elle est ». *L'Action*, p. 398.

Aussi bien est-ce là le seul moyen de trouver une signification à l'ensemble. Car « Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent, ou il n'a point de sens du tout. » (Cf. Pascal, *Pensées*, édit. Brunschvicg, p. 659, n. 684.)

Sous le bénéfice de cette dernière observation, nous estimons que l'attitude de pensée ainsi caractérisée paraît légitime. Elle permet d'intégrer, en les organisant d'une manière originale, des données salutaires et fécondes. Mais nous estimons en même temps qu'elle est susceptible de déformations dangereuses. Préoccupé de se placer dans le concret, de voir l'aspect moral du problème religieux, d'exclure l'orgueilleuse suffisance du philosophisme, on pourra, plus ou moins inconsciemment, en arriver à substituer le *fieri* à l'*esse*, à méconnaître la vie de l'esprit et la solidité relative de nos connaissances partielles, à prétendre sauver par je ne sais quel réalisme de la volonté l'illusionnisme propre de la pensée. La littérature apologétique de ces dernières années pourrait nous montrer que ces déformations ne sont point chimériques.

Telle est la fortune des idées. Elles s'altèrent d'ordinaire en se répandant. Et les courants qui les emportent font oublier la source. Mais le spectacle de ces déformations est de peu d'intérêt au point de vue philosophique. Ce qu'il importe de retenir, ici, c'est que la méthode d'immanence, telle que nous la propose M. Blondel, n'a de sens que si l'on admet la valeur de la raison, la cognoscibilité de Dieu et sa connaissance, la possibilité enfin d'une démonstration de ce fait chrétien, vers quoi la « *méthode* » s'achemine, qui est sa raison d'être et son secret propulseur. (*Exposé*, col. 581.)

D'autre part, s'il est vrai, comme on le prétend, que le surnaturel doive être proposé à l'acceptation de l'homme non par voie uniquement notionnelle ou argumentation simplement logique, mais de manière à répondre à un mouvement réel de notre nature concrète, l'attitude de pensée supposée par la méthode d'immanence au point de vue philosophique, formule des exigences, dont il s'agit de voir ce qu'elles valent en face de la théologie.

B. — *En face de la théologie.*

C'est par la théorie qu'on en fait et par son application, que la *méthode d'immanence* entre en relation avec la théologie. Nous aurons donc à l'examiner de ce double point de vue.

1) *La « théorie » de la méthode et la théologie.*

A) Puisque le problème à résoudre est tout concret, et qu'il a son point de départ dans la considération de l'homme tel que nous le rencontrons dans le monde actuel, il est tout d'abord manifeste que ce n'est pas entre l'*hypothèse théologique* d'un état de nature pure et la position doctrinale des théoriciens de la méthode d'immanence, qu'il nous faudra établir une relation directe. Quand nous nous plaçons dans l'hypothèse de la nature pure, nous faisons une abstraction. De cette nature conçue comme séparée du surnaturel, qui, de fait, s'allie toujours dans une certaine mesure, avec elle, il sera utile, et parfois nécessaire, d'essayer d'entrevoir les inclinations, les instincts, les forces pour le bien et pour le vrai. Mais il ne faut pas s'attendre à la rencontrer dans un homme vivant. Il importe de se le rappeler. Car « c'est une erreur aujourd'hui fort répandue, remarquait déjà Scheeben, que l'ordre de la créature raisonnable, tel qu'il apparaît ou qu'il a été restauré dans le christianisme, n'est pas autre chose au fond que l'ordre naturel, sauf les institutions positives qui y ont été ajoutées pour l'améliorer et pour détruire le désordre introduit par le péché. C'est justement le contraire qui est le vrai. Dieu, dès le principe, a proposé à la créature raisonnable un but surhumain, il l'a placée vis-à-vis de lui dans un rapport surnaturel en lui accordant des dons supérieurs. Et c'est ainsi qu'il a renouvelé un ordre de choses qui, après avoir été bouleversé par le péché, ne pouvait, à cause de son caractère surnaturel, être restauré, affermi et consommé que par le mystère, plus grand encore, de l'exaltation de la nature humaine à l'unité personnelle avec le Fils de Dieu. » *La Dogmatique*, III, p. 405 (traduction française).

Une distinction s'impose donc : la distinction entre l'humanité abstraite, répondant à la définition de l'homme, et l'humanité concrète, existante. La première est un universel. Elle est indépendante du temps et de l'espace. Elle l'est aussi des individualités qui la réalisent en fait. Elle est indifférente au surnaturel. Elle ne l'inclut, ni ne l'exclut, ni ne le postule, ni ne le repousse. Elle implique à son égard une *mera non repugnantia*. L'homme purement homme, s'il existait, aurait sans doute besoin de certains secours divins, mais ceux-ci seraient naturels. Il aurait le besoin d'une religion, mais cette religion serait naturelle. Il tendrait vers Dieu, comme vers sa fin suprême, mais vers Dieu connu abstractivement et non dans le face à face de la vision béatifique, pour laquelle il est, de fait, créé. Car l'humanité concrète, celle qui seule

existe, celle qui est issue d'Adam et que le nouvel Adam, Jésus, est venu restaurer, est, par rapport à l'humanité abstraite, « comme une race particulière constituée, comme telle, par des attributs caractéristiques se surajoutant à ceux de l'espèce » (R. P. Mercier, O. P., *Le Fait du Surnaturel*, dans *Revue Thomiste*, 1903, p. 175 seq.). Le surnaturel est un de ces attributs. L'humanité est une race surnaturelle : *a*) d'abord en ce sens qu'il n'y a pas d'autre destinée pour l'homme que celle de la vision intuitive... ou du châtiment, frappant éternellement les coupables; *b*) parce que la providence surnaturelle de Dieu s'exerce, quoique à des degrés divers, sur tout homme, en sorte que la vie d'aucun adulte n'est entièrement vide de surnaturel; *c*) parce que la Rédemption s'étend à tous les hommes; *d*) parce que la volonté de Dieu est salvifique (S. Thomas, *Contra Gentes*, l. III, c. 159).

Ces pensées sont familières aux Pères. Elles ont été développées par les théologiens. Le Magistère ecclésiatique les a consacrées. — Voir par exemple les propositions condamnées par Alexandre VIII (Denz., n. 1294-1295 [1261-1262]), par Clément XI (*ibid.*, n. 1395 [1260]), et les déclarations des conciles d'Orange, II, c. 17, 20, 22, et la conclusion (*ibid.*, 190, 193, 195, 200 [160, 163, 165, 169]), de Sens (371 [313]).

C'est donc là, *dans la conception orthodoxe de l'état de l'humanité présente vis-à-vis du surnaturel, don gratuit de Dieu*, qu'il faudra chercher et trouver, — s'il existe, — *le point de contact entre la théorie de la méthode d'immanence et la théologie*. Le chercher ailleurs serait se mettre en dehors des données du problème tel qu'il a été posé.

B) Cet état de l'humanité présente, quand il ne s'agit ni de l'homme qui vit surnaturellement, parce qu'il possède la grâce sanctifiante, ni de celui qui est mort spirituellement, parce qu'il a commis le péché mortel, encore qu'il garde la foi ou tout au moins le caractère baptismal, on nous propose de l'appeler, un *état transnaturel* [1]. Et l'on veut signifier par là le caractère instable d'une nature qui n'est plus ici-bas pour elle-même, mais blessée par la déchéance, et traversée par les appels d'une grâce prévenante, dont le résultat est, en suscitant l'aspiration vers l'au delà, de faire sentir le vide qui est dans la nature réelle. Le surnaturel chrétien, qui apparait dans l'ordre historique, révèle la raison de cette insuffisance de la nature, il y répond. Il comble un besoin. Et quand on parle de lui, et qu'on le considère dans le concret, « on ne peut pas dire qu'il y a continuité réelle entre le monde de la raison et celui de la foi, pas plus qu'on ne peut dire que l'ordre surnaturel rentre dans le déterminisme de l'action humaine ».

1. On peut donc, selon les points de vue, dire de la Méthode d'immanence, 1° qu'elle part de l'*hypothèse du surnaturel absent* de l'âme, c'est-à-dire qu'elle part non de l'état surnaturel, mais de l'état transnaturel, celui du mécréant; 2° qu'elle part de l'*hypothèse du surnaturel présent* dans l'âme, c'est-à-dire de l'état transnaturel et non pas d'un hypothétique état de nature pure, dont nulle grâce prévenante ne détruirait l'équilibre; 3° qu'elle ne part d'*aucune hypothèse*, c'est-à-dire qu'elle part de l'état où toute âme se trouve en fait, et dont il n'est pas nécessaire de connaître explicitement et analytiquement les ressources pour que celles-ci restent agissantes et anonymement utilisables. Ces distinctions donnent la clef de bien des textes qui ont paru à plusieurs interprètes, d'ailleurs fort pénétrants, devoir suggérer une double manière d'entendre la Méthode d'immanence. A vrai dire, il n'y a qu'une manière de l'entendre; et il faut pour cela se placer dans l'ordre concret où de fait l'homme est destiné à une fin surnaturelle. Voir ce qui a été dit plus haut de l'attitude de pensée que suppose la Méthode d'immanence au point de vue philosophique.

Mais on peut et doit dire, « que le progrès de notre volonté nous contraint à l'aveu de notre insuffisance, nous conduit au besoin senti d'un surcroît, nous donne l'aptitude, non à le produire ou à le définir, mais à le reconnaître et à le recevoir, nous ouvre en un mot comme par une grâce prévenante, ce baptême de désir, qui, supposant déjà une touche secrète de Dieu, demeure partout accessible et nécessaire en dehors même de toute révélation explicite et qui, dans la révélation même, est comme le sacrement humain immanent à l'opération divine. » M. Blondel, *Lettre*, *Annales*, p. 611 (à rapprocher de l'exposé col. 587-89).

De ces déclarations, rapprochées de l'*Exposé* précédent, il ressort que la théorie de la méthode d'immanence entre en contact avec la théologie au point où celle-ci étudie *la nécessité du surnaturel, dans l'état actuel de l'humanité déchue en Adam et rachetée par le Christ*.

Or l'étude théologique de cette nécessité, étude complexe et délicate, exige, pour être exacte, que l'esprit soit attentif à formuler dès le début une précision et à se mettre en garde contre un danger. A cette condition sera donc confirmée la légitimité théorique de la méthode d'immanence.

a) *La précision à formuler* est celle-ci : comment entendre cette nécessité du surnaturel.

On répond : α) s'agit-il de la nécessité de la Révélation, pour que l'homme connaisse, aisément et avec certitude, certaines vérités religieuses, que, par les seules forces de sa raison naturelle, il pourrait cependant atteindre, mais que, de fait, par suite de la déchéance originelle, il n'atteint que rarement et d'une manière imparfaite, en une connaissance mêlée d'erreurs? on dira que la Révélation était non seulement utile et convenable mais *moralement nécessaire* (S. Thomas, I, q. 1, a. 2; q. 2, a. 4; *Contra Gent.*, l. I, c. 4; *De Verit.*, q. 14, a. 10.) β) S'agit-il de la nécessité de secours surnaturels, qui, étant donné le fait de la Révélation, doivent répondre à l'indigence foncière de la nature? on dira que le surnaturel est ici *absolument nécessaire*, mais *d'une nécessité hypothétique et de conséquence*.

Parce que l'homme est actuellement créé pour la vision béatifique et qu'il n'a pas d'autre destinée, son désir de la béatitude, qui, dans l'hypothèse non vérifiée de la nature pure, aurait été limité au bien naturellement connu comme possible, se trouve, dans l'hypothèse vérifiée de notre vocation surnaturelle, désir de béatitude parfaite, encore que son efficacité ne corresponde qu'à la pression refoulante d'une grâce qui, opérant *in natura*, n'est pas *ex natura*. Mais que cette grâce soit donnée, motion passagère et élevante, suscitant la bonne volonté et la prévenant (II° *Concile d'Orange*, c. 6, 7, 20, Denz., 179, 180, 193 [149, 150, 163]), c'est ce qu'il faudra conclure de la volonté salvifique de Dieu et de l'universalité de la Rédemption. Et à ceux qui feront ce qui est en leur pouvoir avec le secours surnaturel de cette grâce actuelle, Dieu ne refusera pas la grâce sanctifiante : *Facienti quod in se est, Deus non denegat gratiam* [1].

γ) S'agit-il de la nécessité de secours surnaturels, qui, *dans l'économie actuelle de la providence surnaturelle* (donc non pas en droit mais en fait), seraient

1. Nous interprétons l'axiome dans le sens qui nous paraît être celui du *Docteur Angélique* (Ia IIae, q. 109, a. 6, ad 2; *Contra Gentes*, III, c. 149), de *saint Bonaventure*, *in Sent.*, II dist. 28, a. 2; *Brevil.*, p. 5, c. 2, n. 5; ainsi l'entendent beaucoup de théologiens aujourd'hui. D'autres l'interprètent autrement, mais peut-être parce qu'ils se placent à un point de vue différent (Ripalda, *De Ente supernaturali*, l. I, *Disp.* xx, sect. 1, n. 1).

donnés à l'homme, même pour l'aider à observer certains commandements de la loi naturelle, en particulier le premier de ces commandements, qui est celui de l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, la réponse devient plus difficile et n'est pas identique chez tous les théologiens.

Des distinctions s'imposent, qu'il faut rappeler brièvement, dans la mesure où elles nous permettront d'apprécier la théorie de la méthode d'immanence.

a' — S'il est question de l'homme en état de grâce, de celui donc dont l'âme est vivante (voir *Exposé*, col. 587), elle est bien près, croyons-nous, de rallier tous les suffrages, l'opinion de S. THOMAS, qui, n'admettant pas d'actes indifférents, suppose que c'est la grâce surnaturelle qui, de fait, apporte alors tous les secours qu'aurait dans une autre économie donnés une grâce naturelle. (*De Malo*, q. 2, a. 5, ad 7; *in II Sent.*, Dist. 40, q. I, a. 5, ad 6; S. FRANÇOIS DE SALES, *Traité de l'amour de Dieu*, l. XII, ch. VIII.)

b' — Il peut être question de l'homme qui n'a jamais été en état de grâce, de celui qui est seulement en chemin et qui, quoique appelé à se prononcer sur sa destinée surnaturelle, de manière à engager par sa décision une responsabilité éternelle, n'a pas encore repoussé le surnaturel d'une manière définitive. Il est, nous le supposons, dans ce que l'on appelait plus haut l'état transnaturel. Pour accomplir la loi naturelle dans son intégrité, et à plus forte raison pour aimer Dieu par-dessus toutes choses (d'un amour affectif) il a besoin d'un secours divin; beaucoup de théologiens pensent que ce secours sera d'ordre naturel. Et en se plaçant au point de vue abstrait, celui des exigences de la nature considérée en elle-même, tout le monde reconnaîtra qu'on ne peut pas parler d'une nécessité du surnaturel. — Voir la 34[e] proposition de BAÏUS, condamnée par PIE V (DENZ., 1034 [914]).

Mais un plus grand nombre de théologiens, se plaçant au point de vue concret, celui de l'économie présente, estiment que ce sont des grâces surnaturelles, que Dieu donne alors à l'homme. Ces grâces répondent moins à une indigence qu'à une plénitude. Expliquant par exemple le sens de l'axiome que nous avons cité, RIPALDA écrit : « Verus igitur... sensus est : Quotiescumque homo agit quod sibi datum est, ut actum virtutis naturalem efficiat, jam adesse antecedenter Deum auxilio intrinsece supernaturali gratiae, atque ita nullus sit conatus moraliter bonus naturae quem aliqua gratia supernaturalis non praeveniat. » (*Disp.* XX, sect. 2, n. 6).

Au sujet de l'observation de la loi naturelle concernant l'amour de Dieu par-dessus toutes choses, S. THOMAS formule ainsi sa pensée : « Dans l'état de nature intègre, dit-il, l'homme n'avait pas besoin du don de la grâce pour aimer Dieu naturellement par-dessus tout; il lui fallait cependant la motion divine pour passer en acte. Dans l'état de déchéance l'homme, pour aimer Dieu, a besoin de la grâce réparatrice qui guérit la nature. » (Iª IIªᵉ, q. 109, a. 3.) Cette grâce qui guérit est, d'après le Docteur Angélique, la grâce sanctifiante et l'amour dont il s'agit, l'amour affectif. Sur la question cependant, les théologiens sont divisés; et tandis que les uns affirment la nécessité d'une grâce surnaturelle pour produire cet acte d'amour, les autres la nient. Voir p. ex. parmi les premiers CAJETAN, in II, q. 171, a. 2; DOMI. SOTO : *Nat. et grat.*, l. I, c. XXI; MOLINA, *Concord.*, q. 14, a. 13, disp. 14; et parmi les seconds, BELLARMIN, *De gratia et lib. arbitrio*, l. VI, c. VII; SUAREZ, *De gratia*, l. I, c. XXXIII.

Quoi qu'il en soit, et afin de situer seulement en son milieu théologique la théorie de la méthode d'immanence, nous constaterons, que, sans être absolument solidaire de telle ou telle des explications mentionnées ci-dessus, elle nous semble être en plus parfaite cohérence avec celle qui tient que, dans l'économie actuelle, les grâces intérieures données par Dieu, le sont au nom des mérites du Christ, en une intention de salut, et donc d'ordre surnaturel[1]. (BILLOT, *De gratia*, Romae, 1907, p. 67.) Parmi les théoriciens de la méthode, plusieurs, tel le P. LABERTHONNIÈRE, ont une tendance augustinienne plus accentuée. Nous n'avons pas à l'apprécier, ici. Nous n'examinons que la méthode d'immanence. Celle-ci, telle que M. Maurice BLONDEL l'a proposée dans *L'Action*, nous paraît simplement en contact avec l'affirmation théologique de la nécessité du surnaturel sous forme de grâces actuelles absolument nécessaires pour justifier les responsabilités de la décision volontaire qui fixera le sort de l'éternité. Et de même qu'il est philosophique d'étudier « toutes les formes superstitieuses et toutes les fictions qu'invente l'action humaine pour se donner l'illusion d'être achevée »; ainsi n'est-ce pas, nous assure-t-on, outrepasser les droits de la philosophie, de considérer cette affirmation théologique, non point sans doute comme capable d'être découverte par la raison seule, mais comme révélatrice, en ce sens que, confrontée avec les profondes exigences de la volonté de l'homme vivant, elle nous permet de découvrir, si elle s'y trouve, dans le dogme chrétien, l'image de nos besoins réels et la réponse attendue. On acceptera donc l'affirmation théologique « comme font les géomètres en supposant le problème résolu et en vérifiant la solution fictive par voie d'analyse ». (*L'Action*, p. 391.) Et cela manifestement est légitime. A condition toutefois que l'esprit se mette en garde contre un danger.

b) *Le danger*, contre lequel il faut se mettre en garde, est celui d'un double exagération.

α' — En considérant l'homme tel qu'il est, *in concreto*, et non pas dans l'hypothèse possible sans doute, quoique non réalisée, de sa nature pure, on peut, glissant inconsciemment vers une vue systématique des choses, arriver à nier la solidité relative de nos actes et la vérité certaine de nos sciences. Par là on inclinerait fatalement vers *le fidéisme*. On évitera le danger, en restant dans l'attitude de pensée que suppose la méthode d'immanence (col. 597). On se rappellera que ces actes et ces sciences ont leur consistance, nonobstant leurs lacunes, et qu'un coup d'état de la volonté ne saurait combler le vide que creuse en nous leur insuffisance. On s'appliquera aussi à mettre en lumière « la plénitude relative de la vie subjective, condition du sentiment que nous en acquérons ». C'est en oubliant ces exigences de l'orthodoxie qu'on se rapprocherait des positions hermésiennes (D., n. 1634 [1496]). Aussi essayera-t-on en vain de donner au fidéisme un sens acceptable. Car le fidéisme, ainsi que l'a particulièrement remarqué M. Blondel, « consiste ou à séparer par une cloison étanche le domaine de la science et le domaine de la croyance, ou à subordonner d'une manière plus ou moins oppressive et même éliminatoire l'activité proprement rationnelle aux besoins pratiques, aux raisons de sentiment, aux exigences morales et religieuses. Dès lors le fidéisme, impliquant un abus ou une exagération du rôle de la foi, a un sens toujours péjoratif ». (*Vocabulaire philosophique*, publié par la *Société française de Philosophie*, fasc. 9 (1906), p. 303.)

Une autre forme de cette même exagération consistera à oublier que si les deux ordres, celui de la

1. Quelle que soit d'ailleurs l'explication que l'on propose. Cette explication varie, comme on le sait, dans les différentes écoles théologiques.

nature et du surnaturel, ne sont, dans l'état actuel de l'humanité, ni séparés ni simplement juxtaposés, ils n'en doivent pas moins rester réellement distincts. Et l'on en arrivera alors à parler de l'homme créé pour le surnaturel, comme si *son essence* portait l'empreinte de sa surnaturelle destinée. Il s'ensuivrait que l'homme serait « une substance surnaturelle », ce qui est erroné.

β' — Dans le but d'éviter cette exagération du *faux surnaturalisme*, on peut aisément tomber dans celle du *naturalisme*. « Est naturaliste toute doctrine qui ne voit dans le surnaturel que l'épanouissement et le terme suprêmes des facultés et de l'activité naturelles. Est encore naturaliste toute doctrine qui croit apercevoir dans la nature en tant que telle une exigence proprement dite du don de la grâce. » Wehrlé, *La Méthode d'immanence*, p. 28. Du naturalisme ainsi entendu, il faut dire manifestement qu'il est en opposition formelle avec les principes catholiques. En parlant par conséquent du surnaturel qui apparaîtrait au philosophe comme nécessaire, il faut qu'on fasse entendre qu'il ne s'agit pas d'une exigence de la nature en tant que telle. On fait mieux que de le laisser entendre. On le dit expressément en posant le problème dans le concret et en faisant sortir d'une nature traversée par la grâce cet aveu d'insuffisance qui conduit au besoin d'un surcroît et qui, sans donner l'aptitude à le produire ou à le définir, donne du moins celle de le reconnaître et de le recevoir. (*Exposé*, col. 593). Si elle demeure donc fidèle à son point de vue initial, la méthode d'immanence évitera tout danger de naturalisme.

Cependant si le principe d'immanence, entendu au sens relatif qui a été défini plus haut, est vrai, s'il faut dire que « ce qui ne correspond pas à un appel, à un besoin, que ce qui n'a pas dans l'homme son point d'attache intérieur, sa préfiguration et sa pierre d'attente, que ce qui est purement et simplement du dehors, ne peut ni pénétrer sa vie ni informer sa pensée, mais est radicalement inefficace en même temps qu'inassimilable », comment doit-on concevoir le rapport de ces deux ordres, naturel et surnaturel, qui, bien que non séparés en nous, restent cependant, la théologie le requiert, des ordres distincts? Il semble qu'on ne le puisse sans revenir à la considération de la *nature en soi*, et par suite à l'hypothèse de la nature pure, avec laquelle nous constations cependant, au début de notre examen de la méthode d'immanence en face de la théologie, que la théorie de cette méthode n'avait point de relation directe, puisqu'il s'agissait de l'homme *tel que nous le rencontrons* dans le monde actuel. Une antinomie secrète se révélerait-elle ici entre la théorie de la méthode d'immanence et la théologie? C'est ce qui nous reste à examiner.

c) La question des rapports de la nature et du surnaturel a occupé de tout temps la théologie. Les solutions qui lui ont été données se concentrent autour de l'idée de *puissance obédientielle*. (S. Augustin, *De Gen. ad litt.*, l. IX, cap. xvii, n. 32; — S. Thomas, *Quaest. disput. de virt.*, art. x, ad 13; — Suarez, *Métaph. disp.* xliii, *sect.* 4.) Cette dernière, considérée dans l'homme, n'est pas une puissance purement passive. Elle est aussi une puissance active, non pas en ce sens, justement répréhensible, qu'elle est efficace par elle seule, ou à côté de la grâce, mais en ce sens qu'elle le devient par la grâce qui, travaillant la nature et la transfigurant, se trouve constituer avec elle un seul principe d'opération, développer la vitalité active et la liberté des facultés de l'âme, soulever ces dernières en leur fond le plus intime et produire des actes qui relèvent indivisiblement de la nature et de la grâce. « *Non partim gratia partim liberum arbitrium, sed totum singula opere individuo peragunt.* » S. Bernard, *De Gratia et libero Arbitrio*, c. xiv. Tel l'olivier franc enté sur l'olivier sauvage.

Or le fondement de cette puissance obédientielle est à chercher, d'après S. Thomas, dans notre nature intellectuelle prise comme telle. Car, pour le Docteur Angélique, l'ordre intellectuel en son absolu et l'ordre divin coïncident. (Sertillanges, *Saint Thomas*, I, l. I, ch. ii, B; Rousselot, *L'intellectualisme de S. Thomas*, p. 27, seq.) Ainsi se manifestera la justification du principe thomiste : *nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem :* c'est-à-dire *du principe d'immanence.* Entre la nature humaine et le surnaturel, il y aura une relation indirecte et lointaine, une aptitude, un appétit indéfini, un désir *inefficace* et en quelque sorte négatif à combler.

Autant il serait donc illusoire de vouloir, par une analyse psychologique de nos tendances, prouver *le fait* du surnaturel, autant il est légitime, *ex suppositione*, d'établir une démonstration parfaitement rigoureuse en son genre. Car « s'il est une fois accordé que l'homme doit aboutir au parfait achèvement de son être intellectuel en tant que tel, on n'aura pas de peine à faire voir que cet achèvement ou béatitude parfaite n'est réalisable que par l'intuition intellectuelle du divin ». Sertillanges, l. c., c. ii, p. 305. A plus forte raison, sera-t-il légitime de partir de la nature concrète, afin de mettre en relief le point où le surnaturel pourra s'insérer, sans se préoccuper de savoir comment se trouve cette nature, mais en bénéficiant de toutes les ressources qu'elle présente de fait. Or tel est le cas de la méthode d'immanence. (Cf. *Exposé*, col. 592.) Au point de vue théologique, il n'y a plus dès lors qu'à voir comment elle peut être légitimement appliquée.

2) *L'application de la méthode et la théologie.*

Il ne saurait être question ici d'une application toute spontanée et en quelque sorte *empirique* de la méthode d'immanence. Ses difficultés n'auraient de consistance que dans la mesure où elles porteraient sur les idées, dont s'inspire explicitement l'application scientifique.

Ne parlons directement que de celle-ci. Or l'application scientifique de la méthode d'immanence rencontre la théologie sur deux points.

A) Ce qui l'inspire en effet, c'est la thèse de l'*insuffisance d'un ordre naturel* dans lequel le surnaturel ne s'introduirait que par un coup de force et resterait toujours un objet de luxe. Mais la théologie maintient une *certaine suffisance* de cet ordre naturel. C'est une conséquence de l'enseignement ecclésiastique sur les effets du péché originel, qui n'a pas détruit toutes les forces de la raison et de la liberté. (Voir les déclarations du Magistère concernant Baïus et Quesnel, p. ex. Denz., 1391 [1266].) Le Concile du Vatican le rappelle donc : « *Ecclesia tenet ac docet, Deum rerum omnium principium et finem naturali rationis lumine e rebus creatis certo cognosci posse* » (Denz., 1785 [1634]). Cependant il y a un abîme entre ces déclarations et celles des déistes du xviii[e] siècle, tenant pour une connaissance naturelle de Dieu suffisante, fondement d'une religion naturelle, qui existerait dans l'humanité et se suffirait objectivement comme telle. Ce déisme n'a jamais été la religion de l'humanité. L'étude comparée des religions met tous les jours ce point en plus vive lumière. (Albert Valensin, *Jésus-Christ et l'étude*

comparée des religions, Gabalda, 1912, p. 172.) Or l'application scientifique de la méthode d'immanence est précisément en opposition avec les idées du déisme. Mais elle suppose les déclarations du Vatican[1]. Nous en avons dit la raison en définissant plus haut l'attitude de pensée que suppose la méthode d'immanence, au point de vue philosophique. Dans une lettre qu'ils écrivaient, il y a quelques années, sur les *Etudes du clergé*, les évêques lombards s'exprimaient ainsi : « Dieu, en créant l'homme dans sa nature et avec ses facultés naturelles, l'a destiné en même temps à une vie et à une fin surnaturelle. Cet ordre de la grâce, surajouté à la nature, est, de par la volonté positive de Dieu, obligatoire ; l'ordre de la nature est inséparablement subordonné à celui de la grâce. Donc c'est dans cet ordre surnaturel que l'homme doit puiser tout ce qui lui manque dans l'ordre naturel ; il *ne peut se confiner dans l'ordre naturel, sans rester incomplet et indigent*. L'ordre de la grâce est le complément nécessaire de l'ordre qui lui est subordonné ; la nature ne peut se séparer de cet ordre de la grâce ni s'y dérober sans perdre de ses forces et de ces moyens qui, nécessaires à sa perfection, ne peuvent, dans la disposition présente de la Providence, lui venir d'ailleurs. » (*L'Univers*, 4 mars 1904.) Voilà bien la définition théologique des rapports concrets de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel. Et par conséquent elle sera légitime, l'application d'une méthode ayant pour effet de donner comme le sentiment du vide creusé par l'insuffisance des solutions naturelles, et d'en arracher l'aveu à la sincérité d'une âme « qui, loin de douter du divin objet de son aspiration, doute de soi humblement en reconnaissant son incapacité à l'atteindre tel qu'il est ».

B) Un second point sur lequel la méthode d'immanence se rencontre en son application avec la théologie, c'est celui de l'*utilisation pratique de l'expérience que l'on peut avoir du surnaturel immanent*, afin de connaître le surnaturel transcendant. Excluant les cas extraordinaires, qui ne relèvent manifestement pas de l'apologétique, il ne s'agit pas sans doute d'extraire de l'un le contenu de l'autre, ni même simplement de conclure de l'un à l'autre ou de confirmer l'un par l'autre.

Si la présence du surnaturel est ici utilisée, ce n'est pas par manière d'argument et d'une façon explicite, *c'est comme un fait, d'ailleurs anonyme ;* et la conclusion à laquelle on doit directement aboutir étant toute négative, l'application normale de la méthode d'immanence ne violera point l'immunité théologique du surnaturel.

III. — Portée de la méthode d'immanence

On a vu plus haut que la méthode d'immanence devait avoir pour effet d'abord et directement de mener l'âme sincère jusqu'à l'aveu d'une abnégation nécessaire et d'une humble attente, ensuite et indirectement de déterminer, encore que d'une manière négative, ce qu'il faudra que soit une révélation pour être écoutée (col. 593). Ainsi définie, la portée de la méthode d'immanence soulève une double question : l'une dogmatique, l'autre critique.

a) *La méthode d'immanence a-t-elle, légitimement, cette portée ?* C'est la question dogmatique. Nous n'hésitons pas à lui donner une réponse affirmative. Car tant qu'elle reste fidèle à elle-même, la méthode d'immanence satisfait des exigences de pensée légitimes au point de vue philosophique et en face de la théologie. De plus, elle entre efficacement dans le dessein de l'apologétique, non seulement en préparant dans les âmes une audience au message divin, mais encore en soutenant et en stimulant leur ascension vers la vérité.

Elle a donc une portée *salutaire*.

1. Parce que *pour arriver à la foi*, il faut normalement en avoir le *désir*. « *Cum alicui proponuntur aeterna bona, primo vult ea, secundo vult eis inhaerere per amoren, et tertio vult sperare ea et quarto vult credere ea ut credens possit jam sperare et amare et habere.* » S. Thomas, III *Sent.*, dist. 23, q. 2, a. 5, ad. 4. — On peut suivre avec intérêt dans S. Augustin le développement de cette théorie du désir : *De quantitate animae*, écrit comme sous l'impression de sa conversion — l'ouvrage est de 391 (date du baptême d'Augustin), c. xix, n. 24 ; — *De vera religione*, c. x, n. 20 ; — *De utilitate credendi*, c. xvi, n. 34 ; — *De ordine*, l. II, c. xix, n. 51. « Une des raisons de cette loi, dit à ce propos Portalié, S. J., dans son article sur *Augustin* (*Dict. Théol. cath.*, col. 2333), c'est que la vérité religieuse se présente à l'homme non comme un froid théorème à contempler, mais comme un bien qu'il faut embrasser de toute son âme pour en faire la règle de sa vie. Le grand docteur ne dit pas, comme certains aujourd'hui : la religion n'est point une doctrine, elle est une vie, mais il dit fort bien : la religion n'est pas seulement une doctrine, elle est une vie de notre âme. » Aussi, très justement, M. Blondel en fait-il la remarque : « C'est seulement dans le vide du cœur, c'est dans les âmes de silence et de bonne volonté, qu'une révélation se fait utilement écouter du dehors... Le sens des paroles et l'éclat des signes ne seraient rien sans doute, s'il n'y avait intérieurement un dessein d'accepter la clarté désirée, un sens préparé pour juger la divinité du verbe entendu. Toujours les hommes ont tendu l'oreille et le regard pour recevoir ce que les hommes ne peuvent voir et entendre sans mourir. Et s'ils ont cru démêler cette parole meurtrière et vivifiante, où elle ne retentissait pas encore, s'ils lui ont fermé l'accès quand elle a prétendu résonner, c'est peut-être parce qu'ils ne portaient pas épuré en eux le sens d'une vie plus haute. L'homme de désir est rare ; et c'est le seul qui soit la mesure de la vérité donnée, le seul qui ait la compétence et le discernement de son origine. Pour la reconnaître, il faut s'attendre à ce qu'elle soit, non telle qu'on la voudrait, mais telle qu'elle est. » *L'Action*, p. 398.

Puisque la méthode d'immanence stimule le désir, non certes du surnaturel en tant que tel, mais d'un surcroît, elle dispose au moins négativement l'âme de bonne volonté à recevoir ce qui comblera, en les dépassant, toutes ses exigences.

2. Elle a encore une portée salutaire parce que, *pour justifier devant la pensée philosophique l'adhésion de la foi* au surnaturel, il faut montrer que, don de Dieu, ce surnaturel n'est ni une tyrannie, ni l'apport tout étranger d'une pensée incapable de devenir nôtre. Or c'est précisément ce que montre la méthode d'immanence (col. 584). On ne pourra donc pas dire que le problème du surnaturel est inconcevable et inadmissible. Il faudra plutôt reconnaître qu'il est la condition même de la philosophie, telle qu'elle se pose à présent dans son intransigeante indépendance, c'est-à-dire que, puisque la philosophie n'a jamais, dans le monde où nous sommes, en face du problème de la destinée, vraie raison de philosopher, un équilibre stable, c'est en quelque sorte la constituer elle-même, que de lui donner conscience de son insuffisance.

1. Sur le sens de ces dernières, cf. Collect. Lac., *Acta et Decreta Sacros. oecum. concil. Vatican.*, col. 520 ; et aussi Granderath, *Constitutiones Dogmaticae Sacrosancti oec. concilii Vaticani ex ipsis eius actis explicatae atque illustratae* (Herder., 1892, p. 33).

— Cependant pour salutaire qu'elle soit, la portée de la méthode d'immanence est *limitée*.

1. Elle l'est d'abord *par les exigences mêmes qu'elle formule*, et qui sont celles des « philosophes », d'une élite, au moins sous la forme rigoureuse que revêt l'application scientifique de sa théorie. Le livre de l'*Action* ne se donne pas certes comme un livre d'apologétique populaire. Les raisonnements métaphysiques qu'il développe ont une délicatesse toute particulière, à cause de leur complexité. Limite de fait plutôt que de droit, car nous avons constaté que les exigences que prétend satisfaire la méthode d'immanence sont légitimes.

2. La méthode d'immanence est encore limitée en ce sens *qu'elle n'est pas destinée à prouver par elle seule le fait du surnaturel*. L'exposé a mis ce point en bonne lumière. Que si, non content de faire reconnaître à l'homme la nécessité d'un surcroît, l'apologiste cherche, par une analyse psychologique de ses besoins et de ses aspirations, à lui faire percevoir, à travers les grâces de Dieu, le signe de la vérité, sa méthode n'est plus la méthode d'immanence. C'est une méthode psychologique, dont nous n'avons pas à apprécier ici la valeur, mais qui, en toute hypothèse, ne saurait être unique. (Voir à ce sujet les discussions élevées entre M. Thamiry et M. Ligeard, *L'Apologétique et la Transcendance du surnaturel*, extrait de la *Revue de Lille*, janvier 1910.)

La méthode d'immanence n'est donc pas une méthode rivale des méthodes de démonstration historique. On doit dire d'elle, proportion gardée, ce que le P. Laberthonnière dit fort justement de la méthode de Pascal. Quand, après avoir fait remarquer que la chute originelle explique notre misère présente, ce que nous sommes, et la rédemption notre idéal de grandeur, ce que nous devons être, il ajoute : « Mais la chute originelle et la rédemption ne se présentent ainsi tout d'abord que comme des hypothèses. De ce que ces hypothèses semblent rendre raison de ce que nous sommes, il ne serait pas légitime d'en conclure qu'elles sont vraies. Il faut donc les vérifier ; il faut voir si réellement il y a eu une chute et si réellement il y a une rédemption. Et la critique historique reprend son rôle. Seulement qu'on le remarque bien, elle est maintenant dirigée dans son enquête, elle ne va plus à l'aventure. Et les faits dont elle établit la réalité ne sont plus seulement quelque chose de matériel et de constatable empiriquement ; ils ont un sens par rapport à nous. » *Essais*, p. 207.

b) *La méthode d'immanence a-t-elle de fait, dans l'intention de son promoteur, cette portée?* C'est la question critique.

Plusieurs déclarations de M. Blondel paraissent ne laisser aucun doute à ce sujet. « On me prête le dessein de montrer comment les dogmes sont appelés ou postulés par l'âme humaine, qui si elle sait voir en elle-même, peut les découvrir d'avance. Or je n'ai pas cessé un instant d'affirmer que, sans l'enseignement objectif et une révélation positive, nous ne pouvons par nous-mêmes découvrir aucun dogme, obtenir aucune connaissance de la véritable réalité surnaturelle, dégager aucune notion de la grâce, même quand les touches secrètes de Dieu se traduisent déjà par des faits de conscience anonymes. » (*Lettre à l'Univers*, 12 mars 1907, citée par Thamiry, *Les deux aspects de l'Immanence*, p. 271.) Cependant la *Lettre sur les exigences*, datée de 1896, laissait peut-être quelque équivoque. Ce n'est pas un résultat peu appréciable des controverses qu'elle a suscitées que d'avoir permis de préciser ce point. Oui, la méthode d'immanence *finit* là où l'a montré l'exposé. Mais là *ne se limitent ni les utilisations légitimes de la méthode ou des idées dont elle procède ni les efforts apologétiques de M. Blondel* et de ceux qui, à des degrés divers, relèvent de son initiative. L'exposé n'en a pas été fait. Il nous suffira donc d'indiquer en terminant ici notre examen, comment au point de vue de la méthode d'immanence, prise en son sens original et premier, peut ou doit se constituer l'Apologétique intégrale.

Conclusion. — *Méthode d'immanence et Apologétique intégrale*. — L'apologétique, comme la théologie d'ailleurs, a une histoire qui, on l'a expliqué ici même, est celle d'un progrès (Apologétique, col. 240, seq.). Dès le xvi[e] siècle et sous la forme de ces traités nouveaux, qu'on appelle *De Vera Religione* et *De Ecclesia*, elle se détache peu à peu des traités de la Foi et tente lentement de s'organiser. Mais, née au milieu des luttes doctrinales, elle en garde souvent l'empreinte. Les circonstances appelaient des polémiques. Elles dictèrent une méthode.

De là le caractère de bien des travaux apologétiques du xviii[e] et du xix[e] siècle : agglomérat de questions hétérogènes et de solutions occasionnelles. L'apologétique n'était alors qu'une tactique. Ne devait-elle pas devenir une science? Elle avait dès lors à organiser ses preuves et à mettre en lumière le principe qui les organisait. Une *juxtaposition* d'arguments ne suffit pas, en effet, pour constituer une science. Il faut une *coordination*, ou mieux encore une *implication*. A ce compte, l'apologétique aura son homogénéité spécifique et son unité formelle. Car elle aura constitué en un tout étroitement lié, les arguments multiples, internes et externes, qui doivent se combiner pour réaliser intégralement la démonstration chrétienne.

De ce programme, le cardinal Dechamps semble avoir donné la formule : « Ecoute et regarde, dit-il : Il n'y a que deux faits à vérifier, l'un en vous, l'autre hors de vous ; ils se recherchent pour s'embrasser, et, de tous les deux, le témoin c'est vous-même. » (*Démonstrations de la Foi*, 1[er] *Entretien*, p. 1. — *Dessain*.) Au point de départ de la démonstration, il s'agirait donc d'observer le *fait intérieur*. Cette étude du sujet est objective. Elle met en lumière des besoins et des exigences. Si de plus elle est dynamique et concrète, elle explorera, au-dessous de la zone des idées réfléchies, les états de conscience spontanés et les dispositions intimes, elle aidera le mouvement secret de l'âme vers la vérité. Et quand l'homme qui cherche la religion portant en elle seule les *signes* de la vérité divine sur la terre, aura, avec le désir de voir, demandé où elle est, ce sera la tâche de l'apologiste de fixer intellectuellement cette conscience déjà éveillée sur l'obligation de croire (au moins hypothétiquement) à la Révélation[1].

Cette tâche, l'apologiste l'accomplirait, sans doute, en montrant d'abord dans l'Eglise catholique, miracle toujours subsistant, l'autorité d'une parole, qui, aujourd'hui encore, témoigne en faveur du caractère divin de la Révélation dont elle porte d'âge en âge la tradition de vie et de vérité. Il reconnaî-

1. L'apologétique aura donc tout d'abord, pour but d'établir la crédibilité du dogme catholique (Gardeil., O. P., *La Crédibilité et l'Apologétique*, Gabalda, 1908, p. 140). Ce qui n'exclut pas chez l'apologiste l'effort louable de justifier devant la raison les voies multiples selon lesquelles se réalise le Mystère Rédempteur (Mallet, *L'Œuvre du cardinal Dechamps*, *Annales*, 1907, p. 575 sq. Wehrlé, *La Méthode d'immanence*, p. 48 sq.). Il nous semble cependant qu'il conviendrait de dire de cette justification, qu'elle n'entre qu'indirectement dans l'apologétique, et relève plutôt de la théologie.

trait bientôt, cependant, qu'il ne peut par cette voie rendre pleinement compte du passé chrétien, et il ouvrirait les évangiles. En les étudiant selon la méthode historique, puis en suivant à travers les textes les vestiges de la première pensée de l'Eglise, il confirmerait la transcendance du christianisme et établirait son titre catholique. La force de cette démonstration est aux sources. Mais son efficacité pratique, son aptitude à avoir prise sur les hommes n'apparaîtrait point indépendante des conditions réelles de la recherche. Le fait intérieur ne se dissocierait donc point du *fait extérieur*. Et l'apologiste aurait à montrer comment la parole lointaine de Jésus-Christ et celle de l'Eglise contemporaine exigent, pour être comprises comme il convient, que du dedans procède le désir qui appelle, la lumière qui discerne, l'amour qui embrasse. Il susciterait dans l'homme qui cherche la vérité religieuse, une conscience plus nette de sa subordination totale vis-à-vis de Dieu, un sentiment plus vif du besoin de Dieu. Il essayerait de lui donner une intuition plus profonde des garanties de la révélation qui vient de Dieu.

Les différents itinéraires de sa démonstration constitueraient ainsi aux yeux de l'apologiste, non des voies théoriquement équivalentes et isolément capables d'aboutir à des conclusions décisives, mais des preuves solidaires et intégrantes, toutes diversement indispensables à la démonstration chrétienne. Et leur synthèse se ferait dans l'homme vivant. Car l'acte par lequel celui-ci adhère à la foi n'est pas la simple résultante d'une enquête historique, menée uniquement d'après les méthodes positives. Il est prévenu par le don de Dieu. Orientation de l'âme vers sa fin béatifiante, il est, d'abord et avant tout, une démarche intérieure.

L'apologétique intégrale, devant donc comme toute discipline intellectuelle être spécifiée par son objet formel, le serait par la rencontre du fait intérieur et du fait extérieur. Et l'on ne dirait point d'elle qu'elle unit l'apologétique interne à l'apologétique externe, mais bien qu'elle est tout entière l'une et l'autre, l'élément interne et l'élément externe constituant, pour ainsi dire, les deux faces d'une réalité sans épaisseur.

Or, la mise en œuvre de ce programme dépend de la question de savoir, d'une part, si vraiment un vide est creusé dans l'âme de l'homme historique par le Dieu même qui lui présente la révélation de son amour prévenant et impérieux, et, d'autre part, s'il y a un moyen d'étudier non seulement le champ restreint de la réflexion et de l'effort dialectique, mais encore celui, bien autrement étendu, de toutes les causes réelles de notre accès à la foi. Elle suppose donc la théorie et l'application de la méthode d'immanence. En ce sens, au moins, il est par conséquent exact de dire que, du point de vue où nous place cette méthode, on pourra constituer l'apologétique intégrale.

Bibliographie. — 1° Sources : Outre *L'Action*, Paris, Alcan, 1893, et la *Lettre*, *Annales de Philosophie chrétienne*, 1896, qui ont déjà été signalées, on peut utilement consulter pour saisir le sens de la méthode d'immanence d'après M. Maurice Blondel, les écrits suivants : Blondel, *Principe élémentaire d'une logique de la vie morale*, 1er Congrès international de philosophie, 1906; — F. Mallet, *Un entretien avec M. Blondel*, *Revue du Clergé français*, 15 août 1901 ; — Blondel, *A propos de certitude religieuse*, *ibid.*, 15 février 1902; — Mallet, *D'où naissent quelques malentendus persistants en apologétique? ibid.*, 1er septembre 1902; — du même, *Un dernier mot sur la paix de l'apologétique*, *ibid.*, 15 décembre 1902; — Blondel, *Histoire et Dogme*, *La Quinzaine*, 15 février 1904 ; — *Un nouvel entretien avec M. Blondel*, *ibid.*, 15 avril 1904; — *Une simple explication*, *ibid.*, 15 juin 1904 ; — *La philosophie de l'Action*, *Revue de Philosophie*, 1er septembre 1906; — Blondel, *Le Point de départ de la recherche philosophique*, *Annales de Philosophie chrétienne*, janvier et juin 1906; — Wehrlé, *Une soutenance de thèse*, *Annales*, mai 1907; — Blondel, *L'Apologétique et la Philosophie*, *Revue du Clergé français*, 15 mai 1907; — extraits de lettres adressées par M. Blondel à M. Thamiry et publiées par ce dernier dans son ouvrage, *Les Deux Aspects de l'Immanence*, Bloud, 1908 (voir par exemple, p. 286, 293).

2° Etudes d'interprétation. — Nous signalons sous cette rubrique quelques travaux qui, à des degrés divers, peuvent servir à éclaircir soit la nature de la méthode d'immanence, soit l'attitude de pensée qu'elle suppose. Le Bachelet, S. J., *De l'apologétique traditionnelle et de l'apologétique moderne*, Paris, Lethielleux, 1897, in-16, 154 p.; — B. de Sailly, *Les ingrédients de la philosophie de l'Action*, *Annales*, novembre 1905; — E. Thamiry, *Les Deux Aspects de l'Immanence et le Problème religieux*, Paris, Bloud, 1908, in-16, xx-303 p.; — H. Ligeard, *La théologie scolastique et la transcendance du surnaturel*, Paris, Beauchesne, 1908, in-16, viii-138 p.; — Boutroux, *Science et religion*, Paris, Flammarion, 1908, in-16; — Michelet, *Dieu et l'Agnosticisme contemporain*, Gabalda, 1909; — Wehrlé, *La Méthode d'immanence*, Paris, Bloud, 1911, in-16, 61 p.; — Cremer, *Le Problème religieux dans la philosophie de l'Action*, préface de Victor Delbos, Paris, Alcan, 1912, in-8, xiii-102. Sur l'apport original du P. Laberthonnière à la méthode d'immanence il convient de consulter : *Le Problème religieux*, *Annales*, février-mars, 1897; — *Le Dogmatisme moral*, *ibid.*, nov. 1898; — *Eclaircissements sur le dogmatisme moral*, *La Quinzaine*, ibid., janvier 1900 ; — *L'apologétique et la méthode de Pascal*, *Revue du Clergé français*, février 1901? — *Notre programme*, *Annales*, 1905.

3° Sur la méthode d'immanence et l'apologétique intégrale, Blondel, *Histoire et Dogme*, *La Quinzaine*, 15 février 1904 ; — Mallet, *L'œuvre du cardinal Dechamps et la Méthode de l'apologétique*, *Annales*, octobre 1905, février-mars 1906, mars 1907; — Bainvel, *Le Problème apologétique* (extrait de la *Revue apologétique*, 16 septembre 1905); — Wehrlé, op. c., ch. v, *Conditions et bienfaits d'une apologétique intégrale*, p. 48; — de Poulpiquet, O. P., *L'Objet intégral de l'apologétique*, Paris, Bloud, in-16, 565 p., 1912; — Blondel et Laberthonnière, *Subjectivisme et apologétique intégrale*, dans *Revue pratique d'Apologétique*, 15 février 1912.

Albert Valensin.

IMMUNITÉS ECCLÉSIASTIQUES. — I. *Définition.* — II. *Division.* — III. *Histoire.* — IV. *Origine.* — V. *Immunités locales* (Eglises et autres lieux sacrés, Droit d'asile). — VI. *Immunités réelles* (Biens ecclésiastiques...). — VII. *Immunités personnelles* (Privilège du for ecclésiastique, exemption du service militaire, privilège du *canon*).

I. Définition. — L'Immunité, en général, est l'exemption d'une charge. L'immunité ecclésiastique est un *droit* en vertu duquel les *églises* et autres *lieux sacrés*, les *choses* et les *personnes ecclésiastiques* sont libres et exemptes de certaines charges ou obligations communes.

II. **Division.**— Comme on le voit par la définition, on distingue trois sortes d'immunités : immunité *locale, réelle, personnelle.*

L'immunité *locale* concerne les églises et les autres lieux sacrés, ou réputés tels.

L'immunité *réelle* concerne les choses (*res*), tels les biens ecclésiastiques.

L'immunité *personnelle* est un droit en vertu duquel la personne des clercs est exempte de la juridiction du pouvoir civil. Elle comprend principalement le privilège du *for ecclésiastique*, qui rend la personne des clercs inviolable et sacrée, de telle sorte qu'ils doivent être régulièrement jugés par leurs pairs et non par des laïques, le privilège du *canon*, et l'exemption des charges personnelles et publiques, et spécialement de la *milice.*

III. **Histoire.** — Dans les premiers siècles de l'Eglise, il n'était pas question de privilèges, de faveurs pour les clercs, mais bien de persécutions. La situation changea complètement avec la conversion de Constantin. L'empereur, devenu chrétien, non seulement reconnut l'Eglise, ses droits, mais la combla de bienfaits et de privilèges. Les clercs, à l'instar des prêtres païens, étaient déclarés par les lois civiles personnellement exempts des charges publiques et des impôts, afin qu'ils pussent vaquer librement au service religieux.

C'est à partir de cette époque que les clercs furent exemptés du service militaire, des charges basses, regardées comme viles, de l'obligation d'assumer certaines fonctions civiles, comme celles de curateur, de tuteur [1].

L'Eglise, de son côté, pour être plus libre de travailler aux choses spirituelles par une sage législation, chercha à dégager le plus possible le clergé de tous les embarras que procure le soin des choses temporelles. Ainsi, elle interdit les ordres aux soldats, à ceux qui exerçaient certaines fonctions civiles, comme celles de curateur, de tuteur, et, d'une manière générale, à tous ceux qui étaient engagés dans les affaires temporelles.

C'est ce que témoigne déjà le concile de Carthage, tenu entre 345 et 348. D'après le 6ᵉ canon, les clercs ne doivent pas se mêler d'affaires temporelles. Le 8ᵉ canon défend de conférer les ordres à un tuteur ; le 9ᵉ étend cette défense à tous ceux qui s'occupent des affaires des autres ; le 13ᵉ interdit aux clercs de faire l'usure [2]... C'est un cas de l'irrégularité *ex defectu libertatis.*

Au moyen âge, les peuples chrétiens reconnurent sans peine cette immunité personnelle des clercs [3]. L'Eglise, dans le cours des âges, consacra ces privilèges par ses lois [4].

1. Cf. *Leg.* 1, 2, 7, 9, 10, 11, 13, 14, 24, 40, *Cod. Theod., de Episc., Eccl., et cler.*, l. XVI, tit. 2 ; — et *Leg.* 1, 2, *cum authent. Frid. II, Cod. Just., de Episc.*, l. I, tit. 3 ; Wernz, *Jus Decretal.*, t. II, n. 167.

2. Cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des Conciles*, t. I, 2ᵉ partie, p. 839 sqq. ; traduction Goschler et Delarc, t. II, p. 10.

3. Cf. *Authent. Frider.* II, a. 1220, post Leg. 2, Cod., *de Episc.*, L. I, tit. 3 : « Nullus laicus, dit le sommaire, potest imponere collectam vel onera clericis, ecclesiis, vel piis locis ; nec invadere bona ecclesiarum vel clericorum : et si requisiti negligunt emendare, subjacent banno imperiali : de quo non eximantur nisi debita satisfactione praemissa. »

4. Cf. c. *Ecclesiarum* 69, C. XII, q. 2, in *decreto Grat.*, = c. 21 *Concil. Tol.* III, a. 589 : « Servi ecclesiarum publicis anagriis non fatigentur » (sommaire), éd. Friedberg, col. 709, Lipsiae, 1879 ; et surtout L. III, tit. 49, *De immunitate ecclesiarum, coemeterii et rerum ad eas pertinentium, in decretalibus Greg. IX ;* cap. Quanquam 4, *De Censibus...*, L. III, tit. 20, *in Sexto ;* et ibid., tit. 23, De *Immunit. eccl. ;* cap. *Praesenti* 3, L. III, tit. 13, in Clem ; et c. Quoniam unic., *De immunitate eccl.*, L. III, tit. 17, *in Clem.*

Le concile de Trente confirma de son autorité cette immunité des clercs, établie par une disposition divine et par les lois ecclésiastiques. Il recommanda de nouveau aux princes séculiers de la respecter et de la protéger [1]. Dans les siècles suivants, cette immunité des clercs subsista toujours plus ou moins ; elle ne fut jamais entièrement abolie.

Mais depuis la révolution française la législation civile, dans les différents pays, devient de plus en plus contraire aux droits de l'Eglise, de sorte qu'aujourd'hui, dans la pratique, il ne reste presque plus rien de ces anciens privilèges des clercs. Ils étaient assurément très légitimes, et il ne sera pas bien difficile de les justifier. En tout cas, l'Etat était absolument incompétent pour les supprimer de son autorité propre, sans le consentement de l'Eglise. Mais, en fait, tenant compte des temps, des circonstances, le Saint-Siège lui-même a fait des concessions dans la plupart des concordats particuliers, qu'il a conclus avec les différentes nations.

Sans vouloir donc ressusciter un passé qui n'est plus, et qui, semble-t-il, n'est pas près de revenir, sans vouloir, *en fait,* revendiquer sous ce rapport, pour l'Eglise, une situation privilégiée comme aux beaux jours du moyen âge, gardons-nous cependant de condamner le passé en bloc, sans discrétion, sans discernement : ridicule travers de ceux qui, sous prétexte de progrès, cherchent moins la vérité qu'à se mettre à l'unisson des voix du jour. C'est pourquoi, plus que jamais, il importe de connaître la doctrine catholique sur ce point. Il faut affirmer les principes. Pour la pratique, nous nous en remettons à la sagesse de l'Eglise, qui sait parfaitement accommoder sa discipline aux besoins des temps.

IV. **Origine.** — Avant tout, s'il s'agit de *causes spirituelles*, qui regardent la foi, les sacrements, le culte divin, le salut des âmes, la fin surnaturelle, non seulement les clercs, mais encore les laïques sont de *droit divin* exempts de la juridiction du pouvoir civil : pour connaître, en effet, de ces causes, et les juger, il faut un pouvoir spirituel, d'ordre surnaturel, accordé par Notre-Seigneur Jésus-Christ à Pierre et à ses successeurs, et non au pouvoir civil.

Ce point est hors de controverse ; c'est la doctrine catholique.

Toute la difficulté est relative aux *causes temporelles des clercs.*

Les légistes et les gallicans affirmaient volontiers que les immunités ecclésiastiques tiraient leur origine du droit civil. Cette opinion est formellement condamnée, en tant qu'elle prétend que la *raison formelle* de l'immunité ecclésiastique est le droit civil lui-même. Pie IX a expressément réprouvé la proposition suivante : « Ecclesiae et personarum ecclesiasticarum immunitas a jure civili ortum habuit. » 30ᵉ prop. du *Syllabus ;* cf. Choupin, *Valeur des décisions du Saint-Siège ; Syllabus...*, prop. 30ᵉ, Paris, Beauchesne.

Au point de vue catholique, il y a sur ce sujet trois opinions probables :

Première opinion : l'immunité est formellement de droit divin naturel ou positif. — La première opinion soutient que l'exemption des clercs est *formellement* de droit *divin*, naturel ou positif, ou même pour quelques-uns, naturel *et* positif, au moins en thèse (*in genere*), quoique, pour les cas particuliers, Notre-

1. *Concil. Trid.* Sess. XXV, c. 20, de reformat., Edit. Richter, p. 467 sq. ; Wernz, *Jus decretal.*, t. II, n. 167.

Seigneur Jésus-Christ ait laissé au Souverain Pontife le pouvoir de déterminer dans quelle mesure il convenait de l'appliquer à raison des circonstances spéciales, de la difficulté des temps...

L'exemption des clercs est *formellement de droit divin naturel*, en ce sens que, posée l'institution divine des ordres sacrés, cette exemption est *exigée par la nature des choses;* elle en découle comme une conséquence nécessaire, qui s'impose à la raison.

L'exemption est *formellement de droit divin positif* en ce sens que la volonté du Christ, établissant ce droit, est clairement manifestée dans la révélation ou la tradition divine.

Les auteurs, dit SUAREZ, qui soutiennent cette opinion ne disent pas toujours clairement s'ils appuient cette exemption sur le droit divin naturel ou seulement sur le droit divin positif (*Defensio fidei*, lib. IV, De immunitate ecclesiastica, cap. VIII, n. 9 sqq.). Les arguments qu'ils apportent feraient plutôt croire qu'ils font intervenir le droit divin naturel, le droit des gens, *et* le droit divin positif.

Evidemment, *le droit ecclésiastique* n'est pas exclu. Le droit canonique confirme le droit divin, le corrobore de ses sanctions, le précise, l'applique, en modère l'exercice suivant les temps, les circonstances particulières (SCHMALZGRUEBER, l. II, tit. II, n. 96; REIFFENSTUEL, l. II, tit. II, n. 193 sqq.).

Deuxième opinion : l'immunité est formellement de droit ecclésiastique. — Au contraire, selon la deuxième opinion, l'exemption des clercs est seulement de *droit humain ecclésiastique.* — C'est le sentiment de COVARRUVIAS, de MOLINA (SCHMALZGRUEBER, l. II, tit. 2, n. 97).

Troisième opinion : l'immunité est originairement de droit divin positif ou naturel, mais formellement de droit ecclésiastique. — La troisième opinion tient un juste milieu entre les deux premières. Le droit divin, naturel ou positif, insinue la *convenance* de ce droit, de ce privilège, mais ne contient pas un précepte strict, proprement dit. Toutefois, si l'immunité des clercs est *originairement* de droit divin, positif ou même naturel, *immédiatement* et *formellement* elle est de *droit humain ecclésiastique;* la *loi* qui établit, consacre ce droit est une loi proprement ecclésiastique : ce sont les décrets des conciles œcuméniques ou des papes (*Dei ordinatione et canonicis sanctionibus* constitutam immunitatem personarum ecclesiasticarum), dit le concile de Trente, sess. XXV, cap. 20, De ref., édition Richter p. 467, ou selon l'explication des Docteurs : Ordinatione divina originaliter et initiative, seu fundamentaliter; et immediate ac formaliter canonicis sanctionibus (cf. SCHMALZGRUEBER, l. II, tit. II, n. 98 sqq... BELLARMIN, *De clericis*, l. I, cap. XXVIII et XXIX).

Cette opinion paraît la plus plausible et est appuyée sur les meilleures autorités (cf. SCHMALZGRUEBER, l. II, tit. II, n. 98; WIESTNER, l. II, tit. II, n. 175 sqq.; GONZALEZ-TELLEZ, in cap. 8, l. II, tit. I. *De Judiciis*, n. 10 et 11; LESSIUS, *De Justitia et Jure...*, lib. II, cap. XXXIII, Dub. IV, n. 30, Antuerpiae, 1617; SANTI-LEITNER, lib. II, tit. II, n. 25 sqq.; CAVAGNIS, *Inst. jur. publ. eccl.*, t. II, n. 162 sqq., p. 323 sqq.; WERNZ, *Jus Decretal.*, t. II, n. 167 et not. 124, p. 258).

Sans doute, à regarder la chose du point de vue historique, la loi civile, la concession du prince a pu précéder la loi canonique et être l'occasion de quelques privilèges (cf. MURY, *L'Eglise, ses biens, ses immunités de Constantin à Justinien*, 307-565, p. 30-103; Grenoble, Baratier et Dardelet, 1878). A l'origine, le pouvoir civil a pu lui-même, de sa propre initiative, accorder des faveurs ou reconnaître certains privilèges aux personnes ecclésiastiques, et au besoin les leur garantir dans la pratique; mais la loi civile ne fondait pas le privilège, ne le créait pas; la vraie raison, la raison formelle du privilège était la loi ecclésiastique; et, consacré par l'autorité ecclésiastique, le droit était intangible; le pouvoir civil est absolument incompétent pour changer ou abroger une loi ecclésiastique.

Ainsi certaines faveurs ou concessions de l'autorité civile, ayant été l'objet de lois canoniques, ont été soustraites à la compétence du pouvoir civil et sont devenues des privilèges appartenant aux clercs au nom de la loi ecclésiastique.

Il n'est que juste de le reconnaître : certaines *autres* faveurs ont été accordées par le pouvoir séculier comme témoignage de sa bienveillance et reconnaissance envers l'Eglise, sans qu'elles aient été l'objet d'une loi canonique : par exemple, la franchise postale accordée pendant longtemps à la correspondance épiscopale, les lettres d'obédience des religieux donnant droit à certains avantages. Ces faveurs sont un échange de bons procédés, et restent précaires, révocables par l'autorité civile (mise à part toute intention de malveillance).

V. Immunités locales. — L'Immunité *locale* regarde les églises et les autres lieux sacrés ou réputés tels.

Cette immunité implique un double privilège :

1° Celui de mettre à l'abri de certains actes profanes qui répugnent à leur sainteté et au respect qui leur est dû les lieux qui ont été députés par l'autorité ecclésiastique à des usages pieux.

2° Celui de garantir un asile aux criminels ou aux accusés qui se réfugient dans ces lieux sacrés, et de les rendre inviolables, en sorte qu'on ne puisse pas les en arracher par la violence (cf. L. III, De Immunitate Ecclesiarum, tit. 49, in *Decretal. Greg. IX;* — c. XVII, q. 4, in *Decreto Grat.;* SUAREZ, *Lib.* IV, *De Immunitate*, cap. I.

Les lieux qui jouissent du privilège de l'immunité locale sont :

1° Toutes les *églises*, consacrées ou simplement bénites, alors même qu'elles auraient été profanées, ou interdites (TÉPHANY, op. cit., t. II, n. 618, p. 715).

2° Les chapelles, ou oratoires publics, semi-publics, bénits ou non, pourvu qu'ils aient été députés au culte divin par l'autorité ecclésiastique compétente (cap. *Ecclesiae* 9, X. L. III, tit. 49), (cf. SCHMALZGRUEBER, l. III, tit. 49, n. 109; MANY, *De locis sacris*, tit. I, c. VII, n. 46, p. 91 sq.).

3° Les *édifices* adjacents aux églises, comme les sacristies, les portiques, les vestibules, les clochers : « Quae religiosis adhaerent, religiosa sunt », L. XLIII, *Dig.*, *De rei vindicatione*, L. VI, tit. I.

4° Les *cimetières*, même séparés de l'église, à la condition, cependant, que ces lieux, destinés à la sépulture des fidèles, aient été bénits par permission de l'Ordinaire.

5° Les *hôpitaux* érigés par autorisation de l'Evêque, cap. *Ad haec* 4, X, L. III, tit. 36 (cf. SCHMALZGRUEBER, L. III, tit. 49, n. 108, 3).

6° Les palais épiscopaux (c. *Id constituimus* 36, c. XVII, quaest. 4, in *Decreto Gratiani*) (cf. SCHMALZGRUEBER, L. III, tit. 49, n, 110); les séminaires des clercs (cf. TÉPHANY, op. cit., p. 716).

7° Les monastères, les couvents, les maisons conventuelles des religieux, des réguliers, ou des ecclésiastiques séculiers (cf. SCHMALZGRUEBER, L. III, tit. 49, n. 108, 4).

Les actes défendus dans les églises ou les lieux sacrés sont : 1° tous les actes judiciaires de l'autorité civile, sous peine de nullité (cap. *Decet* 2, *De Immunitate Ecclesiarum...*, L. III, tit. 23, in 6°); les jugements civils concernant une cause de sang ou la peine

capitale sont interdits sous peine d'excommunication *ferendae sententiae* (cap. *Quum Ecclesia* 5, X, L. III, tit. 49); 2° les contrats séculiers, le négoce, les ventes, les marchés et les autres opérations de cette nature; 3° tous les actes qui troubleraient le culte sacré ou porteraient atteinte au respect dû à la religion, comme les représentations théâtrales (cap. *Quum decorum* 12, X, *De vita et honestate Clericorum*, L. III, tit. 1; les discours, les réunions politiques, cap. *Decet* 2, *De Immunit. Eccl.*, L. III, tit. 23, in 6°), (cf. MANY, *De locis sacris*, tit. I, cap. VII, n. 44 p. 87 sqq.).

Le Concile de Trente, dans son décret relatif aux choses qu'on doit éviter dans les églises, mentionne spécialement la musique purement profane, dont le but est de récréer, de distraire les auditeurs (Sess. XXII, Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae, édit. Richter, p. 128) (cf. Decretum « *Quod S. Augustinus* »-S. R. C. diei 7 jul. 1894, *Acta Leon. XIII*, t. XIV, p. 237 sqq., cum annexo « *Regolamento per la Musica sacra* », ibid., p. 243 sqq., Romae, 1894; le décret et le règlement ont été approuvés par LÉON XIII, Motu proprio « *Tra le sollecitudini* », diei 22 nov. 1903, *Acta* PII, PP. X, t. I, p. 75 sqq. Romae, 1905).

Le *Droit d'asile* consiste dans une espèce de protection, de sécurité, dont jouissent certains criminels ou accusés, en vertu de laquelle ceux qui se réfugient dans les églises ou autres lieux sacrés, sont inviolables, ne peuvent plus être saisis par le bras séculier qu'avec le consentement, la permission préalable de l'autorité ecclésiastique. Bon nombre de criminels sont exclus de ce privilège : les voleurs publics ou de grand chemin; les dévastateurs des champs, en général les homicides, les assassins, les mutilateurs, les hérétiques, les coupables de lèse-majesté, les faux monnayeurs, ceux qui falsifient les lettres apostoliques, etc. (TÉPHANY, *op. cit.*, p. 717 sqq. ; SANTI-LEITNER, L. II, tit. 49, n. 4, p. 458 sq.).

Il est évident que celui qui choisirait un lieu sacré pour commettre plus sûrement un crime ou un délit ne participerait pas au droit d'asile, accordé seulement à celui qui s'y réfugie après un acte criminel perpétré ailleurs. Ceux qui auraient la témérité de commander la violation de l'immunité d'un lieu sacré ou violeraient eux-mêmes ce droit d'asile, encourraient une excommunication *latae sententiae*, simplement réservée au Pontife romain (Const. *Apost. Sedis*, sectio secunda; Excommunicationi latae sententiae Romano Pontifici reservatae subjacere declaramus : V., « Immunitatem asyli ecclesiastici ausu temerario violare jubentes aut violantes. » Cf. D'ANNIBALE, *Const. Ap. Sedis*, p. 72 sq., édit. 3ª, Reate, 1880; BULOT, *Compendium Theologiae moralis...*, t. II, n. 960, p. 576 sq., altera editio, 1908).

« Les sanctuaires... jouissaient souvent du privilège d'asile exclusivement religieux. On sait que le mot ἀσυλία désigne le fait d'être *à l'abri du droit de prise*, de la contrainte et généralement de toute violence. Certains temples étaient admis à offrir cet abri. » (CHAPOT, *La Province romaine proconsulaire d'Asie depuis ses origines jusqu'à la fin du Haut-Empire*, 4ᵉ partie, chap. II, p. 406 sq., Paris, 1904.)

Les temples ont joui, chez presque tous les peuples, du droit d'asile. Dans l'antiquité, les païens aussi bien que les juifs considéraient les lieux et les édifices consacrés au culte comme interdits à la force, même lorsqu'elle agissait au nom de la justice; ils ne voulaient pas qu'il y coulât d'autre sang que celui des victimes immolées en l'honneur de la divinité. A leurs yeux, c'était un sacrilège de faire acte d'autorité dans la maison de Dieu, et de porter la main sur le coupable, qui avait demandé sa protection à la divinité, et à qui celle-ci l'avait accordée en permettant qu'il se réfugiât dans son temple. Le même sentiment de respect a inspiré la même conduite aux chrétiens et, dès les premiers siècles de l'Eglise, nous voyons le droit d'asile attribué aux lieux sacrés, et par les lois canoniques et par les lois civiles.

Outre le sentiment du respect dû à Dieu, un autre motif poussait encore les anciens législateurs à maintenir et à étendre le droit d'asile ; c'était l'absence de sécurité, l'impuissance et la partialité de la justice et les mœurs encore plus ou moins cruelles, qui mettaient constamment en danger la vie des hommes. Il était utile aux intérêts de la société civile que la passion du sang trouvât un frein dans le sentiment religieux.

Assurément, ce privilège existe en droit; il n'a pas été abrogé par une loi, ou un usage contraire, approuvé par l'Eglise.

Toutefois, en pratique, il n'est plus guère en vigueur; ou, du moins, quant à la manière d'observer la loi, il faut tenir compte des coutumes des différents pays. Ainsi, dans le concordat conclu en 1855 entre le Saint-Siège et l'empereur François-Joseph d'Autriche, à l'article 15, il est expressément stipulé « que l'immunité des lieux sacrés serait respectée autant que le permettraient la justice et la sécurité publique ». Que la justice humaine, si jamais, pour des motifs plausibles, elle doit pénétrer dans les lieux consacrés à Dieu, n'oublie pas le respect dû à Celui qui est la justice même et de qui procède toute justice véritable (cf. SANTI-LEITNER, L. III, tit. 49, n. 7, p. 459 sq. ; « Certe, in praxi curandum est, dit le P. WERNZ, ut saltem illud vestigium juris asyli, vel potius immunitatis ecclesiasticae ab actione profana, diligenter retineatur et custodiatur, quam vel ipsae leges civiles haud raro reliquerunt intactam, et ipsa natura rei et sanctitas loci requirit, v. g. ne quis homo criminosus tempore officiorum divinorum in ecclesia per violentiam temere capiatur. » *Jus decretalium*, t. III, n. 448 in fine).

VI. **Immunité réelle.** — L'Immunité *réelle* regarde les choses : *res*. Elle consiste en ce que les biens *ecclésiastiques* appartenant vraiment à l'Eglise sont exempts des charges et des impositions communes dans la société civile.

Cette immunité *réelle* n'a pas sa raison dans un *précepte* divin formel. Cependant, on peut dire qu'elle est de droit divin, en ce sens que l'Etat ne peut pas, de son autorité propre, grever les biens ecclésiastiques; il faut pour cela le consentement de l'Eglise. L'Eglise, en effet, est, de droit divin, une société parfaite, et conséquemment, de droit divin, elle est indépendante du pouvoir civil. L'Etat ne peut donc légitimement atteindre l'Eglise dans ses biens, que si elle y consent; et il n'a aucune juridiction véritable sur les biens ecclésiastiques (WERNZ, *Jus Decretal.*, t. III, n. 146).

De *droit humain ecclésiastique*, cette exemption *réelle* s'étend aux biens patrimoniaux des Clercs. C. 4, 7, X, L. III, tit. 49; c. 4, L. III, tit. 20, in 6°; c. 1, L. III, tit. 23, in 6°; c. unic., L. III, tit. 17, in Clem.; SCHMALZGRUBBER, L. III, tit. 49, n. 26 sqq.; PIGNATELLI, t. II, Consult. 54, n. 55 sqq., SUAREZ, lib. IV. *De Immunit.*, c. XXXIX, n. 4 sqq., SANTI-LEITNER, L. III, tit. 49, n. 8; TÉPHANY, t. II, n. 619; const. « *Romanus* » URBANI VIII, 7 jun. 1641, *Bullar.* Cocquelines, t. VI, p. II, p. 289 sqq.

Toutefois, dans le cas de commune et grave nécessité publique, à laquelle on ne peut pas subvenir par les seules ressources des laïcs, l'équité naturelle exige que les clercs viennent, autant qu'ils le peuvent, au secours de l'Etat. Sans doute, cette contribution, dans

ce cas, doit être offerte spontanément, mais les clercs sont réellement obligés par l'équité naturelle de la fournir.

Aux yeux de nos ancêtres, les biens de l'Eglise étaient les biens de Dieu lui-même et, comme tels, entièrement soustraits au pouvoir des princes, libres, par conséquent, de tout impôt séculier. Des peines ecclésiastiques sévères sanctionnaient cette immunité, et, malgré certaines résistances, la société civile la reconnaissait.

On est parfois surpris, en parcourant l'histoire, de l'ardeur que déploya constamment l'Eglise pour défendre ce privilège. Ce serait une injustice de l'attribuer à l'avarice du clergé; les papes et les évêques avaient d'autres motifs et de plus nobles que l'amour des richesses de ce monde pour agir ainsi. En effet, les biens de l'Eglise n'étaient point seulement destinés à pourvoir à la subsistance et à garantir l'indépendance du clergé; ils devaient encore être employés à subvenir aux besoins des pauvres et des malades, dont la charge retombait alors exclusivement sur l'Eglise. Le clergé ne luttait donc pas seulement pour ses intérêts, mais aussi pour ceux des pauvres, dont il se regardait, pour ainsi dire, comme l'économe.

Cette considération de l'utilité générale de la fortune ecclésiastique, consacrée aux frais du culte public, à l'entretien des hôpitaux et de toutes les œuvres charitables, aussi bien qu'à celui du clergé, fait comprendre pourquoi cette immunité semblait autrefois si naturelle. Quant à celle dont les clercs jouissaient pour leurs biens personnels, au point de vue historique, elle avait plutôt son origine dans la générosité des princes; l'Eglise, cependant, avait consacré ce privilège par ses lois. Aujourd'hui l'une et l'autre ont à peu près disparu. En fait, peu à peu, et comme insensiblement, l'autorité civile a imposé les biens des églises et les biens patrimoniaux des clercs. En vérité, l'Eglise se montre de facile composition sur ce point, du moins en ce qui regarde les biens personnels des clercs.

Mais, premièrement, la mise d'impôts plus forts sur les biens ecclésiastiques que sur ceux des laïcs ne serait-elle pas une injustice manifeste, un abus criant? De plus, au point de vue civil, les biens du domaine public et les biens de l'Etat affectés à un service public sont exempts de toute contribution. Ne devrait-il pas en être ainsi, et à plus juste titre, pour les biens ecclésiastiques?

Les besoins religieux sont incontestablement les plus indispensables de l'homme : tout ce qui y sert est véritablement *d'utilité publique*. De ce chef, les biens ecclésiastiques proprement dits, les édifices religieux, églises, chapelles, couvents, presbytères, séminaires, maisons religieuses, sont affectés à un *service public*. N'est-il donc pas juste, équitable, de les exempter de tout impôt? En Angleterre, en Amérique, une partie des biens d'Eglise, et spécialement les édifices députés au culte divin, sont soustraits à l'impôt. Rien de plus fondé, de plus légitime; et c'est un bel exemple d'égalité, de libéralisme bien entendu donné par des Etats protestants. L'Eglise, en promouvant la religion dans un pays, contribue éminemment à la prospérité de l'Etat. « Œuvre immortelle du Dieu de miséricorde, l'Eglise, bien qu'en soi et de sa nature elle ait pour but le salut des âmes et la félicité éternelle, est cependant, dans la sphère même des choses humaines, la source de tant et de tels avantages qu'elle n'en pourrait procurer de plus nombreux et de plus grands, lors même qu'elle eût été fondée surtout et directement en vue d'assurer la félicité de cette vie. » (Léon XIII, const. *Immortale Dei*, 1er nov. 1885.) *Acta* Léon XIII, vol. V, p. 118 sqq.

VII. Immunités personnelles. — L'Immunité *personnelle* est celle qui exempte la personne des clercs de la juridiction de tout pouvoir séculier. Elle comprend principalement le privilège du *for ecclésiastique*, le privilège du *canon*, et l'exemption des charges personnelles et publiques, et spécialement du service militaire.

1° Parmi ces immunités, la plus importante, sans contredit, est l'exemption du service militaire, dont les ennemis de l'Eglise font l'objet de leurs attaques les plus passionnées; il est donc nécessaire d'en établir solidement la légitimité. La démonstration, d'ailleurs, est facile, à quelque point de vue qu'on se place, au point de vue du droit naturel comme au point de vue du droit ecclésiastique ou du droit civil moderne.

Pour qui veut juger la question d'après la législation ecclésiastique, rien n'est plus incontestable que le droit des clercs d'être exemptés du service militaire. Non seulement, en effet, les canons affirment expressément ce droit; mais, de plus, ils interdisent aux ecclésiastiques, sous peine de censure, le port des armes et l'effusion du sang humain. Telle est l'horreur de l'Eglise pour l'homicide, qu'autrefois elle excluait du clergé quiconque avait commis un meurtre, même sans faute de sa part; aujourd'hui encore, les soldats et les juges sont en certains cas frappés d'irrégularité, et lorsqu'ils abandonnent leur profession, ils ne peuvent sans dispense recevoir les saints ordres. D'ailleurs les obligations imposées au prêtre par la loi de l'Eglise sont évidemment inconciliables avec celles de l'état militaire : la vie de caserne ne laisserait ordinairement au clerc ni la sainteté ni le temps nécessaire pour accomplir dignement les augustes fonctions de son ministère. De droit ecclésiastique, les clercs sont donc exemptés du service militaire.

Possèdent-ils le même privilège de droit naturel? Il faut répondre affirmativement : le droit naturel exige que les clercs soient exemptés du service militaire.

Aux catholiques, qui révoqueraient en doute cette vérité, il suffirait de rappeler la 32e proposition du *Syllabus* : « Absque ulla naturalis juris et aequitatis violatione potest abrogari personalis immunitas qua clerici ab onere subeundae exercendaeque militiae eximuntur... » (Cf. Cavagnis, *Institutiones juris publici ecclesiastici*, t. II, p. 319 sqq., édit. 4e, Romae, 1906; Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège; Syllabus*, prop. 32.)

Cette proposition étant mise au nombre des erreurs, la vérité de la doctrine qui la contredit est incontestable. Nous arriverons à la même conclusion en examinant les choses en elles-mêmes.

En effet, le droit que possède l'Etat d'astreindre les citoyens au service militaire, naît évidemment de l'obligation qui lui incombe de maintenir le bon ordre au dedans, et de défendre au dehors les intérêts du pays. Mais, s'il est nécessaire que l'Etat dispose d'une force matérielle suffisante pour maintenir le bon ordre à l'intérieur et repousser les attaques de l'étranger, il est nécessaire aussi qu'il satisfasse aux besoins religieux de la nation, et laisse aux citoyens les moyens sans lesquels ils ne croiraient pas pouvoir rester vertueux, ni atteindre leur fin dernière. Cette nécessité n'est pas moins impérieuse que l'autre et, si les intérêts de l'ordre matériel ne sont pas à négliger, ceux de l'ordre spirituel exigent plus d'égards encore. C'est là une vérité indiscutable pour tout homme qui admet l'existence de Dieu et l'immortalité de l'âme.

Or, sans religion, la vertu et l'acquisition de la fin dernière sont impossibles, au moins pour la très

grande masse des hommes. Les philosophes déistes, qui réclament une exception pour eux-mêmes, ne nous contrediront certainement pas. Ce principe posé, il est également incontestable que, sans clergé, il n'y a pas de religion possible, au moins pour la grande majorité des hommes. L'expérience prouve que toutes les religions se maintiennent et exercent leur influence par le moyen de leurs prêtres, et que, là où l'action du prêtre ne se fait pas sentir, la religion aussi est absente. Supposé même que l'on pût imaginer une religion sans prêtres, il est certain que la religion catholique ne peut exister sans clergé, puisque sans le clergé il n'y a ni Eglise, ni sacrements, ni sacrifices, ni enseignement religieux.

Ces deux points admis, il en reste un à établir, c'est que les devoirs du clergé catholique sont incompatibles avec le service militaire. Ce dernier point n'est pas plus sujet à conteste que les précédents. En effet, le prêtre catholique doit étudier, offrir le sacrifice, prêcher, catéchiser, veiller à l'entretien du temple, résider au milieu des fidèles et leur administrer les sacrements; le soldat, de son côté, doit étudier l'art de la guerre, se former aux manœuvres, vivre dans les camps et marcher contre l'ennemi. Le même homme ne peut évidemment remplir en même temps des obligations si différentes. Il est nécessaire que le prêtre catholique soit pieux, doux et chaste; ces trois vertus ne sont pas, nul ne l'ignore, celles qui distinguent ordinairement le soldat.

Enfin, et cette raison est plus convaincante que tous les autres arguments, l'Eglise déclare expressément le sacerdoce et l'état militaire incompatibles, et interdit à ses prêtres l'usage des armes. Il n'appartient évidemment qu'à elle seule de juger des conditions requises pour exercer le saint ministère.

Mais, dit-on, le citoyen qui se destine à l'état ecclésiastique ne pourrait-il pas payer d'abord sa dette à la patrie, puis embrasser la carrière sacerdotale? Non; parce que le sacerdoce exige une longue préparation de l'esprit et du cœur, des études théologiques et l'exercice continué des vertus de piété, de douceur, de chasteté..., conditions que le soldat peut difficilement remplir! N'est-il pas évident que la caserne, la vie des camps, ne constituent pas un milieu favorable à la formation d'un lévite?

Qu'on ne dise pas que c'est là une épreuve qui permet de faire une sélection, de garder les forts et d'écarter les faibles, qui succombent. C'est à l'Eglise qu'il appartient d'éprouver les vocations, en soumettant les jeunes lévites à des épreuves proportionnées. Mais éprouver une vocation n'est pas l'exposer à des occasions auxquelles il est moralement impossible de résister. Léon XIII, dans sa belle encyclique *Jampridem*, du 6 janvier 1886, aux évêques de Prusse, sur la situation du catholicisme en Allemagne, revendique avec force le droit absolu de l'Eglise de former ses ministres, et par conséquent, pour les évêques, le droit plein et entier de former dans l'école des séminaires, loin de la dissipation, des bruits du monde, des périls des camps, la milice pacifique de Jésus-Christ, le droit de choisir à leur gré les prêtres à placer dans les divers postes, et de pouvoir sans obstacle s'acquitter de leur devoir pastoral. (Cf. *Acta Leon. XIII*, vol. VI, p. 8 sqq., Romae 1887; *Lettres apostoliques de Léon XIII*, t. II, p. 71 sqq., édition des *Questions actuelles*.)

Il est donc absolument certain que les besoins religieux des citoyens catholiques ne peuvent être convenablement satisfaits, si le clergé n'est pas exempté du service militaire.

Au reste, le droit de l'Etat, en matière de service militaire, ne s'étend pas au delà de ce qui est exigé pour la défense du pays au dehors et le maintien de l'ordre à l'intérieur, et le léger appoint que le clergé fournirait à l'armée n'est nullement nécessaire pour atteindre ce double but. L'Etat peut en même temps satisfaire largement aux besoins de l'ordre matériel et aux besoins de l'ordre moral; par conséquent il est tenu d'en prendre les moyens, et l'un des plus nécessaires, c'est l'exemption du service militaire pour les clercs.

Cette démonstration nous paraît suffisante pour convaincre les plus opiniâtres de nos adversaires, pourvu qu'ils soient de bonne foi. Cependant, elle ne résout pas l'objection la plus commune et la plus considérable aux yeux du grand nombre, celle qui se tire du principe de l'égalité de tous les citoyens devant la loi. Les clercs, dit-on, participent aux avantages de la vie sociale, comme les autres citoyens, ils doivent donc, comme eux, en supporter les charges.

Le vice de ce raisonnement vient précisément de la supposition que les clercs ne supportent pas leur part, et une large part, des charges communes. Cette supposition est fausse, car les prêtres rendent à la société, par l'exercice du saint ministère, des services bien supérieurs à ceux qu'ils lui rendraient comme soldats. Ils n'emprisonnent pas les criminels, mais ils préservent ou purifient les cœurs des atteintes du vice; ils ne vont point au dehors combattre l'étranger, mais ils luttent, au sein des populations, contre des ennemis bien autrement redoutables, la corruption des mœurs, l'impiété et l'ignorance.

Il en coûte moins au prêtre qu'au soldat, dit-on encore. Cette objection, fût-elle vraie, ne prouverait rien; mais elle est fausse. Les sacrifices exigés du prêtre, sacrifices des plus belles années de sa jeunesse consumées dans la studieuse et austère retraite du séminaire, sacrifice éternel de sa liberté, à laquelle il renonce au jour de son ordination, sacrifice des divertissements et des fêtes du monde, sacrifice de la vie de famille, et mille autres que le monde ne comprend pas, sont beaucoup plus grands que ceux du soldat. Aussi, pour un jeune homme qui offre de se consacrer à Dieu dans le sacerdoce, en trouve-t-on vingt ou trente qui préfèrent la carrière militaire.

Donc les principes du droit naturel exigent que le clergé catholique soit exempté du service militaire. Si maintenant nous envisageons la question au point de vue du droit civil moderne, nous arrivons à la même solution. En effet, l'un des principes modernes les plus vantés n'est-il pas précisément celui de la liberté des cultes? Or, comment le culte catholique serait-il libre, si les lois de l'Etat opposent, par l'obligation du service militaire imposé aux clercs, un obstacle insurmontable au recrutement du clergé? Evidemment cette obligation équivaudrait pour la religion catholique à une véritable persécution, puisque sans clergé il n'y a ni sacrifice, ni enseignement, ni sacrements possibles. Quelle liberté le citoyen catholique aurait-il, sous une telle législation, de pratiquer son culte? Sa conscience lui ordonne d'entendre la messe, de se confesser, de communier, d'assister à la prédication de la parole de Dieu; si la loi civile le prive de prêtres, il se trouvera mis par l'Etat dans l'impossibilité matérielle de remplir ses devoirs religieux. N'est-ce pas là une véritable persécution, et la plus odieuse de toutes, puisqu'elle se cache sous les dehors de la légalité?

Dernière objection. L'immunité du service militaire accordée aux clercs peut, dit-on, causer un grave préjudice à l'armée, puisque les évêques sont libres d'ordonner autant de prêtres que bon leur semble. Cette difficulté ne se soutient pas, pour deux raisons. La première, c'est que, pour conférer les ordres, il faut des candidats et que ceux qui se présentent suf-

fisent à peine aux besoins les plus impérieux du culte. La seconde c'est que l'évêque ne peut, sans se rendre coupable aux yeux de l'Eglise, surcharger son diocèse d'un nombre excessif de prêtres, et que, de plus, il doit pourvoir à la subsistance des membres de son clergé, ce qui en limite forcément le nombre.

Mais, dira-t-on, n'est-il pas à craindre qu'à la veille d'une guerre un grand nombre de jeunes gens ne se réfugient dans les séminaires? Non; parce que nul n'est reçu dans un grand séminaire, s'il n'a fait ses études classiques; parce que les supérieurs ecclésiastiques veillent, en pareille circonstance, avec plus de sévérité à ne recevoir que ceux dont la vocation à l'état ecclésiastique semble à peu près certaine; parce que, enfin, l'Eglise ne se refuse pas à ce que des mesures soient prises pour obvier à ce danger, car il est beaucoup plus à craindre pour elle que pour l'Etat, à cause des ministres sans vocation qu'elle serait exposée à recevoir dans son sein.

2° La plus considérable des immunités cléricales, après celle dont nous venons de parler, est l'exemption de la juridiction séculière. Quelques explications préalables sont nécessaires pour bien faire saisir la question. L'Eglise, nous le savons, forme une société religieuse indépendante, et qui se suffit à elle-même; d'autre part, les membres qui la composent sont des hommes, sujets, par conséquent, à l'erreur et à la passion; il lui faut donc des tribunaux et une force coactive pour maintenir la paix entre ses membres et procurer l'observation de ses lois. La compétence de ces tribunaux a naturellement la même étendue que l'autorité doctrinale, législative et administrative de l'Eglise; car la raison veut que la société, dont une loi est émanée, ait le pouvoir d'en juger les transgressions. De plus, comme les clercs sont spécialement sous le pouvoir et en la possession de l'Eglise, il leur est accordé, par respect pour leur caractère sacré et dans l'intérêt de la liberté ecclésiastique, de n'être jamais jugés que par les tribunaux ecclésiastiques, quelle que soit la nature de la cause, et de n'être jamais violentés que par une force publique agissant au nom de l'Eglise. Ce privilège constitue ce qu'on appelle l'immunité de la juridiction séculière; est-il conciliable avec les législations civiles modernes? L'existence des tribunaux ecclésiastiques elle-même n'est-elle pas en contradiction avec les constitutions actuelles? Quelles concessions peut-on attendre de l'Eglise en cette matière? Donnons une courte réponse à ces différentes questions.

En ce qui regarde l'existence même des tribunaux ecclésiastiques, elle est la conséquence logique et nécessaire de l'autorité législative et de l'indépendance de l'Eglise. En effet, si l'Eglise peut porter des lois, il faut des tribunaux pour prononcer sur les différends que soulève nécessairement leur application. Si, par exemple, un des époux nie la validité du mariage, si la possession d'un canonicat est contestée, si le sens ou le caractère des vœux d'un religieux est douteux, il faut un jugement pour terminer la cause. Ce jugement ne peut être porté par les tribunaux civils, qui ne possèdent aucune autorité dans les causes religieuses et n'agissent pas au nom du pouvoir ecclésiastique, unique origine de la loi violée; il est donc nécessaire que l'Eglise possède ses tribunaux particuliers et indépendants.

Mais il ne suffit pas de juger, il faut encore faire exécuter la sentence, et, comme tous les chrétiens ne sont pas des saints, l'emploi de la force devient parfois nécessaire. L'Eglise a donc le droit de faire usage de la force; tous les théologiens l'enseignent, et le Souverain Pontife l'a publiquement déclaré par la condamnation portée contre la proposition 24 du *Syllabus* (cf. Choupin, *Valeur des décisions du Saint-Siège; Syllabus,...* prop. 24; *Nouvelle Revue théologique*, p. 209 sqq., avril 1908, et p. 71 sqq., févr. 1910). Mais comment accorder l'exercice de ce droit avec les constitutions des Etats modernes, qui confient exclusivement aux gouvernements l'emploi de la force publique? L'Eglise aurait-elle aujourd'hui comme en d'autres temps ses soldats et ses prisons? Mais la loi civile s'y oppose, puisqu'elle n'admet l'existence d'aucune force militaire autre que celle de l'Etat. Demandera-t-elle aux gouvernements de faire exécuter les arrêts des tribunaux ecclésiastiques? Mais les gouvernements ne reconnaissent pas ces tribunaux et, de plus, sont liés par le principe de la liberté de conscience. Il est donc impossible à l'Eglise de faire aujourd'hui usage de son droit; elle peut juger, mais ses décisions ne valent que pour les catholiques de bonne volonté. Elle se résigne à cette nécessité, sans trop de regrets, parce que, dans le temps présent, vu les dispositions du plus grand nombre, l'emploi de la force par l'autorité ecclésiastique serait, à peu près partout, matériellement et moralement impossible: moralement parce que les rigueurs exercées au nom de la religion éloigneraient les âmes, loin de les ramener, et matériellement parce que les populations ne les supporteraient pas.

Pourtant l'Eglise désire exercer son droit de coaction en certains cas, lorsqu'un membre du clergé fait résistance à ses lois.

Dans le concordat conclu, en 1855, entre le Saint-Siège et l'Autriche, il était stipulé, par l'article 16, que le gouvernement prêterait main-forte à l'Eglise pour l'exécution des sentences épiscopales portées contre les clercs coupables et récalcitrants. Cet article a soulevé des réclamations; on l'a attaqué au nom de la liberté de conscience et au nom de la dignité de l'Etat; il ne blessait ni l'une ni l'autre.

De quel droit, en effet, le clerc rebelle pourrait-il se plaindre des rigueurs exercées à son égard? En entrant dans l'Eglise, il a promis d'en observer les lois et s'est d'avance soumis aux châtiments portés contre les transgresseurs. Si donc il viole quelque loi, et s'il encourt quelque punition, il est juste qu'il subisse son châtiment; lorsqu'il résiste, il faut évidemment que l'Eglise le contraigne et que force demeure à la loi. Il ne peut s'en prendre qu'à sa propre obstination des moyens violents dont on use alors envers lui. Il en est de ce clerc comme du soldat qui, en entrant dans l'armée, se soumet aux prescriptions du code militaire, et s'engage à en supporter les inconvénients, de même qu'il en recueille les avantages. Il faut remarquer cependant qu'entre le prêtre et le soldat, il y a cette grande différence que l'un est entré librement et volontairement dans le ministère sacré, tandis que le plus souvent l'autre ne s'est rendu sous les drapeaux que forcé par la loi. Nul ne prétend que le soldat soit blessé dans ses droits d'individu par l'emploi de la coaction matérielle, lorsqu'il transgresse les règlements militaires; pourquoi refuse-t-on à l'autorité ecclésiastique envers le prêtre les droits que l'on reconnaît à l'Etat envers le soldat?

L'Etat, dit-on, se déshonorerait en prêtant ses soldats à l'Eglise. Nous ne voyons pas en quoi la dignité de l'Etat peut être rabaissée par le concours qu'il prêterait à l'Eglise. Un prince s'est-il jamais déshonoré en portant secours à son voisin, trop faible pour défendre lui-même ses droits? Qu'on ne vienne pas dire qu'un tel gouvernement se ferait le serviteur de l'intolérance cléricale. Est-ce donc de l'intolérance que de contraindre quelqu'un à remplir les engagements qu'il a pris, en parfaite connaissance de cause et dans la plénitude de sa liberté?

Les clercs peuvent mériter châtiment pour avoir

transgressé les lois d'Eglise, et de ce chef ils relèvent incontestablement des tribunaux ecclésiastiques; mais ils peuvent aussi se rendre coupables en violant les lois de l'Etat. Or dans ce cas, le droit canonique soustrait la connaissance de leurs causes aux tribunaux; de là nouvelle difficulté.

Ce n'est pas que l'Eglise nie l'autorité législative de la société civile dans l'ordre des choses temporelles, sur ses prêtres et ses évêques. « L'Evangile du Christ, dit saint Jean Chrysostome, ne détruit pas les lois politiques, voilà pourquoi même les prêtres et les moines sont tenus de les observer. » C'est aussi ce que Bellarmin, appuyé sur la tradition constante de l'Eglise, enseigne dans les termes suivants : « Les clercs sont tenus d'observer les lois civiles qui ne sont pas contraires aux saints canons et aux devoirs de la cléricature; car les clercs, outre qu'ils sont clercs, sont encore citoyens et font partie de la société civile. Comme tels, ils doivent donc vivre conformément aux lois civiles... D'ailleurs, si les clercs n'observaient pas les lois civiles, dans leur vie d'hommes et de citoyens, il en résulterait pour l'Eglise un grand trouble et une grande confusion. » (*De Clericis*, lib. I, cap. XXVIII.)

Pour se prononcer sur la légitimité de l'exemption de la juridiction séculière en faveur des clercs accusés de violation de la loi civile, il est nécessaire de connaître les principes du droit naturel et du droit divin en cette matière. Le droit naturel fournit des arguments de valeur à peu près égale à l'appui des prétentions de l'Eglise et de celles de l'Etat. D'une part, en effet, ce n'est point comme clercs que les ecclésiastiques pèchent contre les lois civiles, mais comme hommes; il convient donc que, dans ce cas, ils soient jugés par les lois humaines; il est naturel aussi que le pouvoir, duquel les lois émanent et qui a la charge de les faire observer, en juge et en punisse la violation. On peut donc dire qu'il appartient naturellement au pouvoir civil de juger les causes non ecclésiastiques des clercs. Mais, d'autre part, il importe au bien de la religion et, par conséquent, à la prospérité de l'Etat que le respect dû au prêtre soit toujours gardé, et comment le sera-t-il, si le prêtre est publiquement condamné et puni par des hommes qui lui sont inférieurs en dignité, et au nom d'un pouvoir purement humain? N'est-il pas inconvenant que de simples fidèles rappellent avec autorité à l'observation de leurs devoirs, au nom de la loi civile, ceux qui sont chargés de les y rappeler eux-mêmes au nom de la loi divine? De plus, toute mise en accusation d'un prêtre devient nécessairement un scandale, et l'atteinte portée aux mœurs par ce scandale dépasse presque toujours le mal qui résulterait de l'impunité elle-même.

Puisqu'il existe d'autres tribunaux qui peuvent, sans tous ces inconvénients, juger et punir les clercs, il est naturel de leur confier les causes de ces derniers. En somme, par conséquent, le droit naturel peut s'accommoder aux deux législations.

En est-il de même du droit positif divin? Sur ce point, les théologiens ne sont pas d'accord. « J'avoue, dit Noel Alexandre (*Hist. eccl. secul.* XV et XVI, *in schol. ad art.* 2), que l'immunité ecclésiastique pour les causes spirituelles et purement ecclésiastiques est de droit divin; mais quant aux causes temporelles et profanes, telles que le payement des dettes et la punition des fautes que les ecclésiastiques commettent, non comme clercs, mais comme hommes vicieux, par exemple, les vols, les homicides, les sacrilèges, etc., je ne puis accorder que leur immunité soit de droit divin. »

Cependant l'opinion la plus commune enseigne que cette immunité est, sinon d'institution divine, du moins fondée sur le droit divin. (Voir ce que nous avons dit plus haut sur l'origine des immunités ecclésiastiques. Pie IX, dans le *Syllabus*, a condamné la proposition suivante: « Ecclesiasticum forum pro temporalibus clericorum causis sive civilibus sive criminalibus, omnino de medio tollendum est, etiam inconsulta et reclamante Apostolica Sede. » Cf. Choupin, *Valeur des décisions du Saint-Siège; Syllabus*, prop. 31ᵉ.)

Quoi qu'il en soit de cette controverse, tous s'accordent à reconnaître que le Souverain Pontife peut, dans tous les cas particuliers, faire cesser cette exemption, soit en la détruisant, si elle est de droit ecclésiastique, soit, si elle est de droit divin, en déclarant que dans ces circonstances la loi de Dieu n'oblige pas.

A quelles limites s'arrêteront les concessions du Saint-Siège en cette matière? Il est assez difficile de le dire; mais on peut croire que le Souverain Pontife ne fera jamais de cette immunité une condition absolue de l'union des deux sociétés.

Dans le concordat conclu avec l'Autriche, il est déclaré expressément que : « Eu égard aux temps, Sa Sainteté consent à ce que les causes purement civiles des clercs, comme en matière de contrat, de dettes et d'héritages, soient connues et décidées par les juges séculiers. Pour le même motif, Sa Sainteté ne s'oppose pas à ce que les causes des ecclésiastiques, en matière de crimes ou de délits, punis par lois de l'empire, soient déférées aux juges séculiers. » (Art. 13 et 14.) Cf. Nussi, *Conventiones...*, p. 313, Moguntiae, 1870.)

Les mêmes concessions ont été faites, soit explicitement, soit tacitement, pour la France, pour la Belgique et presque tous les autres pays catholiques. En France particulièrement, les prêtres, depuis le Concordat, continuent à être jugés par les tribunaux civils, comme les autres citoyens, et cet état de choses n'a jamais occasionné de conflit entre le gouvernement et l'épiscopat ou le Saint-Siège.

Cf. d'ailleurs Decret. *Quantavis diligentia*, 9 oct. 1911, *Acta Apostolicae Sedis*, p. 555 sq.; 10 nov. 1911; *Il Monitore ecclesiastico*, p. 499 sqq., 31 janv., p. 543, 28 fév. 1912; ibid., *Declaratio S. Officii*, p. 4, 31 mart. 1912.

3° Le privilège du *canon* rend la personne des clercs inviolable et sacrée, de telle sorte qu'on ne peut pas porter sur elle une *main violente*, sans encourir une excommunication simplement réservée au Souverain Pontife. Ce privilège est ainsi appelé parce qu'il a été accordé par le canon 15, *Si quis suadente diabolo...*, du IIᵉ concile de Latran, célébré sous Innocent II en 1139; c'est le canon 29 de la Cause XVII, question 4, dans le *décret de Gratien* (édit. Friedberg, col. 822). A part quelques modifications de détail, le concile de Trente n'a pas changé la législation ecclésiastique sur ce point; ce canon avec sa sanction a été inséré dans la bulle *Apostolicae Sedis* (*Excomm. latae sent. R. P. reservatae*, n. 2); c'est le décret de Pie IX qui fait loi en l'espèce.

Nous n'insisterons pas sur ce privilège; on en comprend facilement la raison, la haute convenance (cf. Bulot, *Compendium theol. moral.*, t. II, n. 954, p. 573 sq., edit. altera, 1908; d'Annibale, *Const. Apost. Sedis*, p. 64 sqq., edit. 3, Reate, 1880.)

Nous ajouterons seulement quelques mots sur son *origine historique*.

Si la personne de tout chrétien est consacrée par le baptême, si les princes temporels sont déclarés inviolables par les constitutions de l'Etat, combien plus doit être privilégié sous ce rapport, dans tous les membres qui le composent, le sacerdoce royal, distingué du reste des hommes par une élection et une consécration spéciales? (cf. Phillips, *Du droit ecclésias-*

tique..., traduit par Crouzet... 2ᵉ édit., t. I, § 60, p. 471 sqq., Paris, 1855).

Dans les premiers siècles, l'Eglise ne sentit pas le besoin de faire une loi particulière pour protéger ses ministres contre les violences ou les voies de fait; les injures de ce genre étaient plutôt rares. Et même plus tard, les empereurs chrétiens édictèrent des lois spéciales, qui sauvegardaient suffisamment le clergé contre toute injure grave. Par exemple, *Leg.* 10, *Cod., Lib. I, De Episcopis, tit. 3; Ibid. In Authentic... Ibid. Leg. 33*, § *6, Cod., Lib. I, tit. 3.*

Mais après l'invasion des barbares, les choses changèrent. Fidèle à sa mission divine, l'Eglise se mit aussitôt à travailler à la conversion et à la civilisation de ces nouveaux peuples. Avec le temps, Dieu aidant, elle réussit pleinement dans son entreprise. Toutefois, les débuts furent difficiles; il y eut bien des obstacles à surmonter. Le barbare, au caractère dur, violent, emporté, sanguinaire, devenu chrétien, ne fut pas transformé tout d'un coup en un agneau; l'évolution fut lente : aussi le clergé fut-il exposé à des outrages, même de la part des nouveaux convertis. Cependant, même en ces temps-là, il y avait une certaine protection officielle, légale, en faveur du clergé. La loi, par exemple, imposait aux délinquants des amendes plus fortes, des peines plus graves, quand il s'agissait d'un clerc, que lorsqu'il était question d'un simple laïc; et la quotité de l'amende, comme la gravité de la peine, variaient selon la dignité du clerc. Ainsi, dans la loi des Ripuaires (anciens Allemands qui habitaient sur les rives du Rhin : aujourd'hui la Hollande, le Luxembourg), celui qui frappait un sous-diacre était passible d'une amende de 400 sous; de 500 sous, si on frappait un diacre; de 600 sous, si l'on frappait un prêtre du pays, libre; de 900 sous, si l'on avait l'audace de s'attaquer à un évêque. Cf. *Lex Ripuariorum*, tit. 36, art. 5, p. 456; *Lex Baiwariorum*, tit. 1, cap. 8, 9, 10, 11, p. 402 sq.; *Codex legum antiquarum*, Francofurti, 1613.

L'Eglise *elle-même* en vint à soumettre ces malfaiteurs à de très sévères pénitences, et, lorsqu'ils refusaient de donner satisfaction à qui de droit, elle finissait par les excommunier, comme le prouvent le canon de Nicolas Iᵉʳ (858-867) = c. 23, C. XVII, q. 4 et le canon attribué à Alexandre II (1061-1073) = c. 22, C. XVII, q. 4, insérés tous les deux dans le *décret de Gratien*, édit de Friedberg, col. 820, 821. Le canon *Si quis deinceps* 22, C. XVII, q. 4, a été faussement attribué à Alexandre II; il émane d'un synode tenu sous Photius à Constantinople, dans l'église de Sainte-Sophie (Berardi, *Gratiani canones genuin.*, tom. II, p. II, p. 332; cf. Phillips, *Droit ecclésiastique...*, t. I, § 60, p. 472, not. 3).

Au ɪxᵉ siècle, l'Eglise augmente la sévérité de ses sanctions : tous ceux qui frappaient ou à plus forte raison tuaient des évêques, étaient par le fait même excommuniés. Le concile de Latran, célébré en 1097, sous Urbain II, décréta la peine de l'excommunication majeure, contre tous ceux qui se porteraient à des voies de fait sur la personne des clercs ou des moines. Cf. Wernz, *Jus Decretal.*, t. II, n. 164; Hefele, *Hist. des Conciles*, t. VII, p. 60 sq., trad. Delarc. Au xɪɪᵉ siècle, en 1123, sous Calixte II, le concile de Latran, premier concile œcuménique célébré en Occident, statuait que l'anathème atteindrait tous ceux qui molesteraient les clercs ou les moines, soit dans leurs personnes, soit dans leurs biens. Cf. can. 20 Concil. Lat. I, Labbe-Coleti, *Concilia..*, t. XII, col. 1336 sq., Venetiis, 1730; Biner, *Apparatus...*, p. 139, Pars I, Friburgi-Brisg., 1754; Héfele, *Histoire des Conciles*, t. VII, can. 20, p. 184, traduction Delarc.

A cette époque, Arnold (ou Arnoud) de Brescia et ses partisans, dans leur haine satanique contre le sacerdoce de Jésus-Christ, excitaient le peuple à injurier et même à exterminer les clercs et les moines. Pour enrayer efficacement le mal et assurer la sécurité du clergé, Innocent II, au concile de Clermont, en 1130, renouvela la peine de l'excommunication contre tous ceux qui se laisseraient aller à des sévices contre un clerc ou un moine. Cf. can 10 *Concil. Claromont.*, Labbe-Coleti, t. XII, col. 1447. L'année suivante, 1131, dans un concile tenu à Reims, le même Pape porta le célèbre décret « *Si quis suadente diabolo...* », cf. can. 13 *Concil. Rem.*, Labbe-Coleti, t. XII, col. 1465, qu'il érigea en loi générale au deuxième concile de Latran tenu en 1139. En vertu de ce décret, quiconque, *suadente diabolo*, portait une main violente sur un clerc ou un moine, encourait *ipso facto* l'excommunication et, excepté à l'heure de la mort, ne pouvait être absous qu'en allant à Rome demander lui-même son absolution au Pape : c'est le canon 15ᵉ du IIᵉ concile général de Latran = c. 29, C. XVII, q. 4, dans le décret de Gratien, édition Friedberg, col. 822; cf. Labbe-Coleti, t. XII, col. 1503.

Le concile de Trente fit quelques modifications de détail à cette législation, mais ne la changea pas substantiellement. Cf. *Concil. Trid.*, Sess. xxɪɪɪ, c. 6, *de ref.;* Sess. xxv, c. 20, *de ref.;* Schmalzgrueber, l. III, tit. 3, n. 39, 40. Enfin, comme nous l'avons dit, le canon 15ᵉ du second concile général de Latran (1139) a été inséré dans la bulle *Apostolicae Sedis*, 2, *De Excom. R. Pontifici simpliciter reservatis*, n. 2 : « Violentas manus, suadente diabolo, injicientes in clericos, vel utriusque sexus monachos, exceptis, quoad reservationem, casibus et personis de quibus jure vel privilegio permittitur ut episcopus aut alius absolvat. » Bulot, *Theol. moral.*, t. II, n. 954; d'Annibale, *Const. Apost. Sedis*, n. 98, p. 64 sqq.

L. Choupin,

[J. B. Jaugey].

INCINÉRATION. — I. *La propagande en faveur de l'incinération.* — II. *Attitude de l'Eglise.* — III. *Justification de cette attitude.*

I. La propagande en faveur de l'incinération. — L'*incinération* ou *crémation* est un rite funéraire qui consiste à réduire le cadavre en cendres au moyen du feu. On l'oppose à l'*inhumation*, qui confie la dépouille humaine à la terre ou à une chambre sépulcrale pour l'y abandonner à l'action des causes naturelles.

L'inhumation apparaît dès l'âge de la pierre taillée, comme en témoignent les sépultures préhistoriques de Spy, de Predmost (Moravie), de Cro-Magnon, de Laugerie-Basse, d'Aurignac, de Menthon, de la Chapelle-aux-Saints, etc. La crémation s'atteste, à son tour, à l'âge néolithique, par exemple dans les dolmens du Finistère, et plus encore durant l'âge du bronze, sans se généraliser cependant, sinon dans la dernière période de cet âge (cf. Déchelette, *Manuel*, v. ci-dessous, à la bibliographie). Avec des vicissitudes multiples, où la prédominance semble demeurer à l'inhumation, les deux rites persistèrent au cours des siècles, tantôt isolés, tantôt juxtaposés, tantôt même combinés. Il est difficile d'assigner une cause unique à cette diversité d'usages. Des circonstances d'ordre pratique ont sans doute exercé leur part d'influence; mais l'un des facteurs principaux de ces coutumes fut assurément les idées religieuses des différents peuples et leurs croyances sur la vie future. Cette dépendance est indéniable en ce qui concerne l'ensemble des rites funéraires; il y a partout dans le fond de l'âme humaine une conception symbolique des honneurs rendus aux morts. Il serait

étrange que le choix de l'inhumation ou de la crémation eût seul échappé à cette loi. Et de fait, l'influence est manifeste chez nombre de peuples : par exemple les Sémites, les Egyptiens, les disciples de Zoroastre, les Grecs, les Romains, les Gaulois, les Germains...; ces exemples autorisent l'induction dans beaucoup d'autres cas.

Au milieu de cette multiplicité d'usages, l'Eglise catholique adopta, dès son origine, l'inhumation comme mode unique de sépulture. Elle trouvait ce rite implanté depuis les patriarches dans le milieu juif où elle naissait; cependant, comme il sera dit plus bas, elle le reçut, non à titre de simple tradition nationale, mais sous l'influence de sa propre doctrine religieuse; ce fut l'inhumation qu'elle propagea exclusivement avec sa foi; et en proportion des progrès du christianisme, les coutumes païennes de la crémation disparurent peu à peu. Quoique des cas d'incinération se soient produits dans la Prusse occidentale jusqu'après 1300, depuis longtemps l'usage était aboli dans toute l'Europe baptisée; et, hors de l'Europe, l'inhumation devint, chez tous les peuples ou toutes les fractions de peuples pénétrés par la civilisation chrétienne, le rite unique des funérailles. Seules une partie des sectes religieuses des états asiatiques et des peuplades sauvages de l'Afrique, de l'Océanie et de l'Amérique conservèrent la crémation, mêlée souvent aux pratiques les plus barbares.

Pendant des siècles l'inhumation demeura partout ailleurs en pacifique possession. On ne saurait voir une tentative pour ramener la crémation dans la pratique dont fait mention vers la fin du XIIIe siècle (1299), la décrétale de BONIFACE VIII, *Detestandae feritatis* (c. 1, l. III, tit. 6 *de Sepulturis*, dans les Extrav. Comm.; voir Potthast, n. 24881) : pour transporter plus aisément la dépouille mortelle des personnes de haut rang, quelques fidèles (*nonnulli fideles*) vidaient leur cadavre, le coupaient en morceaux et décharnaient ces fragments dans l'eau bouillante. Le pape réprouve énergiquement ce procédé abominable aux yeux de Dieu et des hommes; il frappe d'excommunication, réservée au Saint-Siège, ceux qui s'en rendent coupables et défend d'accorder la sépulture religieuse aux restes ainsi maltraités.

Il faut attendre la Révolution française et les rêveries néo-païennes du Directoire pour voir renaître l'idée de la crémation. Un rapport aux Cinq-Cents, du 21 brumaire an V (12 novembre 1796), demanda pour tout citoyen le droit de faire brûler son cadavre; le projet fut renvoyé à une commission et ne vint pas au vote. Deux ans plus tard, on proposa à l'administration centrale du département de la Seine la création à Montmartre d'un Columbarium destiné à recevoir les urnes funéraires. Quatre grandes portes dédiées à l'Enfance, à la Jeunesse, à la Virilité et à la Vieillesse y donneraient accès, et quatre routes sinueuses, images de la vie, conduiraient au monument central, symbole du terme, une pyramide couronnée d'un trépied! Ces idées n'eurent à peu près pas de suite. Un corps seul fut brûlé, celui d'un enfant de quelques mois.

Ce n'est que vers la seconde moitié du XIXe siècle que le projet entra dans une phase pratique, simultanément à l'épanouissement des doctrines athées et matérialistes. En 1849 Jacob GRIMM reprenait l'idée de l'incinération dans une communication à l'Académie de Berlin. Elle était soulevée de nouveau, en 1857, par COLETTI à Padoue, en 1869, au congrès médical international de Florence, aux congrès de Milan, Naples, Venise, puis en 1871 à celui de Rome. En 1872, des expériences étaient faites à Padoue par BRUNETTI. En 1873, le Sénat italien autorisait la crémation et en 1874 un four était construit à Milan. D'autres suivirent dans diverses villes de la péninsule. La première crémation y eut lieu à Milan en 1876. Déjà en 1874 une Anglaise avait été incinérée à Dresde. Un congrès fut tenu dans cette dernière ville en 1876; puis la crémation fut autorisée sur le territoire de Gotha. Hambourg, centre très irréligieux, la réclamait en 1884. Entre temps, des sociétés s'étaient formées pour la propagation de ce mode funéraire à Dresde, Gotha, Zurich, Londres, etc.

En France, l'idée s'était fait jour vers 1867, à l'occasion d'un projet de cimetière à Méry-sur-Oise; le préfet de la Seine, baron HAUSSMANN, l'écarta d'un mot dédaigneux : « On nous a parlé de brûler les morts; nous n'avons rien répondu. (*Sourires.*) » (Sénat, séance du 2 avril 1867.) Mais, le 7 août 1879, le Conseil municipal acceptait le principe, en ouvrant un concours sur le meilleur mode de crémation. Bientôt (novembre 1883) M. CASIMIR-PÉRIER présentait à l'appui un projet de loi, qui ne put cependant pas aboutir durant la législature. Le 28 juillet 1885, le Conseil municipal, avec l'approbation du préfet de la Seine, votait la création d'un four au cimetière de l'Est. Enfin, le 30 mars 1886, le docteur BLATIN, franc-maçon notoire, fit adopter, au cours de la discussion de la loi sur la liberté des funérailles, un amendement, aux termes duquel tout citoyen, majeur ou mineur émancipé, peut adopter l'inhumation ou l'incinération pour son mode de sépulture. La loi fut promulguée le 15 novembre 1887 et rendue exécutoire par décret du président CARNOT, du 27 avril 1889. (On trouvera le texte de ce décret dans les *Questions actuelles*, t. I-V, p. 216.)

Ces résultats sont dus en partie à l'activité d'une société fondée à Paris en 1880, sous le nom de *Société pour la propagation de la crémation*, nom qu'elle échangea, en 1894, contre celui de *Société pour la propagation de l'incinération*. Cette association a été reconnue d'utilité publique le 12 octobre 1897, par le président FAURE (M. Jules MÉLINE, président du conseil, et M. Louis BARTHOU, ministre de l'intérieur). En 1905, elle comptait 643 membres, et 671 en 1910. Elle a tenu sa vingt-quatrième assemblée générale, le 21 mai 1905. Des rapports lus dans cette réunion il résulte qu'en 1905 l'Europe et l'Amérique possédaient 90 monuments crématoires (dont 29 pour les Etats-Unis, 12 pour la Grande-Bretagne, 30 pour l'Italie, 9 pour l'Allemagne...), et que jusqu'à cette date un peu plus de 125.000 incinérations y avaient été pratiquées. Sur ce chiffre, le plus grand nombre appartenait à la France, 73.330 effectuées d'août 1889 à décembre 1904. Mais il faut ajouter que sur ces 73.330 cas, 3.484 incinérations seulement avaient été demandées par les familles ; le reste, près de 70.000, étaient des embryons (32.757) ou des débris d'hôpitaux (37.082), « cadavres déchiquetés dans les amphithéâtres ».

En 1907, le four de Paris incinéra 451 cadavres sur la demande des familles, et 403 en 1908. Le secrétaire général de la société, M. Georges SALOMON, avouait que, depuis vingt ans, 4.590 corps seulement y avaient été brûlés par la volonté du défunt ou de la famille; tout le reste avait été apporté à l'appareil crématoire par mesure administrative.

En 1909 on comptait en Europe 72 fours crématoires, dont 28 en Italie, 17 en Allemagne, 13 en Angleterre, 6 en Suisse, 4 en France, 2 en Suède, 1 en Norvège, 1 en Danemark; — et en Amérique 37 fours dont 34 aux Etats-Unis, 1 au Canada, 1 dans l'Argentine, 1 dans le Guatemala. L'incinération fait de grands progrès aux Etats-Unis et en Allemagne. Dans ce dernier pays, de 1878 à 1903, on n'avait construit que 8 crematorium; en 1908, leur nombre

s'élevait à 16. En ce moment (1912) une active campagne est faite en Belgique.

II. Attitude de l'Eglise à l'égard de l'incinération. — Loin de favoriser cette campagne, l'Eglise catholique s'y est opposée formellement. Le mercredi 19 mai 1886, le Saint-Office ou Inquisition condamnait la pratique de la crémation par le décret suivant :

De nombreux Evêques et des fidèles éclairés ont constaté que des hommes de foi douteuse ou liés à la secte maçonnique travaillent aujourd'hui activement à rétablir l'usage païen de brûler les cadavres humains et que même des sociétés sont spécialement instituées dans ce but. Ils craignent que leurs artifices et leurs sophismes ne trompent les fidèles, et que insensiblement ne diminuent l'estime et le respect de la coutume chrétienne d'inhumer les corps des fidèles, coutume constante et consacrée par les rites solennels de l'Eglise. Pour donner aux fidèles une règle certaine qui les garde de ces pièges, ils ont demandé à la Suprême Congrégation de l'Inquisition romaine universelle de déclarer :

1° S'il est licite de donner son nom aux sociétés qui ont pour but de promouvoir l'usage d'incinérer les cadavres humains ?

2° S'il est licite d'ordonner la crémation de son cadavre ou du cadavre d'autrui ?

Et les Eminentissimes et Révérendissimes Cardinaux Inquisiteurs généraux en matière de foi, après avoir sérieusement et mûrement pesé les doutes ci-dessus et après avoir pris l'avis des consulteurs, ont jugé devoir répondre :

Au premier doute, *Négativement, et, s'il s'agit des sociétés affiliées à la secte maçonnique, on encourt les peines portées contre elle.*

Au second doute, *Négativement.*

Relation a été faite à N.T.S.P. le Pape Léon XIII ; et Sa Sainteté a approuvé et confirmé les décisions des EE. Pères et Elle a ordonné de les communiquer aux Ordinaires des lieux, pour que ceux-ci instruisent en façon opportune les fidèles au sujet du détestable usage de brûler les cadavres humains et qu'ils en détournent de toutes leurs forces le troupeau à eux confié.

Jos. Mancini, Notaire de la S. R. U. Inquis.

Sept mois après, le 15 décembre 1886, un nouveau décret du Saint-Office ordonnait de priver de la sépulture ecclésiastique, selon les règles du Rituel romain relatives aux pécheurs publics, le cadavre des fidèles qui par leur propre volonté auraient fait choix de la crémation et, de notoriété certaine, auraient persévéré jusqu'à la mort dans cette résolution. Enfin un troisième décret, en date du 27 juillet 1892, appliquant à cette matière une règle déjà prescrite pour des cas analogues, interdisait la célébration publique de la messe pour le repos de leur âme, tout en la permettant en forme privée. Il déclarait en outre indignes des derniers sacrements, non seulement les personnes qui ordonneraient la crémation de leur cadavre par motif d'irréligion, mais celles aussi qui le feraient pour des raisons d'un autre ordre, à moins que la bonne foi ne les ait excusées : « *Si moniti renuant. Ut vero fiat aut omittatur monitio, serventur regulae a probatis auctoribus traditae, habita praesertim ratione scandali vitandi.* »

Les termes de ces décrets et les pénalités qu'ils énoncent, indiquent assez qu'il s'agit ici d'un précepte grave, obligeant, en règle générale, la conscience des fidèles sous peine de péché mortel. Toutefois, pour préciser le caractère exact et la portée de ces prohibitions, il y a lieu de retenir les observations suivantes :

1° Le décret du 19 mai 1886 ne fait allusion ni au droit naturel ni au droit divin positif. En effet, le rite de l'inhumation n'est pas imposé par un de ces commandements que l'Eglise a reçus de Dieu et qu'elle est inhabile à abréger ou à modifier. Il rentre dans le cadre du droit ecclésiastique proprement dit, et, comme tel, dépend du Pape et du Concile général.

Ce n'est cependant pas une mesure de simple administration, dont l'opportunité varie aisément avec les circonstances passagères qui l'ont motivée : c'est un rite liturgique traditionnel, qui a ses raisons intimes — nous aurons tout à l'heure à l'expliquer — dans des convenances dogmatiques, et à ce titre met la vie religieuse des chrétiens en communication avec les sources de leur foi. Sans doute le but antireligieux des propagandistes de l'incinération justifie en ce moment, d'une façon spéciale, l'opposition de l'Eglise ; mais, dans cette attitude ecclésiastique, il y a plus qu'une raison d'actualité : la stabilité du rite catholique tient à sa connexion avec la croyance, le culte et les habitudes morales des fidèles.

2° Ce que défend le législateur canonique, c'est l'incinération proposée et pratiquée comme *rite normal* des funérailles. L'Eglise ne refuse pas de tenir compte des exigences créées par des circonstances *exceptionnelles*, par exemple, après une bataille ou une catastrophe, en temps d'épidémie, etc. Ces cas de force majeure échappent aux lois ordinaires.

3° Même en dehors des cas exceptionnels de force majeure, l'Eglise, tout en réprouvant l'incinération, ne frappe que ceux qui s'en rendent volontairement coupables ; elle excuse les fidèles qui la subissent involontairement par contrainte physique ou morale. Le décret du 15 décembre 1886 traçait cette ligne de conduite pour le cas d'incinération subie par le fait d'autrui : on pourra remplir les rites et suffrages ecclésiastiques, soit à la maison mortuaire, soit à l'église, mais on n'accompagnera pas le corps au lieu de la crémation, et l'on prendra soin de prévenir le scandale, en faisant savoir que l'incinération n'a pas été imputable au défunt. Cette jurisprudence a été confirmée plus récemment, le 26 janvier 1911, par une réponse de la S. Congrégation de la Propagande au vicaire apostolique des îles Sandwich. Dans ce pays, des crémations se pratiquèrent d'autorité publique, même en dehors de tout consentement du défunt ou de sa famille ; et le prélat avait demandé si, dans ces conditions, il était permis après l'incinération de procéder, au cimetière, avec les rites accoutumés, à l'inhumation des cendres. La S. Congrégation répondit, que, étant données les circonstances du cas, la chose ne souffrait pas de difficultés (*Nouvelle Revue théologique*, 1911, p. 275).

Quant aux médecins, employés, ouvriers et autres personnes auxquelles des exigences d'état imposeraient de coopérer à la crémation, le décret du Saint-Office du 27 juillet 1892 prévoyait des cas où ce concours pourrait être toléré et en précisait les conditions.

C'est de cette législation moyenne, à la fois ferme et discrète, respectueuse des idées morales les plus élevées et condescendante aux nécessités d'ordre pratique et matériel, qu'il reste à montrer le bien-fondé.

III. Justification de l'attitude de l'Eglise. — Pour comprendre pleinement l'attitude de l'Eglise, il est bon de ne pas séparer les diverses raisons qui l'inspirent : leur enchaînement donne toute sa force à une preuve complexe. La voici : il est sage, de la part de l'Eglise, de retenir un rite traditionnel d'une très haute antiquité, lié au symbolisme dogmatique et moral et conforme aux inclinations les plus élevées de l'âme humaine, au moment surtout où l'on poursuit son abolition dans une pensée antireligieuse, — et sans apporter aucune raison convaincante.

1° *Ancienneté de l'inhumation dans le christianisme.* — Dès l'origine l'Eglise a pratiqué l'inhumation

(*Actes des Apôtres*, v, 9, 10. Cf. I *Cor.*, xvi; I *Thess.*, iv); et elle l'a pratiquée à l'exclusion de tout autre rite. Le fait n'est pas contesté. Nulle part dans les catacombes romaines et dans les hypogées ou les aires funéraires des chrétientés primitives on ne trouve la coutume de l'incinération. Celle-ci est réprouvée par les apologistes, qui désignent l'inhumation comme propre à notre religion. Une telle considération s'attachait à l'office des *fossores*, que des textes sembleraient, à première lecture, le mettre sur le même pied que les saints ordres; et l'on sait le culte pieux dont les fidèles entouraient la *dormition* de leurs frères décédés (cf. Hornstein, *Les sépultures*, cc. vi-xii).

Ce qu'il y a de significatif, c'est le fait déjà signalé, à savoir que l'inhumation s'implante partout avec la religion nouvelle, même dans des milieux encore païens, mais déjà atteints par les influences chrétiennes. L'on ne s'expliquerait pas l'unité de cette discipline dans des nations si diverses et l'attachement des pasteurs et des fidèles à un rite opposé, en bien des endroits, aux vieilles coutumes populaires, s'il n'y avait là une loi formelle reçue de l'Eglise naissante. Comment, si l'inhumation n'avait été qu'un usage libre, emprunté par les premiers chrétiens au milieu juif, les néophytes, dans les contrées grecques et romaines, se seraient-ils à un tel point attachés à une singularité qui plus d'une fois attira l'attention des persécuteurs et provoqua les émeutes de la populace et la profanation des tombes chrétiennes? (Tertullien, *Ad Scapulam*, iii. Cf. Mgr Chollet, *La crémation*, p. 490-493, voir à la bibliographie.) On est donc porté à appliquer à cette pratique universelle une règle bien connue de saint Augustin et à y voir un de ces préceptes que les Apôtres eux-mêmes donnèrent à l'Eglise, dès son berceau. Cette règle apostolique a été respectée pendant dix-neuf siècles. Sans doute, puisque les Apôtres l'ont établie non comme organes inspirés de la Révélation mais comme simples législateurs ecclésiastiques, le Saint-Siège ou le Concile général aurait le droit absolu de la modifier. Mais, on le comprend, pour abolir une tradition si vénérable, l'autorité suprême est en droit d'attendre des raisons d'une urgence et d'une gravité exceptionnelles.

2° *Symbolisme dogmatique et moral de l'inhumation.* — La mort, aux yeux du chrétien, est marquée d'un double caractère : caractère d'humilité et d'anéantissement; caractère de grandeur et d'immortalité. On sait avec quelle éloquence Bossuet a exposé ce contraste dans l'Oraison funèbre de Henriette d'Orléans. L'inhumation symbolise ces deux aspects d'une manière frappante. On retrouvera les pensées d'où procède notre rite funéraire dans toute la liturgie (*Rituale romanum*, De exequiis; *Breviarium*, Officium defunctorum; *Missale*, Missae pro defunctis; *Pontificale*, De coemeterii benedictione et De coemeterii reconciliatione).

a) *Dissolution et résurrection.* — La mort, dans la doctrine chrétienne, est un châtiment où sombre toute vanité terrestre et où la chair, souillée par le péché, revient à la poussière d'où elle a été tirée. Cependant elle n'est pas une destruction absolue et définitive : l'âme immortelle est inaccessible aux atteintes du trépas, et le cadavre lui-même est réservé à la résurrection future. Or, si l'incinération exprime l'idée d'anéantissement, elle l'exagère jusqu'à la fausser, en excluant celle d'un retour à la vie. D'une part, au contraire, quelle expressive image d'une catastrophe où tout s'abîme, que ce corps de l'homme caché sous terre pour devenir la proie des vers, et se confondre bientôt avec la poussière qui l'entoure, ce sépulcre solitaire et scellé, où l'homme, arraché à tout ce qui le retenait, est retranché du nombre des vivants; — et, d'autre part, quelle signification mystérieuse de nos espérances que ce *dortoir* selon l'expression si douce créée par le christianisme (κοιμητήριον, cimetière), où le fidèle sommeille, se reposant de sa journée, dans l'attente du réveil, *Eos qui dormierunt. Requiescant a laboribus* (I *Thess.*, iv, 11; et *Apocalypse*, xiv, 13); ce champ bénit auquel l'Eglise a confié une semence mortelle qui doit germer à l'immortalité, *Seminatur in corruptione, surget in incorruptione* (I *Cor.*, xv, 42).

b) *Unité mystique du chrétien et du Christ.* — D'après la doctrine de saint Paul, la mort est une honte, car elle est entrée par le péché; mais elle est devenue désirable, depuis que par sa mort le nouvel Adam nous a rendu la vie. Incorporés mystérieusement à celui qui « a goûté la mort » pour nous, il convient que nous lui soyons assimilés. Nous connaîtrons les gloires de sa résurrection; il est juste que nous partagions son tombeau. En lui ont été les *prémices des dormants;* ensevelis avec lui, nous nous lèverons à notre tour; il sera « le premier-né d'entre les morts », même en cela la « primauté » lui est due (*Rom.*, v et vi; I *Cor.*, xv; *Coloss.*, i; I *Thess.*, ii).

L'inhumation symbolise au vif cette identification morale du Christ et des fidèles. Si l'Eglise ne peut écarter de nos restes mortels la corruption, stigmate du péché, du moins c'est à une terre que l'Evêque « a bénie, a sanctifiée, a consacrée », selon les termes du *Pontifical romain*, que ce dépôt est confié; tourné vers l'Orient (dans l'ancienne liturgie), le chrétien attend à l'ombre de la Croix, comme autrefois le Christ aux flancs du Calvaire, l'aurore du jour du Seigneur.

c) *Respect dû à la dépouille humaine et sentiments élevés qu'il inspire.* — Le cadavre de l'homme est digne de respect non seulement pour ce qu'il sera, mais aussi pour ce qu'il a été. Les sentiments naturels les plus délicats et les plus profonds nous attachent à ces restes qui furent unis, dans l'unité d'une même personnalité, à un être vénéré; c'est à travers ce visage que nous avons contemplé, possédé son âme; sur ce front que nous avons déposé la dernière marque de notre amour. Cette dépouille, la religion a singulièrement grandi sa noblesse naturelle : sanctifié par le baptême et l'eucharistie, vivifié par une âme que la grâce avait élevée à la vie divine, le corps a été le temple du Saint-Esprit. Des mains pieuses lui ont rendu les derniers devoirs; l'Eglise, avec l'eau sainte et l'encens, un suprême honneur. Il faut bien laisser la nature consommer son œuvre de destruction; mais il ne convient pas d'y aider et de la hâter nous-mêmes.

« Le corps, il est vrai, écrit Mgr Chollet, est bientôt livré à la décomposition...; mais ce travail est latent, il se fait insensiblement dans les entrailles de la terre et non sous les yeux des parents éplorés; il se fait par l'action lente et cachée de la nature, et non par les mains d'amis ou de mercenaires indifférents à la douleur des parents autant qu'à l'horreur de ce spectacle. » (*Revue des sciences ecclésiastiques*, 1886, t. LIV, p. 500.) « Se livrer soi-même ou permettre aux autres de se livrer à une opération qui a pour but de faire disparaître le plus vite et le plus complètement possible la dépouille mortelle de ceux qui nous sont le plus chers, et cela le jour des obsèques, au milieu des larmes de toute la famille, c'est là un acte de sauvagerie. » (Mgr Freppel, *Discours prononcé à la Chambre des députés, le 30 mars 1886*.)

M. Henri Lavedan assista, au crematorium de Milan, à l'une de ces destructions rapides; on trouvera reproduite dans les *Questions actuelles* (t. LXXII,

p. 290) la description d'un saisissant réalisme que lui a inspirée ce spectacle. Citons seulement ces lignes: « Certainement, c'est la plus poignante impression d'horreur que j'aie jamais éprouvée, telle que je ne tenterai même pas de vouloir la rendre. Au seul souvenir de ce corps se tordant, de ces bras battant l'air, demandant grâce, de ces doigts crispés et s'enroulant comme des copeaux, de ces jambes noires qui donnaient de grands coups de pied, ayant pris feu ainsi que des torches (un instant je crus l'entendre hurler), il me court des frissons, j'ai la sueur froide au front et rétrospectivement je compatis au supplice de ce mort inconnu dont j'ai entendu la chair crier et protester. »

Le 9 février 1890, des jeunes filles furent prises de crises de nerfs à l'incinération d'une de leurs maîtresses; et, dans une autre occasion, un homme fut frappé de folie furieuse (Mgr Chollet, *R. des Sc. Eccl.*, 63, p. 370). « Lorsque j'entends une jeune femme manifester l'intention de se faire incinérer, écrit de son côté M. Rochard, je ne lui demande qu'une chose, c'est d'aller voir une crémation avant de prendre ses dispositions testamentaires. » (*La Crémation*, p. 936. Voir bibliographie.) A plus forte raison on pourrait donner ce conseil à un père, à un fils qui vont livrer au four la dépouille d'un être aimé. Les partisans de la crémation ont si bien compris l'horreur du spectacle, qu'ils recommandent un « cérémonial spécial, complètement superflu pour l'inhumation »; des gardes en tenue maintiendront dans la salle « le silence et l'ordre le plus parfait » et « l'approche des appareils doit être absolument interdite ». Il suffit en effet de laisser voir la réalité, pour que « des articles grotesques (?) sur les horreurs de l'incinération » paraissent le lendemain dans les journaux (cf. discours du secrétaire général à l'assemblée de la *S. P. L. P. de l'Inc.*, dans *Questions actuelles*, l. c., p. 290).

Ces considérations expliquent la répugnance générale que notre atavisme chrétien nous inspire pour ce mode funéraire. Les propagandistes de la crémation en conviennent; ils ont à lutter contre l'opposition non seulement des prêtres, des médecins légistes, des gouvernants, mais aussi des *populations* (ibid., p. 289). Et, nous l'avons déjà dit, sur plus de 73.000 incinérations pratiquées en France, il n'y en a pas eu 3.500 effectuées par la volonté des défunts et des parents; les 70.000 autres ont été imposées d'office.

« Quoi qu'en disent les partisans de la crémation, écrivait justement M. Jules Rochard, elle répugne à nos mœurs... Lorsqu'après avoir contemplé leurs traits (de nos proches) dans la beauté sereine dont la mort les illumine pour quelques instants, nous les avons pieusement déposés dans leurs bières et conduits au champ du repos, nous savons qu'ils sont là, qu'ils y resteront à tout jamais tranquilles et que lentement à travers les années, ils y subiront leur dernière métamorphose, sans que rien vienne les troubler. Avec la crémation, tout se fait en une heure... Hier c'était une personne vivante et on a la conscience qu'elle est encore intacte dans ce cercueil... On la voit disparaître dans la fournaise... et l'on vous rend un kilogramme d'os calcinés! Voilà tout ce qui vous reste et l'illusion n'est plus permise... Lorsque nous nous trouvons en face de ces tombes qui recouvrent nos chers morts, où leurs noms sont inscrits, c'est tout leur passé, c'est le souvenir du bonheur qu'ils nous ont donné qui nous revient en mémoire; et nous nous faisons cette illusion qu'ils peuvent nous entendre encore... La crémation supprime tout cela. L'urne funéraire implique l'idée d'un anéantissement absolu. Je ne me figure pas un père ou un époux en pleurs ou en prière devant un récipient dans lequel il a vu mettre quelques débris d'os calcinés. Je me le figure encore moins cherchant au milieu de la foule, dans l'enceinte encombrée d'un *Columbarium*, le numéro de la case qui renferme les restes de son enfant. » (*La Crémation*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1890, pp. 935, 937.)

On aurait tort de passer légèrement sur ces considérations et de n'y voir qu'un sentimentalisme mystique. Les inclinations du cœur humain s'imposent au respect quand elles sont conformes à ce qu'il y a de plus certain et de plus élevé dans la raison et dans la foi. Les idées morales sont puissamment soutenues par les institutions où elles s'incarnent. L'Eglise, moins encore que l'Etat, a le droit d'oublier cette loi sociale. Non seulement elle a une mission toute moralisatrice; mais de plus elle est fondée sur une doctrine. Le dogme, chez elle, est comme l'armature qui retient le reste. Or la manière la plus efficace d'inculquer les croyances dans l'esprit et le cœur des fidèles, c'est de les concréter et de les rendre visibles et attirantes dans les mœurs et les usages. Et c'est là le vrai motif des adversaires du catholicisme dans leurs efforts contre l'inhumation.

Par suite de cette connexion entre nos rites et les idées morales, il est à prévoir que la crémation, si elle se généralisait, marquerait une dépression religieuse, émousserait le sens moral affiné par de longs siècles de christianisme.

Le point de vue utilitaire et pratique primerait bientôt ce qu'on appellerait dédaigneusement les aperçus métaphysiques et mystiques. Ce ne sont pas des prêtres et des philosophes, ce sont des praticiens qui ont noté, à cet égard, des indices significatifs. Les Drs Lacassagne et Dubuisson font cette observation en relevant les deux faits suivants: M. Xavier Rudler, dans une lettre au docteur Caffe écrivait ceci: « Je n'ai rien trouvé de plus simple que de placer les corps dans une cornue à gaz et de les distiller jusqu'à réduction en cendres, et j'ai ajouté que *le gaz provenant de cette distillation pouvait servir à l'éclairage*, sauf à avoir des appareils à lavage très puissants... » Dans une courte brochure (*Brûlons nos morts!*), qui, bien qu'anonyme, n'est peut-être pas la moins habilement faite en faveur de la crémation, nous lisons la phrase suivante: « Cette combustion dégage des vapeurs qu'il s'agit de rendre aussi peu nuisibles que possible, en *attendant qu'on les utilise, comme la science ne manquera sans doute pas de le faire un jour.* » Un Anglais, Henry Thompson, n'a pas hésité à établir cette étrange supputation: « Vu le nombre des décès dans la ville de Londres, on pourrait y recueillir, à la fin de chaque année, au moyen des appareils crématoires, 200.000 livres d'ossements humains destinés à engraisser le sol. Ce serait une diminution considérable sur le capital exporté. » (Cf. *Questions actuelles*, t. LXXXII, p. 284.) Une célébrité académique, le professeur Moleschott, partisan de l'incinération, écrivait de son côté ces incroyables paroles: « Quel n'était pas le prix de cette poussière, que les anciens déposaient dans les urnes cinéraires au fond des tombeaux... *Il suffirait d'échanger un lieu de sépulture contre un autre, après qu'il aurait servi un an, on aurait ainsi au bout de six ou dix ans un champ des plus fertiles...* qui créerait des hommes en même temps qu'il augmenterait la quantité des céréales. » (Cf. Hornstein, *Les Sépultures*, p. 148.) C'est avec raison que les docteurs Lacassagne et Dubuisson prévoient que l'on « se précipitera dans l'industrie » et que « ce jour-là, le culte des morts aura vécu ».

Une communication faite récemment à la *Société pour la propagation de l'incinération* par son secrétaire général, montre que ces prévisions commencent déjà à se réaliser en partie. Dans son rapport annuel

à l'assemblée de 1909, M. Georges SALOMON donna ce renseignement : « D'après l'enquête faite dans plusieurs Etats par les soins de la Société anversoise de crémation, les cendres contenues dans une urne, enfermée elle-même dans une caisse de bois ou de métal, sont expédiées par *simple colis de messagerie* et même par *colis postal.* » Tout de même, M. Salomon trouve que le respect dû aux morts nous interdit « d'aller si avant » ; mais tel n'est pas l'avis de tous, en Angleterre, en Suède, en Norvège, en Danemark, dans tout l'empire allemand, puisque, dans ces contrées, les mœurs publiques supportent déjà cette façon expéditive de mettre aux bagages des restes vénérés, pêle-mêle avec tous les produits du commerce et de l'industrie. Avec la mobilité de nos habitudes de vie contemporaine et l'entassement des logis urbains, il est facile, hélas ! de prévoir ce que deviendraient, dans nombre de ménages, des urnes funéraires (cf. ROCHARD, l. c., p. 932).

3° *Caractère antireligieux de la propagande pour la crémation.* — Les ennemis de l'Eglise ont très bien saisi l'influence religieuse du rite de l'inhumation. C'est, pour beaucoup des adeptes de l'incinération, le vrai motif de leur propagande : à un symbolisme ils veulent substituer un autre symbolisme; au symbolisme spiritualiste et chrétien, le symbolisme matérialiste et païen. Le décret du Saint-Office de 1886 constatait que les promoteurs de la crémation étaient des hommes de foi douteuse ou affiliés aux sociétés secrètes. Et de son côté l'archevêque de Paris, le cardinal RICHARD disait dans une lettre à son clergé le 24 février 1890 : « Les doctrines professées par les hommes qui cherchent à mettre cet usage en honneur étaient un motif pour rendre une pareille tentative suspecte aux fidèles. Ce sont, en effet, le plus souvent des hommes ouvertement affiliés à la franc-maçonnerie, ou du moins qui ne se tiennent pas suffisamment en garde contre l'influence des sectes condamnées par l'Eglise, ou contre la séduction des erreurs répandues dans la société contemporaine par le naturalisme, sous le prétexte de progrès scientifique. D'ailleurs, à plus d'une reprise, les ennemis de la religion ont hautement déclaré que le grand avantage de l'incinération serait d'éloigner le prêtre des funérailles et de remplacer la sépulture chrétienne par les obsèques civiles. »

Ces constatations de l'autorité ecclésiastique sont confirmées par les francs-maçons eux-mêmes. Nous lisons dans une circulaire de la secte, que reproduit Mgr Chollet : « L'Eglise romaine nous a porté un défi en condamnant la crémation des corps *que notre Société avait jusqu'ici propagée* avec les plus beaux résultats. Les FF.·. devraient employer tous les moyens pour répandre l'usage de la crémation. L'Eglise, en défendant de brûler les corps, affirme ses droits sur les vivants et sur les morts, sur les consciences et sur les corps, et cherche à conserver dans le vulgaire les vieilles croyances, aujourd'hui dissipées à la lumière de la science, touchant l'âme spirituelle et la vie future. » (*R. des Sc. Ecc.*, t. LIV, p. 508.)

Même quand on affecte de donner à la propagande un caractère respectueux des convictions religieuses, l'esprit véritable qui inspire les propagandistes n'arrive pas à ne pas se trahir. Ainsi, dans le rapport du 22 mai 1905, à l'Assemblée générale de la Société pour la propagation de l'incinération, le rapporteur faisait observer qu'en bas de l'annonce du crématoire d'Hambourg on lit : « Toutes facilités sont fournies au clergé pour l'accomplissement des cérémonies religieuses à l'intérieur du monument. » Mais dans la même séance, le rapporteur signalait comme un succès de la cause le vote de la loi de 1904, qui retirait aux fabriques et consistoires le monopole des pompes funèbres ; et il revendiquait pour le vice-président de la Société l'honneur d'avoir le premier présenté le projet qui venait d'aboutir à cette loi.

4° *Insuffisance des raisons alléguées pour l'incinération.* — A). La principale, presque l'unique raison que l'on allègue en faveur de l'incinération, est *d'ordre hygiénique :* par leurs filtrations, assure-t-on, et leurs émanations, les matières en putréfaction seraient un danger pour la santé publique.

Notons-le tout d'abord, il existe, dans les usages séculaires de tout le monde civilisé, une présomption des plus graves contre la réalité de ce péril. Comment la partie la plus instruite de l'humanité se serait-elle exposée si longtemps à des risques obvies et faciles à constater, alors que des peuples moins cultivés, voire des peuplades sauvages coutumières de la crémation s'en gardaient soigneusement? Nos adversaires conviennent assez aisément que le danger est négligeable dans les cimetières de campagne, exposés le plus souvent au grand air et éloignés des habitations. Ce qu'ils prétendent dangereux, c'est la proximité des tombes agglomérées dans nos grandes villes. Mais a-t-il été prouvé que, même là, les quartiers qui avoisinent les cimetières sont régulièrement plus insalubres que les autres quartiers ? Quelles sont, en fait, les maladies, les épidémies qu'on y a constatées comme produites normalement par ce voisinage ? Si des cas isolés ont pu paraître suspects, qui justifient une sage réglementation, a-t-on vérifié, près des millions de tombes qui couvrent la face du globe, *une loi*, je ne dis pas constante et universelle, mais au moins fréquente, de mortalité ? Si ces constatations expérimentales font défaut, il est nécessaire, pour incriminer une pratique partout reçue, d'en démontrer la nocuité par des raisons scientifiques péremptoires. Or cette charge de la preuve, nos adversaires ne l'ont pas remplie. Nous examinerons brièvement leurs preuves et mettrons en regard la réponse de spécialistes qualifiés.

a) Les *eaux* de pluie, dit-on, en traversant les tombes, s'imprègnent de germes de corruption, et, quand elles arrivent aux couches imperméables, vont empoisonner les rivières et les puits. Voici la réponse des Drs LACASSAGNE et DUBUISSON, dans le *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales* de DECHAMBRE : « Il n'y a pas une (de ces assertions)... qui n'ait trouvé des contradicteurs dans les hommes les plus compétents ; et, en opposant les faits aux faits et les théories aux théories, on s'aperçoit que tout ce que l'on peut conclure pour le moment est que la science est encore peu avancée sur ces questions et qu'il serait au moins téméraire de baser sur des affirmations aussi peu prouvées des modifications sociales de l'importance de celles que l'on propose. » Il n'est démontré, ajoutent les deux praticiens, ni que les eaux pénètrent jusqu'aux couches imperméables, ni, si elles y arrivent, que les principes délétères dont on les suppose imprégnées, les accompagnent jusqu'au bout, à travers le sol, « le plus parfait épurateur des eaux chargées de matières organiques », ni que les sels azotés, l'ammoniaque et autres impuretés analogues trouvées dans les puits et les rivières, proviennent des cimetières, ni enfin qu'ils y soient en assez grande quantité pour créer un véritable danger. Et à l'appui de leurs assertions, nos auteurs citent le rapport des Drs SCHLOESING, A. DURAND-CLAYE et PROUST au IIe Congrès international d'hygiène de Paris. Le Dr G. ROBINET formule des conclusions analogues et il rappelle l'observation faite par Pasteur au sujet des sources, même peu profondes, placées en contre-bas des eaux fluviales et, malgré ce voisinage séculaire, protégées par le sol contre les infiltrations de particules solides les plus ténues (*Revue scientifique*,

1880, I, p. 779). Les calculs de PETTENKOFER, qui fait autorité en matière d'hygiène urbaine, ont établi que les infiltrations susceptibles d'atteindre la nappe souterraine sont insignifiantes par rapport à celles qu'y déversent les habitations et la voie publique : à Munich, ville de 200.000 âmes, pour égaler la quantité d'éléments putrescibles provenant de ces deux sources et pénétrant le sol, il faudrait en un an inhumer 50.000 personnes (ROCHARD, *Revue des Deux Mondes*, XCVIII, p. 927). De son côté, le Dr LE MAOUT écrit dans son *Essai sur l'hygiène des cimetières*, p. 95: « Les eaux provenant des terrains d'inhumation ne peuvent, grâce au pouvoir naturel d'épuration du sol, qui s'exerce durant la durée de leur filtration à travers les couches géologiques, être contaminées par les produits chimiques de la décomposition des cadavres ou par la présence d'êtres organisés inférieurs. » Et, le 7 mars 1881, dans un mémoire au Préfet de la Seine, le rapporteur de la Commission médicale chargée d'étudier la question de la nocuité des cimetières (cette Commission était composée de MM. de Héredia, G. Martin, Bouchardat, Bourgoin, A. Carnot, Feydeau, Huet, Le Roux, O. du Mesnil, Pasquier, Schutzenberger et Caffort), concluait ainsi : « Dans l'état présent de nos cimetières, il n'y a pas lieu de craindre l'infection des puits du voisinage, alors que ces lieux d'inhumation sont à la distance réglementaire des habitations. » BOUCHARDAT, tout en préconisant les mesures de prudence, déclarait en 1874 que « les exemples d'infection des nappes souterraines par cette cause manquent encore » (*Revue scientifique*, 1884, II, p. 123). Même pour le cas spécial des épidémies, le Dr BROUARDEL n'hésitait pas à écrire : « Il n'est pas démontré qu'une fois inhumés, les cadavres des cholériques puissent être un agent de propagation de la maladie; *nous n'en avons pas jusqu'ici rencontré une seule observation probante.* »

b) L'*air*, ajoute-t-on, est vicié par les exhalaisons des tombes. — « Les faits recueillis, répondent les Drs LACASSAGNE et DUBUISSON, l. c., loin de démontrer la libre expansion au dehors des produits gazeux, semblent prouver, au contraire, que la plupart ne parviennent pas à la surface, soit par suite de combinaisons avec les matériaux du sol, soit en vertu de la compression qu'ils subissent. La faible quantité de gaz délétères qui se répand dans l'air... semble impuissante à provoquer chez les individus les plus exposés à son atteinte aucune maladie caractérisée, non plus qu'aucune susceptibilité spéciale. A plus forte raison ne saurait-elle être la source de toutes sortes de maladies endémiques et épidémiques. » Ici encore, la Commission médicale que nous citions tout à l'heure, dans son rapport au Préfet de la Seine, confirme le sentiment des Drs Lacassagne et Dubuisson; voici sa deuxième conclusion : « Les gaz délétères ou gênants, produits par la décomposition des cadavres inhumés à 1 m. 50, n'arrivent pas à la surface du sol. » Le danger, du reste, tiendrait en grande partie à la *saturation* du sol par les éléments délétères; or la Commission ajoute cette troisième conclusion : « Dans l'espace de cinq ans, la presque totalité des matières organiques a disparu ou a été brûlée; par conséquent dans les conditions actuelles des inhumations parisiennes, la terre ne se sature pas, pourvu que le sol soit suffisamment perméable. »

En 1881, M. ROBINET faisait remarquer que, si tout le carbone des cimetières parisiens était dégagé à l'état d'acide carbonique (ce qui n'est pas), ce dernier gaz n'atteindrait pas *en cinq ans* 1.300.000 kilogrammes, alors que la quantité *produite en un jour* par la respiration animale et les diverses combustions atteint 18 millions. La seule combustion du gaz d'éclairage donnait alors en un an une quantité 3.500 fois plus considérable que celui qu'aurait pu fournir les cimetières en cinq ans; et le seul Opéra dégage 13 fois plus d'acide carbonique que tous les cimetières réunis (*Revue scientifique*, 1881, p. 780). A. BOUCHARDAT, le chimiste bien connu, qui occupa la chaire d'hygiène à la Faculté de Paris et qui, en qualité de délégué du Conseil d'hygiène, eut souvent à diriger des enquêtes, fait observer qu'il ne faut pas confondre le danger des gaz confinés avec les dégagements à air libre. Quant à ceux-ci, après avoir discuté les faits et constaté notamment durant la guerre de 1870 la complète innocuité des cimetières de Paris et de la banlieue, encombrés alors par suite des combats du siège, de la typhoïde et de la variole, conclut : « Ce que l'observation attentive des faits démontre c'est l'exagération de l'opinion commune qui attribue une nocuité certaine aux émanations des cimetières. » (*Revue scientifique*, 1874, II, p. 121.)

Le Dr LE MAOUT dit aussi : « La composition de l'atmosphère des nécropoles est identique à celle des villes dont elles dépendent, et aucun méphitisme ne peut exister dans celle des cimetières exploités suivant les principes de l'hygiène, pas plus que la couche aérienne qui les enveloppe n'est le réceptacle de germes pathogènes, plus nombreux et plus virulents qu'ailleurs. »

« Qu'on cesse d'avancer, écrit le Dr MARTIN, après M. Robinet, que les cimetières sont de véritables foyers d'infection, qu'ils sont susceptibles de développer le germe des maladies les plus graves; qu'on cesse d'effrayer le public ignorant par des phrases et des mots sonores... L'enceinte des vivants, avec ses hôpitaux intérieurs et ses cloaques, avec ses entassements, ses lèpres, ses misères, ses excès et ses vices, est, sans contredit incomparablement plus repoussante, plus pernicieuse et plus meurtrière que la cité des morts. » (*Les cimetières et la crémation.*) « On peut affirmer que, jusqu'à ce jour, *pas un seul fait positif de nocuité n'a été mis à la charge des cimetières de Paris.* » (ROBINET, l. c., 782.)

B) On objecte encore *l'encombrement progressif des cimetières ;* les morts finiront par disputer la place aux vivants ! — « Un champ d'un hectare qui ne produit pas assez de blé pour nourrir cinq personnes, répond M. ROCHARD, suffit à la sépulture d'une ville de 10.000 habitants. Quand il faut à l'homme tant de terre pour vivre, on peut bien lui en accorder un peu pour reposer en paix après sa mort. » (*Revue des D. M.*, l. c., p. 928.) L'objection ne porte pas, du reste, pour les campagnes et les villes de moyenne grandeur; tout au plus elle ferait impression en ce qui concerne les cités populeuses et surtout ces immenses agglomérations des grandes capitales, comme Paris et Londres. Mais, même là, la difficulté n'est pas insoluble, puisque, en fait, elle est résolue chaque jour. Du reste, serait-il démontré que l'inhumation exige plus de place et de dépenses que l'incinération et que, de ce chef, elle est particulièrement onéreuse aux grands centres urbains, ce ne serait pas une raison pour la sacrifier. Quand une population crée ces vastes métropoles, il est de son devoir d'accepter toutes les charges et les responsabilités de pareilles créations. Elle ne marchande pas l'espace et l'argent aux larges artères, aux squares, aux services de tous genres nécessités par les proportions et la complexité de son organisme, voire aux lieux de divertissements ; elle n'est pas en droit de se soustraire davantage aux obligations que lui imposent ses besoins moraux. Ceci vaut bien cela. « Le cimetière doit être, dans chaque cité, conservé et perfectionné, comme étant indispensable à l'amélioration intellectuelle et morale des membres de la cité. C'est là un intérêt de premier ordre, qui prime tous les autres, et ce sont

les autres qu'il faut subordonner à ceux-ci. » (Robinet, l. c., p. 779.)

Le meilleur juge en la matière est encore l'intéressé. Or, pour citer un des exemples les plus caractéristiques, on sait à quel point la population d'une de ces cités-reines, la population parisienne, aime ses cimetières. Il fut question en 1867 de les éloigner ; ce projet seul inspira ces belles paroles à Jules Simon : « Nous avons à Paris, dans cette ville qu'on accuse parfois d'être sceptique, deux jours, le jour de la Toussaint et le jour des Morts, qui voient le peuple de Paris, fidèle à des habitudes qui l'honorent, se porter en foule dans les cimetières. On n'estime pas à moins de 800.000 le nombre de ces pieux pèlerinages. Croyez-vous que, par l'établissement d'un cimetière unique et éloigné, vous ne diminuerez pas ce nombre?... Vous aurez amoindri le sentiment le plus pieux qui existe dans les âmes. Voilà ce qui m'inquiète, et j'ai besoin d'être rassuré ; j'ai besoin qu'on me dise qu'il n'y aura pas d'amoindrissement dans la morale. » (*Très bien! très bien!*) (*Officiel*, séance du Sénat du 27 janvier 1867.)

C) L'incinération, dit-on encore, préviendrait les risques effrayants des *enterrements prématurés*. Cette objection soulève une question préalable de droit naturel : « Est-il permis, sans se rendre coupable d'homicide intentionnel, et, parfois, d'homicide effectif, de brûler une personne apparemment morte, *dans le but* de la tuer, si elle était encore vivante? » Nous ne trancherons pas ici cette question délicate. Mais de deux choses l'une : ou l'on juge l'acte permis, et alors n'y a-t-il pas des moyens moins rebutants que l'incinération (ponctions, injections) d'assurer le décès? Ou bien l'on juge l'acte défendu, et alors on ne peut l'accomplir même dans une intention d'humanité ; la fin ne justifie pas le moyen.

En réalité il faut se rappeler que la prévoyance humaine a ses limites. Il y a des dangers qu'elle est incapable de prévenir entièrement. Tout ce qu'on est en droit d'exiger d'elle, c'est qu'elle assure le bien dans la grande, la très grande généralité des cas, et, quant aux risques exceptionnels, qu'elle les atténue dans la mesure que permettent les forces physiques et les convenances morales. Là s'arrête sa puissance.

Tout ce qu'on peut conclure des dangers des inhumations hâtives, c'est qu'il appartient au législateur d'assujettir les obsèques à de sages formalités, et à l'administration de veiller à l'exécution des règlements. Les gouvernants doivent aussi populariser la connaissance des procédés de constatation qui diminuent les chances d'erreur, encourager les inventions et aider leur réalisation. Munich, on le sait, et d'autres villes d'Allemagne, possèdent un obitoire où les cadavres demeurent quelque temps en observation. L'on a préconisé aussi les appareils Karnice dont l'emploi dans les plus humbles villages coûterait beaucoup moins que l'établissement des fours crématoires (Geniesse-Ferreres, *La mort apparente et la mort réelle*, Paris, Beauchesne, 1906, pp. 363 et sqq.). Nous n'avons pas à nous prononcer sur la valeur de ces procédés. On peut du moins espérer que les recherches, orientées et activées dans cette direction, aboutiraient à des résultats pratiques, qui concilieraient les garanties assurées aux vivants avec le respect dû aux morts.

Du reste, si dans le four crématoire on n'a pas à craindre d'être enterré vivant, on court le risque d'être brûlé vif, ce qui est cent fois pis : « S'il arrivait d'aventure, dit M. Rochard (l. c., p. 936), qu'on portât au four à crémation un malheureux en état de léthargie, on ne peut pas songer sans frémir à l'horrible torture qui l'y attendrait. » Quel réveil dans une vision infernale! « Cela ne durerait que quelques secondes, je le sais, mais quel épouvantable supplice, à côté de l'asphyxie lente et à peine sentie dans laquelle doit s'éteindre celui qui revient à la vie dans la nuit du tombeau. »

Tout pesé, convenances morales et considérations d'ordre pratique, il n'existe donc aucune raison vraiment convaincante en faveur de l'incinération. Pour corroborer cette *preuve négative*, on pourrait ajouter que ce procédé a contre lui, même sur le terrain utilitaire où ses partisans aiment à se placer, des *inconvénients positifs*.

A) *Au point de vue juridique*, l'intérêt de l'instruction criminelle doit faire repousser la crémation, au moins dans l'état actuel des choses. C'est la conclusion de M. de Ryckere, juge au tribunal de 1re instance de Bruxelles, à l'occasion d'une consultation de la *Société de médecine légale de Belgique*. Ce magistrat constate, avec Laccassagne, Albert Bournet et de Tarde, que le progrès des sciences chimiques, en permettant de constater dans l'organisme les moindres traces de substances toxiques, a eu pour résultat de diminuer d'une façon considérable l'empoisonnement, surtout parmi les classes instruites ; la crémation, si elle se généralisait, ramènerait la fréquence de ces pratiques criminelles, en leur assurant dans beaucoup de cas l'impunité ; le feu détruit tous les poisons organiques et la plupart des poisons minéraux le plus souvent employés ; les constatations médicales faites au moment du décès ne donnent pas de garanties suffisantes, par suite de l'inattention, des erreurs, parfois de la complicité du médecin vérificateur, étant donné surtout que les soupçons et indices de crime ne prennent souvent corps que quelque temps après les obsèques ; l'incinération rendrait impossibles ces constatations rétrospectives qu'a si souvent permises avec succès l'exhumation. Et M. de Ryckere apporte des faits à l'appui (*La crémation au point de vue criminel*, dans *Revue de droit pénal et de criminologie*, juillet 1910, pp. 599-612). Il cite aussi deux témoignages, celui de M. Gustave Le Poittevin, directeur du *Journal des Parquets* et pendant de longues années juge d'instruction au tribunal de la Seine : « Je crains qu'en France, dit ce praticien des enquêtes criminelles, l'on n'ait pas suffisamment réfléchi aux inconvénients de l'incinération, quand il y a possibilité de crime. *J'ai vu de nombreux exemples d'individus dont la mort m'avait paru naturelle ou purement accidentelle, et qui, cependant, auraient été victimes de crimes et pour lesquels une exhumation avait été indispensable...* » ; et celui de M. Balthazard, professeur agrégé à la Faculté de médecine et médecin légiste à Paris : « En réalité, ces mesures sont illusoires : on ne découvre pas un empoisonnement par le simple examen d'un cadavre ni même par l'autopsie, mais seulement par l'analyse toxicologique, qui demande plus d'un mois. Or les soupçons en matière d'empoisonnement, ne prennent habituellement corps que cinq ou six jours après le décès, c'est-à-dire à un moment où la crémation serait accomplie. D'où impossibilité de prouver le crime, ou, ce qui serait encore plus grave, de détruire des accusations injustifiées, portées contre un individu. »

Un autre praticien des expertises judiciaires, le Dr Brouardel, écrivait de son côté : « Les intérêts de la justice et ceux, tout aussi graves, des personnes injustement inculpées d'avoir commis une intoxication, seraient sérieusement compromis par l'adoption de la crémation, surtout en temps d'épidémie cholérique. » (*Annales d'hygiène publique*, 1883, II, p. 326.) Et cf. M. Rochard dans *Revue des Deux Mondes* (l. c., pp. 930, 941). Même conclusion de MM. Baude, Boussingault, Bouchardat et Troost,

dans leur rapport au préfet de police de Paris, du 4 mars 1886 : « L'inhumation présente pour la société des garanties que l'on ne trouve pas dans la crémation, si l'on considère la question au point de vue de la recherche et de la constatation des poisons, dont l'existence n'est souvent soupçonnée que longtemps après le décès. » Et le rapport en donne la raison : l'incinération fait disparaître les poisons d'origine organique et en outre l'arsenic, le phosphore et le sublimé corrosif, « c'est-à-dire les poisons qui sont le plus fréquemment employés » ; quant aux poisons que le feu ne détruit pas, comme les sels de cuivre et de plomb, les intéressés auraient toute facilité pour disperser les cendres (si on les remet aux familles) ou pour les remplacer par d'autres. Proposera-t-on, pour prévenir ces inconvénients, de prescrire avant la crémation l'analyse chimique des organes essentiels ? Ces recherches, extrêmement délicates, sont, en pratique, impossibles, dès que les incinérations se multiplient (cf. Rochard, l. c., p. 931).

B) *Au point de vue médical*, dans des cas de force majeure, comme ceux de guerre, épidémies, catastrophes, l'incinération peut être justifiée et, nous l'avons dit, l'Eglise ne fait pas obstacle à cette mesure exceptionnelle. Cependant, même alors, les avantages techniques du procédé ne sont pas toujours également indiscutables.

Le Dr Morache, directeur du service de santé au XVIIIe corps d'armée, après avoir écarté, dans son *Traité d'hygiène militaire*, l'idée de fours crématoires ambulants, à la suite des armées, comme « une des plus fortes utopies que des hygiénistes plus théoriciens que pratiques aient pu concevoir », ajoutait : « Il est fort à craindre que l'incinération même des corps ne soit pas applicable sur les champs de bataille, aussi bien au point de vue de l'effet moral produit qu'à celui des possibilités matérielles. Il n'en est plus ainsi plusieurs mois après le combat, quand les troupes ont quitté ces régions et qu'il peut être nécessaire de désinfecter les *tumuli*, mal disposés dans la hâte du premier moment. » C'est aussi l'avis de M. Jules Rochard, inspecteur général du service de santé de la marine, qui montre d'une façon saisissante l'impossibilité matérielle et morale de traîner à la suite des armées la file de ces lugubres *impedimenta*, que seraient les fours ambulants (*Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1890).

Et, quant aux épidémies, le Dr Brouardel, dans un rapport lu et adopté dans la séance du 17 août 1883 au Conseil d'hygiène publique et de salubrité (*Annales d'hygiène publique*, 1883, II, p. 326), s'exprimait ainsi : « En admettant qu'on construise sans délai des fours crématoires, la quantité de corps brûlés sera dans une proportion presque négligeable par rapport à ceux que l'on devra inhumer. Les manipulations de cadavres nécessitées par la crémation sont plus nombreuses et exposent, jusqu'au moment où le corps est mis dans le four, à autant, sinon à plus de dangers que lorsque le corps est dans la terre... » « Au contraire, on ne cite pas une épidémie, dit M. Rochard, qui ait eu un cimetière pour point de départ » (l. c., p. 927). Cet auteur signale au surplus l'impossibilité où l'on serait de construire un nombre de fours suffisant pour incinérer promptement les morts durant les grandes épidémies. L'inhumation seule par tranchées peut suffire alors aux nécessités (l. c., p. 940).

C) *Au point de vue économique*, l'incinération imposerait des *charges excessives* à la plupart des communes. Le chiffre prévu pour les dépenses d'établissement du crématoire du Père-Lachaise fut de 629.274 francs. En 1899, les frais d'entretien et de fonctionnement furent de 45.260 francs. Si on ajoute à cette somme l'intérêt de la précédente, on a 57.560 francs de dépenses annuelles ; et comme cette année-là il y eut 518 incinérations, chacune revint à 113 francs. A Londres, au crématoire de Golders'-green, le prix minimum d'une incinération est de 250 francs. Sans doute, si les incinérations se multipliaient, les frais de chacune diminueraient, mais non proportionnellement ; car l'augmentation du nombre d'incinérations nécessiterait l'augmentation du nombre de fours. Un four ne peut brûler qu'une vingtaine de cadavres en un jour. Sans doute encore il y a des installations crématoires moins coûteuses que celles de Paris et de Londres. Elles sont cependant beaucoup plus onéreuses que la simple inhumation. Quand on songe à la très infime minorité des incinérations voulues par les ayants droit et à l'inanité des motifs allégués en leur faveur, on est forcé de convenir qu'il y a là un vrai gaspillage des deniers publics.

Bibliographie. — A. Chollet, *La Crémation*, dans *Revue des Sciences ecclésiastiques*, 1886, t. LIV, pp. 481 sqq. (sous le pseudonyme de A. Faucieux) ; et *M. Frédéric Passy et la Crémation*, ibid., 1891, t. LXIII, pp. 453 sqq. — Edouard Hornstein, *Les Sépultures devant l'histoire, l'archéologie, la liturgie, le droit ecclésiastique et la législation civile*, Paris, 1868 ; et *La Crémation devant l'histoire, la science et le christianisme*, Paris, 1886. — Cardinal Richard, *Lettre relative à l'incinération*, Paris, 1890 (dans *Questions actuelles*, VII, p. 139). — H. Lavrand, *La Crémation et l'Incinération*, Lille, 1873. — Jules Rochard, *La Crémation*, dans *Revue des Deux Mondes*, 15 avril 1890, t. XCVIII, pp. 916 sqq. — E. Valton, *Crémation*, dans *Dictionnaire de la Théologie catholique*, t. III, Paris, 1908. — Dr Martin, *Les Cimetières et la Crémation*. — Dr Brouardel, *Rapport au Conseil d'hygiène publique et de salubrité*, dans *Annales d'hygiène publique*, 1884, I ; *Les Dépôts mortuaires*, *ibid.*, 1890. — Brouardel et du Mesnil, *Conditions d'inhumation dans les cimetières*, ibid., 1892 ; et *Les Sépultures*, *ibid.*, 1896, t. XXXVI. — A. Bouchardat, *Les Cimetières et l'Hygiène publique*, dans *Revue scientifique*, 8 août 1874 (2e série, t. XIV de la collection, p. 121). — Robinet, *Prétendus dangers des cimetières*, dans *Revue scientifique*, 1881, I, p. 779 sqq. — Dr Le Maout, *Essai sur l'hygiène des cimetières*, Cherbourg, 1899. — De Ryckere, *La Crémation au point de vue criminel*, dans *Revue de droit pénal et de criminologie*, 1910, pp. 599 sqq. (On trouvera des extraits dans *Questions actuelles*, CIX, pp. 54 et sqq.) — J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, Paris, 1910 (t. I, l. I, c. xi ; l. II, c. v ; et t. II, c. v). — H. Bauwens, *Inhumation et crémation, Les Rites funéraires depuis l'antiquité jusqu'à nos jours*, trad. du flamand par le Dr A. de Mets, Bruxelles, 1891. — Ern. Bonduel, *Des « res sacrae » et du « Jus sepulchri »*, Lille. — *Bulletin de la Société pour la propagation de la crémation* (puis *incinération*), années 1882 et sqq. (On trouvera des extraits dans *Questions actuelles*, LXXXII, pp. 184 sqq., et CIII, pp. 61 sqq.) — Pietra Santa et Max de Nansouty, *La Crémation, sa raison d'être, son historique, les appareils actuellement en usage pour la réaliser, état de la question en Europe, en Amérique et en Asie*, Paris, 1881.

J. Besson.

INDE (RELIGIONS DE L'). — Cet article renferme deux études distinctes :

Ire partie : *Exposé historique.*
IIe partie : *Problèmes apologétiques.*

Ire PARTIE : EXPOSÉ HISTORIQUE

I. *Védisme.* — II. *Brahmanisme.* — III. *Bouddhisme : 1° le Bouddha; 2° le Dharma* ou *la Loi; 3° le Sangha* ou *la Communauté.* — IV. *Hindouisme.* — V. *Bibliographie.*

L'Inde est l'un des pays les plus religieux du monde, mais s'il adora toujours la divinité, il est loin de l'avoir adorée de la même façon et d'avoir eu d'elle la même idée. Je vais examiner brièvement les cultes principaux qui s'y sont succédé.

I. Védisme. — Le premier dont nous ayons des documents est le *Védisme.* Ces documents forment quatre collections nommées le *Rig-Veda*, ou recueil d'hymnes, le *Yajur-Veda*, sorte de formulaire, le *Sâma-Veda* ou recueil de chants liturgiques dont le texte est emprunté au Rig, enfin l'*Atharva-Veda*, collection d'hymnes qui passe pour être plus récente et, par suite, pour avoir été ajoutée après coup aux autres.

A chaque collection védique se rattache un ou plusieurs *Brâhmanas*, ou commentaires, qui, sous prétexte d'expliquer le texte, sous couleur d'exégèse, renferment des spéculations philosophiques agrémentées de légendes nombreuses, le plus souvent puériles, mais parfois aussi dignes d'attention. Le tout réuni forme la *Çruti*, l'Audition, c'est-à-dire la Révélation, par opposition à la Tradition ou *Smriti.*

Il est impossible de déterminer même approximativement la date de ces documents. Si les plus récents ne paraissent pas remonter au delà du ve siècle avant notre ère, les autres sont beaucoup plus anciens et s'échelonnent vraisemblablement le long d'une période de siècles assez étendue. Comme toutes les autres collections védiques s'appuient sur le Rig-Veda, ce recueil serait le plus ancien, mais les hymnes qui le composent ne sont sans doute pas de même date; ils durent être ajoutés les uns aux autres progressivement, jusqu'à ce que la série en fût close, pour ainsi dire. C'est un peu, d'après certains exégètes, ce qui a eu lieu pour notre Psautier. Tel qu'il nous est parvenu, le Rig-Veda remonterait pour le moins, croit-on, au XIe siècle avant Jésus-Christ.

Bien que le panthéisme paraisse être le fond de ce que l'on est convenu d'appeler la Religion védique, et que, pour reprendre, mais en le modifiant, le mot de Bossuet : *tout y soit Dieu, sans excepter Dieu même*, il est certaines divinités qui se détachent nettement sur ce fond panthéistique pour former des personnalités distinctes.

Le culte des astres semble avoir été le premier de ces cultes idolâtriques qui ne sont autres que la divinisation des phénomènes et des forces de la nature, et, parmi ces astres, le soleil et la lune, qui attirent tout spécialement l'attention des hommes, durent recevoir leurs premiers et plus constants hommages, le soleil surtout, qui rentre dans le culte général du feu, sous le nom d'*Agni.* Lorsque plus tard la spéculation brahmanique s'occupa de cet astre, elle le rattacha à toute une série de conceptions cosmiques dont il ne fut plus qu'un élément d'une importance plus ou moins considérable. On le considéra comme un feu sacré, allumé chaque matin par des divinités secondaires, les *Açvins*, en l'honneur des dieux ou du Dieu suprême. Le feu du sacrifice, allumé par les prêtres sur la terre, n'en fut alors que l'image et la reproduction.

Agni est multiple dans ses manifestations. Il paraît au ciel, non seulement sous la forme solaire ou stellaire, mais l'éclair qui sillonne la nue orageuse, c'est lui. Il est dans le bois et la pierre, d'où on le fait jaillir par friction ou choc. Il est dans les eaux dont on le dira parfois le fils, il est dans le corps de l'homme; c'est lui qui développe l'embryon dans le sein de sa mère. Pour le même motif, il habite aussi le corps des animaux. Nous verrons plus bas le rôle important joué par Agni dans le sacrifice, mais avant de parler du culte védique, je dois esquisser à grands traits la physionomie des principales divinités.

Le dieu *Soma*, identifié de bonne heure au dieu *Lunus*, quand on le considère dans sa nature matérielle et physique, est une liqueur, un jus extrait d'une plante que l'on croit appartenir à la famille des asclépiades. Lui aussi joue dans le sacrifice un rôle prépondérant, et c'est pour cela qu'ici je le signale immédiatement après Agni. On obtient ce liquide en broyant la plante, en la *pressurant*, suivant l'expression consacrée. C'est le breuvage saint par excellence; il fut celui des dieux avant d'être celui des hommes. Primitivement, il n'existait même qu'au ciel. Mais Agni, empruntant la forme d'un aigle, trompa la surveillance du Gandharva préposé à sa garde, et l'apporta sur la terre. Depuis lors, il reste, pour ainsi dire, l'associé d'Agni : l'idée de l'un appelle le plus souvent celle de l'autre : ce sont les deux agents principaux du sacrifice, ce point central du Védisme, sinon même celui de toutes les religions de l'Inde.

Je ne ferai guère que mentionner les autres grandes divinités.

Indra se présente tout d'abord, avec son attitude martiale et ses belliqueux exploits, parmi lesquels le meurtre du serpent Vritra est le plus célèbre. C'est un peu l'Hercule de l'Inde, avec ses allures quelque peu brutales, ses accès de colère, ses violences, et son fond de bonté native qui en fait avant tout le protecteur du faible et du juste. Indra sera le roi des Trente, chiffre que l'on assignera parfois aux dieux principaux. Il fait littéralement la pluie et le beau temps, la pluie surtout, et sous ce dernier rapport il absorbera même, au point de la faire disparaître, la personnalité de *Parjanya*, le dieu officiel des averses védiques.

A côté d'Agni et surtout d'Indra, bien que de nature en apparence tout opposée, se trouve *Brihaspati* ou *Brahmanaspati*, le dieu de la Prière. Toute formule sacrée est une puissance : la puissance de Brihaspati. C'est par la prière que les dieux eux-mêmes sont ce qu'ils sont et font ce qu'ils font. De là cette importance attribuée par le Védisme à la prière sous toutes ses formes, dont la principale, celle autour de laquelle se groupent toutes les autres, est le sacrifice. Le sacrifice, la prière : voilà deux conceptions intimement liées l'une à l'autre et au-dessus desquelles plane, si je puis ainsi parler, l'image de Brihaspati, la Prière divinisée.

Varuna, nom dont on rapproche souvent l'Οὐρανός des Grecs, symbolise la force morale, de même qu'Indra représente la vigueur physique. C'est le défenseur né du *Rita*, de l'ordre (ritus), au ciel et sur la terre. Rien n'échappe à sa vigilance. Ses messagers sont chargés de faire comparaître devant son tribunal les délinquants qu'il châtie sévèrement, lorsqu'ils ne parviennent pas à désarmer son courroux par le repentir. Varuna est le fils aîné d'*Aditi*, la mère des *Adityas*, et il a pour puîné *Mitra* qui est l'objet d'un bon nombre d'hymnes. Mitra est l'*Ami*

par excellence ; mais sa bonté ne l'empêche pas d'être un justicier redoutable, car, identifié au soleil, il est le témoin universel, celui qui dénonce les délits et confond les criminels, lorsqu'il leur arrive de taire ou de nier leurs méfaits, en présence de leur juge souverain, que ce soit Varuna ou *Yama ;* mais ce rôle de témoin, de dénonciateur, il l'exercera surtout dans le Mazdéisme, sous le nom asiatique de *Mithra*, en attendant d'occuper le rang suprême dans la religion issue du Mazdéisme et appelée de son nom *Mithriacisme*.

Sûrya, dans l'origine, fut distinct de Mitra qui ne tarda pas à l'absorber.

Vishnu, plus tard devenu si grand, n'est guère célèbre dans les Vedas que par ses trois enjambées qui coûtèrent au démon Bali l'empire des trois mondes. Nous le retrouverons plus tard. Je mentionne, pour mémoire seulement, car leur connaissance approfondie ne nous importe pas ici, Rudra et les Maruts, Savitar, Pushan, Ushas, l'Aurore, tantôt la mère des deux Açvins et d'autres fois confondue avec eux dans le même mythe; Tvashtri, l'*Ouvrier*, celui qui fabriqua la foudre d'Indra, façonna la coupe où les dieux boivent le soma, construisit la charpente du sacrifice, etc. Signalons encore au passage ce Yama, le dieu des Morts, cité plus haut, les Pitris, ou Mânes, les Ancêtres, dont le culte constitue presque exclusivement le confucianisme, considéré au point de vue religieux, et le Shintoïsme, la religion officielle du Japon.

L'ordre hiérarchique n'est pas très rigoureux parmi les divinités védiques. Chacun des grands dieux devient à son tour le plus grand, ou mieux devient tous les autres à la fois. Un passage du Rig-Veda déclare même formellement que « parmi les dieux, il n'y a réellement ni petits, ni grands, ni vieux, ni jeunes, mais que tous sont grands et tous immortels ». Un procédé commode, pour éviter la compétition parmi eux ou leurs adorateurs, c'est de les identifier les uns aux autres, en affirmant, comme je le disais tout à l'heure, que chacun est tous les autres. On retrouvera ce procédé jusque dans les *Purânas*, de date relativement moderne, par exemple dans le *Bhâgavata* où l'auteur, après avoir célébré la puissance d'un dieu quelconque, a soin d'ajouter qu'il n'est qu'une forme de Bhagavat. Il semble que l'esprit hindou cède ici au besoin de remonter à un principe unique, auteur de tout ce qui existe. C'est sans doute le même instinct d'unification qui lui fait donner le tout premier rang, tantôt à tel dieu, tantôt à tel autre. Mais au fond de ce monothéisme apparent, se trouve le panthéisme, comme l'a fort bien remarqué M. Barth, que je prends pour guide dans cette étude. Un dieu n'est le plus grand de tous les dieux ou n'est tous les dieux qu'à la condition d'être tout. Dans ce dernier cas, d'un principe ou germe unique, désigné plus tard sous le nom de *Tad*, Cela, est sorti par voie d'émanation successive l'univers avec toutes ses parties. L'Absolu existait de toute éternité lorsqu'il éprouva le désir, *kâma*, d'émettre les êtres. Le premier terme de cette évolution, ce fut un être d'une nature indéterminée, énigmatique, désigné par le pronom interrogatif : Qui? *Ka ?* Cette doctrine panthéistique se résumera plus tard dans la fameuse parole *Tvam asi tad :* « Tu es Cela. » *Tu*, c'est Dieu, et *Cela*, chaque chose en particulier, tout en général.

Si l'Absolu est le point de départ du Relatif, de l'homme en particulier, on pourrait en inférer qu'il en est aussi le dernier terme et que l'homme doit retourner à Dieu d'où il est sorti. Les Vedas sont généralement muets sur ce point, qui sera traité si amplement dans les Religions subséquentes.

La Prière et le Sacrifice. — Les Vedas sont particulièrement discrets sur l'origine de l'homme et ses fins dernières, celles-ci surtout; en revanche ils traitent amplement de ses devoirs envers la divinité, ou mieux du plus important de ces devoirs, de celui qui les résume tous, la Prière, car le sacrifice n'est qu'une des formes de la prière, la plus parfaite, il est vrai.

Bien qu'il soit souvent question de droiture, de bonté, de foi, l'idée de sacrifice, de culte domine toutes les autres. Le péché, c'est avant tout la faute liturgique, supposé même qu'il y en ait d'autres. Un sacrifice défectueux attire la colère du dieu à qui on l'offre, s'agît-il d'un vice de forme involontaire, et comme les rites sont compliqués, il est important de bien choisir les ministres du sacrifice qui se répartissent en quatre catégories, comprises sous le nom générique de *Ritvijs ;* il en est question ci-après.

J'ai dit que le culte, c'est-à-dire la prière et l'oblation, résume les devoirs de l'homme envers la divinité. L'ascétisme, la vie monacale, érémitique, si prisée plus tard de la piété hindoue, paraît avoir été ignorée du Védisme primitif, qui de plus est très sobre de détails en ce qui concerne le sacrifice lui-même. Offrandes ou victimes étaient consumées par le feu qui les portait au ciel; c'est ce qui valut à Agni d'être l'intermédiaire obligé, le médiateur nécessaire entre la terre et le ciel. Le rôle de médiateur sera aussi celui du Mithra mazdéen, en souvenir, peut-être, du rôle que joue ici Agni, si vite identifié à Mitra. C'est à l'aide des « mâchoires ardentes d'Agni » que les autres dieux se repaîtront des offrandes, qu'il s'agisse de lait sur, de beurre, de gâteaux ou de soma. Toutefois ce dernier liquide, ils viendront souvent le boire directement dans la cuve du sacrifice, Indra surtout. On offrait aussi la chair des animaux. Le sacrifice du cheval, l'*Açvamedha* était déjà ou du moins devint, dans la suite, le plus important, mais il n'y avait guère que les princes à pouvoir en faire les frais. Je note en passant que le sacrifice public fut généralement ignoré de l'Inde, de même que la prière publique. Chacun prie ou sacrifie individuellement, avec cette différence que, si on peut prier personnellement sans le secours du prêtre, il n'en est pas de même du sacrifice. Un prêtre même ne peut sacrifier pour lui. Quand on offre un sacrifice, il faut toujours recourir au ministère d'autrui.

Entre Dieu et l'homme, c'est un marché : *donnant, donnant.* Sans sacrifice, point de pluie, point d'herbe par conséquent; sans herbe point de soma, point de bestiaux, point de lait ni de beurre, c'est-à-dire point de sacrifice. Or le sacrifice est l'aliment des dieux, et si les dieux ne donnaient rien à l'homme qui cesserait de leur sacrifier, ce serait non seulement parce qu'ils ne le voudraient plus, mais aussi parce qu'ils ne le pourraient plus. Au demeurant, le sacrifice est comme le pivot du monde védique. Tout repose sur lui.

II. **Brahmanisme.** — Cette religion, que l'on peut appeler la religion des hymnes, tout en demeurant foncièrement la même aux âges subséquents, ne fut cependant pas sans se modifier par voie de suppression ou d'accroissement. C'est surtout alors que le sacrifice qui devait continuer jusqu'au bout d'être le point central, un centre d'où tout part et où tout aboutit, se compliqua singulièrement et devint une œuvre, *Karman*, une opération tellement savante qu'elle exigea une science consommée et fort étendue dans son genre.

Le Rig-Veda connaissait déjà les sept classes de prêtres de la liturgie postérieure, et désignés sous

les noms de *Hotar*, *Adhvaryu*, *Praçâstar*, *Brahman*, *Potar*, *Neshtar*, *Agnîdhra*, dont les diverses fonctions durent être d'assez bonne heure nettement déterminées. Lorsque, d'autre part, la division par castes fut établie, ce fut dans la première exclusivement, celle des Brahmanes, issue de la tête de Brahmâ, que se recrutèrent les sacrificateurs, les ministres du culte. Le Hotar était le récitateur, l'Adhvaryu, le manipulateur, si je puis employer cette expression, le Praçâstar était le donneur d'ordres. Le Brahman eut tout d'abord pour office de réciter dans le sacrifice du soma des stances adressées à Indra, fonction presque identique à celle du Hotar; plus tard, il fut établi, en quelque sorte, surveillant général du culte; le Potar était le « clarificateur » du soma, et le Neshtar, le « conducteur » de l'épouse du sacrifiant; l'Agnîdhra, ou Agnîdh, l'« attiseur de feu ». Grâce à cette extrême complexité des rites, on dut recourir à ce que l'on appellerait aujourd'hui la division du travail. Il se forma d'abord des *Parishads*, des écoles liturgiques, où les recueils védiques furent définitivement établis et répartis; le Rig-Veda à l'invocateur ou Hotar, le Yajur à l'Adhvaryu, ou sacrificateur, le Sâma au chantre, ou *Udgâtar*, et l'Atharva au Brahman. Du reste, le nombre des sacrificateurs varia suivant l'importance des sacrifices. Il s'éleva parfois jusqu'au chiffre de seize. Le plus souvent ce nombre de classes de sacrificateurs resta fixé à quatre : Adhvaryu, Hotar, Brahman et Udgâtar.

De ces mêmes écoles sortirent aussi les *Brâhmanas*, ou traités liturgiques dans lesquels sont étudiées les cérémonies cultuelles jusque dans les plus petits détails. Le formalisme y est tout, la magie s'y mêle dans une proportion parfois inquiétante. On y enseigne, par exemple, comment le prêtre, soudoyé par l'ennemi de celui même qui l'emploie, peut déterminer la mort de celui-ci, en négligeant volontairement un rite imperceptible; le sacrifice, et même le dieu auquel il s'adresse, agissant un peu à la façon d'une machine inconsciente et surtout avec une indifférence parfaite, celle de l'arme que l'on arrache des mains de son propriétaire pour l'en assassiner lui-même. Les rites sont devenus tout-puissants; les dieux eux-mêmes n'existent plus que par eux et pour eux.

Rites. — La période que nous étudions ne connut pas, je le répète, le culte public. Le sacrifiant ou *Yajamâna*, l'offre individuellement pour lui et sa famille, dans le but d'attirer sur lui et les siens les faveurs des dieux, de détourner leur colère ou d'implorer leur secours pour se venger d'ennemis. S'il s'agit d'un sacrifice solennel, il se sert du ministère des prêtres ou officiants. Sa femme lui est nécessairement associée. Il est d'autres rites qu'il accomplit personnellement, au foyer domestique même : rites de la conception, pour ses enfants, rites de la naissance, et, s'il s'agit de fils, rites de l'initiation, où l'adolescent, confié à un *Guru*, ou précepteur, est investi du cordon sacré et prend place parmi les *Dvijas* ou deux-fois-nés, en vertu de cette investiture qui est considérée comme une seconde naissance. Les trois premières castes, celles des Brahmanes ou prêtres, des Kshatriyas ou guerriers, des Vaiçyas ou artisans et laboureurs, ont seules le droit d'accomplir ces rites d'où sont exclus les infortunés Çûdras et, en général, tous ceux que l'on désigne sous le nom de parias. Il y a aussi les rites du mariage et ceux des funérailles, enseignés, ainsi que les précédents, par les Brâhmanas et d'autres manuels liturgiques, appelés *Sûtras*, ou fils conducteurs, dont l'écheveau nous paraît aujourd'hui extrêmement embrouillé. Leur description et par suite celle de la liturgie qu'ils enseignent m'entraînerait trop loin et serait parfaitement inutile au but ici proposé.

Qu'il me suffise de dire qu'à côté de ce fatras que constitue aujourd'hui la liturgie brahmanique, il y a des conceptions morales dignes d'intérêt, bien qu'entachées encore d'un formalisme outré. Elles se rapportent au *Dharma*, au devoir, dans la conception la plus étendue et parfois même la plus haute du mot. Les actes y sont méticuleusement codifiés, les actes peccamineux surtout. Cette législation formera plus tard des codes de lois dont le plus célèbre, celui de *Manu*, que l'on regarde parfois comme contemporain de Moïse, renferme, à côté de prescriptions ridicules et puériles, des lois d'une grande portée morale. Bien que ces écrits, du moins les principaux, comme le code de Manu, aient été assimilés par quelques-uns aux Vedas, aux livres sacrés, ils appartiennent bien plutôt à la *Smriti* ou Tradition.

Je n'ai pas à décrire, ni même à mentionner les divers genres de sacrifices dont parlent les Brâhmanas. On immolait toutes sortes de victimes, y compris l'homme. Ce dernier sacrifice avait, comme la plupart des autres, son nom spécial, le *Purushamedha*. Plus tard, il ne sera mentionné que de plus en plus rarement. Toutefois, il restera toujours une trace, en quelque façon, de ces sacrifices humains dans les suicides volontaires, soit par les eaux du Gange, soit sous les roues du char sacré de *Jaghernath*, ou de tout autre genre, sans parler des *Satîs* ou immolations des veuves sur le bûcher de leurs maris, coutume qui a duré jusqu'au premier quart du dernier siècle, où elle fut supprimée plus ou moins radicalement par la loi anglaise.

Idoles. — Le Brahmanisme primitif, cette continuation du Védisme, dut connaître le culte des idoles, bien que les textes soient très avares d'informations sous ce rapport. On y trouve l'anthropomorphisme et le zoomorphisme à chaque ligne, pour ainsi dire. Or il serait étrange qu'on n'eût point songé à réaliser par la peinture ou la sculpture ces images humaines ou animales des dieux que les textes sacrés décrivaient avec tant de complaisance. Le culte des images prit par la suite une telle extension, surtout peut-être sous le Bouddhisme, et il est resté si populaire, qu'il a dû exister de tout temps, plus ou moins. M. Barth observe avec raison qu'il ne faudrait pas abuser ici de la preuve négative, et conclure, de ce que les Vedas et les Brâhmanas parlent peu ou ne parlent qu'assez tard de ce culte des images, qu'il fut ignoré du Védisme. Il est vrai cependant que les rites ne comprenaient pas alors de sanctuaires et que les sacrifices avaient lieu en plein air, le plus souvent. Or, c'est surtout pour l'ornementation des temples que sont employées peintures et sculptures. A part les oblations domestiques, faites à la maison, les cérémonies cultuelles n'avaient pas d'emplacement attitré. A chaque sacrifice, on procédait à la consécration d'un nouveau terrain, qui cessait d'être sacré, sitôt la cérémonie terminée. D'autre part, comme il ne pouvait s'agir que de sacrifices individuels qui n'intéressaient que le sacrifiant ou tout au plus sa famille, les deux caractères, la permanence et la communauté, qui caractérisent habituellement le sanctuaire, n'existèrent pas dans le Védisme, ni le Brahmanisme, son continuateur, ou n'existèrent qu'à titre d'exception.

Spéculations philosophico-religieuses. — Upanishads. — A côté du rituel brahmanique, et parallèlement, se développa la doctrine compliquée des *Upanishads*, qui eut la prétention, elle aussi, de s'appuyer sur les Vedas et de n'en être que le commentaire. Cette littérature des Upanishads est extrê-

mement touffue ; et, tout en se réclamant de la Çruti, elle appartient un peu à toutes les époques, puisque auprès d'Upanishads vishnouites et çivaïtes, déjà bien postérieures à la période védique, il y en a une qui porte le nom d'*Allah*, suivant la remarque de M. Barth, ce qui la fait descendre jusqu'à l'invasion musulmane (xiᵉ siècle). Sur deux cent cinquante Upanishads, ou peut-être davantage, connues jusqu'ici, il y en a au plus une dizaine qu'on peut considérer comme reflétant assez bien l'enseignement des anciennes écoles brahmaniques, bien qu'aucune, peut-être, ne soit, comme rédaction, antérieure au Bouddhisme, ce qui nous fait descendre jusqu'au sixième ou cinquième siècle avant notre ère.

Avec les collections védiques et les Brâhmanas ou recueils liturgiques qui en composent la partie pratique, *Karmakânda*, les Upanishads, ou partie spéculative, *Jnânakânda*, forment ce que l'on pourrait appeler le Védisme, d'un nom générique qui désignerait assez exactement les religions et les philosophies primitives de l'Inde pensante.

Ici encore, je ne relèverai de cette philosophie que ce qui intéresse la religion, et même, pour éviter de trop m'étendre, je ne toucherai que les points généraux, repères indispensables pour se retrouver un peu au milieu de la littérature du monde la plus chaotique, peut-être, qui ait jamais existé.

J'aurai pour guide, comme toujours, mais en l'abrégeant considérablement, l'excellent travail consacré par M. Barth aux religions de l'Inde.

Il est un triple problème que l'Inde s'est posé de bonne heure. Qu'est-ce que Dieu? Qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce que la nature? Elle l'a fouillé en tout sens, l'a examiné sous toutes les faces qui se présentaient à elle, et en a donné des solutions d'autant plus multiples qu'elles étaient plus incomplètes, à ses yeux mêmes.

Elle se représenta parfois le premier être comme personnel, et le désignait le plus souvent sous le nom de *Prajâpati*, auteur ou chef des êtres. Il sortait de son éternelle et solitaire immobilité pour émettre les créatures. Je dis *créatures*, bien que la création, ou production du néant, ait toujours été ignorée de l'Inde, comme de tous les autres peuples de l'antiquité profane. On comparait volontiers Prajâpati à l'araignée tirant sa toile de son corps et l'y réabsorbant plus tard.

D'autres fois, on se représentait cet être primordial « comme procédant d'un substratum matériel », suivant l'expression de M. Barth. C'était *Hiranyagarbha*, l'Embryon d'or, *Narâyana*, celui qui repose sur les eaux ou plutôt sur un serpent aux multiples replis, flottant sur la mer, Virâj, le Brillant, sorti de l'Œuf du monde : toutes conceptions panthéistiques, plutôt que déistes.

Ou encore, ces mêmes Upanishads nous parlent de la *Prakriti*, de la Nature ou Matière, qui, en vertu de sa propre énergie, passe de la non existence à l'existence, et devient ainsi le *Sadasat*, l'Existant n'existant pas, sur lequel s'exercera si complaisamment la subtilité de ces premiers philosophes qui légueront à leurs successeurs, lesquels en feront le plus déplorable usage, l'art de jongler avec les mots comme avec des muscades. A côté de ce principe matériel et actif, on en plaçait un autre, le *Purusha*, le Mâle, dont le rôle, le plus souvent, se bornait à celui de spectateur plus ou moins amusé de la fantasmagorie qui se déroulait sous ses regards. Ce n'est que plus tard que l'on s'avisera d'unir ces deux principes et d'en faire sortir les *Jivâtmans*, les âmes individuelles. Ce sera le système du *Sâmkhya* ou dualisme, l'un des grands systèmes philosophiques de l'Inde. Il n'y a pas de place pour Dieu dans le Sâmkhya, à moins que l'on ne considère comme tel le Purusha, ce Témoin des manifestations de la Prakriti. Du reste, les Upanishads ne sont pas d'accord sur ce point. Tantôt elles semblent professer l'athéisme, tantôt le dualisme, d'autres fois le panthéisme, qui se trouva définitivement consacré par le *Vedânta*, ainsi appelé, comme si ce système, et c'est probablement la vérité, était l'aboutissement, la fin logique de la doctrine flottante, indécise des Vedas. Après s'être sans doute demandé quelle était, dans le monde, la part substantielle de la divinité, et avoir essayé de distinguer ce qui était Dieu de ce qui ne l'était pas, on finit par proclamer que Dieu était tout, qu'il était, comme on l'enseignera dans certaines écoles, à la fois le *Sat* et l'*Asat*, c'est-à-dire ce qui existe pour nos organes et ce qui n'existe pas pour eux, en d'autres termes, le Visible et l'Invisible, le Tangible et l'Intangible, le Connaissable et l'Inconnaissable, Esprit et Matière, jusqu'au jour où il sera exclusivement l'un ou l'autre, en attendant qu'il ne soit plus ni l'un ni l'autre.

Il va sans dire que ces philosophies sont en même temps des théosophies, et c'est à ce titre que leur exposé succinct rentre dans le cadre des religions de l'Inde.

On peut dire qu'en somme le Dualisme et le Non-dualisme, le Dvaita et l'Advaita se partagent les Upanishads. On y rencontre sans doute plusieurs autres systèmes, mais ils peuvent tous se ramener à l'un ou à l'autre de ces deux là. Nous les retrouverons plus loin et nous nous en occuperons dans la mesure où ils nous intéresseront au point de vue religieux, le seul où nous nous plaçons ici. Il me suffit, pour le moment, de les avoir indiqués.

Les Upanishads, en effet, ne furent pas de pures spéculations destinées à l'amusement ou à l'occupation, comme on voudra dire, des esprits plus ou moins songe-creux de l'Inde, elles eurent aussi la prétention de former un code d'enseignements religieux et moraux.

Cette religion, cette morale des Upanishads repose sur la doctrine du *Samsâra*, ou la théorie des renaissances, destinée à une si haute et si durable fortune dans l'Inde, théorie qui elle-même s'appuie sur celle du *Karman* ou de l'Œuvre.

Le point de départ de cette double théorie, c'est la croyance à ce que l'on peut appeler le mal de l'existence. Tant que les Jivâtmans, ou âmes individuelles, sont séparés de l'Ame universelle et suprême, ou Paramâtman, aussi longtemps ils sont hors de leur voie, et par suite loin du bonheur qui n'est autre que leur absorption dans ce centre commun, lequel demeure tout ensemble leur principe et leur fin, leur point de départ et leur terme d'arrivée. Or la roue du Samsâra, ce cercle fatal des renaissances, tourne jusqu'à ce que l'influence du Karman soit détruite, c'est-à-dire jusqu'à ce que la somme des actes repréhensibles soit compensée par celle des bonnes actions, ou mieux jusqu'à ce que l'homme renonce à l'acte lui-même, et éteigne en lui cette *Trishnâ*, cette soif de l'existence, la cause de tout le mal. La pratique du renoncement est tout spécialement préconisée. Ce que l'on recommande, c'est, dans l'inaction autant que possible la plus absolue, l'union par la pensée de notre âme avec l'Ame suprême, prélude et cause de l'union réelle et définitive de l'une et de l'autre. Tel est le système du *Yoga*, qui est moins une théologie, à proprement parler, qu'une discipline.

L'extinction de cette soif de la concupiscence, cette absence de désirs est le fait du *Sannyâsin*, de celui qui renonce à tout ; elle conduit directement à ce que l'on appellera encore l'absorption dans le Brahme ou *Nirvâna*, c'est-à-dire à l'extinction de l'existence

individuelle, mot qui fera fortune dans le Bouddhisme surtout.

L'union de nos âmes, commencée dans ce monde par la méditation, par l'union de la pensée avec Brahme, l'Etre suprême, étant considérée comme ce qu'il y a de plus avantageux pour le salut, toutes les cérémonies cultuelles furent, par le fait même, presque complètement discréditées, ou du moins elles perdirent beaucoup de leur importance. L'immobilité, provocatrice de l'état extatique, la suppression, autant que possible, de tout mouvement du corps ou de l'esprit, fut regardée, non sans quelque logique, sinon sans quelque apparence de raison, comme le meilleur, le plus sûr moyen d'atteindre le Nirvâna. S'absorber dans la pensée de l'Etre suprême devint vite, en pratique du moins, synonyme de suppression de toute pensée. Ce néant anticipé sera emprunté, comme bien d'autres choses, au Brahmanisme par le Bouddhisme, qui en tirera les dernières conséquences.

Les fakirs actuels de l'Inde peuvent nous donner quelque idée de ce faux mysticisme, de ce quiétisme avant la lettre, qui, sous prétexte d'indifférence, ne consiste plus ici que dans l'ankylose de la pensée aussi bien que du corps.

Telles sont les grandes lignes du Brahmanisme primitif, de cette religion si fortement mélangée de conceptions philosophiques, et par suite restée fort peu accessible aux masses, dont elle ne semble pas d'ailleurs s'être jamais occupée. Elle ne s'adressait pratiquement qu'au petit nombre, aux riches, tant que son culte garda le développement qu'il avait dans le Védisme; à l'élite des esprits, lorsqu'elle devint surtout spéculative.

III. **Bouddhisme**. — Quand parut la grande hérésie du Bouddhisme, le Brahmanisme reçut un choc formidable dont il ne se remit jamais complètement, même lorsque la nouvelle religion, après plusieurs siècles de domination, fut définitivement chassée de l'Inde. D'autres sectes naquirent, qui, mêlées au vieux Brahmanisme, formèrent ce que l'on est convenu d'appeler l'Hindouisme, qui est moins une religion, comme on le verra, qu'un assemblage, une juxtaposition de cultes plus ou moins divers, tantôt se combattant, tantôt se contentant de voyager de conserve, en évitant, autant que possible, les occasions de conflit.

Je note ici qu'en parlant des innombrables sectateurs de l'Hindouisme, par exemple, et surtout du Bouddhisme, deux cents millions pour l'un, cinq cents millions pour l'autre, ce sont les chiffres que l'on donne parfois, il faut bien prendre garde que ces mots désignent des choses fort diverses. C'est un peu comme si, en faisant le recensement du Christianisme, on confondait les catholiques avec les Frères Moraves ou les Mormons.

Deux doctrines principales se partageaient l'Inde brahmanique, le *Sâmkhya* et le *Vedânta*, c'est-à-dire le dualisme, esprit et matière, et le monisme ou acosmisme.

Les philosophes de l'Inde se préoccupèrent toujours de la destinée humaine. Après de longs et stériles efforts pour résoudre ce problème, ils n'étaient pas plus avancés qu'au début, lorsque parut *Gautama*, qui se donna pour éclairé d'en haut et qui, sans s'inquiéter d'où vient l'homme, prétendit savoir qui il était et où il allait.

Nous le verrons poser comme principe, d'accord en cela avec le pessimisme brahmanique, que l'existence est un mal. Tous les efforts de l'homme doivent consister à supprimer ce mal, en arrêtant la roue du *Samsâra*, ou des renaissances successives, pour arriver à la délivrance, au *Moksha*, comme disait le brahmanisme, au *Nirvâna*, comme il disait encore, mais cette expression deviendra plus particulière au langage bouddhique.

En raison de sa durée et de son extension, le Bouddhisme mérite de fixer l'attention de tout esprit sérieux; c'est le plus redoutable adversaire du catholicisme dans l'Extrême-Orient.

Les *Bhikshus* ou *Bhikkhus*, moines bouddhistes, ne se renfermèrent pas dans l'enceinte de leurs monastères ou *Vihâras*, ils connurent assez tard la vie claustrale, mais ils furent d'intrépides et zélés missionnaires, qui propagèrent la nouvelle doctrine au delà des monts et des mers. La Chine, la Birmanie, l'Indo-Chine, l'immense archipel connu aujourd'hui sous les noms d'Insulinde, Malaisie, Indonésie, le Japon, les plaines herbeuses de la Mongolie, les sommets réputés inaccessibles du Tibet : tous ces pays furent conquis d'assez bonne heure par le Bouddhisme qui, à l'heure présente, y règne encore en maître et y compte de *six à sept cents millions* de sectateurs.

L'ouest lui demeura toujours fermé.

Puisque je parle du monde bouddhique actuel, j'ajoute que l'Inde, qui fut le berceau de ce culte, lui a quasi complètement échappé, on ne l'y trouve plus qu'au Népal, au nord, et à Ceylan, au sud.

La présente étude comprendra trois parties, le *Bouddha*, c'est-à-dire la vie de Çâkyamuni ou Gautama, le *Dharma* ou *Dhamma*, la Loi, le *Sangha* ou la Communauté. Ce fut la division adoptée par les premiers écrivains qui traitèrent du Bouddhisme; c'est aussi la plus rationnelle.

Je ne m'occuperai que du Bouddhisme primitif ou indien. Il eût sans doute été intéressant d'en suivre le développement, mais cela dépasserait les limites assignées à ce dictionnaire. Même ainsi restreint, je ne retracerai que les grandes lignes de mon sujet qui autrement exigerait tout un volume.

1. Le Bouddha. — On ne s'occupa d'écrire la vie du Bouddha que longtemps après sa mort. Ses premiers biographes adoptèrent sans contrôle les traditions les plus merveilleuses, sinon les plus authentiques. Les plus anciennes traditions bouddhiques nous viennent de Ceylan et du Népal. On trouve aussi quelques indications dans les écrits jaïnites qui opposent souvent *Nâtaputra*, le fondateur du Jaïnisme, au fondateur du Bouddhisme, et mettent au compte du premier les miracles attribués au second, ou des miracles analogues. Mais nulle part on n'a affaire à un annaliste soucieux de l'exactitude historique. Le plus habituellement même, les écrits bouddhiques, j'entends ceux-là qui affichent la prétention de nous retracer la vie du Maître, ne sont que des sermonnaires où se trouvent reproduits les mêmes clichés, à peu près.

Résignons-nous donc à ignorer ce que l'on ne songea point à nous apprendre. Les quelques traits relatifs à l'enfance et à la jeunesse de Gautama sont fort sujets à caution. D'ailleurs, ce fut en tant que Bouddha, et non autrement, que celui-ci intéressa ses premiers annalistes, recrutés exclusivement parmi ses sectateurs.

Observons enfin que les plus anciens documents sont postérieurs à l'ère chrétienne, de quelques siècles, peut-être, surtout dans la forme où ils nous sont parvenus, et qu'ils ont très vraisemblablement subi de nombreuses interpolations, à l'instar de tous ces écrits orientaux que l'on ne recopiait jamais littéralement, mais que l'on refaisait, en les modifiant, chacun à sa façon. De là les innombrables variantes des

manuscrits. Je laisserai le plus souvent aux noms propres leur forme primitive, qui fut le sanscrit ; ce ne fut que plus tard qu'on les transcrivit en pâli.

C'est vers le sixième ou cinquième siècle avant l'ère chrétienne que naquit, dans la famille des *Çâkyas*, à Kapilavastu, dans la vallée du Gange, le fondateur du Bouddhisme. Son père Çuddhodana et sa mère Mâyâ lui donnèrent le nom de *Siddhârtha*. Comme les autres familles, la sienne voulut se rattacher à un poète védique ; elle choisit le fameux *Gotama*, d'où son surnom de *Gautama*. Quant au titre de *Çâkyamuni*, qu'il porte également dans l'histoire, et qui signifie le moine, l'ascète des Çâkyas, il désigne sa qualité, pas autre chose. La mère de l'enfant étant morte peu de jours après sa naissance, il fut élevé par Mahâprajâpatî, sœur de Mâyâ et seconde femme de Çuddhodana. Lorsqu'il fut en âge, celui-ci confia son fils à des maîtres habiles, dont le principal fut Viçvâmitra. Siddhârtha eut bientôt fait d'épuiser leur science, si vaste fût-elle, et comme sa passion d'apprendre croissait toujours, son père, craignant de le voir négliger ses devoirs de *Kshatriya*, résolut de le marier sans tarder. Le jeune homme y consentit, mais à la condition qu'on lui trouvât une jeune fille douée de toutes les perfections morales. Cette perle plutôt rare se rencontra dans la personne de la princesse *Gopâ*, fille de Dandapâni. Celui-ci cependant éprouva quelque scrupule. Il crut qu'un prince, ami des sciences, pouvait difficilement être ami des armes et des autres sports de la caste guerrière, et comme la jeune fille avait cinq cents prétendants, il décida de la donner à celui qui l'emporterait sur ses rivaux à la lutte, au tir de l'arc, à l'équitation, etc. Siddhârtha fut vainqueur partout. Il épousa Gopâ. Çuddhodana se sentit rassuré.

La légende ne s'arrête pas en si beau chemin. Sans souci de contradiction, elle veut que le jeune homme ait été élevé dans un palais somptueux, entouré de tous les genres de séductions, où tout fût disposé pour flatter ses sens et lui donner le change sur la fragilité du bonheur de ce monde. Son père lui fournit un personnel nombreux, chargé de lui procurer toutes les distractions possibles, mais avec la consigne de ne jamais le laisser sortir du château, ni du parc qui l'entourait, parc d'ailleurs vaste comme une province. Cet internement concorde assez mal avec l'histoire du mariage et de ses joûtes préliminaires, mais la légende ne se piqua jamais d'une logique rigoureuse,

Fatigué de tourner perpétuellement dans le même cercle, quelque enchanté qu'il fût, le prince trouva le moyen de forcer la consigne paternelle, et c'est alors qu'eurent lieu les quatre sorties si fameuses dans les traditions bouddhiques et aussi, comme nous le verrons, dans l'hagiographie chrétienne. A la première il apprit ce qu'est la vieillesse ; à la seconde ce qu'est la maladie ; à la troisième ce qu'est la mort. Lui qui savait tout, qui avait tout appris, ignorait jusque-là profondément ces trois choses. Chaque fois, il rentrait plongé dans les plus tristes réflexions, à la pensée que c'était là le sort commun des hommes, sans qu'aucun pût s'y dérober. Il comprit que les plaisirs de ce monde étaient éphémères et ne méritaient pas qu'on s'y arrêtât. Dans une quatrième sortie enfin, il rencontra un ascète dont l'accoutrement singulier le frappa. Il l'aborda et lui demanda ce qu'il faisait. L'ascète lui répondit qu'il travaillait à son salut final. Grandement intrigué, Siddhârtha l'emmena dans son palais et se fit expliquer la doctrine du renoncement.

Précédemment, on ignore à quel moment précis de sa vie opulente et retirée, le dieu Hrîdeva lui était apparu pour le presser de mettre à exécution le projet qu'il avait formé de se faire religieux et de travailler à sa sanctification personnelle, ainsi qu'au salut du monde, en appelant tous les hommes à la vie religieuse. La rencontre du moine décida le prince à ne point différer davantage.

La fortune de cette légende fut extraordinaire. Jean, moine de Saint-Saba près de Jérusalem, qui vivait au VII[e] siècle, passe pour l'auteur d'une rédaction qui nous est parvenue. Six siècles plus tard, Jacques de Voragine, archevêque de Gênes, lui donna une place d'honneur dans sa *Légende dorée*. Le prince s'appela *Josaphat*, corruption probable du terme *Bodhisattva*, l'une des multiples appellations du Bouddha, et le moine convertisseur *Barlaam*. Ils furent insérés dans le Martyrologe, à la date du 27 novembre, où ils sont restés, en attendant une nouvelle revision, celle de Benoît XIV, toute méritoire qu'elle soit, étant demeurée incomplète.

Cependant, comme Siddhârtha, que l'ascète accompagnait, approchait de sa demeure, il apprit la naissance d'un fils. Cette nouvelle l'affligea, loin de le réjouir : « C'est une chaîne de plus », se dit-il, et il le nomma en conséquence *Râhula*. Il arriva au palais où il trouva tout en fête. Triste au milieu de l'allégresse générale, il se retira immédiatement dans son appartement. Il attendit le milieu de la nuit, que le silence fût rétabli, et partit sans même dire adieu à son épouse ni embrasser son fils qu'il n'avait pas vu.

Le *Lalitavistara* ou *Développement-des-Jeux*, biographie légendaire de notre héros, raconte comment il s'enfuit avec son écuyer Candaka, sur son cheval Kanthaka, à la faveur des ténèbres. Arrivé à une certaine distance, il renvoya écuyer et monture, se coupa les cheveux avec son sabre, échangea ses riches vêtements contre le sayon de peau d'un chasseur, et s'enfonça dans la solitude.

Les plus vieux documents sont plus sobres de détails sur ce départ, et ces détails, moins merveilleux, sont aussi moins invraisemblables. D'après eux, Siddhârtha s'éloigna au vu et au su de sa famille, bien que toujours malgré elle. Il se fit couper la barbe et les cheveux et revêtit la robe jaune des ascètes.

Durant sept années, il erra d'ermitage en ermitage, en quête d'un maître qui lui enseignât la voie du salut, ce que, paraît-il, n'avait su faire le premier moine rencontré par lui. Il ne fit que marcher de déception en déception.

Il avait beau interroger les autres dans de longs entretiens, et s'interroger lui-même, au moyen de la méditation, la réponse désirée n'arrivait pas.

Il franchit alors le Gange, non loin de Patna, pour voir s'il ne trouverait pas sur la rive droite du fleuve, ce qu'il cherchait inutilement sur la rive gauche. Il traversa une partie du Magadha et parvint au bourg d'Uruvelâ, situé sur la Neranjarâ, l'un des nombreux affluents du Gange. C'est aujourd'hui la Maison du Bouddha, *Bouddha-Gaya*. On y voit un temple fort riche, entretenu aux frais du roi de Birmanie.

Après divers incidents qui n'ont pas leur place ici, j'arrive à celui qui décida du sort de Siddhârtha. Une nuit que, plus découragé que jamais, il s'était endormi, dans la campagne, au pied d'un figuier ou *Pippala*, il se sentit tout à coup *buddha*, c'est-à-dire éclairé, illuminé d'en haut. Il reconnut qu'il ne renaîtrait plus et sa joie fut intense. Il voulut passer quatre semaines dans la solitude, avant de commencer à répandre la doctrine du salut. La légende a peuplé cette retraite préliminaire de merveilles. La plus fameuse, peut-être, fut la victoire remportée par le nouveau Buddha, ou Bouddha comme on écrit communément, sur *Mâra*, le Tentateur. Cet esprit malin lui proposa de l'introduire immédiatement dans le

Nirvâna, ce qui lui épargnerait les fatigues et les déceptions de la vie qu'il se proposait de mener désormais. Le Bouddha refusa, alléguant qu'il se devait au salut de ses frères et à la propagation de la vérité. Cette voie du salut qui venait de lui être révélée, il voulait l'apprendre aux autres.

Cette histoire de la tentation au désert, qui se retrouve dans les Evangiles, on a prétendu que le Christianisme l'avait empruntée au Bouddhisme qui lui est antérieur de cinq siècles. La réponse est facile. Outre que deux traditions peuvent être semblables, sans être la reproduction l'une de l'autre, mais par suite d'un emprunt commun, ou par pure coïncidence, l'antériorité est ici en faveur du Christianisme, puisque les traditions bouddhiques, telles qu'elles nous sont parvenues, sont bien postérieures aux Evangiles, et que les monuments, inscriptions ou images, qui pourraient remonter au delà de notre ère, ne font aucune mention de cet épisode.

Ce qu'il y a de plus probable, c'est que le Bouddhisme primitif ignorait celui-ci et qu'il l'a emprunté au Christianisme, en l'adaptant à sa façon. Ce ne serait pas le seul emprunt que cette religion ferait à la nôtre. J'ai connu à Paris, il y a une vingtaine d'années, un prêtre bouddhiste, Ryauon Fujishima, que le Mikado envoyait étudier l'organisation extérieure de la religion catholique, afin d'en faire bénéficier l'Eglise japonaise. Ce qu'il fait aujourd'hui, le Bouddhisme a pu le faire autrefois. Il semble avéré que l'apôtre saint Thomas a porté l'Evangile au delà de l'Indus, sur les bords du Gange, et qu'une colonie nestorienne s'est établie de très bonne heure dans l'Inde. De plus, je le répète, nos Evangiles sont datés approximativement, les écrits bouddhiques, souvent remaniés, sont, dans l'état où ils nous sont arrivés, de date beaucoup plus récente.

Il existe un second récit de la Tentation. Le Bouddha, après son illumination, passe trois semaines dans le voisinage du Pippala. Au bout de la première, un Brahmane lui pose une question insidieuse qu'il résout. Surgit un cyclone; le roi des serpents, *Mucalinda*, le protège en s'enroulant autour de lui; puis, la tempête passée, il adore le *Sublime*.

A la fin de la troisième semaine, deux marchands, qui se trouvaient à passer par là, viennent sur l'avis d'une déesse, leur parente, lui apporter à manger. Les dieux, de leur côté, lui font cadeau d'une écuelle à aumônes, meuble indispensable à tout moine mendiant.

D'après cette même tradition, le Bouddha se demande s'il est illuminé pour lui seul, ou s'il l'est aussi pour les autres; s'il est *Pratyekabuddha* ou *Samyaksambuddha*, comme on dira plus tard. Brahmâ le fixe sur ce point en lui révélant sa vocation véritable : il doit être, il est le flambeau du monde.

Nous voyons ensuite le Bouddha en proie à une pensée de découragement. Il se dit que, pour prix de fatigues de tout genre, il ne rencontrera probablement qu'indifférence, ingratitude et mépris. Le même dieu le réconforte. Tout d'abord, le Bouddha refuse de se rendre aux désirs de Brahmâ, qui est obligé d'insister par trois fois auprès de lui. Cette légende est la contre-partie de celle de la triple tentation par Mâra.

A la troisième supplique de Brahmâ, le Bouddha, qui a en ce moment la claire vision de l'avenir, se décide à prêcher la *Bonne Loi*, et s'écrie : « Qu'elle soit ouverte à tous, la porte du salut! que celui qui a des oreilles entende la parole et croie. »

La vue d'un étang de lotus, dont les plantes étaient, les unes au-dessus, les autres au-dessous, les troisièmes enfin au niveau de l'eau, symbole des âmes sauvées d'avance, d'avance perdues, ou indécises entre leur salut et leur damnation, lui fait comprendre que son enseignement pourra profiter à un tiers au moins du genre humain. Désormais rien ne l'arrête plus; il va commencer sa vie d'apôtre.

Sa première prédication eut lieu à Bénarès, demeurée la ville sainte par excellence de l'Inde. A certains moines qui lui demandaient comment il avait pu atteindre la vérité en menant une vie commode et facile, puisqu'il ne l'avait point rencontrée dans la voie pénitente et mortifiée où il s'était engagé précédemment, le Bouddha répondit que la vérité est précisément dans le chemin qui passe à égale distance des macérations et des voluptés. C'est *le chemin sacré*, à huit branches qui s'appellent *foi pure, volonté pure, langage pur, action pure, moyens d'existence purs, aspirations pures, mémoire pure, méditation pure.*

Naissance, vieillesse, maladie, mort, union avec ce que l'on n'aime pas, séparation de ce que l'on aime, privation de ce que l'on désire; tout cela est douleur. En résumé, la douleur est le quintuple attachement. Il s'agit de l'attachement aux cinq éléments qui constituent l'être physique et moral de l'homme: le corps, les sensations, les représentations, les formations ou tendances, et la connaissance.

Ce qui produit la renaissance c'est la soif de vivre; éteignons cette soif et nous ne revivrons plus.

La connaissance de la quadruple vérité, c'est-à dire de la douleur, de son origine, de son abolition, des moyens de l'abolir : voilà ce qui constitue essentiellement l'Illumination, le Bouddhisme, par conséquent.

Tel est le résumé du fameux discours de Bénarès. Le Bouddha, suivant l'expression consacrée, venait de faire tourner la roue de la Loi dans le but d'arrêter celle du Samsâra.

Les cinq moines devant qui le Bouddha prêcha ainsi se convertirent à cette doctrine et furent ses premiers disciples. Bientôt les néophytes furent au nombre de soixante. Le *Parfait* les envoya isolément prêcher la vérité sainte. Il leur dit : « O disciples, marchez pour le salut de beaucoup, pour le bonheur de beaucoup, par compassion pour le monde, pour le bien, pour le salut, pour le bonheur des dieux et des hommes. N'allez pas deux par le même chemin..... Il y a des êtres que n'aveugle pas la poussière de la terre; mais, s'ils n'entendent pas prêcher la doctrine, ils ne pourront arriver au salut. Ceux-là embrasseront la doctrine. »

Ce que poursuit le Bouddhisme, mais par une autre voie, c'est, comme le Brahmanisme, la destruction de la personnalité; pour le Brahmanisme, cette destruction consiste dans l'absorption de l'âme individuelle, du *Jivâtman*, par le *Paramâtman* ou l'Ame suprême, tandis que le Bouddhisme semble ignorer l'Ame suprême, ou du moins il ne s'en occupe pas; il place le salut dans le *Nirvâna*, dont nous verrons plus tard la nature.

J'abrège le plus possible cette biographie du Bouddha, où d'ailleurs la vérité a une part si réduite, ce qui en diminue considérablement l'intérêt. La légende, comme une herbe folle, a envahi tout le champ de l'histoire.

A côté du sermon de Bénarès prend place, comme importance dans les traditions du Bouddhisme primitif, le célèbre dialogue connu sous le nom de *Questions d'Upatissa*, du nom de l'un des interlocuteurs; l'autre était le Bhikshu *Assaji*. Upatissa ouvrit les yeux à la vérité bouddhique et s'attacha aux pas du Maître, qui voyait le nombre de ses disciples augmenter chaque jour au point que les familles s'en alarmèrent, comme elles devaient le faire, seize siècles plus tard, en présence des conquêtes faites

dans leur sein par la parole captivante du moine Bernard.

Le Bouddha interrompait ses tournées de prédications pendant les trois mois que durait la saison des pluies. Puis il se remettait en campagne. Sa sphère d'action fut principalement le nord-est de l'Inde, c'est-à-dire ce qui correspond aujourd'hui aux provinces d'Aoudh et du Bihar, qui formaient alors les antiques royaumes des Kosalas et des Magadhas. Il s'installait dans l'un de ces vastes parcs qui avoisinaient immédiatement les grands centres, et l'on sortait l'entendre. Les plus renommés dans les annales bouddhiques sont les parcs de Veluvana, aux portes de la ville de Rajagaha, et de Jetavana, près de Sâvatthi. Un siècle plus tard, à Athènes, Platon inaugurait ses leçons dans les jardins d'Academus, et Aristote les siennes, le long de la promenade du Lycée.

De toutes parts on venait consulter le *Sublime*. Les docteurs les plus célèbres lui soumettaient leurs doutes, ou lui posaient leurs objections. Tous s'en retournaient édifiés et ravis; ceux d'entre eux qui étaient venus dans des intentions hostiles devenaient ses partisans les plus décidés. Quand on apprenait son arrivée quelque part, les populations entières se portaient à sa rencontre. Il était suivi d'abord de centaines de disciples, puis de milliers, lorsque ce n'était pas de centaines de milliers, car les légendes bouddhiques aiment assez les gros chiffres.

Le Maître acceptait volontiers les invitations à dîner, d'autant plus qu'il faisait état de ne vivre que d'aumônes. Quand personne ne l'invitait, il mendiait de porte en porte, après sa méditation du matin, la chétive nourriture dont il composait son unique repas, et se retirait à l'ombre des bois, lorsque la chaleur devenait trop forte. Sa réfection prise, et la sieste faite, il passait la soirée à s'entretenir avec les gens du voisinage qui venaient le trouver. La journée se terminait par la méditation, comme elle avait commencé.

Dès l'origine, suivant toute apparence, les disciples du Bouddha vécurent en communauté, ou du moins par groupes. Tous étaient égaux, quelle que fût leur caste d'origine, égalité plutôt théorique, puisqu'ils se recrutaient de préférence parmi les Brahmanes, mais le principe était admis, et c'était bien quelque chose, surtout dans un pays où l'inégalité sociale était et demeure toujours si accentuée. Toutefois le Bouddha ne songea point à l'abolition des castes; si en théorie, celles-ci ne se retrouvaient plus dans les communautés bouddhiques, elles existaient toujours en dehors. De plus, tous les personnages marquants du Bouddhisme appartenaient aux castes privilégiées. On regardait même comme un dogme qu'un Bouddha ne pouvait naître que Brahmane ou Kshatriya. Du reste, la vie plus ou moins méditative des Bhikshus écartait de leurs rangs les simples et les ignorants, ce qui fait dire à M. Oldenberg, que « la doctrine du Bouddha n'est pas faite pour les enfants, ni leurs pareils » (*Le Bouddha*, trad. Foucher, 2e édition, p. 155).

Parmi les premiers disciples du Parfait, *Ananda* fut son préféré, son Jean, comme disent ceux qui aiment les rapprochements, et son cousin *Devadatta* fut en même temps son Judas. Le traître voulut substituer ses propres enseignements à ceux du Maître, à la vie duquel même il attenta. Son schisme mourut, comme lui, vite et misérablement.

Les Bouddhistes, étant essentiellement *Bhikshus*, quêteurs, ne s'adressaient évidemment qu'aux riches qui pouvaient leur donner; mais, à la différence de nos ordres mendiants, ils ne quêtaient que pour eux. Ils recevaient des deux mains, sans jamais tendre au moins l'une au pauvre, pour la décharger dans la sienne. En général, ils ne s'occupaient guère que d'eux-mêmes, aussi M. Oldenberg écrit-il à leur sujet : « S'adresser aux humbles, aux malheureux, à ceux qui souffrent et qui traînent d'autres douleurs encore que la grande douleur commune de l'instabilité des choses : voilà ce que le Bouddhisme n'a jamais su faire. » (*Ibid.*, 161.)

Dans le plan du Bouddha, la femme n'avait pas de place, elle était exclue de son Eglise, et lorsqu'il se résigna à l'y laisser entrer, ce ne fut qu'après de longues sollicitations et à contre-cœur. On lui arracha enfin son consentement; il dit alors avec un soupir à son confident Ananda : « Désormais la vie sainte ne sera plus longtemps pratiquée; la vraie doctrine ne pourra plus durer que cinq cents ans. »

C'est ainsi qu'il eût voulu interdire la Bonne Loi à la moitié du genre humain. Nous avons vu que pratiquement les pauvres ne la pouvaient connaître. Le Bouddhisme primitif ne s'adressait donc qu'au petit nombre.

L'enseignement du Bouddha fut exclusivement oral. Il n'écrivit jamais rien. Sa langue, du moins selon l'opinion commune, n'était pas le sanscrit, mais un idiome vulgaire qui en dérivait et que l'on parlait de son temps. Le pâli, l'un de ces idiomes dérivés du sanscrit, devint avec celui-ci la langue sacrée du Bouddhisme. Le Bouddha, dans sa prédication, procédait habituellement par images; il employait aussi la forme syllogistique, si l'on s'en rapporte aux textes anciens, mais il est plus que probable que les sermons qu'on lui prête ont été remaniés et que la forme rebutante sous laquelle ils nous sont parvenus ne fut pas celle qu'il leur donna; autrement l'on ne pourrait guère s'expliquer le prestige attribué à sa parole.

Le Maître prêcha durant plus de quarante années sa doctrine de la délivrance. Il était âgé de quatre-vingts ans lorsque Mâra, le Tentateur, essaya, comme au début, de le détourner de sa mission, et de l'empêcher d'avoir avec ses disciples une dernière entrevue. Ainsi qu'autrefois, il lui proposa de le faire entrer immédiatement dans le Nirvâna, but de toutes ses aspirations. Ce fut inutile. Après avoir quêté une dernière fois à Vesali, le Bouddha se rendait à Kusinâra. En passant à Pâvâ, il accepta l'hospitalité du forgeron Cunda qui lui servit de la viande de porc. L'estomac affaibli du vieillard ne put digérer cet aliment. Il se traîna jusqu'à Kusinâra où il voulait mourir. Après avoir fait ses recommandations spéciales au fidèle Ananda, il s'adressa à tous les assistants : « Je vous le dis, en vérité, ô disciples, tout ce qui est créé est périssable; luttez sans relâche. » Au moment même où il entrait dans le Nirvâna, c'est-à-dire où il expirait, une musique céleste se fit entendre, et Brahmâ parut en personne pour déclarer l'entrée du Parfait dans le Nirvâna. C'est ainsi que, chez les biographes du Bouddha, la légende se mêle tellement à l'histoire que celle-ci disparaît presque en entier, ou du moins se reconnaît difficilement.

Plusieurs savants, et non des moindres, en présence de cette incertitude, sont allés jusqu'à nier l'existence du personnage, mais cette opinion n'a pas été suivie. Du reste on comprendrait difficilement une hérésie sans hérésiarque.

2. La Loi. — La loi bouddhique est renfermée dans le *Tripitaka* ou triple corbeille, savoir le *Dharma*, la loi proprement dite, le *Vinaya*, ou discipline, et l'*Abhidharma* ou métaphysique. Je ne puiserai dans ces *corbeilles* que ce qui rentre dans mon cadre. Je n'aurai presque aucun usage à faire de l'Abhidharma, vaste amoncellement de définitions, de discussions,

de raisonnements plus ou moins subtils et alambiqués, où la raison trouve fort peu son compte, quand le bon sens n'y est pas cruellement outragé. De l'aveu de tous, c'est le point faible du Bouddhisme, qui ne vaut guère que par sa morale. C'est donc celle-ci que nous étudierons surtout, sinon même exclusivement. On a déjà vu, dans la biographie du Bouddha, les parties essentielles de son enseignement. Il me suffira d'ajouter à ce que j'ai dit de courtes explications.

Le Bouddha s'appliquait à démontrer à ses disciples que rien de ce qui tombe sous les sens n'est le moi, parce que celui-ci est permanent et que les sensations, ou plutôt leur objet, leur substratum, ce qu'en langage bouddhique on appelle corporéité, ne l'est pas. Cette spéculation est vieille comme les *Upanishads*, comme le Védisme, par conséquent. L'Atman seul existe, tout le reste n'est qu'un ensemble de phénomènes auxquels ne répond aucune réalité.

La question qui prime toutes les autres, dans la philosophie bouddhique, est celle de la douleur. Or la douleur a pour origine la soif de l'existence. Eteignons cette soif, et du même coup nous supprimons la douleur : plus de cause, plus d'effet. Le désir est la clef de cette douloureuse énigme de l'existence. Les philosophes bouddhiques, qui toujours raffinèrent à l'excès et se grisaient de leurs propres formules, avaient imaginé ce processus : « De l'ignorance proviennent les formations, des formations la connaissance, de la connaissance nom et corps, des nom et corps les six domaines [c'est-à-dire les sens et leurs objets; le sixième sens, c'est le *Manas*, l'organe interne], des six domaines le contact [entre les sens et leurs objets], du contact provient la sensation, de la sensation le désir, du désir l'attachement, de l'attachement l'existence, de l'existence la naissance (distincte de l'existence), de la naissance proviennent vieillesse et mort, souffrance et plainte, douleur, chagrin et désespoir. » Telle est l'origine de la douleur. Si nous voulons supprimer celle-ci, supprimons sa cause première, l'ignorance que nous remplacerons par la science. Nous reprendrons alors, mais dans un tout autre sens, le précédent processus, puisqu'il s'agira, non plus d'apports, mais de suppressions, l'une amenant l'autre.

Je tais une foule de raisonnements, ou plutôt de paralogismes, quand il ne s'agit pas de tautologies, pour arriver sans autre transition au cœur du problème.

Ce qui met en branle, ce qui fait tourner la roue du Samsâra et produit cette série de renaissances ou de douleurs, c'est le *Karman* ou l'œuvre. Déjà le Brahmanisme l'avait proclamé : l'œuvre fait à chacun sa destinée. La fameuse loi de causalité, la voilà. En ceci, comme en bien d'autres points, le Bouddhisme n'a pas le mérite de l'invention. Nous lisons dans le *Dhammapada* cette maxime : « Ni dans le royaume de l'air, ni au sein de l'océan, ni dans le creux des rochers, nulle part tu ne trouveras d'asile contre le fruit de tes mauvaises actions. » Or, ce langage fut toujours celui du Brahmanisme.

Il y a cinq régions où l'âme peut émigrer au sortir du corps, suivant son Karman : ce sont les cinq mondes des dieux, des hommes, des fantômes, des animaux et des enfers.

Par une fiction qui ne manque pas de grandeur, l'eschatologie bouddhique transporte le méchant, à sa mort, aux pieds de Yama, le Pluton et tout à la fois le Minos de l'Inde. Assis sur son tribunal, le dieu lui demande, d'une voix terrible, s'il n'a pas rencontré, durant sa vie, les messagers du Ciel. — Quels messagers? interroge en tremblant le misérable. Yama répond : « L'enfance, la vieillesse, la maladie, la répression des crimes par la justice humaine, la mort enfin. » Et le redoutable juge, après lui avoir reproché d'avoir été sourd aux avertissements de ces cinq messagers célestes, prononce cette sentence : « Ces forfaits, ce n'est pas ton père, ni ta mère, ton frère ou ta sœur, c'est toi et toi seul qui les a commis; seul donc tu en mangeras le fruit. » Cela dit, Yama livre le condamné aux exécuteurs de ses ordres, qui lui font expier ses forfaits par d'horribles tourments, après quoi il est rejeté dans ce monde où il recommence une nouvelle vie, au branle de la roue du Samsâra.

Non plus que le Brahmanisme, le Bouddhisme ne connut l'éternité des peines.

La théorie brahmanique du *Karman*, le Bouddhisme n'a fait que la développer, tout en subissant ce que M. Sénart appelle justement « la tyrannie des cadres et des mots » (*Mélanges Harlez*, 294 et seq.). Après avoir parlé de sa scolastique « incertaine et fluide », le même savant dit du Bouddhisme : « C'est dans ses tendances morales qu'est le secret d'un triomphe que l'originalité métaphysique ne lui eût pas assuré. » Elle le lui eût d'autant moins assuré que cette métaphysique est précisément moins originale au fond, sinon dans la forme. Voici, du reste, le résumé de cette métaphysique.

L'âme et le corps sont, pour le Bouddhisme, un double courant de phénomènes, de sensations, de transformations qui se succèdent sans fin et constituent un perpétuel devenir. Suivant cette doctrine, il y a des sensations avec objet mais sans sujet, des visions de choses et des choses vues; seul le voyant n'existe pas. Ainsi, point d'âme substantielle ayant une essence propre : c'est un mot qui exprime une collectivité, comme le mot char, c'est l'exemple classique, par rapport aux diverses parties d'un véhicule. Le Brahmanisme défendait que l'on dît : « C'est moi, c'est à moi. » Pour le Bouddhisme, plus de moi, plus de toi, l'identité du sujet n'existe pas. Que devient avec cela la responsabilité des actes, et par suite la morale? Le Bouddha pensait échapper à la difficulté par une subtilité. D'après lui, malgré la belle fiction de tout à l'heure, il ne fallait pas dire : « Un tel a fait telle chose et il en éprouve les suites », pas plus que le contraire; la vérité est entre ces deux assertions De la sorte, il n'était pas prouvé que le coupable jugé et condamné par Yama subît les conséquences de ses crimes; le contraire n'était pas démontré davantage.

Ainsi, c'est sur un non-sens qu'est basée la morale regardée généralement comme la plus pure après celle de l'Evangile. Pour peindre ce que l'être a de fuyant, les Bouddhistes le comparent au fleuve qui coule sans cesse : il porte toujours le même nom et pourtant ce n'est jamais la même eau qui passe. Ou encore à la flamme d'une lampe qui n'est jamais la même, bien que paraissant toujours la même, la flamme qui brillait durant la première veille de la nuit n'étant pas celle qui brille dans la seconde. C'est, comme on l'a remarqué, le πάντα ῥεῖ d'Héraclite (Oldenberg, *op. cit.*, 259 et seq.), pour qui rien n'est, tout devient, tout meurt, tout s'écoule, tout devient tout, tout est tout, en n'étant rien, de sorte que chaque être contient en soi sa propre négation, en tant qu'il est et à la fois qu'il n'est pas identique à lui-même.

Tout se transforme le long du chemin qui conduit au *Nirvâna*. Mais qu'est-ce que le Nirvâna? Le Bouddha refusa toujours de se prononcer à ce sujet. Lorsqu'on l'interrogeait pour savoir ce qu'il en était, il se contentait de répondre : « Ne dites pas : le moi existe, ni le moi n'existe pas. » Spence Hardy et Eugène Burnouf, qui avaient si sérieusement étudié les textes bouddhiques, croyaient qu'il s'agissait bien du néant absolu et Barthélémy Saint-Hilaire, après avoir cité

leur témoignage, ajoute : « Dans l'histoire de l'esprit humain, l'adoration du néant est un phénomène aussi surprenant que douloureux; mais si c'est un fait avéré, s'il est constaté par les ouvrages bouddhiques eux-mêmes, il faut bien l'accepter, tout en le déplorant. » (*Le Bouddha et sa religion*, p. 395 et seq.)

La morale bouddhique se résume dans le *chemin aux huit embranchements*, dont j'ai parlé précédemment. Voici les cinq préceptes qu'elle impose : « Ne pas tuer le moindre être, ne pas prendre le bien d'autrui, ne pas commettre l'adultère, ne pas mentir, ne pas boire de liqueur enivrante. » Elle était surtout négative, comme on le voit. Elle préconisait de plus ce que l'on appelle les trois catégories, savoir la droiture, la méditation, la sagesse. D'après M. Oldenberg, cette morale est une sorte de bilan qui s'établit par recettes et par dépenses, par gains et pertes (*op. cit.*, 286 et seq. Il dit à ce propos : « Ce n'est nullement au pauvre qu'on doit faire du bien, mais au religieux, au moine, au sage », p. 297). Le vrai Bouddhiste n'est pas autre chose qu'un bon calculateur. Le Bouddha, qui n'ordonne pas tant d'aimer son prochain que de ne le pas haïr, proscrit la vengeance pour ne pas éterniser les querelles ni amener de continuels procès. Le pardon des injures, tel que nous l'entendons, lui était étranger, à plus forte raison l'amour des ennemis. Il recommandait parfois cependant d'*envelopper l'univers de bienveillance*, même à l'égard de ses ennemis, mais il faut bien prendre garde qu'ici la bienveillance bouddhique est loin de la charité chrétienne; c'était cependant un énorme progrès sur l'égoïsme qui semble avoir fait le fond de la morale des autres religions naturelles.

La domination de l'esprit sur les sens, la vigilance et le contentement, ce sont trois choses que, de son côté, préconisa toujours le Brahmanisme, et qu'il donna comme l'essence même de l'esprit de détachement.

La méditation, si chaudement recommandée par le Bouddhisme, ne fut le plus souvent qu'une gymnastique puérile.

Le Bouddha et ses disciples passaient de longues heures dans cet exercice qui consistait à ne penser à rien, crainte de penser à mal. Qu'il s'agît d'une tension prolongée de l'esprit ou d'une trop longue et trop complète détente, le résultat était le même, une surexcitation nerveuse qui mettait l'imagination en feu et produisait des effets analogues aux états pathologiques que s'efforce d'expliquer le psychisme actuel. Les Bhikshus arrivaient fréquemment à l'extase par l'auto-suggestion, au moyen de trucs spéciaux, minutieusement décrits dans les traités de discipline. Le plus usité consistait à fixer longtemps un objet quelconque, dans une position spéciale, jusqu'à ce que l'on acquît le *reflet intérieur*. Une fois en possession de ce reflet, le moine, en quête d'extase, rentrait dans sa cellule, et là, les yeux fermés ou grands ouverts, mais immobiles, il contemplait ce que l'on appelait la copie du reflet. Il se sentait dégagé des sens, l'esprit élevé au-dessus des sphères de ce monde. C'était le plus haut degré de l'extase, quand ce n'était pas le pur idiotisme.

Un autre exercice consistait à s'isoler de tout ce qui n'était pas le moi. On arrivait par ce moyen au sentiment calme et universel du néant. C'était un peu, suivant la remarque d'Oldenberg, la psychiatrie moderne, pour qui « rien n'est, il n'y a rien et il n'y aura jamais rien » (*op. cit.*, 315, note). C'est l'anéantissement physique, intellectuel et moral que le Bouddhisme donnait pour le dernier degré de perfection. M. Oldenberg observe encore (319 et seq.), et c'est là une des différences fondamentales qui existent entre le Christianisme et le Bouddhisme, que le premier ne pouvait s'établir sans avoir pour fondateur Dieu lui-même, tandis que le Bouddhisme, pour naître, non seulement n'avait pas besoin de Dieu dont il ne s'occupe même pas; il pouvait même se passer de la personne du Bouddha, c'est-à-dire de Siddhârtha, de tel homme plutôt que de tel autre. Le Bouddha se comparait à un poussin qui, de son bec et de ses ongles, perce avant ses frères la coque où il est renfermé sous les ailes de la poule couveuse. Il était l'aîné de la famille, voilà tout. Mais chaque poussin qui brise sa coque est délivré à son tour, au même titre, bien qu'un peu plus tard que le premier de la couvée.

Les Chrétiens sont délivrés par Jésus, le Sauveur, qui est pour tous la Voie, la Vérité, la Vie (*Joan.*, xiv, 6). Bouddha ne délivre personne; il montre la voie, il enseigne la vérité, il indique la vie, nous venons de voir quelle vérité, quelle voie et quelle vie; mais là s'arrête son action; c'est à chacun d'atteindre seul, par ses propres forces, le but qui lui est indiqué.

Le Christ est unique et pour tous les temps. Les Bouddhas universels, comme Çâkya-Muni, apparaissent d'époque à époque. Leur œuvre périt à la longue, et c'est alors qu'un nouveau Bouddha vient sur la terre reprendre la tâche de son devancier.

Le Bouddhisme laisse sans solution le problème final de l'univers, mais en théorie seulement, car, pratiquement, ce qu'il destine à tout être, c'est le Nirvâna, c'est-à-dire le néant définitif et absolu.

Le *Moksha*, le salut, tel que le rêvait le Brahmanisme, consistait dans la réunion de l'âme individuelle à l'âme universelle où elle disparaissait comme le ruisseau dans la mer. En perdant sa personnalité, elle perdait conscience d'elle-même, de sorte qu'elle était heureuse sans le savoir, ni pouvoir s'en rendre compte. Un tel état équivalait au néant; c'est ce que comprit le Bouddhisme qui, plus logique et plus hardi, tira la conclusion des prémisses posées par son prédécesseur. Partant de ce principe que l'existence est un mal, le seul mal, à vrai dire, il en inféra que le bien consistait dans la non-existence et que le salut, pour chacun de nous, n'était et ne pouvait être que le néant.

3. Sangha ou Communauté. — Dans le Bouddhisme primitif, il n'y a que le monachisme qui soit essentiel. Jacobi (*Sacred Books*, XXII, p. 24 et seq.) a nettement établi l'emprunt fait au Brahmanisme de cet élément monacal qui, à l'origine, composait à lui seul la communauté bouddhique.

En mourant, le Bouddha ne s'était pas désigné de successeur. C'était non seulement à chaque groupe de Bhikshus, mais à chaque Bhikshu de faire tourner pour son compte la roue de la loi. Telle avait d'ailleurs été la suprême volonté du Maître, qui avait dit à ses disciples : « Que la vérité soit votre flambeau et votre recours; n'ayez pas d'autre recours. »

Ce qui devait arriver, arriva : l'anarchie des doctrines. On tenta d'y remédier par des réunions plénières, des conciles dont les deux plus célèbres furent celui de *Râjagriha*, tenu peu après la mort du Bouddha, et celui de *Vesâlî* qui eut lieu un siècle plus tard. On en compte encore quelques autres, d'ailleurs plus ou moins authentiques. Ce furent d'insuffisants palliatifs pour un mal qui, dans l'Inde, alla toujours grandissant, jusqu'au jour où le Brahmanisme expulsa de la vallée du Gange, son berceau, le Bouddhisme qui l'en avait chassé précédemment.

Telle est, en quelques lignes, l'histoire de la communauté bouddhique dans l'Inde. Voyons maintenant quelle était son organisation.

Lorsque quelqu'un se présentait à la porte du Sangha, avait lieu la cérémonie du *Pravrajana* (en

pâli *Pabbajjâ*) ou départ du monde. La cérémonie de l'admission s'appelait l'*Upasampadâ*. Entre les deux se plaçait un noviciat plus ou moins long.

Les formules d'admission étaient toujours les mêmes. On s'informait auprès du postulant, que l'on adjurait de dire toute la vérité, s'il n'était pas dans l'un des cas de prohibition énumérés en sa présence. Le novice était placé sous la surveillance d'un ou deux moines. On avait eu soin, dès le premier jour, de lui dire ses nouvelles obligations, soit vis-à-vis de ceux-ci, soit à l'égard de la communauté, le régime auquel il se vouait, ses exigences, ses rigueurs, tempérées toutefois par la charité publique à laquelle il aurait désormais recours. Surtout on lui indiquait ce qu'il devait éviter, les quatre défenses : l'impureté, le vol, le meurtre, la vanité, c'est-à-dire l'éloge mensonger de soi-même. Il était toujours loisible au moine, même profès, de quitter la communauté. Il venait trouver ses supérieurs, et se contentait de leur dire qu'il avait ses biens, ses plaisirs, sa famille *dans l'esprit*, c'était le terme consacré. On le laissait aller. Plus tard, si la communauté, à son tour, lui revenait dans l'esprit, il pouvait être reçu de nouveau, mais le temps précédemment passé dans le Sangha ne lui était point compté pour déterminer son rang d'ancienneté : il recommençait.

A la différence des ascètes du Brahmanisme, qui généralement ne se retiraient dans la solitude qu'après avoir assuré la perpétuité de leur race, les Bouddhistes pouvaient se vouer, dès le principe, à la continence absolue, sans être obligés de fonder une famille. Certaines sectes juives, contemporaines du Bouddha, pratiquèrent aussi le célibat : tels les Esséniens, les Ebionites, les Thérapeutes.

Cet affranchissement de tout lien familial, les Bhikshus l'exaltaient en termes dithyrambiques : « En grande joie nous vivons, nous qui ne possédons rien ; la gaîté est notre nourriture », leur fait-on chanter.

Si le renoncement était complet, il n'était pas définitif, car on pouvait toujours se reprendre et renouer les liens brisés. Le Bhikshu qui laissait une femme dans le siècle, ne l'appelait plus que son ancienne *seconde;* mais, comme il pouvait, d'un jour à l'autre, quitter la communauté, pour venir la rejoindre, elle n'avait pas le droit de se remarier. Ses biens, non plus, n'étaient pas aliénés, pour le même motif.

Le travail des mains était interdit. L'étude des Livres saints, la méditation et la prière étaient, avec la mendicité qui lui valait son nom, les occupations exclusives du Bhikshu. Il ne devait recevoir que des dons en nature. Lorsqu'on offrait de l'argent à la communauté, si celle-ci, pour un motif spécial, se voyait dans l'impossibilité de refuser, elle désignait parmi ses membres un *jeteur d'or*, chargé d'enfouir quelque part la somme reçue, avec défense de repérer la cachette, de peur que plus tard, sa famille lui revenant à l'esprit, et le souvenir du trésor lui étant toujours présent, il ne s'avisât de l'aller déterrer.

Les moindres actions des Bhikshus étaient minutieusement réglementées. Il y avait une façon spéciale de boire, de manger, de s'asseoir, de dormir, etc. Toutefois, les *Jaïnites* dépassaient de beaucoup leurs rivaux, pour cet esprit de minuties qu'ils poussaient jusqu'à l'extravagance.

Les traités de discipline prescrivaient aussi des soins hygiéniques parfois assez importants.

Les couvents proprement dits ou *Vihâras* étaient assez peu nombreux, et ne renfermaient guère qu'une ou deux dizaines de moines, à la différence des lamaseries actuelles du Tibet. Une hutte, un tronc d'arbre, un trou de rocher servait d'abri au Bhikshu, durant la saison des pluies. Il se formait ainsi des espèces de laures analogues à celles de la Palestine ou de la Thébaïde, dans les premiers siècles du Christianisme. Les membres de la communauté habitaient dans le voisinage les uns des autres, quand ils ne vivaient pas ensemble. Nous avons vu précédemment comment s'écoulaient leurs journées. Après sa profession, le nouveau Bhikshu passait cinq années sous la direction de deux anciens ou *Theras*. L'ordre hiérarchique était basé, non sur la nature des fonctions qui d'ailleurs étaient presque les mêmes pour tous, mais sur le temps passé dans le Sangha.

Le *culte* bouddhique était réduit au minimum et ne méritait nullement ce nom, du moins à l'origine, car il s'est bien développé depuis, en Chine et au Japon notamment. Nous ne traitons ici que du Bouddhisme primitif. D'ailleurs, à qui ce culte se serait-il rapporté, puisque le Bouddhiste ne s'inquiétait même pas de savoir s'il y a un Dieu, et qu'il attendait son salut, non de la grâce, mot vide de sens pour lui, mais de ses seules forces ? Tout se réduisait à certaines pratiques disciplinaires, comme le jeûne et la confession publique, les plus importantes de toutes.

Le jour assigné pour le jeûne, le dernier jour de chaque quinzaine, tous les membres de la communauté étaient convoqués. Si un moine était malade, c'est chez lui qu'avait lieu la réunion, autant que possible. Les profès seuls y assistaient, non les autres, non plus que les religieuses ou les laïcs. Le doyen lisait le formulaire de confession, car jeûne et confession se pratiquaient le même jour, et il énonçait ce que l'on appelait *la déclaration de pureté*. Dans l'origine, le coupable devait déclarer sa faute, qu'elle fût ou ne fût pas expiée. Plus tard, il ne s'agit plus que des fautes expiées. Jusqu'à l'expiation, le coupable devait s'interdire ces sortes de réunions. S'il avait commis des fautes entraînant l'exclusion, il était retranché de la communauté.

A côté de la coulpe, il y avait le chapitre, c'est-à-dire la dénonciation solennelle des délinquants. Elle avait lieu généralement aussitôt la saison pluvieuse écoulée. Ici encore, il ne fut bientôt plus question que de fautes expiées par une pénitence volontaire, jugée équivalente au délit commis.

Le Bouddha, suivant une tradition peu vraisemblable, bien que fort accréditée, établit de son vivant quatre pèlerinages fameux entre tous; c'était *Kapilavastu*, son lieu d'origine, l'*Arbre de la Bodhi*, au pied duquel il avait reçu l'Illumination, *Bénarès* où il avait fait tourner, pour la première fois, la roue de la loi, enfin *Kusinârâ*, où il avait résolu de mourir.

Il avait recommandé à ses disciples de ne point s'occuper de son cadavre. Suivant lui, les laïcs lui rendraient assez d'honneurs sans qu'ils eussent à s'en mêler. Il prophétisait. Sans parler de ses funérailles qui furent plus que royales, bientôt l'Inde lui bâtit de splendides *Stûpas*, où ses reliques, c'est-à-dire les quelques ossements recueillis sur son bûcher, furent conservées avec piété et reçurent les plus grands honneurs. Actuellement, on montre encore une de ses dents à Kandy, et une autre au Bengale, dans la ville d'Ava. Celle-ci fut, en 1900, l'objet d'un pèlerinage qui mit en mouvement et en joie tout le monde bouddhique. On y accourut jusque du Japon.

Un mot des *Bhikshunîs* ou religieuses bouddhiques. Dans l'Inde, la femme est considérée comme une mineure perpétuelle. Aussi les nonnes sont-elles invariablement placées sous la direction des moines : le Bouddhisme ne pouvait avoir et n'a jamais eu son Robert d'Arbrissel. Une prescription oblige la Bhikshunî, ou *Bhikkhunî*, eût-elle cent ans de profession, à la soumission au Bhikshu, fût-il ordonné du jour même. Les *Vihâras* de nonnes sont établis à part,

mais dans le voisinage des communautés de moines. Durant la saison pluvieuse, elles doivent se retirer dans les villes ou les bourgs, au sein des quartiers les plus calmes. Le vagabondage leur est interdit. Chaque quinzaine, les Bhikshus vont au parloir, recevoir leur confession et leur adresser la sainte parole. Il leur est défendu de pénétrer dans l'intérieur du monastère, à moins qu'une religieuse malade ne réclame leur assistance.

Les devoirs des nonnes sont contenus dans huit ordonnances attribuées au Bouddha lui-même. Le noviciat durait deux ans. Il est probable, bien que les textes n'en parlent pas, que les engagements de la religieuse n'étaient pas plus indissolubles que ceux du moine, et qu'elle pouvait, elle aussi, retourner dans le siècle, quand le siècle, suivant la formule, lui « revenait à l'esprit ».

Une communauté à deux faces s'entendait du voisinage immédiat et des relations spirituelles entre communautés des deux sexes.

Il y avait des laïcs affiliés au Sangha, à l'Eglise bouddhique, et formant une sorte de tiers ordre : c'étaient les *Upâsakas* et les *Upâsikâs*, les Zélateurs et les *Z*élatrices. Leur rôle consistait à pourvoir aux besoins temporels des couvents. Pour eux, il n'y avait non seulement pas de noviciat, mais rien qui ressemblât à un lien religieux. Il suffisait, pour prendre rang parmi les Zélateurs et les Zélatrices, de déclarer devant un moine que l'on mettait son recours dans le *Triratna*, le *Triple joyau*, c'est-à-dire le Bouddha, le Dharma et le Sangha. Il était interdit à ces laïcs de vendre des armes ou des toxiques, des poisons, au rang desquels on comptait les liqueurs fortes. De plus, on leur conseillait l'*octuple jeûne*, les huit prescriptions prohibitives concernant le meurtre, le vol, le mensonge, l'ivrognerie ou même le simple usage des boissons enivrantes, l'adultère, les repas de l'après-midi, l'emploi des parfums et des guirlandes, mais ces derniers points sont contestés.

Un laïc reconnu indigne n'était l'objet d'aucune censure publique. On se contentait de ne pas lui accorder ou de lui retirer l'écuelle à aumône, c'est-à-dire que l'on refusait ses dons et que l'on passait à sa porte, sans s'y arrêter. Le seul cas où l'on déclarait ainsi l'indignité de l'Upâsaka, c'était, non pas lorsqu'il manquait à l'une des prescriptions susdites, il ne fût bientôt resté personne, c'était lorsqu'il cherchait à nuire à la communauté, ce qui pouvait avoir lieu de huit façons différentes, nettement déterminées. On lui passait tout le reste.

Le mode le plus fréquemment employé par les Zélateurs pour venir en aide à la communauté, c'étaient les repas. On distinguait les repas par arrangement, sur invitation, par souscription, les repas de quinzaine. Il y avait aussi, toujours pour l'entretien des moines et des religieuses, les fondations à temps ou à perpétuité. Parfois les Zélateurs n'attendaient pas qu'on vînt les trouver ; ils se rendaient eux-mêmes dans les vihâras, et parcouraient les cellules en demandant : « Qui de vous est malade, ô révérends? A qui dois-je apporter quelque chose et quoi ? »

En retour de ces bienfaits, les Bhikshus promettaient à leurs bienfaiteurs l'entrée dans le néant ou Nirvâna, à la plus brève échéance possible. C'était tout ce qu'ils avaient à offrir et tout ce que l'on en pouvait attendre raisonnablement.

Décadence du Bouddhisme. — Rien d'ennuyeux comme les spéculations du *Tripitaka*, rien de vide ni de creux comme ces traités prétendus philosophiques, où, dans l'absence à peu près complète d'idées, les mots s'accumulent et les phrases s'entassent, et cela dans un style que M. Barth estime le plus insupportable de tous (*Religions de l'Inde*, p. 71). Je n'ai pas à m'en occuper ici, non plus que du panthéon bouddhique, né d'ailleurs après le Bouddha, qui en est, cela va sans dire, le plus grand personnage. L'iconographie, telle qu'elle nous est parvenue, ne se compose que de figures plus laides et plus grotesques les unes que les autres, si toutefois on excepte certaines sculptures, dues à l'influence occidentale. Son étude ne va pas, non plus, au but que je poursuis.

Il me reste à dire le sort du Bouddhisme dans l'Inde.

Il existe deux courants de traditions, celui du midi et celui du nord. Les traditions du midi, outre les deux conciles dont j'ai parlé, en signalent un troisième qui aurait eu lieu sous le règne et par les soins d'*Açoka*, de la dynastie des *Mauryas*, fervent propagateur du Bouddhisme dont il fut, en quelque sorte, le Constantin. Açoka vivait au troisième siècle avant notre ère. De nombreuses inscriptions, qu'il fit graver sur la pierre ou sur le cuivre, nous sont parvenues. Elles sont écrites dans un alphabet qui fut déchiffré par l'Anglais Prinsep. Le roi s'y donne le titre de *Piyadâsi* (en sanscrit *Priyadarçin :* celui qui regarde avec bienveillance) et de *Devânâmpiya* (*Devânâmpriya :* l'ami des Dieux). Il érigea, dit-on, jusqu'à quatre-vingt mille *Stûpas*. Il envoya son fils évangéliser Ceylan, qui est demeuré fidèle au Bouddhisme. *Kanishka*, de la dynastie indo-scythe, assembla, vers l'an 100 de notre ère, un nouveau concile pour fixer définitivement le canon bouddhique, mais tous n'en acceptèrent pas les décisions. C'est alors qu'apparaissent les deux sectes fameuses, appelées à se partager le monde bouddhique, celle du *Hînayâna* ou *Petit-Véhicule* qui se piquait de rigorisme orthodoxe, et n'admettait que les religieux, et celle du *Grand-Véhicule*, ou *Mahâyâna*, qui s'adressait également aux laïcs. Le Mahâyâna recommandait la bienfaisance active et non pas seulement la non-nuisance ou l'*ahimsâ*, qui résumait, dans le Brahmanisme les devoirs à l'égard du prochain. Le Nirvâna était moins le néant que l'apparence du néant.

Le Petit-Véhicule descendit au sud de l'Inde où il est resté, tandis que son rival, non sans quelques cahots, il est vrai, gravit les hauts plateaux de l'Himâlaya pour se répandre en Chine, au Tibet, au Japon, etc.

A partir de cette époque, on ne suit plus que vaguement les progrès ou le recul du Bouddhisme dans l'Inde. Les dynasties grecques, scythes, parthes, mongoles, qui se succédèrent dans la vallée gangétique, loin de persécuter le Bouddhisme, devenu depuis longtemps une religion, l'avaient adopté. Il n'en fut plus tout à fait de même, quand cette partie de l'Inde (nord-ouest) retrouva ses rois nationaux. Sans être ouvertement hostiles au Bouddhisme, ces princes revinrent à la religion de leurs aïeux et furent *Vishnouites* ou *Civaïtes* plutôt que Bouddhistes, si bien que le pèlerin chinois *Hioan-Tsang*, qui visita cette contrée au VIIe siècle de notre ère, constata que le Bouddhisme n'y progressait plus. C'était même la décadence, une décadence qui, à partir de cette époque, alla toujours s'accélérant. Aujourd'hui l'Hindouisme règne en maître dans ce pays qui fut le berceau du Bouddhisme, et celui-ci n'y a laissé que des ruines.

D'après M. Barth (op. cit., p. 81), le Bouddhisme a été frappé d'une décrépitude précoce, que l'éminent indianiste attribue, entre autres causes, à la doctrine même de son fondateur, à l'aversion de celui-ci pour le surnaturel, à ses conceptions trop abstraites pour un peuple sensuel, *à sa façon malsaine surtout de poser et de résoudre le problème de la vie.*

Telle est, dans ses grandes lignes, l'histoire du Bouddhisme primitif, de celui qui seul a le droit de se réclamer du Bouddha. Au fond, c'est la doctrine de la désespérance. Il professe, en effet, qu'il n'existe rien en dehors de ce monde. La vie présente est un mal qui menace de s'éterniser, grâce à des renaissances successives auxquelles on ne saurait mettre fin qu'en pratiquant, dans toute sa rigueur, la loi du Bouddha. Le néant est l'unique perspective ouverte aux regards du croyant. Nos matérialistes n'en ont pas d'autre, mais, du moins, ne proclament-ils point que l'existence soit un mal, et sont-ils persuadés qu'ils ne revivront plus.

Ce Bouddhisme primitif a subi bien des transformations dans le cours des siècles. Cependant, si l'athéisme qu'il semblait reconnaître, en dépit des dieux qui traversent sa légende, a fait place au polythéisme, parmi les populations mongoles de la Chine et du Tibet, ou au panthéisme du Japon, il n'a point su promettre à ses adeptes un autre but suprême, une autre récompense finale que le Nirvâna, qu'il s'agisse de la destruction totale de l'être, ou seulement, avec l'ancien Brahmanisme, de celle de la personnalité, ce qui, nous l'avons vu, revient pratiquement à la même chose.

Voilà donc la sanction de cette morale, qu'en l'embellissant beaucoup, les adversaires du Christianisme opposent à celle de l'Evangile : le Néant. Mais le néant effraie moins certains hommes que la perspective de rencontrer, au delà du tombeau, un juge aussi incorruptible que sévère et juste.

IV. **Hindouisme.** — Afin de me renfermer strictement dans le cadre de ce dictionnaire apologétique, je ne m'occuperai de l'Hindouisme qu'autant qu'il offre, en apparence ou en réalité, des points de contact, ou plus exactement de comparaison, avec le Christianisme. Sous ce nom, d'ailleurs, l'on désigne les sectes nombreuses qui, surtout depuis la disparition du Bouddhisme, se disputent la prééminence dans l'Inde religieuse. Les deux principales sont le Vishnouisme et le Çivaïsme, celles qui regardent soit Vishnu, soit Çiva, comme dieu suprême. Le Çivaïsme n'a jamais été opposé au Christianisme, ou rapproché de lui, comme on voudra dire, excepté sur certaines particularités tout à fait secondaires, insignifiantes même : telle, par exemple, la déesse-mère, représentée tenant un enfant-dieu entre ses bras. C'est donc le seul Vishnouisme qui se recommande à notre attention.

Je me bornerai à résumer très succinctement le travail que j'ai publié, sur ce sujet, il y a quelques années (*Cosmologie hindoue, d'après le Bhâgavata Purâna.* Paris, Maisonneuve).

Dans la préface de sa magistrale édition du *Bhâgavata Purâna*, Eugène Burnouf (mort en 1852) écrivait : « Venu après les grandes compositions de la littérature brahmanique, le Bhâgavata résume en mythologie, en philosophie et en histoire [leurs] traits les plus frappants et les plus caractéristiques, réunissant dans une sorte d'unité encyclopédique des éléments aussi dissemblables et d'époques aussi diverses » que le sont les éléments épars dans les traités philosophiques ou les épopées de l'Inde (*Le Bhâgavata Purâna*, traduction Burnouf, 1840. Introd., iv). Ce Purâna comme les autres (on en compte dix-huit) a subi, dans le cours des siècles, des modifications « dont il est jusqu'à présent impossible d'apprécier l'étendue » (*Ibid.*, xxxvi). Généralement, on en attribue la rédaction actuelle à Vopadeva, qui vécut vers le treizième siècle de notre ère.

Burnouf estime que les Purânas doivent leur origine à une réaction du Védisme contre le Bouddhisme (*Ibid.*, cxix).

Voici les idées générales du Bhâgavata sur Dieu : c'est un portrait dessiné dans ses grandes lignes.

Dieu est créateur de l'Univers, par voie d'émanation, son soutien, il sera son destructeur. Il est uni aux choses, tout en se distinguant d'elles. Il est tout-puissant. Il brille de son propre éclat. C'est la lumière que jamais n'obscurcit l'erreur. Il est l'Etre existant, l'Etre suprême, l'Absolu, l'Ami du mystère, la Science pure, unique, uniforme et immuable qui s'appelle le Veda, Brahme, le Verbe. C'est l'Ami des âmes, l'Etre simple, sans parties. C'est une pure conception, c'est l'Insaisissable. Il est l'Indistinct et l'allié de l'Indistinct. Ses qualités sont infinies. Il est sans qualités, sans attributs, ni désirs. Il est inactif. C'est le temps infini, sans commencement, milieu ni fin. Il est l'Esprit impérissable, inaltérable, complètement libre, il est à la fois l'immortalité et la mort. Il est l'œuf du monde, renfermé dans l'œuf de Brahmâ. C'est l'ensemble de tous les êtres. Il est la porte de la délivrance que l'on obtient par l'inaction intelligente. Il a pour pieds la terre, le *soma* est son cœur, le feu sa bouche, le soleil son œil, etc. Il est la cause et l'effet, ce qui est et ce qui n'est pas, la dualité et la non dualité, etc., etc.

Je pourrais prolonger indéfiniment cette énumération. Je crois en avoir dit assez pour montrer le caractère chaotique de cette théosophie des Purânas. La coexistence du fini et de l'infini fut toujours pour la raison humaine une énigme indéchiffrable : on se demande comment l'un peut échapper à l'absorption par l'autre. Pascal tranche la difficulté à sa manière, lorsqu'il dit : « Le fini s'anéantit en présence de l'Infini et devient un pur néant. » (*Pensées*, édit. Brunschvicg, p. 435.) Les philosophes de l'Inde se sont laissé aussi tenter par ce problème qu'ils ont résolu tantôt d'une façon, tantôt de l'autre. Les uns sauvegardent l'unité de substance, en niant l'existence du fini qu'ils donnent pour l'œuvre de *Mâyâ*, de l'Illusion. D'autres prétendent n'avoir pas besoin, pour maintenir cette unité de substance, de sacrifier le fini à l'infini ; ils se contentent de le lui subordonner. Suivant eux, les êtres sont autant de parcelles détachées de l'Etre, qu'ils rejoignent et avec qui ils se confondent de nouveau, lorsqu'ils ont achevé de parcourir le cercle des transmigrations. De la sorte, il n'y a en réalité qu'une substance.

Ces deux catégories de philosophes se réclament du Vedânta. Un autre système, celui du Sâmkhya, on se le rappelle, car il a été question de l'un et de l'autre, à propos du Brahmanisme, admet deux sortes de divinités suprêmes et distinctes, bien qu'il affecte d'éviter le nom de Dieu, et que souvent même il se proclame athée. Ces deux principes, nous les connaissons, c'est l'Esprit, *Purusha*, et la Matière, *Prakriti*. Mais il arrive que, le plus souvent, les partisans de ce système donnent le pas à l'un de ces principes sur l'autre, de sorte qu'au demeurant ils en arrivent à professer, sinon l'unité de substance, du moins un principe suprême, quel que soit le nom qu'ils lui donnent.

Le Bhâgavata, qui recueille toutes les traditions, philosophiques ou autres de l'Inde, traditions et légendes *d'une importance capitale pour l'intelligence de l'esprit hindou* (Victor Henry, *Les Littératures de l'Inde*, 204), ne pouvait manquer de parler de ces spéculations. Bien qu'au demeurant partisan décidé du Vedânta, de la non dualité, il lui arrive, dans plusieurs passages, de préconiser le Sâmkhya, le dualisme, pour revenir aussitôt à l'unité de principe. Il semble donc bien qu'au fond l'Hindouisme, vu à la lumière du Vishnouisme, soit la croyance à

un dieu unique. Ces simples indications suffisent pour le moment. Plus tard, nous verrons ce qu'il faut penser de l'Etre suprême et unique de ce système.

Trinité. — Le dogme de la *Trinité* fut-il connu de l'Inde? Voilà ce que nous allons examiner maintenant,

Le mot, que généralement l'on traduit par Trinité, est celui de *Trimûrti*, triple manifestation, triple forme. Plus on avancera dans cette étude, plus l'on reconnaîtra que très souvent les mêmes mots signifient des choses bien différentes, qu'on les prenne dans le sens chrétien, par exemple, ou dans le sens hindou. Cette fameuse Trimûrti se compose de Brahmâ, le dieu créateur, on sait dans quel sens il faut prendre ce mot, Vishnu, le dieu conservateur, et Çiva, le dieu destructeur, les trois plus grands dieux de l'Hindouisme; mais le premier occupe, en réalité, un rang très effacé, comparé à celui de ses deux compagnons. Tandis, en effet, que Vishnu et Çiva comptent par milliers les temples et les oratoires qui leur sont dédiés, Brahmâ n'en a qu'un, celui de Pokhar.

Au-dessus de ces trois personnages divins, qui sont inégaux presque en tout, se place le quatrième, le *Turîya* ou Brahme, dont ils participent dans une mesure plus ou moins étendue. Seul ce Turîya paraît épuiser le concept divin; et, quand Vishnu l'épuise à son tour, c'est qu'il ne se distingue plus alors de Brahme dont il est, en quelque sorte, l'avatar. C'est ainsi que, dans un passage très curieux, Bhagavat, l'incarnation de Vishnu, représente en même temps la Trimûrti tout entière, c'est-à-dire ici Brahme lui-même. Le solitaire Atri avait imploré l'assistance de Bhagavat, et voici que trois dieux se présentèrent à lui. Il s'étonna de voir de la sorte paraître trois divinités, lorsqu'il en invoquait une seule. Ils lui en dirent la raison : « Cet être unique, objet de ta méditation, c'est nous-mêmes qui sommes devant toi. » (*Bhâg.-Pur.*, 4. I, 18 et seq.)

L'idée chrétienne, ou mieux le dogme chrétien d'un Dieu en trois personnes, semblerait donc avoir été entrevu par l'auteur, quel qu'il soit, du Bhâgavata. Mais là s'arrête l'analogie ; les relations de paternité, de filiation et de spiration lui furent complètement inconnues. On ne saurait donc nullement identifier la Trinité chrétienne avec la trinité, ou plus exactement la triade hindoue, telle qu'elle est exposée dans ces écrits dont la rédaction est postérieure à l'ère chrétienne, et, pour quelques-uns du moins, de date relativement récente.

Les trois personnes de la Trimûrti peuvent être identifiées à Brahme, considéré sous trois aspects différents, dans son triple rôle de créateur, de conservateur et de destructeur. Il en résulte qu'elles n'ont pas de raison d'être subjectives, si je puis ainsi parler; elles n'existent qu'objectivement, c'est-à-dire par rapport aux créatures, lorsqu'il s'agit de leur donner, conserver ou ôter l'existence.

Dans le *Vishnu-Parâna* (l. XXII, traduction Wilson, tome II, p. 90), la glose donne de Dieu une définition vraiment remarquable: Brahme est Existence, Intelligence, Félicité: *Saccidânandabrahma*. Voilà certes une belle conception de la Divinité, mais de là au mystère de la Sainte Trinité tel que nous le concevons, il y a un abîme.

Il importe donc de ne point se laisser duper par les mots. A part le chiffre trois, qui ne décide ici de rien, la Trimûrti de l'Inde, encore une fois, n'a rien à voir avec la Trinité chrétienne.

Incarnation. — Les *Avatars* ou Incarnations divines sont fort célèbres dans l'hindouisme et méritent que l'on s'y arrête, du moins celles de Vishnu, et parmi ces dernières les deux plus fameuses, l'incarnation de ce dieu dans la personne de Râma, fils de Daçaratha, et l'incarnation du même en Krishna, fils de Vasudeva. Je ne dirai qu'un mot de Râma-Vishnu, tout l'intérêt portant sur Krishna-Vishnu. A force d'austérités, le roi des Râkshasas Daçagrîva, Celui-qui-a-dix-cous, appelé aussi Râvana, Celui-qui-fait-pousser-des-cris, avait obtenu de Brahmâ le privilège de ne pouvoir être vaincu ni par les dieux, supérieurs ou secondaires, ni par les démons. Il considérait les hommes comme des êtres trop chétifs pour s'en préoccuper. Mais s'il ne s'en préoccupait pas, il s'en occupait, et même beaucoup trop, surtout des solitaires qu'il tourmentait perpétuellement et dont il troublait les sacrifices. Des plaintes dirigées contre lui arrivaient continuellement au ciel. Les dieux craignirent que, les sacrifices ne venant à manquer, ils ne périssent eux-mêmes d'inanition. Ils s'assemblèrent et, Brahmâ en tête, conjurèrent Vishnu de se faire homme, pour, en cette qualité et sous cette forme, les délivrer de celui qui était le fléau, l'« épine » des mondes. Vishnu y consentit. Il descendit dans la famille du roi d'Ayodhyâ (Oude), Daçaratha, de la dynastie solaire, et s'incarna dans ses quatre fils, mais surtout dans Râma, l'aîné. Après une longue suite d'incidents et de péripéties diverses, Râma-Vishnu tua Râvana, le ravisseur de la déesse Sîtâ, son épouse, et sauva le monde des hommes et aussi celui des dieux.

L'œuvre de Vâlmîki, le *Râmâyana*, qui narre les exploits de Vishnu fait homme, outre sa valeur littéraire qui est considérable, a une haute portée morale, qui à mon gré laisse loin derrière soi le Bouddhisme; mais cette morale est moins connue, bien que son influence soit toujours fort appréciable chez un peuple qui fait encore aujourd'hui de ce poème sa lecture favorite.

Un autre Râma, distinct de celui-ci, fut aussi une incarnation de Vishnu; il était fils de Vasudeva et eut pour mères Devakî et Rohinî qui, par un miracle qu'il est inutile de raconter, le portèrent successivement dans leur sein. Ce fut Rohinî qui l'enfanta. Il eut pour frère Krishna, de quelques semaines plus jeune que lui. D'après le Bhâgavata, qui va nous renseigner amplement sur lui, Krishna fut le vingtième et dernier avatar de Vishnu. Râma, son aîné, était le dix-neuvième, mais je n'ai pas à m'en occuper ici. Krishna seul réclame notre attention. Son nom signifie *le Noir*. Le dieu, suivant sa coutume en pareil cas, s'incarna dans son père avant de s'incarner dans sa mère, Devakî. Celle-ci avait un frère, le roi Kamsa. Une voix mystérieuse avait averti le prince que le huitième enfant de sa sœur lui ôterait le trône et la vie. Afin de détourner ce double malheur, Kamsa résolut d'égorger Devakî. Vasudeva calma sa fureur en lui promettant de lui abandonner, dès leur naissance, tous les enfants de sa sœur. Kamsa, bien qu'il n'eût rien à redouter des sept premiers, ne laissa point de les détruire, par surcroît de précautions. Il guettait avec anxiété la naissance du huitième qui bientôt lui parut prochaine. Devakî, en effet, mère pour la huitième fois, enfanta un fils d'une merveilleuse beauté qu'elle reconnut, ainsi que son mari, comme étant une incarnation de Vishnu. Tous deux l'ayant adoré, le nouveau-né leur parla : « Aimez-moi comme votre fils et comme votre dieu, leur dit-il, et vous aurez part à ma félicité. » Ses parents cependant résolurent de le soustraire, sans tarder, au couteau de Kamsa. Vasudeva prit le petit enfant dans ses bras, et cette même nuit, au milieu d'épaisses ténèbres, malgré une pluie torrentielle, il se rendit dans la bergerie voisine de Nanda. Tous les

bergers dormaient, sous l'influence de Nidrâ, la déesse du sommeil. Au moment même où Yaçodâ, l'épouse de Nanda, venait d'accoucher d'une fille, sans secours et privée de connaissance, Vasudeva lui déroba son enfant dont elle ignorait encore le sexe, mit son fils à la place, et revint trouver Devakî avec la fille du berger, pour donner le change à son beau-frère, le roi Kamsa. Ce barbare, apprenant que sa sœur venait d'avoir son huitième enfant, courut aussitôt lui arracher celui qu'elle tenait dans les bras, et saisissant le nouveau-né par le pied, il le jeta violemment contre une pierre; mais l'enfant lui échappa des mains, et l'on vit paraître, à sa place, une jeune déesse, la sœur de Vishnu. Kamsa comprit qu'il avait été trompé, et que le véritable enfant de sa sœur, son futur vainqueur et meurtrier, était caché dans les environs. A peine le jour venu, il convoqua ses fidèles serviteurs et leur raconta ce qui s'était passé. Ils lui proposèrent alors, pour le débarrasser sans faute de son ennemi, de parcourir, le jour même, les villes, les villages, les parcs, c'est-à-dire les bergeries, et tous les autres endroits habités et d'égorger tous les enfants de dix jours et au-dessous. Sans plus tarder ils partirent; mais ils tombèrent sous les coups de la vengeance divine, avant d'avoir commencé leur sanglante mission.

Il n'est pas besoin d'insister sur les nombreux et remarquables rapports qui existent entre ces légendes krishnaïtes et les traditions évangéliques, la naissance miraculeuse de Krishna, l'heure de cette naissance, la présence de l'enfant-dieu au milieu de bergers; la persécution du roi qui voit en lui un compétiteur, le massacre des enfants ordonné pour arriver sûrement à détruire ce futur rival, la fixation d'un âge maximum; tous les petits enfants qui ont atteint cet âge et ceux qui sont plus jeunes voués à la mort : autant de rapprochements qui, pris surtout dans leur ensemble, ne peuvent que difficilement être purement fortuits. Les adversaires du Christianisme les ont souvent relevés pour accuser celui-ci de plagiat, sous prétexte que la légende de Krishna est antérieure à l'histoire du Christ. Ce qu'ils ont oublié de démontrer, c'est que cette légende nous soit arrivée intacte, avec tous ses détails, et qu'elle n'ait pas subi de transformations depuis son origine, jusqu'à l'époque relativement récente de sa rédaction définitive. Il reste donc à conclure, si l'on tient à ce qu'il y ait plagiat, que la version la moins ancienne est tributaire de l'autre, et que Vopadeva ou Sopadeva, l'auteur présumé du Bhâgavata-Purâna où nous lisons ces détails et qui vivait vers le douzième et treizième siècle de notre ère, eut connaissance des récits évangéliques et les reproduisit en partie pour en embellir la vie de son héros. En pareil cas, il est toujours bon de poser la question préalable : la priorité des documents mis en cause.

Le reste de la légende krishnaïte n'offre que peu d'intérêt. Krishna est souvent l'objet de tentatives criminelles, mais ceux qui attentent à ses jours périssent misérablement. Dans sa jeunesse, il multiplie les miracles les plus étranges dont quelques-uns font songer à l'évangile apocryphe de l'enfance de Jésus. Adolescent, il mène avec les bergères du parc de Nanda une vie fort peu édifiante. Puis, il se fait ascète et finalement meurt victime de l'imprudence du chasseur Jaras à qui il pardonne son meurtre involontaire.

Chose curieuse, l'Inde, qui connut les vierges-mères, comme nous le voyons dans plusieurs de ses légendes, n'eut jamais l'idée de faire naître de l'une d'elles Vishnu ou tout autre dieu fait homme. Dans chaque avatar, le dieu naît suivant les lois de la nature; il s'incarne dans son père avant de s'incarner dans sa mère. De plus, il ne s'incarne le plus souvent que partiellement.

Observons que les poètes donnent souvent ces incarnations divines pour des illusions, de pures apparences. Ils insinuent que les ignorants seuls, les insensés peuvent croire que la divinité daigne s'abaisser réellement à se revêtir de la nature humaine et de toutes ses faiblesses.

L'époque choisie par la divinité pour s'incarner, c'est quand tout décline, quand tout va de mal en pis, lorsque les membres de chacune des castes ignorent leurs devoirs ou leurs droits, et que les castes, par là même, tendent à se confondre. Vishnu s'incarnait sous des couleurs différentes suivant les âges. Dans l'âge de fer, le quatrième et le pire, dans le *Kaliyuga*, il prit la couleur noire, d'où son nom, parce que c'était l'âge du péché.

Le but que se propose le dieu fait homme, c'est moins de sauver le monde de la décadence qui le menace que de le détruire pour le renouveler. Ainsi le Bhâgavata se termine par le récit d'une catastrophe où disparaît entièrement cette race des Yadus, dans laquelle était né Krishna, et avec elle l'univers ainsi que Krishna lui-même.

Ces quelques détails sur le plus célèbre de tous les avatars suffisent, et comme l'Hindouisme ne nous intéresse guère qu'au point de vue vishnouite, il me reste bien peu de choses à ajouter.

Actuellement encore, dans l'Inde, les noms de Râma, le héros du Ramâyana, et de Krishna sont de tous les plus vénérés, le premier surtout, peut-être. Les dévots ne se lassent pas de les répéter.

Le Çivaïsme, qui est toujours si répandu dans l'Inde, se subdivise en sectes nombreuses, dont plusieurs, celles qui se réclament principalement du *Tantrisme*, sont profondément immorales; aussi cette religion est trop décriée pour que les ennemis les plus décidés du Christianisme aient osé jamais les comparer; un pareil rapprochement eût été, à leur gré, trop à l'honneur de celui-ci. Je n'ai pas à parler de la fameuse doctrine de la *Bhakti* ou dévotion, qui occupe une place prépondérante dans l'Hindouisme, si ce n'est pour remarquer avec M. Barth que, sous son influence, le Vishnouisme dégénéra souvent en une sorte de mysticisme érotique où l'on se plut à évoquer le souvenir des ébats de Krishna avec les bergères et surtout avec Râdhâ. D'après l'éminent indianiste dont je viens de citer le nom, « ce mysticisme érotique a infecté à peu d'exceptions près toutes les branches du Vishnouisme, les religions de Râma aussi bien que celles de Krishna » (*op. cit.*, p. 138 et sqq.). Qu'il me suffise de mentionner le culte du linga dont l'image obscène déshonore presque tous les temples de l'Inde.

Les religions qui sont l'œuvre de l'homme, les religions naturelles, par conséquent, pour peu qu'elles soient populaires, sont loin d'évoluer dans le sens du progrès, comme le prétendent certains mythologues. Nous les voyons, au contraire, se surcharger, au cours des siècles, d'une superfétation de pratiques toujours plus superstitieuses, comme les vieux murs de lichens, parasites qui, tout en les défigurant, ne laissent pas que d'en compromettre la solidité. Les religions de l'Inde sont une des preuves les plus manifestes de cette vérité. Elles n'ont pas et ne peuvent avoir le sel qui conserve et sauve de la corruption.

Concluons que la religion, qui est la chose la plus sublime, quand elle descend du ciel, est ce qu'il y a de plus absurde et de plus extravagant, lorsqu'elle vient d'ailleurs.

Bibliographie. — *Ouvrages généraux*

A. Barth, *Les Religions de l'Inde* (Paris, Fischbacher, 1879, Extrait de l'Encyclopédie des sciences reli-

gieuses); Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des Religions* (traduction française. Armand Colin, 1904, Paris); J. A. Dubois, *Hindu manners, customs and ceremonies* (édition Beauchamp. Oxford, 1906); *Indische Studien*; J. Muir, *Original sanskrit texts; Sacred Books of the East* (collection publiée à Oxford).

Védisme

A. Bergaigne, *La Religion védique, d'après les hymnes du Rig-Veda* (trois vol., Paris, Vieweg, 1878-1883. Un quatrième et dernier volume a paru depuis la mort de l'auteur); E. Hardy, *Die Vedisch-brahmanische Period der Religion der alten Indien*, 1893; H. Hillebrandt, *Vedische Ritual und Zauberlitteratur,* 1896; S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Paris, Ernest Leroux, 1898); A. Ludwig, *Die philosophischen und religiosen Anschauungen des Veda in ihrer Entwicklung;* Max Müller, *Ancient Sanskrit Litteratur;* H. Oldenberg, *La Religion du Veda* (traduit par V. Henry, Paris, Félix Alcan, 1903); Pischel und Geldner, *Vedische Studien;* R. Roth, *Zur Litteratur und Geschichte des Veda*, 1846.

Brahmanisme

A. Bruining, *Bijdrage tot de Kennis van den Vedânta*, 1871; Colebrooke, *On the philosophy of the Hindus*, 1823-1827; P. Deussen; *Das System des Vedânta,* 1883; id., *Geschichte der Philosophie*, 1894-99; R. Garbe, *Die Sânkhya Philosophie*, 1894; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 1844-1861; Max Müller, *Six Systems of indian Philosophy*, 1900; P. Regnaud, *Matériaux pour servir à l'histoire de la philosophie de l'Inde*, Paris, Vieweg, 1876-1878.

Bouddhisme

Aiken, *The Dhamma of Gotama, the Buddha, and the Gospel of Jesus the Christ*, Boston, 1900 (traduit par Collin, Paris, Lethielleux, 1903); Barthélémy-Saint-Hilaire, *Bouddha et sa religion*, Paris, Didier, 1re éd., 1860; 2e éd., 1862; Bigandet, *The life or legend of Gaudama, the Buddha of the Burmese* (4e édition, 1911); Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du Bouddhisme indien*, Paris, 1re édit., 1844; 2e édit., 1876; *Le Lotus de la Bonne Loi*, Paris, 1852; Paul Carus, *The Gospel of Buddha, according to old records*, Chicago, 1894; *The Dharma or the Religion of Enlightenment;* an exposition of Buddhism, Chicago, 1896; Edmund Hardy, *Der Buddhismus nach alteren Paliwerken*, Münster, 1890; B. H. Hodgson, *Essays on the languages, literature and religion of Nepal and Tiber*, 1874; Kern, *Der Buddhism und seine Geschichte in Indien* (ubersetzt von H. Jacobi. Leipzig, 1882-1884); *A manual of indian Buddhism*, London, 1896; Arthur Lillie, *Buddha and Buddhism*, New-York, 1900; J. P. Minayeff, *Recherches sur le Bouddhisme*, Paris, 1894; Max Müller, *Lectures on the origin and growth of Religion as illustrated by the Religions of India*, London, 1878; Félix Neve, *Le Bouddhisme, son fondateur et ses Ecritures*, Paris, 1853; H. Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*, 1881 (traduit en anglais par Hoey, London, 1882; et en français par A. Foucher, Paris, Félix Alcan, 1re éd., 1894; 2e éd., 1903); Rhys Davids, *Buddhism, its history and litterature*, New-York, 1896; E. Senart, *Essai sur la légende de Buddha, son caractère et ses origines*, Paris, 1875-1882; de La Vallée-Poussin, *Bouddhisme; Etudes et Matériaux*, London, Luzac, 1898; *Bouddhisme*, Paris, Beauchesne, 1909; W. Wassilien, *Der Buddhismus*, Petersburg, 1860; Albrecht Weber, *Ueber den Buddhismus; Indische Skizzen*, Berlin, 1857; Monier Williams, *The Holy Bible and the sacred books of the East*, London, 1887; *Buddhism in its connection with Brahmanism and Hinduism, and its contrasts with Christianity*, London, 1889.

Hindouisme

Eugène Burnouf, *Bhâgavata-Purâna*. Traduction française, Paris, Imprimerie Nationale, 1840-1898; W. Crooke, *An Introduction to the popular Religions and Folklore of Northern India*, 1894 et 1896; *Popular Religions and Folklore of Northern India*, 1896; Joseph Dahlmann, *Das Mahâbhârata*, 1895; *Genesis des Mahâbhârata*, 1899; Garcin de Tassy, *Histoire de la littérature hindoue et hindoustanie*, 1re édit., 1837; 2e édit., 1871; Jacobi, *Das Râmâyana*, 1893; Lassen, *Indische Alterthumskunde*, 1844-1861; Lyall, *Asiatic Studies*, 1re édit., 1884; 2e éd., 1900; de La Mazelière, *Essai sur l'évolution de la civilisation indienne*, Paris, Plon-Nourrit, 1903; Weber, consulter les *Indische Studien* dont il fut le directeur; Monier Williams, *Brahmanism and Hinduism*, 1887; Wilson, *Select Works*.

A. Roussel.

IIe PARTIE : PROBLÈMES APOLOGÉTIQUES

Examinée du point de vue apologétique, l'histoire des religions de l'Inde soulève un certain nombre de problèmes qui peuvent être rangés en trois catégories:

1. Problèmes qui intéressent l'histoire des religions considérée comme une théorie générale des origines de la religion et des lois qui président à ce qu'on appelle son évolution;

2. Problèmes relatifs à la comparaison des religions indiennes et de la religion révélée, en tant que ces religions sont historiquement indépendantes;

3. Problèmes d'influence ou d'emprunt.

Dans l'examen de ces questions, il faut suivre les excellents conseils que donnait M. W. Hopkins aux élèves en théologie de Harvard : « Jadis il fallait du courage pour être libéral; il en faut aujourd'hui pour être conservateur, pour braver le reproche immérité d'étroitesse d'esprit, pour éviter les sentiers d'un prétendu progrès et cheminer en compagnie du Doute aux pas lents au lieu de voler avec l'expéditive Imagination. Tous, vous désirez être loyaux, beaux joueurs, « fair »; et quelques-uns d'entre vous pensent peut-être qu'il est d'un esprit étroit de ne pas « accepter les résultats » et de ne pas admettre toutes les objections formulées contre le christianisme historique de l'école dominicale (Sunday-school). Fort bien! Moi aussi je prétends être aussi libéral que les faits m'y autorisent. Mais ne confondons pas les affirmations et les faits... Ce n'est pas ce qu'un homme croit qui le fait libéral, mais bien l'attitude qu'il observe à l'égard de ce qu'il ne croit pas. On peut ne croire à rien et être très peu libéral. Et on peut accepter toutes les idées nouvelles et se flatter d'être un esprit large, et se montrer par là aussi déraisonnable que si on rejetait tout ce qui est nouveau... *To be loose-minded is not to be liberal-minded.* » (*Christ in India*, lecture de Harvard Summer School of Theology, et de Yale Divinity School, 1900-1901, réimprimée dans *India Old and New*, New-York, 1902, p. 144.)

I. Origines et évolution. — La discipline encore jeune et incertaine de ses méthodes qu'on appelle

histoire ou science comparée des religions, s'impose pour tâche la recherche des origines religieuses et l'étude de l'histoire religieuse en général.

Les religions de l'Inde sont à la fois anciennes (Veda, 2000 ans avant notre ère?) et archaïques (car elles demeurent en perpétuel contact avec le paganisme populaire hindou qui n'est qu'un aspect du paganisme ou naturisme dit primitif); d'autre part, elles permettent de considérer une succession de documents s'étendant sur trois millénaires au moins. Elles fourniront par conséquent des ressources infinies : on peut, avec les données indiennes, imaginer de nombreuses théories sur les origines et l'histoire religieuses de l'humanité dans son ensemble, sur le mode de formation, de développement, de transformation, de disparition des croyances, des légendes, des cultes, des dogmatiques. Semblables théories doivent, tout au moins, attirer et retenir un instant l'attention des apologistes, car elles forment le plus souvent un ensemble lié, une philosophie de l'histoire.

1. Les considérations générales d'histoire religieuse rencontrent peu de faveur parmi les philologues, et on ne peut s'étonner de cette réserve. Car, tandis que les « comparatifs » prétendent « reconstruire » l'histoire générale des religions à la lumière de l'histoire des diverses religions (c'est le programme des *Hibbert Lectures*), les spécialistes ne pensent pas être à même de raconter, dans un récit continu et documenté, l'histoire de ces diverses religions. Indianistes, égyptologues, sémitisants, hellénistes, ethnographes même, confessent que les religions indiennes, égyptiennes ou sauvages sont difficiles à connaître dans leur nature intime; que, à plus forte raison, les origines et les diverses phases de ces religions échappent à l'enquête. Pour édifier une théorie générale de l'Inde ou de l'Egypte, il faut avoir recours à des simplifications qui ne sont pas très scientifiques, et à des hypothèses qui comportent une part d'*a priori*. (Voir, par exemple, les travaux de M. Toutain et ses remarques sur la méthode qui, à son avis, doit être exclusivement monographique et documentaire, *Méthode à suivre en mythologie grecque*, dans *Etudes de mythologie et d'histoire*, 1909, etc.)

Mais il faut s'entendre. Les philologues sont, par profession, exigeants; et si M. Barth a écrit que, loin de connaître « l'évolution » du bouddhisme, nous n'en avons même pas « l'histoire au sens le plus modeste du mot », si moi-même j'ai pris plaisir à épuiser la variété d'hypothèses contradictoires qui est de mise lorsqu'il s'agit du bouddhisme, — une des religions qui sont le mieux connues, — il serait exagéré de penser que l'indianisme ne fournit aucun commencement de solution des problèmes que l'Inde soulève. Les plus notables parmi les indianistes ont souvent essayé de vulgariser les résultats de notre enquête : leurs ouvrages, si incomplets, imparfaits ou systématiques qu'ils soient, dégagent un certain nombre d'idées maîtresses, sur lesquelles tout le monde, ou presque tout le monde, est d'accord.

Nous allons relever quelques indications indiennes qui intéressent l'histoire générale des religions. Elles tendent à infirmer ou à confirmer l'hypothèse de l'évolution, ou, pour mieux dire, elles engagent à substituer à cette hypothèse, trop abstraite et trop absolue, des vues plus exactes parce qu'elles sont moins ambitieuses et mieux documentées.

2. Ce serait une grave erreur de considérer l'histoire de l'Inde comme l'histoire d'une longue décadence, de la pureté des mœurs et des croyances védiques à l'idolâtrie de l'hindouisme : car cette histoire présente ou paraît présenter certains indices très suggestifs d'évolution progressive. La méprise serait aussi grave d'y chercher une démonstration de la « loi » du progrès, car les régressions sont évidentes. En fait, on constate des progressions et des régressions dans des plans différents, successives ou simultanées, souvent interdépendantes. Et cette « évolution », traversée par de nombreux accidents, aboutit à un syncrétisme peu susceptible, semble-t-il, de réel progrès.

On voudrait pouvoir dire que l'histoire de l'Inde est celle de l'influence exercée sur les masses autochtones, — races inférieures en moralité et en intelligence, manquant de « ce quelque chose d'arrêté et de ferme dans l'imagination même », « d'une certaine solidité de l'esprit » (Renouvier, dans Lagrange, *Religions sémitiques*, p. 5), — par les Aryas, conquérants indo-européens de l'Inde, quelque 2.000 ans avant notre ère; et, inversement, de la transformation des Aryas par le milieu autochtone. Mais nous sommes mal outillés pour rendre plausible une aussi vaste synthèse. Mieux vaut s'en tenir, à titre d'exemple, à des observations d'un caractère moins général, encore qu'elles soient trop vastes pour être scientifiques.

L'Inde védique des derniers temps, immédiatement antérieure au Bouddha (vi^e siècle avant J.-C.), vit naître un mouvement intellectuel d'une grande ampleur qui aboutit, plus ou moins vite, à l'élaboration de quelques idées capitales, dont l'Inde vit encore aujourd'hui, et à la formation d'écoles philosophiques, ascétiques ou mystiques qui nous ont laissé d'innombrables documents, malheureusement mal datés.

Les Aryas n'étaient pas, tant s'en faut, étrangers à la conception du bien et du mal — les règles de la vie domestique comme les pratiques religieuses, en bonne partie immémoriales, témoignent d'une saine moralité; — mais cette conception fut alors portée à un haut degré de précision. On vit que la pureté de naissance, la pureté liturgique, la pureté obtenue par l'ascétisme, sont sans valeur réelle : la moralité des actions, seule, importe; et les actions sont blanches ou noires par l'intention. L'acte de la voix et du corps n'est rien sans l'acte de pensée. — Les anciens avaient cru à l'efficacité des sacrifices, des austérités, des actes moraux, en vue du bonheur d'ici-bas et du bonheur d'outre-tombe : c'est une vieille doctrine âryenne ou universelle. L'Inde, sans doute, continua de croire au sacrifice et aux œuvres pies, et aussi à la magie, — car rien ne se perd dans l'Inde; — mais, à partir d'une certaine époque, elle croit aussi, elle croit surtout que la vie à venir sera la rétribution des actes moraux de la vie présente. A des notions, les unes païennes, les autres théistes, de la divinité, elle tend à substituer la grande image d'une loi inflexible, souvent gardée par « un souverain qui s'occupe de tout », la loi de l'acte (*karman*).

3. Ce dogme de la responsabilité personnelle restera le fondement très solide de la moralité. Mais il ne se développe pas sans aboutir à une conception toute mécanique de la rétribution. L'acte, par lui-même, dégage une force mystérieuse qu'on appelle l'invisible; cette force suffit à expliquer, et explique seule en fonction de la justice, l'heur et le malheur qui sont récompense et châtiment; elle remplace avantageusement, dans l'Inde, le *fatum* capricieux des anciens. Mais, comme les Hindous sont très systématiques, il s'ensuit du dogme de l'acte que Dieu, l'être souverain en dehors du monde, n'est plus nécessaire à l'ordre du cosmos, car celui-ci est soutenu par l'ensemble des actes des créatures; qu'il n'est plus

nécessaire à la rétribution, car celle-ci est réglée par l'acte personnel. Dieu aura si peu de chose à faire que les écoles philosophiques, la plupart du moins, s'en passeront. — Quant aux dieux et aux démons, ils sont impuissants à l'égard de ceux qui ne sont pas prédestinés, par leurs actes, au châtiment ou à la récompense : ce n'est pas Varuna qui frappe d'hydropisie les pécheurs. Le paganisme sauvage ou mythologique est donc ébranlé : les dieux et les démons sont tenus, comme les simples mortels, d'observer le pentalogue: ne pas tuer, ne pas voler, ne pas commettre l'adultère... Mais, par un effet contraire, le dogme de la rétribution donne naissance à une forme nouvelle de paganisme : les dieux ne sont plus les « immortels » qu'adoraient les Indo-Européens et les Aryas; ce sont des créatures comme les autres, promues à la divinité par leurs actes, et qui redescendront dans l'échelle des êtres lorsque leur réserve de bonnes œuvres sera épuisée par la jouissance. Inversement, les saints, les ascètes, les sacrificateurs peuvent « passer » dieux.

La croyance à la transmigration peut être regardée, au point de vue logique, comme un corollaire du dogme de l'acte; mais nous ne pensons pas qu'elle repose seulement sur des déductions logiques, car elle pénètre profondément la conscience ou la mentalité indienne. Quelques savants en ont cherché les origines dans des spéculations relatives aux morts. Toutefois le plus probable est que cette croyance, absolument étrangère au vieux védisme, est un produit de la terre indienne. Presque tous les sauvages croient aux réincarnations; presque tous supposent que la conception est l'incarnation de quelque esprit humain ou animal : c'est là un des aspects de l'animisme. De ces spéculations sauvages, très répandues, et dont les Australiens n'ont su tirer que d'absurdes totémismes, la pensée brahmanique (ou âryenne) aurait fait sortir la grandiose et morale doctrine de la transmigration commandée par l'acte personnel, en les fécondant par le principe de la responsabilité, par le sentiment de l'unité du cosmos.

4. Le monisme du Vedânta, qui est la plus grande thèse philosophique de l'Inde et le fondement de presque toutes ses théologies, se présente souvent comme une vue rationaliste, au plus court : Je suis *brahman*, l'être universel et infini, car je suis et l'Etre est un, indivisible, immuable : toutes les limites, toutes les contingences ne sont qu'illusion. — Mais, de quelques démonstrations philosophiques qu'on l'ait entouré, ce monisme semble avoir pour point de départ des données très rudimentaires : « Le principe de vie qui est dans l'homme, l'*âtman* ou soi (« self »), est le même que celui qui anime la nature. Ce principe, dans l'homme, est le souffle; l'air, ou quelque chose de plus subtil que l'air, l'éther, est l'*âtman* dans la nature. Ou bien l'*âtman* est un être minuscule, un *homunculus*, un *purusha* (mâle) qui réside dans le cœur où on le sent battre et d'où il dirige les esprits animaux. Il s'y tient à l'aise, car il n'est pas plus grand que le pouce. Il peut se faire plus petit, car on le sent cheminer dans les artères, et on le voit distinctement dans la petite image, la pupille qui se réfléchit dans le centre de l'œil. Un *purusha* tout pareil apparaît dans l'orbe du soleil, qui est le cœur et l'œil du monde. C'est l'*âtman* de la nature, ou plutôt c'est le même *âtman* qui se manifeste ainsi dans le cœur de l'homme et dans le soleil : une invisible ouverture au sommet du crâne lui ouvre un passage pour aller d'une demeure à l'autre. »

De ces notions, qui sont presque « animistes », les brahmanes sont arrivés à l'idée d'un *âtman* « unique, simple, éternel, infini, incompréhensible; prenant toute forme et lui-même sans forme; agent unique, cause de toute action, et lui-même immuable; cause efficiente et matérielle du monde qui est son corps, qu'il tire de sa propre substance pour l'y réabsorber, et cela par un acte de sa volonté... c'est de lui que procèdent et en lui que rentrent toutes les existences finies, sans que la multiplicité de ces existences affecte son unité : de même l'océan et les vagues. Plus subtil que l'atome, plus grand que toute grandeur, il a cependant une demeure, la cavité du cœur de l'homme. C'est là qu'il réside en son intégrité et qu'il se repose, se réjouissant en lui-même et en ses œuvres. L'être absolu est directement et matériellement immanent... » (Barth, *Religions of India*, p. 71 et suiv.)

Il s'ensuit, — pour transcendant que l'Etre en soi puisse devenir par les efforts de la dialectique, — que les méthodes d'extase, familières aux sorciers et aux « fakirs », seront utiles au « grand œuvre », à l'union de l'âme individuelle avec la grande âme. Par la fixité du regard, la réglementation du souffle, on peut « faire rentrer l'âme dans le cœur pour l'y mettre en contact avec l'Unité suprême ». Les abstinences, les macérations, la pénitence (*tapas*) dégagent aussi une vertu mystérieuse : beaucoup de thaumaturges vulgaires y ont recours pour commercer avec les esprits. Toutes leurs « recettes » seront de bonne prise pour les mystiques de l'Union (*yoga*). Mais le souci de la moralité (dogme de l'acte), le dogme de la transmigration, le sentiment de la sublimité de la grande âme et des tares qui font son accès difficile aux âmes individuelles, empêcheront cette mystique de tomber décidément dans l'absurde. Elle oriente vers un but sublime, et par des disciplines austères (étude du Veda, observation des lois morales, etc.), l'indiscrète curiosité du divin qui s'attachait exclusivement à des buts prosaïques et temporels (acquisition des pouvoirs surnaturels, etc.). Elle réserve le succès définitif du retour en l'âme éternelle, à ceux qui sont détachés des passions et préfèrent aux exercices d'hypnose la méditation transcendante de l'Etre, la distinction du momentané et de l'éternel, du douloureux (joies d'ici-bas) et du vrai bonheur.

5. La spéculation brahmanique s'arrêta longuement et complaisamment au monisme (*Vedânta*), qui reste le credo de l'Inde scolastique; mais la mythologie et la piété sont trop vivantes pour que le monisme ne soit pas entamé. A examiner, dans l'ensemble, la théologie des grandes sectes, on voit qu'elle concilie les exigences du mysticisme, incapable de se contenter d'un démiurge ou d'un créateur, et les exigences de la dévotion, disons du cœur et de la raison, qui réclament un dieu qu'on puisse adorer, qui puisse rendre service : d'où une conception hybride, proprement incompréhensible à l'Occidental, mais qui répond aux tendances profondes et contradictoires de l'Hindou, à moins qu'elle n'ait formé ces tendances : la conception qu'un indianiste (Hopkins) a heureusement nommée « panthéisme personnel ». Seul existe l'être sans limites et sans caractères; mais Krishaa, dieu très personnel, dieu à biographie, est l'hypostase essentielle et intégrale de cet être dont nous sommes, aussi longtemps que nous ne rentrons pas en Krishna, des formes vaines, douloureuses et pécheresses.

Ce panthéisme est un instrument bien imparfait de moralité, et un lourd « handicap » de la raison indienne, car il lui interdit une fois pour toutes de poser raisonnablement quelque problème que ce soit. Il est donc, à plusieurs points de vue, inférieur à la théologie naturiste souvent, souvent aussi théiste et monothéisante du vieux Veda. Cependant il « civilise » les cultes sauvages de l'Hindoustan, — c'est ainsi,

par exemple, que les adorateurs du porc reconnaîtront dans leur animal sacré l'avatar-sanglier de Vishnou; — il élargit l'horizon des dévotions populaires et orgiastiques; il s'enorgueillit d'œuvres admirables comme la Bhagavadgîtâ. Plus fécond, à vrai dire, pour la mystique que pour la vie religieuse proprement dite, il respecte les vieilles règles de la vie sociale, mais multiplie les ascètes facilement dévoyés; il oscille entre les aspirations de la plus haute spiritualité et les irrésistibles tentations de la thaumaturgie, du mysticisme opératoire et du paganisme proprement dit.

L'évolution de l'animisme sous l'influence de l'idéologie brahmanique est, au moins en partie, une évolution manquée.

6. Les considérations qui précèdent, — nous avons simplement appliqué aux données indiennes les théories aujourd'hui à la mode, — paraissent assez vraisemblables. On résiste difficilement au désir d'expliquer; et quelque importance qu'il faille accorder *a priori* aux démarches spontanées de la raison, aux initiateurs des mouvements philosophiques, aux fondateurs de sectes, la part, peut-être capitale, que le génie individuel prit certainement à l'évolution dans les temps préhistoriques, comme aux époques historiques, il est difficile de la démontrer et de la préciser [1]. La tendance actuelle est de sacrifier la raison pure, les « voyants » et les fondateurs, pour mettre au premier plan les croyances frustes et populaires d'où seraient issues, — par un progrès qu'il importe d'expliquer, — les conceptions savantes et scolastiques, plus simplement les idées morales et religieuses. On ne s'aventure pas en disant que le paganisme est susceptible de progrès ou de transformation sous l'influence de concepts proprement dits, d'idées rationnelles [2]; que ces idées ont, en effet, puissamment agi sur les croyances ou pratiques sauvages qu'on trouve ou retrouve un peu partout, soit vivantes soit à l'état de survivances; et qu'elles-mêmes sont souvent dans une dépendance assez étroite de ces croyances, — sans être toutefois de même ordre et de même origine. Nous tiendrons qu'il n'y a pas stricte relation de cause à effet entre l'idée de réincarnations sous des formes animales et la notion de la responsabilité condamnant les pécheurs à une renaissance animale; entre l'assimilation du souffle de la poitrine au souffle aérien, et l'identification brahmanique de l'être individuel avec le dieu-panthée, « être-pensée-joie »; entre l'extase idiote du sorcier en quête d'aventures surnaturelles et l'extase béate du saint bouddhique qui se perd dans le nirvâna.

1. On n'oubliera pas, et la remarque vaut surtout pour les religions dites à fondateur, que la philologie impose la distinction de l'ordre logique et de l'ordre historique. En d'autres termes, le travail d'analyse n'a pas forcément une valeur historique. L'analyse est indispensable à l'intelligence des faits et des doctrines, car nous ne pouvons les comprendre qu'en les reconstruisant suivant un schéma logique, en allant du simple au composé, en supposant un développement continu dans l'expression et dans la substance. Mais l'analyse nous fournit-elle du développement réel une image qui soit plus que plausible? C'est au moins douteux. Des conditions qui s'imposent à la méthode, analyse et synthèse par un classement harmonieux et progressif, on ne peut préjuger du caractère des faits. La nature fait des sauts, l'histoire est pleine de miracles : notre méthode, *a priori*, suppose l'enchaînement causal et le progrès graduel.

2. Un bon exemple est celui de la pratique sauvage de l'abandon des cadavres aux fauves et aux oiseaux. En Perse, elle est interprétée en fonction du dualisme; dans le Bouddhisme (Tibet), le mort est censé donner son corps aux créatures, par un dernier acte de « bienveillance » ou de charité (voir Nariman, *J R A S*, 1912, 256).

Si accusées que soient, dans l'histoire de l'Inde, certaines « évolutions progressives », les régressions sont au moins aussi notables. Nous avons observé que, dans plusieurs cas, le progrès même, celui par exemple qui résulte de la vulgarisation du dogme de la responsabilité, ne laisse pas de marquer un recul à certain point de vue. Souvent aussi, et il faut y insister, le progrès, si réel qu'il soit, a lieu dans une direction fâcheuse, aboutit à une impasse : par exemple, la conception moniste ou panthéistique, supérieure du point de vue spéculatif à l'animisme, au théisme mythologique ou à l'anthropomorphisme, enferme à jamais la pensée et la religion dans un ordre de systèmes toujours incomplets, toujours ruineux. Dans l'Inde, elle interdit ou paralyse le développement du monothéisme, dont les expressions les plus pures se lisent peut-être aux premières pages de cette longue histoire. (Il en va de même dans l'ordre social : l'organisation de la caste marque un progrès sur les anciennes lois tribales; mais elle devient un obstacle à des progrès ultérieurs.) Enfin, il y a des cas où la régression est un recul sans compensation. Nous signalerons l'évolution de la doctrine du sacrifice, de l'âge du Rigveda à celui des Brâhmanas (commentaires liturgiques) : avec autant de précision qu'il peut être donné de constater une « évolution », les indianistes constatent la transformation du sacrifice, surtout œuvre de piété et de respect à l'époque du Veda (hommage, *do ut des*, nourriture), en une opération purement ou presque purement magique (Brâhmanas). Les dieux ont évolué dans le même sens; jadis personnalités puissantes, bienveillantes si parfois fantasques, ils ne sont plus, pour les liturgistes, que des figurants dans une opération magique qui agit par elle-même. Le vrai dieu, c'est la formule, ou le prêtre même qui sait manier la formule.

Il faut noter que l'Inde religieuse paraît avoir « atteint ses limites » à une époque fort ancienne (des Upanishads à la Bhagavadgîtâ, disons du VIe siècle au commencement de notre ère), et que, depuis lors, elle « piétine sur place » ou recule. C'est une histoire de perpétuels recommencements. Les doctrines morales et rationnelles, même soutenues par des organismes relativement aussi parfaits que la communauté bouddhique ou par des institutions indéformables comme est la caste, n'ont pas eu raison, sinon dans des cercles plus ou moins étendus et pour des périodes plus ou moins longues, des croyances inférieures. Cela s'explique sans doute par leurs imperfections morales et logiques. Elles sont incessamment entamées et ne durent que par des retours à la tradition, qui sont presque des recommencements, des « initiatives ». Si notre philologie « démontre » quelque « thèse d'histoire de la religion », c'est bien l'impuissance de la pensée « civilisée » à assainir radicalement, à éduquer définitivement le paganisme, et l'extrême facilité avec laquelle cette pensée dévie et tombe. S'il en est ainsi, comment s'assurer que le naturisme ou sauvagisme, d'où paraît s'élever la première évolution progressive, était parfaitement pur, ne contenait pas des germes de progrès, l'empreinte (les philosophes indiens diraient les *samskâras*) des évolutions antérieures partiellement avortées?

Quelque partie de l'histoire de l'Inde qu'on envisage, soit l'ancien védisme, soit le brahmanisme proprement dit, soit le bouddhisme, soit l'hindouisme, la religion et la magie, le civilisé et le sauvage sont le plus souvent mêlés. Les sauvages de l'Hindoustan, qui sont parmi les plus dévergondés d'imagination, distinguent le prêtre et le sorcier, la prière et la formule, le dieu juste et les dieux et démons. L'Inde ne confirme pas, il s'en faut, cette opinion des « comparatistes », philosophes trop épris d'ordre et de

clarté, qu'une idée raisonnable de la divinité est nécessairement le terme d'une longue évolution sauvage, d'un long voyage à travers l'absurde. D'où viendra, à un moment donné, l'idée raisonnable?

Pour conclure, nous dirons que toute l'induction historique est contre les partisans de l'évolutionisme radical. Car l'histoire, et aussi l'ethnographie, montrent l'action parallèle « de deux facteurs, d'un côté l'induction sensible, d'autre part la raison pure », la première tendant à « l'anthropomorphisme pur, ou, pour employer un terme que d'autres préfèrent, à l'animisme », la seconde aboutissant aisément à « des notions transcendantes, à une conception plus ou moins vague de la divinité comme étant au-dessus et en dehors du monde ». — « Comment faut-il, dans le plus lointain passé, se représenter l'action de ces deux facteurs? » se demandait M. A. Barth. Il n'y a, du point de vue scientifique, qu'une réponse à cette question, celle même qu'il y faisait : « J'imagine pour mon compte qu'ils ont été confusément à l'œuvre l'un et l'autre, depuis les premiers jours, comme ils le sont encore actuellement... Ce dont je suis persuadé, par contre, c'est que le Veda, pas plus que tout autre document du reste, ne nous fera pas faire un pas décisif vers la solution du problème. » (*Bulletin des religions de l'Inde*, p. 10, extrait de la *Revue d'Hist. des religions*, 1885.)

II. **Comparaison avec la religion révélée.** — Lorsqu'on examine ce qu'il y a de mieux dans les religions païennes, et notamment dans les religions hindoues, on rencontre des preuves parfaites de la noblesse de la pensée humaine, des arguments en faveur de la « religion naturelle » inscrite au cœur de tous les hommes. Mais quelques savants paraissent croire que la transcendance de la religion révélée est quelque peu obscurcie, voilée, compromise, par cette enquête. — On peut même se demander, et à bon droit, si le but de plusieurs adeptes de la « science des religions » n'est pas de montrer que toutes les religons se valent ou, du moins, qu'elles sont toutes de même nature.

Un devoir très strict s'impose ici à l'historien. On ne peut raisonnablement exiger qu'il préfère la sagesse hindoue à la nôtre, qu'il mette sur le même rang les raisonnements corrects de notre théodicée et les inductions de la gnose brahmanique. Mais, pour comprendre les religions hindoues, pour leur rendre pleine justice et apprécier ce qu'elles valent comme instruments de progrès moral et spirituel, il faut se dépouiller, dans une juste mesure, de nos préjugés, disons mieux, de notre mentalité européenne.

1. Des exemples montreront combien ce détachement, cette soumission à l'objet, est ici nécessaire.

On représente souvent le bouddhisme comme une doctrine d'hébétement, de désespérance et de suicide. C'est lui faire tort, c'est ne pas le comprendre. Les bouddhistes n'arrêtent pas de penser au bonheur, au bonheur absolu qu'ils nomment *nirvâna*. Ils sont de parfaits hédonistes. Assurément, le nirvâna n'est pas, pour eux, la plénitude de vie, d'intelligence et d'amour, qui est, de l'avis des Occidentaux, le bonheur absolu. Bien au contraire, le nirvâna est la délivrance de l'existence, le terme de la vie et de la souffrance vitale; à en juger d'après les principes de l'ontologie bouddhique (phénoménalisme, inexistence de la chose en soi), c'est, à s'y méprendre, le néant. Mais il suffit de lire les *Stances des profès et des professes* pour être fixé. Ces bons religieux aspirent au nirvâna en pleine joie; ils y aspirent comme au bien le plus positif et le plus concret du monde; leur jubilation est grande lorsqu'ils se sentent sûrs de l'atteindre! Ce ne sont pas des désespérés anxieux du grand repos, qui parlent ainsi : « Il y a une ambroisie : comment peux-tu boire les cinq plaisirs des sens qui sont si amers? Il y a un sans-ennemi : comment peux-tu t'attacher aux plaisirs qui engendrent tant d'ennemis? Il y a une délivrance : peux-tu te laisser enchaîner par les plaisirs? Il y a un sans-vieillesse : peux-tu te satisfaire des désirs qui vieillissent vite? Toutes les existences ne sont-elles pas liées à la vieillesse et à la mort? Ce stade sans vieillesse, sans mort, sans rivalités, sans souffrances, sans craintes, beaucoup l'ont obtenu; aujourd'hui encore on peut l'obtenir : il suffit de s'appliquer sérieusement... » (Traduit librement des *Therigâthâs*, 503 et suiv.; version de Mrs. C. Rhys Davids, *Psalms of the Early Buddhists. — The Sisters*, 1909; et de Neumann, *Lieder der Mönche und Nonnen Gotamo Buddho's*, 1899.) Par le fait, les bouddhistes sont des mystiques intempérants. Au-dessus des mondes démoniaques, humains et divins, — paradis à houris, — au-dessus des existences éphémères, agréables aux gens de bien, douloureuses aux pécheurs, auxquelles sont condamnés les hommes du commun, ils ont édifié des plans successifs d'existence atténuée, cieux immatériels, où les profès de la méditation jouissent pendant des milliers de siècles de la joie des extases plus ou moins inconscientes; — mais, insatisfaits des bonheurs qui ont un terme, ils placent au-dessus de toutes les contingences, au-dessus de tout l'imaginable, un séjour immobile qui échappe à toute définition, qui n'est pas un séjour, ni un état, mais qui est meilleur que tout le reste. Vers ce nirvâna convergent tous leurs efforts, qui ne sont pas tous d'ordre moral et méditatif, — malheureusement l'hypnose intervient, — mais dont l'ensemble constitue une discipline spirituelle très digne d'estime.

Les bouddhistes croient au bonheur et ils le cherchent; ils le trouvent, ici-bas, dans une contrainte ascétique bien équilibrée et charmée de beaux rêves; ils cherchent à le définir en fonction de l'inintelligible, en écartant les termes d'être et de pensée, ce qui est une entreprise désastreuse. Mais leurs vues sur ce point sont en parfaite harmonie avec leur tempérament; ils s'y complaisent et ils en vivent, d'une vie morale et non dépourvue de toute vertu sociale.

2. De même faut-il essayer de comprendre le Vedânta, — doctrine de Brahman, « être unique, sans second », dont tous les êtres particuliers sont des émanations, des transformations ou des déguisements, — et les formes de Vedânta, de monisme tempéré, de « panthéisme personnel », auxquelles on donne le nom de *bhakti*, dévotion. (Quelques indianistes ont cru que les religions de *bhakti* doivent beaucoup à l'Occident. Voir ci-dessous, col. 697, note 2.)

On dit très bien que le retour en Brahman est la destruction de la personnalité; et les indianistes accordent en effet que l'Indien n'attache aucune importance à la survivance de la personnalité. Il place précisément le bonheur absolu et l'existence vraie dans la suppression des limites qui constituent l'individu, toujours incomplet et caduc; et il se complaît à imaginer une pensée exempte de sujet et d'objet, une jouissance sans organe et sans aliment. Le brahmane orthodoxe remplace la vision béatifique de notre théologie par le retour en Brahman; lorsque l'individu « prend conscience » de son identité avec l'être universel, c'est-à-dire perd conscience de soi, on peut dire qu'il disparaît, — la perte de la personnalité équivalant, à notre avis, à l'anéantissement; — mais les

Indiens opinent qu'il commence à exister de l'existence absolue, infinie et bienheureuse de l'Etre. Par le fait, nous nous expliquons sur l'Infini en termes intelligibles et nous en parlons surtout par analogie; les Indiens procèdent surtout par voie négative, *neti, neti*, « il n'est pas ainsi, il n'est pas ainsi »; ils nient, ou peu s'en faut, la validité de toute analogie. Mais cet Etre qu'ils vident de tout caractère, est pour eux l'Etre même, la pensée et la joie, *sac-cid-ânanda*.

Toutefois les doctrines de *bhakti* ont de Brahman une conception assez différente. Non qu'elles sacrifient quoi que ce soit de l'inintelligibilité (disons de la transcendance logique) et de l'immanence de Brahman; mais, issues probablement de la rencontre des religions populaires avec le monisme savant, elles se refusent à confondre le dieu et le fidèle. Devenu l'Absolu, l'ancien dieu ethnique ou mythique reste un dieu personnel; reconnu comme divin en son être intime, le fidèle cependant ne s'unira pas substantiellement à son dieu lorsqu'il sera délivré des renaissances terrestres : il s'unira à lui par la dévotion (*bhakti*), par l'amour. Une assez belle théologie de ces rapports du dieu et du fidèle, mais qu'il est difficile de dater : vision, amour, tendresse, assimilation.

Le dieu personnel, dans ces doctrines, est une forme, un corps ou une manifestation intégrale de l'Absolu : et cela n'est pas trop mal conçu. Ses *avatârs*, descentes ou incarnations, peuvent être des missions de salut (elles sont encore bien d'autres choses). Mais l'Absolu se manifeste aussi « partiellement » : la mythologie, l'évhémérisme, — surtout sous la forme de l'adoration des « saints », ascètes et *gurus* (maîtres spirituels, chefs de secte), — la démonologie même ont donc place dans le système. Les avatârs peuvent être mâles ou femelles. En un mot, la gnose panthéiste, riche d'ailleurs de morale et d'ascétisme, s'est unie à des dévotions fortement marquées de monothéisme et de monolâtrie, mais pauvres en métaphysique. Il en est résulté une grande variété de formes religieuses, qui vont d'une pure théologie de l'amour pur jusqu'aux aberrations sensuelles et païennes les plus étranges.

3. Mais il est équitable de juger cette idéologie et cette civilisation plus encore par ses sommets et ses vertus, que par ses bassesses et ses vices.

Les religions de l'Inde sont donc dignes d'un intérêt particulier. Il y a entre notre mentalité et celle des Hindous de singulières différences, entre notre spiritualité et la leur de frappantes affinités. On trouve ailleurs dans le monde païen, d'une part, des conceptions païennes à proprement parler, soit vulgaires, soit artistiques; d'autre part, des cristallisations plus ou moins complètes de la religion naturelle : le théisme de l'Assyrie, le monothéisme de la Perse, le dualisme de l'Avesta. Ici, au contraire, nous sommes en présence de grands châteaux d'idées reposant sur des notions de la vie et de l'être à peine prévues dans les cahiers des philosophes, et qui, cependant, ont abrité des générations de moines ou de bonnes gens vivant dans un véritable enthousiasme mystique ou dévot, pratiquant l'ascétisme, certaine charité, certain amour de Dieu; ayant parfois sur la présence de l'Infini des clartés vraiment fécondes. Les Hindous ont fait rendre au panthéisme presque tout ce qu'il peut donner. La frénésie de leur dévotion et de leur mystique leur a permis d'y mêler beaucoup de théisme.

4. Nous ne discuterons pas avec les sceptiques qui défendraient la position philosophique des Hindous et ce panthéisme personnel. Sir Alfred Lyall leur a donné audience et nous a répété de brillants paradoxes sur la médiocrité de notre petite théodicée, de notre Dieu anthropomorphique : mais il ne prend pas tout à fait ces paradoxes à son compte, il fait parler un brahmane trop brahmanisant pour qu'on discute avec lui (*Asiatic Studies*, II, trad. de Kérallain, *Etudes sur les mœurs religieuses et sociales de l'Extrême-Orient*, vol. II). L'Occidental a raison et le brahmane a tort : néo-bouddhistes et soi-disant théosophes sont, à mon avis, d'assez faibles créatures, comme disent les Anglais.

Mais les Hindous sont merveilleusement doués pour les ressources de la vie spirituelle, et on peut se demander si leur infériorité religieuse ne doit pas s'expliquer d'abord par leur indigence en esprit scientifique; si ce qui leur manque, ce n'est pas surtout la ferme éducation de la raison dont la Grèce et Rome furent les maîtresses. On pensera que les notions morales et religieuses qui sont portées, dans le christianisme, à un maximum de perfection théorique et d'efficace pratique, existent dans l'Inde; que, si elles y restent frustes ou mêlées, c'est affaire « d'évolution historique ». L'Inde religieuse serait, à plusieurs égards, comme une ébauche manquée de la grande doctrine de salut. Et voilà ce qu'on ne peut admettre sans examen et sans réserves.

Notons d'abord que l'idée que nous nous faisons des religions de l'Inde, il est exact en effet de dire que nous nous la faisons. S'il faut craindre d'estimer insuffisamment les choses de l'Inde, il faut aussi être en garde contre le danger de les « christianiser ». Qu'il s'agisse du bouddhisme, chasteté, charité, confession, ou de l'hindouisme, « incarnations » et dévotion, les mêmes mots recouvrent presque toujours des choses différentes. Un examen détaillé serait infini. On peut signaler au lecteur les remarques sur la charité bouddhique de H. Oldenberg, *Der Buddhismus und die christliche Liebe*, *Deutsche Rundschau*, 1908, p. 380 (contre Pischel, *Leben und Lehre des Buddha*, 1908), et *Archiv für Religionswissenschaft*, 1910, p. 582 (*Christus*, p. 292; aussi *Bouddhisme*, Beauchesne, 1909); celles de E. Hardy sur la confession (*Buddhismus*, 1890).

Mais les analogies et les affinités fussent-elles aussi étroites qu'il paraît à première vue, c'est une différence essentielle entre le christianisme et l'Inde que, par exemple, les faits divins du krishnaïsme soient légendaires et mêlés de paganisme; que la théodicée krishnaïte soit irrationnelle et contradictoire; que toute cette idéologie, la bouddhique ou la brahmanique, soit essentiellement une théosophie, une théorie et une pratique de divinisation ou immédiate ou à long terme. (Voir Oltramare, *Les idées théosophiques de l'Inde*, Musée Guimet.)

Enfin, — et pour rencontrer ce qu'il y a de spécieux dans les considérations qui précèdent, — il est très vrai que presque toutes les bonnes idées des Hindous ont été gâtées par leur incapacité de bien poser les questions, par l'arbitraire et l'intempérance de leur dialectique. Mais il s'en faut que les brahmanes n'aient jamais raisonné sobrement : et presque chaque fois que cela leur est arrivé, ils ont abouti, tout comme l'antiquité païenne, à des doctrines purement rationalistes (Sâmkhya, Nyâya, etc.), peu supérieures au stoïcisme ou à l'hédonisme gréco-romains, dépouillées de cette émotion et de cette imagination religieuse qui, par moments, établit des points de contact entre l'Inde et le christianisme. De telle sorte que la raison philosophique n'a pas manqué à l'Inde, mais qu'elle y a été incapable, comme elle le fut à l'époque du syncrétisme impérial, soit de servir utilement la dévotion, soit de s'enrichir de la dévotion. L'Inde n'est « divine »

que lorsqu'elle est mystique et déraisonnable ; elle n'a pas, entre le monisme et la superstition dévote, d'autre chemin d'entre-d'eux que d'effrayantes confusions. Le miracle de l'union intime et harmonieuse de la raison et de la dévotion, réalisé par le christianisme, reste unique.

Et il ne faut pas oublier que cet heureux équilibre de rationalisme et de mysticisme, cette résistance à l'esprit de système et cette fermeté à tenir les deux bouts de toutes les chaînes, que ces qualités qui distinguent le christianisme des religions orientales les plus riches en émotions et en dogmes religieux, sont si peu des résultantes de l'évolution historique, des dons de la civilisation méditerranéenne, qu'elles sont le propre d'une certaine Eglise. Si les religions indiennes ressemblent au christianisme, elles ressemblent surtout aux sectes gnostiques et mystiques : ascétisme outré, condamnation du mariage, impeccabilité du saint, amour pur, prédestination, docétisme, idéalisme... Combien de points communs entre les églises ou dévotions hindoues et les « sectes » chrétiennes!... Par le fait, le bon sens en matière religieuse, en dehors de la grande Eglise, manque presque aussi complètement aux Occidentaux qu'aux Orientaux. « L'humanité », a dit fortement le R. P. Lagrange, « incapable de s'élever utilement, pratiquement à la vérité religieuse, n'est pas moins incapable de la conserver » (*Méthode historique*, éd. de 1904, p. 37).

Mais il reste que l'Inde présente mieux que d'admirables pièces pour les musées de l'histoire des religions, des vies pénétrées de sentiments presque chrétiens de dévotion, d'ascétisme, de charité? Sans doute, ou peut-être : mais il est d'élémentaire théologie que les « Gentils » ne sont pas destitués de lumière religieuse. On ne s'étonne pas, et on ne parle plus guère de la révélation primitive, lorsque tel chantre védique rencontre dans la louange de Varuna des accents dignes de la Bible. De même faut-il constater sans surprise que tel ouvrage bouddhique révèle des sentiments de repentir et d'humilité, des aspirations à la charité; que tel krishnaïte ou râmaïte aime d'amour son dieu, et pense que ce dieu a pris forme humaine pour enseigner la bonne doctrine (et perdre les méchants) : rien ne prouve *a priori* que les dogmes de la dévotion (*bhakti*) soient des infiltrations occidentales. Car il est délicat de raisonner *a priori* sur le développement et les limites de la religion naturelle. Certaine conception de la réversibilité des mérites est peut-être aussi naturelle que l'idée d'une divinité juste et paternelle, que les idées de responsabilité, de purification liturgique ou pénitentiaire. Les ressemblances des religions païennes avec la religion révélée n'ont rien de surprenant, car celle-ci est pleinement humaine; elle satisfait tous les besoins de la nature humaine; et il est évident que les religions non révélées satisfont en quelque mesure ces mêmes besoins. C'est leur raison d'être; c'est le secret de leur naissance et de leur durée.

L'histoire des religions peut donc servir l'apologétique, puisqu'elle met en lumière la convenance humaine de nos dogmes, et ce miracle de la perfection et de la consistance de notre doctrine. Mais, au premier contact, l'impression est quelquefois assez trouble. C'est un malheur qu'on ait entrepris de vulgariser les disciplines délicates, encore si incertaines, que sont les études d'histoire religieuse.

III. **Questions d'influence ou d'emprunt.** — Dans la préface de son estimable ouvrage sur les relations des Evangiles et des livres bouddhiques, M. C. F. Aiken, professeur d'apologétique à l'Université de Washington, assure que la foi d'un bon nombre de chrétiens a été ébranlée par les nombreuses publications qui affirment l'origine bouddhique d'une partie des évangiles (*The Dhamma of Gotama, the Buddha and the Gospel of Jesus the Christ, a critical enquiry into the alleged relations of Buddhism with primitive Christianity*, Boston, 1900. — Il convient de faire d'expresses réserves sur les observations chronologiques de cet auteur : chap. IV, *Anachronisms*, et p. 302). La conférence de M. W. Hopkins, *Christ in India*, paraît inspirée par la même préoccupation. (Voir ci-dessus, col. 676, au bas.)

C'est étrange. Mais il faut tenir compte de l'assurance, et j'ose dire de la légèreté, avec laquelle des savants d'ailleurs distingués présentent au public, au grand public, des assertions mal contrôlées. La créance bénévole que rencontrent ces assertions s'explique par la tendance si répandue à accueillir toutes les objections, d'où qu'elles viennent et quelles qu'elles soient. Elle s'explique aussi par les difficultés inhérentes à cet ordre de recherches : certaines ressemblances entre les Evangiles et les Suttas crèvent les yeux, et les partisans de l'emprunt mettent ces ressemblances en relief : ce n'est pas leur emploi de souligner les contrastes. Parfois, on constate chez les avocats de l'exégèse par le bouddhisme — comment dirai-je? — quelque innocente supercherie. Un d'entre eux, traduisant l'histoire pâlie d'un personnage anonyme qu'il rapproche de saint Pierre (*Matthieu*, XIV, 28) (voir ci-dessous, col. 698), imprime avec italiques : « ...A believing layman..., *a faithful, pious soul, an elect disciple...* » Peut-on exiger que le lecteur se reporte au texte pâli, constate que *elect disciple* correspond à *ariyasâvaka*, et sache que ce terme, très banal, signifie en somme « un bouddhiste »?

Parmi les causes qui expliquent le succès, au moins relatif, de la thèse de l'emprunt, il faut noter ce fait que la biographie et la personnalité même de S. Joasaph, saint longtemps tenu pour authentique, ne sont que des reflets du Bouddha. Cela a impressionné beaucoup de gens, et c'est sans doute pour cette raison que l'abbé E. Hardy raconte l'histoire de ce célèbre emprunt à la première page de son petit livre sur le bouddhisme (*Buddha*, collection Goschen, 1903), voulant, il me semble, montrer qu'on ne peut en tirer aucune conclusion fâcheuse.

Quant aux savants, ils sont persuadés à bon droit que des relations plus ou moins suivies ont existé, de tout temps, entre les divers centres qu'on regardait jadis comme isolés. Ils ont été heureusement impressionnés par « l'esprit tempéré et judicieux » (expressions du Rev. W. Sanday, Congrès d'Oxford, 1908, II, p. 273) avec lequel le plus récent avocat de l'influence bouddhique, M. Van den Berg, a rectifié et défendu une position compromise par de flagrantes erreurs. Beaucoup de « thèmes » ou « motifs » ont voyagé d'Orient en Occident. Quelques-uns ont pénétré dans notre hagiographie. Le « bouddhisme » des Evangiles ne serait qu'un cas, un témoin de la compénétration désormais incontestée.

La controverse qui va nous occuper est déjà ancienne et a fourni matière à une littérature considérable. On peut distinguer trois points de vue différents, encore que les deux premiers soient assez voisins : 1. Influence bouddhique par voie littéraire, soit indirecte (Seydel), soit directe (A. Edmunds); 2. Influence bouddhique par diffusion de données propres au bouddhisme, relatives notamment à la biographie du Maître (Van den Berg van Eysinga, qui admet aussi la troisième hypothèse); 3. Diffusion de thèmes mythiques, légendaires ou moraux dont le bouddhisme,

le christianisme, le zoroastrisme auraient profité. — Nous pensons que le troisième point de vue, seul, est justifié, et dans quelques cas isolés.

Plusieurs indianistes distinguent les sources bouddhiques antérieures et postérieures au christianisme. A notre avis, cette distinction est au moins imprudente, et les apologistes ont à peine le droit d'en tirer parti. Les matériaux du Lotus, du Lalita, du Jâtaka, quelle que soit la date de la rédaction de ces ouvrages, sont très probablement fort anciens.

Nous ne pensons pas non plus qu'il y ait deux problèmes, celui des Canoniques et celui des Apocryphes. A considérer la question du point de vue apologétique, la différence est grande; la date tardive des Apocryphes rend aussi moins invraisemblable des influences orientales; et c'est sans doute pour ces raisons que si peu de protestations se sont élevées contre la théorie qui rencontre dans le Pseudo-Mathieu, etc., des reflets du Lalita. Mais les arguments qu'on a fait valoir pour l'influence bouddhique dans les Apocryphes ont le même poids et la même nature que ceux relatifs aux Canoniques.

1. Pour expliquer les « parallèles » entre la vie du Bouddha et celle du Christ, parallèles dont il a eu le mérite d'établir un catalogue étendu, R. Seydel suppose que « nos évangiles reposeraient sur une sorte de poème chrétien, écrit à Alexandrie par un auteur qui aurait eu sous les yeux une vie du Bouddha » (*Das Evangelium Jesu in seinen Verhältnissen zur Buddhasage*, 1882; *Buddha und Christus*, 1883 et 1887; *Die Buddhalegende und das Leben Jesu*, 1884 et 1897. Lillie, *Buddhism in Christendom or Jesus the Essene*, 1887, est tout fantastique). M. Barth est-il trop sévère : « Je suis obligé de convenir que, de toutes les solutions possibles, celle de M. Seydel me paraît encore la plus invraisemblable » (*Bulletin des religions de l'Inde*, dans *Revue d'Histoire des Religions*, 1885, p. 50 du tiré à part); et E. Hardy : « Seydel a eu le malheur de lier pour toujours son nom à l'hypothèse la plus insoutenable du monde » ? (*Buddhismus nach alteren Pâli-Werken*, 1890, p. 124.)

Je ne sais, cependant, si la thèse de M. A. Edmunds n'est pas encore moins plausible [*Buddhist and Christian Gospels, now first compared from the originals*. 4e édit., Philadelphie, 1908-9; *Buddhist and Christian Gospels*, 1902, 1904 (daté du Good Friday); *Can the pâli Pitakas aid us in fixing the texts of the Gospels?* 1905; *Buddhist Texts quoted as Scripture by the Gospel of John, a discovery in the lower criticism*, 1906; beaucoup d'articles dans l'*Open Court*, 1902, 1903, etc., et dans le *Monist* (Chicago); le dernier, *Monist*, 1912, p. 129, *Buddhist Loans to Christianity*]. Ce savant, aussi loyal qu'érudit, a rendu de grands services à nos études; il connaît bien le bouddhisme; il n'a pas, pour le bouddhisme, un enthousiasme irréfléchi; il proclame que les deux religions sont, pour tout l'essentiel, originales et indépendantes; son « introduction historique » (Possibility of connexion between Christianity and Buddhism) est vraiment une mine précieuse d'informations. (Quelques-unes doivent être vérifiées. Par exemple, pour les Indiens de Pantaenus, voir Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III, p. 575.) — Voir J. Kennedy, *J. R. Asiatic Soc.*, 1902, p. 377 (*Système de Basilide et ses sources indiennes*); 1904, p. 309 (*Indians in Armenia*); 1907, p. 951 (*Early christian communities in India*); 1898, p. 241 (*Commerce of Babylon with India*; cf. 1899, p. 432, et Blochet, *Babylone dans les historiens chinois, Revue Orient Chrétien*, 1910); E. Hultzsch, *ibid.*, 1904, p. 399 (*Mots sud-indiens dans un papyrus du second siècle*); Garbe, *Sâmkhya-Philosophie*, 1894; Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce*, 1897. — Mais M. Edmunds est persuadé que les rédacteurs de *Luc*, II, 8-14 et de *Jean*, VII, 38, XII, 34, avaient en main ou dans l'oreille des textes bouddhiques, et qu'ils ont cité ces textes sous le titre de Loi ou d'Ecriture. Il pense que, pour *Luc*, II, 14, l'original pâli peut nous aider à fixer le texte de la « traduction » grecque : le pâli porte « [Bouddha naît] dans le monde des hommes pour le salut et le bonheur », et, par conséquent, il faut lire εὐδοκία et non pas εὐδοκίας. Ces hypothèses hardies, M. Edmunds les répète depuis quelque dix ans, et elles font leur chemin dans le monde. M. W. H. Schoff, qui connaît fort bien les relations commerciales de l'Inde et de l'Occident, écrit le plus gravement du monde : « Buddhist writings are actually twice quoted as Scripture in the Christian Gospel of John. » (*Monist*, 1912, p. 148. — Voir ci-dessous, col. 691, n. 1.)

On peut dire que pas un indianiste, pas un « historien des religions » n'a fait bon accueil aux identifications textuelles de M. Edmunds : des livres bouddhiques très répandus en Occident, pillés par Luc et par Jean, cités sous le nom d'Ecriture, collationnés (Samyutta et Dîgha) par l'Evangéliste pour « étoffer » le récit de la tentation! Il suffit d'énoncer semblabes propositions. Les partisans de l'emprunt se sont donc tus, généralement, sur les découvertes sensationnelles de l'ingénieux Américain.

Mais, à mon sens, celui-ci a raison contre eux. Comme il le dit très bien : « La force de ma position est dans le fait que le quatrième Evangile contient des citations expresses des écritures sacrées du bouddhisme. » (*Monist*, 1912, p. 136.) L'hypothèse de l'influence bouddhique n'a de valeur à proprement parler scientifique que si des emprunts, quelques emprunts tout au moins, sont prouvés. Or, si on excepte l'histoire de saint Joasaph, décalquée à une époque tardive sur la biographie du Bouddha, et peut-être quelques thèmes de folk-lore dont nous parlerons plus loin, aucun des « parallèles » qu'on signale ne présente ces particularités qui font reconnaître aux plus prévenus les thèmes apparentés. Vous croyez que les ressemblances s'expliquent au mieux par l'emprunt? Nous soutenons qu'elles sont dues à la similitude des situations (voir ci-dessous, p. 23-24); et vous n'avez pas le droit de dire, vous ne dites pas en effet, qu'elles ne s'expliquent que par emprunt. L'hypothèse de la dépendance ou de l'influence reste une simple hypothèse dont vous affirmez, mais dont nous nions la vraisemblance. — M. Edmunds est donc trop heureux de rencontrer, à défaut de coïncidences suffisantes dans les thèmes, des coïncidences verbales qui sont aux discours moraux et aux récits biographiques, par le fait ici très peu concluants, ce que sont aux fables les traits qui ne s'inventent pas deux fois.

Certains emprunts, comme on sait, sont dénoncés et par les mots et par la parenté des données. C'est le cas pour la légende de saint Joasaph, où l'exacte correspondance de deux récits, même banals dans leurs éléments, ne laisse pas place au doute. C'est le cas pour la mathématique grecque. Les équivalences *jâmitra* = διάμετρος, *kendra* = κέντρον, etc., prouvent l'emprunt, que la similitude de quelques considérations sur la circonférence n'établirait qu'insuffisamment; mais la suite de ces considérations, le parallélisme dans la succession des thèmes et le mode de démonstration, rendent superflues les équivalences verbales.

Ici manque la suite dans l'affabulation, comme l'originalité dans les points de contact; des coïncidences verbales sont donc nécessaires à la démonstration. Il est fâcheux que celles rencontrées par

M. Edmunds soient ou purement artificielles ou inopérantes. Qu'un péché ineffaçable soit nommé en pâli « péché qui dure toute la période cosmique », et en grec αἰώνιον ἁμάρτημα, la quasi-équivalence des mots n'ajoute rien à l'équivalence des idées, et celle-ci ne démontre rien. C'est vainement que M. Edmunds détache en encre rouge les mots témoins [1].

2. Parmi les nombreux parallèles, — la liste, déjà longue, n'en est pas close [2], — bien peu, s'il en est, rentrent dans la catégorie des coïncidences qui s'expliquent au mieux par emprunt ou communauté d'origine. Plusieurs, et de ceux mêmes qu'il serait vraiment trop arbitraire de supposer apparentés, frappent par leur grande précision [3].

Que le Christ ait dit : ἔρχεσθε, δεῦτε ὀπίσω μοῦ (*Jean*, I, 39; *Math.*, IV, 19) et que le Bouddha ordonne les premiers disciples par ces mots : « Viens, moine! »; qu'André dise à Siméon : « Nous avons trouvé le Messie », et Çâriputra à Maudgalyâyana : « Ami, j'ai trouvé l'Immortalité »; que le bon disciple soit comparé dans Mahâvagga à un rocher inébranlable et, dans Matthieu (VII, 24), à une maison bâtie sur le roc; que les Brahmanes soient, aux yeux des bouddhistes, une bande d'aveugles, et les Pharisiens, pour Matthieu et Luc, des aveugles guides d'aveugles; que les bonnes œuvres soient un trésor à l'abri des voleurs..., cela ne démontre pas la dépendance littéraire de l'Evangile; et je ne pense pas que ces parallèles, fournis par E. Hardy, soient utilisés par les partisans de l'influence ou de l'emprunt.

Est-il plus significatif qu'un enfant divin soit conçu et naisse d'une manière extraordinaire; que des anges ou des demi-dieux célèbrent sa naissance; que sa destinée soit aussitôt prédite; qu'il sache toutes ses lettres lorsqu'on le conduit à l'école et qu'il mette dans l'alphabet la science de l'époque; que les idoles tombent devant lui, — ici prosternées, là, brisées; qu'il soit tenté au moment de commencer sa mission; qu'il ait des disciples et les envoie deux à deux; qu'une femme déclare bénis son père et sa mère : « Peut-on oublier que la bénédiction des parents est en Orient, comme dans l'antiquité, une marque coutumière d'admiration? Pourquoi ne pas indiquer comme source de l'Evangile la rencontre d'Ulysse et de Nausicaa : Trois fois bénis ton père et ta noble mère, trois fois bénis tes frères et tes sœurs! » (Ed. LEHMANN, *Der Buddhismus als indische Sekte, als Weltreligion*, 1911, p. 85.) Il est très naturel que le Bouddha recommande à ses disciples de se soigner les uns les autres quand ils sont malades, « car, ô moines, vous n'avez ni père ni mère pour vous soigner. Que celui qui voudrait me soigner soigne son confrère malade ». De même, Bouddha louera l'offrande du pauvre, déclarera certains péchés impardonnables, dira : « Que vous fait qu'un autre soit coupable ou innocent? »; et le reste.

Pour que ces parallèles fussent significatifs d'emprunt ou de commune origine, il faudrait, outre la similitude des thèmes, la coïncidence de traits accessoires. Si la Vierge concevait d'un rayon de soleil, nous reconnaîtrions une donnée de folk-lore embellie dans le Mahâbhârata et qui traîne un peu partout; si Siméon admirait sur les pieds de l'enfant des roues merveilleuses, il serait probablement un double d'Asita; si, après la tentation, un serpent venait abriter la tête du Christ, nous ne pourrions pas ne pas penser au Lalita. Mais semblables détails manquent dans le traitement des thèmes parallèles, et lorsqu'il y a coïncidence dans le détail (péché ineffaçable, etc.), c'est que la similitude du thème emporte la similitude de l'expression ou de la mise en scène.

Il n'est pas difficile, mais il serait long, très long de le montrer.

3. C'est une satisfaction de constater que, parmi les orientalistes, seuls ou presque seuls, PISCHEL [1] et MM. R. O. FRANKE et KUHN [2] se soient formellement déclarés en faveur de l'emprunt. Des savants libres de tout préjugé ont exprimé un scepticisme plus ou moins radical.

M. WINDISCH a étudié longuement les légendes relatives à la naissance et à la « tentation » du Bouddha. Ce sont les deux points les plus importants. Sa conclusion est formelle contre la dépendance des récits évangéliques [*Mâra und Buddha*, Leipzig, 1895, p. 214-220 (*Die christliche Versuchungsgeschichte*); *Buddha's Geburt*, ibid., 1908, p. 195-223 (*Die vergleichende Wissenschaft*)].

M. HOPKINS (op. laudato) ne pense pas qu'il faille charger les ailes de la foi de fardeaux inutiles. C'est donc en toute liberté d'esprit qu'il examine les cinq « coïncidences décisives » de Seydel. Il pense que l'influence bouddhique n'est pas « impossible »; mais « elle n'est pas prouvée ». Aucun de ses lecteurs ne doutera qu'il n'y croie pas.

MM. OLDENBERG (*Deutsche Rundschau*, 1904, p. 254; *Theol. Literaturzeitung*, 1905, p. 66; 1909, p. 625; *Z D M C*, 1905, p. 625; *Indien und die Religionswissenschaft*, 1906) et GARBE (voir ci-dessous, col. 699,

1. Les « Buddhist Texts in John » seraient VII, 38 : Qui credit in me, *sicut dicit Scriptura*, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae (voir col. 698, n. 3); XII, 37: *Nos audivimus ex lege* quia Christus manet in aeternum (εἰς τὸν αἰῶνα) — or, le Bouddha et toute personne possédant certains pouvoirs magiques peuvent « demeurer une période cosmique ou jusqu'à la fin de la période cosmique ». — « Il est remarquable, dit M. Edmunds, que les deux disciples bien-aimés ont été assurés d'atteindre ici-bas le ciel; Jean, XXI, 22 : Si eum volo manere donec veniam, quid ad te; et Samyutta : Ananda obtiendra dès cette vie le nirvâna. » — C'est bien de la *parallélomanie*, comme dit, je crois, M. E. Lehmann.

2. Voir col. 689. Les plus intéressants, peut-être, sont étudiés par M. Van den Berg van Eysinga : *Indische invloeden op oude christelijke verhalen* (thèse de théologie de Leyde, janvier 1901), traduction revue, *Indische Einflüsse...*, Goettingue, 1909. — Max MÜLLER, *Coïncidences*, dans *Trans. of the R. Soc. of Lit.*, 1897 (XVIII), réimprimé dans *Last Essays*. — Parmi les travaux d'ensemble, longs ou brefs, où sont énumérés et appréciés les « parallèles », HARDY, *Buddhismus*, 1890; WINDISCH, 1895 et 1907 (voir ci-dessous); R. O. FRANKE, *Deutsche Lit. Zeit.*, 1901, p. 2760; HOPKINS, *Christ in India* (voir col. 676), 1902; LA VALLÉE POUSSIN, *Revue biblique*, juillet 1906; Carl CLEMEN, *Religionsgeschichtliche Erklärung des N. T.*, Giessen, 1909; GARBE, *Deutsche Rundschau*, 1910, 73-86; 1911, 122-140.

3. Hopkins énumère des parallèles très topiques entre l'Ancien Testament et le Bouddhisme. Lorinzer a relevé tant de coïncidences entre la Bhagavadgîtâ et le christianisme, qu'il a supposé que l'auteur de la Bhagavadgîtâ connaissait la Patrologie.

1. Pischel a dit des choses bien étranges au sujet de l'épisode Asita-Siméon (quoi que signifie ἐν τῷ πνεύματι, ce n'est pas une traduction du sanscrit ; Asita se rend *par le vent* [par voie aérienne] à Kapilavastu. — Ce qu'il pense du symbole du poisson est aussi fort sujet à caution (*Deutsche Lit. Zeit.*, 1904, p. 2938; *Sitzungsber.* de Berlin, 1905, p. 506; *Leben und Lehre des Buddha*, 1906); voir OLDENBERG, *Z D M G*, LIX, p. 625, et GARBE, qui se rallie à Pischel, *Monist*, 1911, 525.

2. M. Kuhn est l'auteur du beau mémoire *Barlaam und Joasaph*, 1893; Franke, *Deutsche Lit. Zeit.*, 1901, p. 2760, formule d'ailleurs des réserves. — On peut croire que MM. Leumann et Caland ne sont pas hostiles à la thèse Seydel-Vandenberg.

n. 1, et *Deutsche Litt. Zeit.*, 1906, 15 déc.) sont, ce me semble, plus formels encore. — (M. Garbe admet l'emprunt pour les Apocryphes, pour le symbole du Poisson, pour le chapelet, etc.)

M. C. CLEMEN (voir col. 691, n. 2), dans un méritoire travail sur les relations du christianisme avec les religions et les philosophies de l'antiquité, rencontre presque toutes les assertions des partisans de l'emprunt et il en montre l'irrémédiable faiblesse. Je lui reprocherai de regarder certaines sources bouddhiques comme postérieures au christianisme, sur la foi de M. Hopkins; mais ceci ne change rien à l'affaire.

M. Ed. LEHMANN, professeur d'histoire des religions à Berlin, a eu un mot bien dur et bien léger sur les travaux de M. A. Lang. « L'inattendue théorie de Lang (sur le monothéisme des sauvages) a été accueillie avec la méfiance qu'elle méritait. » (*Orientalische Religionen*, Teubner, 1906, p. 26.) Mais dans l'excellent « Bouddhisme » (*Buddhismus*, 1911, p. 78-93) qu'il vient de publier, il ne dissimule pas son incrédulité au sujet de l'emprunt. Pour un seul « parallèle », il montre quelque condescendance : « Si on veut voir ici un emprunt, la conclusion ne serait peut-être pas fausse; le christianisme ne serait pas plus pauvre si cette histoire lui manquait. » Comme il s'agit de Pierre marchant sur les eaux, je ne suis pas disposé à être de cet avis. (Voir col. 698, n. 2.)

4. Plusieurs savants, très sceptiques sur le bouddhisme des livres canoniques, croient à l'influence bouddhique dans les Apocryphes. (L'édition la plus commode est celle de Ch. Michel, dans la collection Hemmer-Lejay. A. Picard, 1911.) On peut dire que les rapprochements établis par M. E. KUHN [*Buddhistisches in den apocryphen Evangelien* dans *Gurupûjâkaumudî*, 1896, p. 116-119; voir aussi Congrès de Genève, II, p. 91 (*Evangile de Nicodème*) : L'eau dans laquelle est lavé Krishna guérit les malades; comparer Evangile arabe, 17] entre le Lalitavistara d'une part, le Pseudo-Matthieu et le Pseudo-Thomas de l'autre, ont été presque unanimement considérés comme décisifs. M. GARBE est très catégorique : « Pour moi, la plus forte preuve que l'influence bouddhique s'est exercée sur le christianisme pour la première fois dans les Apocryphes, c'est la différence fondamentale qui existe entre les parallèles qu'on y relève et ceux que présentent les Canoniques. » (*Deutsche Rundschau*, 1911, et *Monist*, 1911, p. 527. — Je crois que le seul DOBSCHÜTZ, *Theol. Lit. Zeit.*, 1896, p. 442, a protesté contre la thèse de M. E. Kuhn. Mais on voit que MM. Kennedy et Ch. Michel ne la tiennent pas pour prouvée.)

Le surnaturel des Canoniques diffère essentiellement de celui des Apocryphes : ici le merveilleux et parfois l'absurde; là, le miracle et, dans l'ordre même du miracle, quelque chose de hautement édifiant et raisonnable. Les Apocryphes sont donc, plus ou moins, du type du Lalita; les coïncidences seront, par conséquent, plus frappantes. Mais je ne vois pas qu'elles constituent des « suites » assez caractérisées pour rendre l'explication par emprunt, ou nécessaire, ou particulièrement plausible. (A mon avis, la question est trop claire en ce qui concerne les Synoptiques pour qu'il soit utile d'énumérer tous les parallèles; je serai moins incomplet, sans être complet, pour les Apocryphes.)

Le *Pseudo-Matthieu* (XIII, 2-3), nous dit-on, raconte que l'enfant, avant de naître, répandait une lumière merveilleuse et qu'à la naissance *nulla pollutio sanguinis facta est in nascente, nullus dolor in parturiente.* Je me refuse à croire que l'origine bouddhique de ces passages soit « parfaitement évidente ». La ressemblance des légendes de nativité du Bouddha et de Krishna aurait pu avertir M. VAN DEN BERG que, au mieux, l'Apocryphe nous présenterait une troisième version du thème de la vie utérine et de la naissance d'un enfant divin.

Cependant, dans le Pseudo-Matthieu, les miracles de la vie utérine du Bouddha, lumière, etc., n'ont pas laissé de trace. On n'y voit pas, en effet, que la lumière qui illumine la grotte dès que Marie y fut entrée, provienne de l'enfant : la lumière persiste jusqu'au troisième jour (XIII, 2 et XIV), auquel jour Marie sortit de la grotte et entra dans une étable[1]. Quant à la phrase qu'on prétend qui dépend du Majjhima, *nulla pollutio...*, elle est mise dans la bouche de la sage-femme qui constate la virginité : *virgo concepit, virgo peperit, virgo permansit.* Elle n'est pas empruntée à l'Enfance bouddhique; elle relève d'une préoccupation dogmatique radicalement étrangère au bouddhisme. On sait que Mâyâ avait eu commerce avec Çuddhodana, et qu'elle enfanta par le côté.

Que le miracle du palmier tendant ses fruits à Marie sur l'ordre de Jésus (*Pseudo-Matthieu*, XX, 2) soit « génuinement indien », parce que Mâyâ mit au monde Bouddha debout et en s'accrochant aux branches d'un arbre complaisant, j'hésite à le croire! Bien plutôt l'accouchement de Mâya est une réplique de celui de Latone : «... elle se sentit près d'accoucher; elle jeta ses deux bras autour d'un palmier; elle appuya ses genoux sur le tendre gazon et la terre au-dessous d'elle sourit et l'enfant bondit à la lumière » (*Hymne à Apollon Délien*, v. 116-119[2].)

D'après le *Pseudo-Jacques* (VI, 1) « lorsque Marie eut six mois, sa mère la mit à terre, pour voir si elle tiendrait debout. Elle fit sept pas et s'en vint dans le giron de sa mère... ». Ceci serait une adaptation des sept pas du Bouddha nouveau-né vers les quatre points cardinaux. M. Garbe remarque, avec raison, que les sept pas sont un rite ancien du mariage védique. Mais je tiens qu'un folkloriste pourrait citer de nombreuses applications occidentales du nombre sacré sept. (Dans le *Pseudo-Matthieu*, XIII, 3, Joseph et Marie subissent l'ordalie de la boisson du Seigneur : Marie fait sept fois le tour de l'autel. Ce *septies* aussi vient de la *saptapadî*?)

Quand on conduisit le jeune Bouddha au temple, les statues des dieux se précipitèrent à ses pieds (*Lalita*, chap. VIII, p. 120). Lorsqu'il se rendit à l'école, le maître, « incapable de supporter sa gloire et son éclat, fut étendu sur le sol, tombant la face en avant » ; l'enfant connaissait 64 écritures pour la plupart inconnues, même de nom, à son maître; et à mesure que ses condisciples récitaient l'alphabet sous sa direction, on entendit résonner des mots ou

1. Contrairement à ce que dit M. Van den Berg, p. 75 (*Während nach dem Protevangelium Jacobi, erst nach Jesu Geburt ein herrliches Licht erglanzt...*), c'est bien dans Jacques, XIX, 2, qu'on peut trouver un parallèle à la radiance utérine du Bouddha : ... *ἐφάνη φῶς μέγα ἐν τῷ σπηλαίῳ... καὶ πρὸς ὀλίγον τὸ φῶς ἐκεῖνο ὑπεστέλλετο ἕως οὗ ἐφάνη τὸ βρέφος καὶ ἦλθε καὶ ἔλαβε μαστὸν...* Dans l'Apocryphe, la lumière a pour but d'éclairer la grotte; le Lalita insiste sur les caractères merveilleux du Bouddha depuis la conception.

2. Une autre histoire d'arbre, citée par M. Van den Berg, est plus intéressante : les arbres mettent leurs fruits à la portée des enfants de Vessantara (*Cariyapitaka*, I, 9) Il y a peut-être, dans Pseudo-Matthieu, XX, 2, un trait de folk-lore, comme le pense M. J. Kennedy (*J R A S*, 1907, p. 986) : « There are certains bits of folklore which [the Lalita] has in common with the Apocryphal Gospels, e. g. the sâl tree which bends down to Mâyâdevi, the images falling down in the presence of the infant, the mysteries of the alphabet, and the tree which affords the meditative Buddha a shade despite the revolutions of the sun. »

des phrases bouddhiques commençant par les différentes lettres. — La première histoire, nous dit-on, est dans le Pseudo-Matthieu; la seconde dans Thomas, où le maître tombe inanimé sur le sol à la vue de l'enfant, où l'enfant explique le sens mystique des lettres : « La concordance est si frappante que l'origine bouddhique saute aux yeux. »

Il n'est pas dit dans le Lalita que les idoles se brisent, mais seulement qu'elles tombent aux pieds du Bouddha. Dans le Pseudo-Matthieu, elles sont *convulsa et confracta :* l'auteur lui-même cite la prophétie d'Isaïe (XIX, 1) de laquelle, à en croire M. Ch. MICHEL, toute cette légende est née (*movebuntur a facie* [*Domini*] *omnia manufacta Ægyptiorum*). Ah! si l'Apocryphe expliquait que la tête des idoles se brisa en sept morceaux comme il doit arriver à des êtres inférieurs quand ils sont salués par des êtres supérieurs! Ce serait là un de ces traits caractéristiques que nous cherchons vainement, et dont tout indianiste embellirait aisément une légende qu'il voudrait bouddhiser. Dans le Lalita, le maître d'école, incapable de supporter l'éclat de l'enfant, se prosterne la face contre terre; dans le Pseudo-Thomas (XIV, deuxième épisode d'école), Jésus parle insolemment au maître qui le frappe à la tête : « L'enfant, dans sa douleur, le maudit et aussitôt il tomba défaillant la face contre terre. » Je ne peux donc me rallier à la conclusion de M. Garbe : « Nor can it be a chance correspondance that both in the narrative of the Lalitavistara and in the Gospel of Thomas the teacher falls unconscious to the ground at the appearance in the school of the miraculous child. » Rien dans l'Apocryphe qui rappelle la variété d'alphabets du Lalita, ou la manière dont les sons de l'alphabet sont paraphrasés par des sentences ou des mots (procédé habituel aux sources indiennes); les « allégories » portent, à ce qu'il semble, sur la forme des lettres (voir la note de M. Ch. Michel ad VI, 4). Il serait au moins hasardé d'affirmer que ces allégories peuvent être hindoues.

On ne peut tirer de l'huile d'un grain de sable; on ne peut en tirer d'un tas de sable : j'aimerais mieux un grain de sésame. Ce *nyâya* bouddhique s'applique ici à la lettre. Une masse de « parallèles », dont aucun n'a de valeur propre, peut à peine créer un préjugé qui se dissipe à l'analyse. Les bouddhistes ont pensé à mettre le Bodhisattva en présence d'un maître d'école; de même les gnostiques, les Perses, Thomas le philosophe israélite ont conduit en classe « cet enfant terrible, méchant, rancunier, faisant peur à ses camarades et à tout le monde » qu'est le Jésus du Pseudo-Thomas, bien différent du Bodhisattva.

5. Les remarques qui précèdent justifient notre position : l'emprunt est invraisemblable, sept fois invraisemblable. Mais faut-il s'étonner qu'elles ne persuadent pas tout le monde? Plusieurs spécialistes ont, sans succès, plaidé la cause que nous défendons. C'est que certains esprits rangent beaucoup de choses dans la catégorie de « ce qui ne s'invente pas deux fois ». KÖPPEN déclare qu'un ustensile de dévotion aussi étrange que le chapelet n'a pas pu naître dans deux cerveaux : « ... denn man darf wohl dem menschlichen Gehirn nicht zutrauen, dass es dieses absonderliche Werkzeug des Devotion öfter als einmal erfunden habe[1] ». Comme si la litanie, la répétition en nombre déterminé de formules n'étaient pas si humaines qu'elles sont sauvages! Je tiendrais donc Köppen pour un esprit faux si mon excellent ami M. R. Garbe ne m'avertissait qu'il est disposé à en penser autant de moi ! « Whoever possesses a direct insight for what is right, which often is more important for the advancement of scientific knowledge than scolarship or industry, will not doubt for an instant that the stories herein to be adduced from the Apocryphal Gospels have been transferred from Buddhist Legends where they likewise appear. » (*Monist*, 1911, p. 527.) Parce que l'histoire de l'écolage du Bouddha ne m'impressionne pas, manqué-je donc de ce don d'intuition qui fait sentir la solution juste?

Hélas ! nous nous flattons tous de posséder l'esprit de finesse.

Heureusement, il appartient à M. Lehmann de montrer que la question relève aussi de l'esprit géométrique. Il fait valoir une considération, non pas toute nouvelle, mais dont les adversaires de l'emprunt n'avaient pas tiré le parti possible.

Si l'histoire évangélique s'est enrichie de nombreux thèmes bouddhiques, la naissance dans le Pseudo-Matthieu, le cantique des anges, les scènes de l'école, etc., c'est donc que la geste du Bouddha a été utilisée par les chrétiens. N'est-il pas surprenant que les adaptateurs chrétiens aient ignoré et omis d'autres données ou fondamentales ou intéressantes? L'épisode le plus notable de la jeunesse du Bouddha (rencontre du malade, du vieillard, du mort...) était très propre à frapper les esprits, et, par le fait, il a été christianisé dans la légende de saint Joasaph. S'il avait été connu en Occident, « on l'aurait certainement utilisé; on s'en serait facilement servi pour remplir l'histoire de la jeunesse du Christ, ce grand trou dans le récit évangélique » (*Buddhismus*, p. 84).

L'argument est plus « contraignant » lorsqu'on l'applique aux Apocryphes[1]. La fantaisie des Pseudépigraphes est bien connue : n'est-il pas étrange qu'ils se soient bornés à une demi-douzaine d'emprunts fort déguisés ou anodins? Ils sont muets sur les « quatre rencontres », sur la sortie de la maison, sur la personnalité physique du Maître, sur l'Arbre de la Bodhi. Nous ne croirons pas que l'épisode de Siméon soit calqué sur la prédiction d'Asita, parce que les chrétiens n'ont aucune idée des caractères physiques de prédestination qui justifient la prédiction d'Asita : ces « marques » du Bouddha dont on eût fait facilement, au prix de quelques retouches, des marques du Messie. Nous ne croirons pas que les chrétiens aient placé sur le Thabor une scène qu'ils auraient « refaite » sur l'éclat lumineux dont s'embrase le corps du Bouddha peu avant le nirvâna : car ils ignorent l'Arbre si essentiel au bouddhisme, si popularisé par l'iconographie qu'il est devenu un symbole du Bouddha, et qui aurait aisément servi à des épisodes d'extase ou de transfiguration.

6. Les Evangiles et, en général, les livres chrétiens rendent-ils quelque témoignage de la diffusion de thèmes mythiques, légendaires ou moraux, répandus dans le monde ancien?

Il ne s'agit pas d'épisodes qui ne pouvaient voyager et être importés qu'avec la biographie dont ils font partie, — comme c'est le cas, par exemple, pour le cantique des dieux (*devaputtas*) à la naissance du Bouddha ou le récit des démêlés du Bouddha avec le Satan bouddhique, qu'on ne conçoit pas qui aient

1. *Die Religion des Buddha*, II, *Lamaische Hierarchie und Kirche*, 1859, p. 319

1. L'histoire du concours de l'arc aurait été de bonne prise. — La répétition des scènes d'école dans l'Apocryphe montre l'indigence d'imagination et d'information bouddhique de l'auteur.

été connus de personnes qui n'avaient point entendu parler du Bouddha.

Il s'agit, d'une part, de vieux tours de pensée, de certaines idées « qui sont dans l'air », comme par exemple l'idée de maternités miraculeuses, très répandue à coup sûr. Les incroyants attribuent le surnaturel évangélique à l'imagination pieuse; et, pour semblable que l'imagination soit partout à elle-même, ils soupçonnent qu'elle a été guidée par certains thèmes légendaires sans date et sans patrie connues. Ainsi M. Barth, critiquant les théories de Seydel, disait : « ... Il restera toujours un certain nombre de rapports qui ne sauraient être expliqués de la même façon [similitudes fortuites..., surnaturel de la mise en scène pour ainsi dire donné d'avance]... Il y a là un vieux fond d'éléments mythiques qui existait à l'état flottant d'un bout à l'autre du monde antique et qui dispense de recourir à l'hypothèse d'un emprunt direct. » (*Bulletin des religions de l'Inde*, dans *Revue de l'Histoire des Religions*, 1885, p. 49 du tiré à part. — Voir, pour la théorie de très vieilles données mythiques, la bibliographie de Van den Berg, p. 108 : Kern, dans *Rœdigers Deutscher Literaturzeitung*, 1883, p. 1275; Happel, *Jahrbücher Prot. Theol.*, 1883, p. 409; Pfleiderer, *Urchristentum*, 2, 1902, I, 411 ; *Christusbild des urchristlichen Glaubens*, 1903; *Entstehung des Christentums*, 1905, p. 196.) Je crois qu'on est moins disposé aujourd'hui qu'en 1885 à croire au caractère mythique des données en question. Si mythe il y a, nous dirons que le mythe est créé à nouveau, lorsqu'il en est besoin[1] : on ne voit pas que le bœuf, l'âne, les bergers de Bethléem rejoignent, dans une tradition préhistorique, les scènes bucoliques de la nativité et de l'enfance de Krishna. Si les épisodes krishnaïtes n'ont pas été influencés par le christianisme — et je suis à peine plus porté à le croire que M. Barth, mais quelques-uns le croient[2], — ils s'expliquent par le milieu, de même que le récit de l'Evangile cadre avec les circonstances historiques et locales.

Il s'agit aussi de données dont quelques-unes appartiennent sûrement, dont plusieurs autres peuvent appartenir à la vieille sapience orientale ou indienne, — car l'Inde est probablement la patrie des apologues et des contes. (Voir les travaux de M. E. Cosquin; Barth, *J. des Savants*, nov.-déc. 1903 et janv. 1904.)

Je citerai comme exemple la parabole des talents et celle des trois marchands. D'après un livre jaïna, « trois marchands partirent chacun avec son capital; le premier fit de grands gains; le second revint aussi riche qu'il était parti; le troisième perdit tout. Cette parabole est empruntée à la vie commune. Il faut l'appliquer à la Loi. Le capital, c'est la vie humaine; celui qui perd son capital renaîtra dans un corps de damné ou d'animal; celui qui le conserve renaîtra dans le monde des hommes; celui qui l'accroît deviendra dieu... » Nous n'avons jamais soutenu, je pense, que toutes les paraboles de l'Evangile étaient inédites. Les paraboles, comme le dit la secte jaïna, sont empruntées à la vie commune. Celle des talents est-elle apparentée à celle des trois marchands, il est possible. C'est une question à examiner[1].

Le Jâtaka 190 de la collection pâlie raconte qu'un bouddhiste, pressé de rejoindre le Maître, n'ayant pas de barque pour traverser la rivière Aciravatî, fixe affectueusement sa pensée sur le Bouddha et s'engage résolument sur les eaux : ses pieds n'enfoncent pas. Cependant, à la vue des vagues [qui le distraient], sa pensée d'affection s'affaiblit : aussitôt il enfonce. Mais il renouvelle et fortifie sa pensée, et il achève la traversée. Les peines que prend M. Van den Berg pour prouver que ce Jâtaka est le modèle de Matthieu, xiv, 28, sont peines perdues[2]. Mais les savants qui rejettent en bloc ou en détail le surnaturel chrétien, seront portés à reconnaître ici une version d'une variété (traversée d'une rivière) d'un thème folkloristique bien connu : l'homme qui, par quelque magie ou quelque recette thaumaturgique, accomplit une tâche difficile; qui se trouble en cours de route et périt s'il ne retrouve pas le sésame. Le Jâtaka serait la version bouddhique de ce thème. Je n'en suis pas très sûr, s'il faut l'avouer[3].

1. L'idée d'enfants prédestinés assaillis par toute espèce de dangers ; le fils ou le neveu que le méchant père ou oncle cherche à faire périr (voir la légende de Krishna ; comp. la bibliographie de M. Van den Berg, p. 86 ; Leumann, *Congrès de Leyde*, 1885, II, 540, pour le Jainisme ; Beal, *Rom. Legend*, 1875, p. 103, pour le Bouddhisme) : je ne pense pas qu'il y ait là de mythe proprement dit. Comp. C. Clemen, p. 234.

2. Weber, *Krisnajanmâstamî*, *Mém. de l'Acad. de Berlin*, 1867, p. 338-339 ; Barth, *Rel. de l'Inde*, 1879, p. 132 ; Senart, *Essai sur la légende de Bouddha*, 1882, p. 366 ; Hopkins, *Christ in India* ; Grierson, Kennedy, Keith, dans *J R A S*, 1907, p. 311, 477, 951 ; 1908, p. 169, 337, 505 ; 1909, p. 607. — Je n'écrirais plus aujourd'hui ce que j'écrivais là-dessus dans la *Revue biblique* de juillet 1906 (p. 6 de l'article sur le Bouddhisme). Quand on se reporte aux textes, on voit que le détail des parents de Krishna venus à Muttro « pour payer la taxe » s'explique assez bien.

1. *Sacred Books of the East*, XLV, pp. xlii et 29 ; voir *Matth.*, xxv, 14 ; *Luc.*, xix, 11. — H. Jacobi renvoie aussi à l'Evangile suivant les Hébreux dans la Théophanie d'Eusèbe (PG., xxiv, 688) qui offre des ressemblances plus étroites avec la source indienne. — M. R. O. Franke a comparé la parabole du semeur (*Marc*, iv, 3-8, etc.) avec celle de Samyutta, IV, 315 : Un laboureur a trois champs, un bon, un médiocre, un mauvais ; il sèmera d'abord le bon, ensuite le médiocre ; enfin, il sèmera ou ne sèmera pas le mauvais : car ce champ peut au moins donner à manger au bétail. De même, le Bouddha enseigne aux moines, aux laïques croyants, aux mécréants. (Comp. Winternitz, *Lesebuch* de Bertholet, p. 313.) — Il faut opposer Milinda, p. 248 : « Un médecin, capable de guérir toutes les maladies, dira-t-il : Qu'aucun malade ne vienne près de moi ! Viennent seulement les bien portants et les forts ! » — On peut rapprocher du « Beaucoup d'appelés, et peu d'élus », *Anguttara*, I, 35 ; *Prajnâ* en 8.000 articles, p. 61, et, avec un peu de « parallélomanie », *Dhammapada*, 174, *Udânavarga*, XXXVI, 8. Mais la parallélomanie est dangereuse ! L'école Sâmkhya et Scot Erigène établissent les mêmes quatre catégories : 1. *Creans non creata* (*Prakriti*), 2. *Creata et non creans* (*Shodaçaka*), 3. *Creata et creans* (*Mahadâdayah*), 4. *Non creans non creata* (*Purusha*). — La comparaison de la *vînâ*, luth, dans Samyutta, IV, 197 : « Quand la lyre est brisée, où donc est l'harmonie ? »

2. Dans l'Ancien Testament, dit M. Van den Berg, les traversées miraculeuses de la mer et du Jourdain se font à pied sec ; d'où on conclurait en toute rigueur que le miracle raconté par Matthieu dépasse l'imagination palestinienne ? — Le détail « voyant les vagues » est plus naturel que le βλέπων δὲ τὸν ἄνεμον, et l'abandon du navire par saint Pierre est beaucoup moins motivé que l'entreprise du pieux laïque du Jâtaka, — circonstances qui prouvent le caractère secondaire de l'Evangile ? — Tout cela, pour arriver à la modeste conclusion : « Il ne paraît pas impossible que l'épisode ait été emprunté, naturellement par des voies indirectes, à un cycle de pensées indiennes. »

3. Citons un cas où on a reconnu un « emprunt évident », et où nous discernons à peine la possibilité d'un « souvenir » folkloriste : — On lit, *Jean*, viii, 28 : *Qui credit in me, sicut dicit Scriptura, flumina de ventre ejus fluent aquae vivae.* M. A. Edmunds croit que « Ecriture » désigne ici je ne sais quel traité pâli où se trouve décrit un miracle catalogué parmi les manifestations habituelles du pouvoir magique : « la partie supérieure du corps flamboie ; de la partie inférieure procèdent des torrents d'eau ». — Si on soutient que la métaphore biblique repose sur l'idée de fantasmagories aqueuses et ignées, on ne pourra que difficilement rendre cette opinion plausible. Mais la fantasmagorie décrite dans le Patisambhidâmagga a sans doute des attaches dans les croyances populaires.

Que des contes populaires aient trouvé place dans l'hagiographie chrétienne, la chose d'ailleurs n'est pas douteuse.

La légende de saint Eustache[1] entretient avec le Jâtaka 12 de la collection pâlie d'étroites relations. Ce Jâtaka, qui est représenté sur des bas-reliefs antérieurs à l'ère chrétienne, met en scène un roi Brahmadatta, adonné, comme Placidas-Eustache, aux plaisirs de la chasse : le futur Bouddha, en ces temps-là roi des cerfs, rencontre le roi et le convertit. Pour la seconde partie de l'histoire d'Eustache, on a l'embarras du choix : Viçvantara et bien d'autres perdent, pour les retrouver, leur femme et leurs enfants. — Faut-il, avec MM. Speyer et Garbe, conclure à la dépendance directe des légendes chrétiennes en question? Le R. P. Delehaye, dont la compétence est grande, hésite à l'accorder : « Je ne sais si les ressemblances incontestables entre les thèmes s'étendent suffisamment aux détails pour permettre une conclusion aussi absolue[2]. » En effet, le récit chrétien n'est pas un décalque du conte pâli, comme c'est le cas pour l'histoire de saint Joasaph. « Les motifs que l'on a signalés proviennent de la grande réserve des contes populaires dont la source est dans l'Inde, d'après les meilleurs connaisseurs... Ce serait aller trop loin que de s'imaginer qu'un hagiographe, ayant lu les Jâtakas ou entendu raconter la version qu'ils représentent, soit parti de là pour rédiger l'histoire de saint Eustache. Le récit dont il s'est directement inspiré avait probablement, au cours de longues pérégrinations, subi des modifications profondes, et je ne sais s'il est défendu de supposer qu'il représentait mieux que le Jâtaka même la version primitive... » M. A. Edmunds (*Monist*, 1912, p. 138) s'étonne que M. Garbe reconnaisse l'origine indienne de la légende de S. Eustache et nie l'origine bouddhique du récit évangélique de la tentation, etc. Mais, d'abord, on conçoit très bien qu'un saint soit tenté au début de sa mission ou, comme c'est le cas pour le Bouddha, au moment de sa crise psychologique, tandis que l'histoire du cerf expliquant au chasseur qu'il est absurde et immoral de tuer les animaux, a été probablement inventée dans le pays où les animaux parlent; ensuite, si le récit de la tentation a été calqué, comme l'affirme M. A. Edmunds, sur le Samyuttanikâya collationné avec le Dîghanikâya, c'est donc que Luc connaissait à fond la littérature pâlie, ce qui n'est pas, sans doute, métaphysiquement impossible ! Tandis que la diffusion des contes populaires, d'où qu'ils soient autochtones, est prouvée à l'évidence.

Autre point. Un exemple illustre montre combien le R. P. Delehaye a raison de mettre en doute l'hypothèse de l'emprunt. On connaissait de longue date une version bouddhique du Jugement de Salomon : mais cette version, de source tibétaine, pouvait être très jeune et postérieure aux influences nestoriennes, etc., en Asie centrale. Cependant Benfey (*Pancatantra*, II, 544) croyait à l'origine indienne. Max Müller (*Last Essays*, I, 280) laissait la question ouverte : « Ce qui est bien surprenant », dit M. R. Garbe (*Deutsche Rundschau*, avril 1912, p. 84), « car il n'y avait qu'une réponse possible, aussi longtemps qu'on ne possédait que la version tibétaine, qui pouvait avoir été rédigée des siècles après le premier contact des missionnaires chrétiens et du Tibet... Mais le problème se présente sous un jour nouveau depuis qu'on a trouvé la réplique du Jugement de Salomon dans le Jâtaka pâli (Commentaire de la stance 546, 2). L'influence chrétienne est impossible et la question d'emprunt doit être résolue d'une autre manière... Le récit des Rois ne peut pas être postérieur au VIe siècle : il est donc certain que l'hébreu est l'original et que le parallèle bouddhique, beaucoup plus jeune, est un emprunt. » M. Garbe confirme cette conclusion en observant que le récit biblique est plus barbare que le récit pâli, où il n'est pas question de couper l'enfant en deux : le sage fait tracer une ligne sur le sol, et l'enfant appartiendra à celle des deux mères (la vraie et une ogresse) qui sera capable d'attirer l'enfant de son côté. Tiré par les bras et par les pieds, l'enfant crie, et la vraie mère cède. « De qui le cœur est-il le plus doux pour l'enfant? de la vraie mère ou de la fausse mère? » — Donc, à une époque fort ancienne, « des récits ont pu voyager de la Palestine dans l'Inde ».

Je n'en disconviens pas; mais, en vérité, c'est de l'origine de la vieille sapience orientale qu'il faut ici décider. Un point est hors de doute : il ne peut être question d'emprunt direct. Ce mode d'explication ne doit être admis que lorsqu'il s'impose (légende de Joasaph) : à être plus indulgent, on s'expose trop souvent à des déconvenues.

Comme on voit, à l'exception de la légende de saint Joasaph et peut-être de quelque vie de saint, on ne relève aucune trace probable d'emprunt bouddhique dans les récits chrétiens, qu'ils soient canoniques, apocryphes ou hagiographiques. Le problème des soi-disant emprunts de nos livres n'existe pas : le seul problème est celui que posent des ressemblances parfois étroites, le plus souvent moins étroites en fait qu'elles ne le sont en apparence. Nous avons dit comment, à notre avis, il convient de le résoudre lorsqu'on envisage le culte dévot d'un dieu-homme, si répandu dans l'Inde; les mêmes considérations valent pour quelques-uns des parallélismes que nous avons relevés dans ce paragraphe (maternités surnaturelles, etc.), et aussi pour ceux qui concernent le culte ou les rites.

7. En effet, les ressemblances entre le bouddhisme et le christianisme ne sont pas toutes d'ordre narratif ou dogmatique; sous le rapport du culte et de l'organisation monacale, il y a aussi bien des détails à signaler. M. Garbe, qui repousse avec énergie les hypothèses de MM. Van den Berg, etc., sur les Evangiles, « se déclare au contraire impressionné par les nombreuses ressemblances extérieures des deux religions. Il leur trouve tant de points communs qu'il n'hésite pas à recourir à l'hypothèse de l'emprunt dans une large mesure, et il cite à l'appui le rosaire ou chapelet, les couvents des deux sexes, la distinction entre novices et profès, le célibat et la tonsure des clercs, le culte des reliques, la crosse, les tours des églises, l'encens, les cloches. Ne dirait-on

1. Gaster, *J R A S*, 1894, 335-340; J. S. Speyer, *Buddhistische Elementen in eenige episoden uit de legenden van S. Hubertus en S. Eustachius*, *Teol. Tijdschrift*, XL, 427-453; *De Indische oorsprong van den heiligen reus Sint Christophorus*, *Bijdr. tot de Taal-Land-en Volkskunde van Nederlandsch-Indie*, 7, IX, 368-369; Richard Garbe, *Was ist in Christentum buddhistischer Herkunft?* et *Buddhistisches in der christlichen Legende*, *Deutsche Rundschau*, 1910, Juli, 73-86; 1911, Oct., 122-140; ces deux mémoires traduits dans *Monist* (Chicago), 1911, 509-563, sous le titre *Contributions of Buddhism to Christianity*. Réplique de A. Edmunds et W. H. Schoff dans *Monist*, 1912, 129-149. Compte rendu de H. Delehaye dans *Muséon*, 1912, 1, auquel je renvoie le lecteur.

2. « La solution un peu simpliste qui rattache directement la légende chrétienne aux traditions bouddhiques paraîtra moins probable si on essaie de suivre à travers les diverses littératures les vestiges des contes qui sont à la base de la légende d'Eustache. » Le P. Delehaye signale des mémoires publiés dans *Studi Medievali*, 1909, et dans *Archiv für das Studium der neueren Sprachen*, CXXI, p. 340.

pas que l'Eglise n'a fait que mettre son empreinte sur une organisation existante?

« Avant de se laisser éblouir par cet ensemble imposant, il convient d'en examiner les éléments un à un. Il y a des cas où l'emprunt par l'Eglise est certain, mais ce n'est pas au bouddhisme qu'elle s'est adressée. Prenons, par exemple, le nimbe dont nous entourons la tête du Christ et des saints;... ce n'est pas à leurs confrères bouddhistes que les artistes chrétiens ont pris ce motif »; les uns et les autres le tiennent du monde ancien. « De même, les origines de la vie religieuse dans l'Eglise chrétienne sont assez connues pour qu'on soit amené à voir dans les deux monachismes des institutions indépendantes qui, parties de principes analogues, ont abouti à des formes semblables[1]. Il ne faut pas aller jusqu'aux Indes pour expliquer l'usage de l'encens. Moins encore pour la pratique du rosaire. M. Garbe croit que le rosaire, qui est connu des bouddhistes comme des sectes brahmaniques, est une importation des croisés. Il trouve même dans le nom de l'objet une preuve de son origine indienne, d'après A. Weber, par une confusion du mot *japamâlâ*, guirlande de prières, *japâmâlâ*, guirlande de roses : *japa* = prière, *japâ* = rose[2]. On n'est pas plus ingénieux ! Mais ces arguments ne résistent pas à l'épreuve des faits. L'usage de compter les prières sur des grains enfilés est antérieur, en Occident, à la première croisade et Guillaume de Malmesbury († 1143) nous apprend que Godiva, femme du comte Leofric, avait un *circulum gemmarum quem filo insuerat ut singularum contactu singulas orationes incipiens numerum non praetermitteret*[3]. De plus, le nom primitif de cet objet n'est ni chapelet, ni rosaire. Le plus commun est celui de *pater noster*, qu'il a gardé dans certains idiomes (par exemple en flamand), et dont la signification saute aux yeux... Du moment que l'usage s'introduisit de répéter un grand nombre de fois la même prière, par exemple 50 fois ou 150 fois l'oraison dominicale, le besoin d'un compteur se fit sentir. La forme la plus simple de compteur, c'est un nombre déterminé de petits cailloux ou de grains que l'on fait passer d'un monceau à l'autre. Le perfectionnement qui consiste à enfiler les grains sur un cordon est si élémentaire qu'on peut bien admettre que les Occidentaux ont été capables de l'inventer de leur côté[4].

1. Goblet d'Alviella, *Ce que l'Inde doit à la Grèce* (Paris, 1897), p. 185 et suiv., dit très judicieusement : Ces usages (circumambulations, exorcismes, litanies, etc.) peuvent s'expliquer par des raisonnements généraux qui se retrouvent dans tous les cultes... Les pratiques de l'ascétisme sont à peu près aussi vieilles que la religion. Or, partout où les ascètes se sont groupés pour pratiquer plus aisément ou plus complètement les austérités de la vie contemplative, ils ont créé des associations communautaires conçues sur un plan analogue... » De même qu'au moyen âge un serf ne pouvait entrer en religion sans le congé du seigneur, de même la communauté bouddhique exige le consentement des parents, des maîtres, des seigneurs. Et ce principe, en Occident comme en Orient, doit fléchir dans certaines circonstances.

2. Cette confusion n'est pas attestée dans les sources indiennes. A Weber, *Abh.* de Berlin, 1867, 340-341; *Ind. Amt.*, IV, 250; *Ind. Literatur*, 1876, p. 326; Köppen, *Buddha*, II, 319, suppose que la première forme du chapelet fut le collier de crânes porté par les Çivaïtes.

3. *Gesta Pontificum* (London, 1870), p. 311. Sur toute cette question, voir les articles du P. Thurston dans le *Month*, oct. 1900, avril 1901, sept. 1902, juillet 1903, mai-juin 1908.

4. Pour des computs très élevés, les bouddhistes chinois ont des images qu'ils percent de trous d'aiguille. Voir J. J. M. de Groot, *Sectarianism and Religious Persecution in China*, Amsterdam, 1903-1904.

« Il faudrait de même examiner de près les autres détails du tableau. On n'a jamais prétendu sérieusement que l'Eglise ait créé tous les rites dont elle se sert pour honorer Dieu, qu'elle ait inventé les moyens par lesquels s'exprime chez elle le sentiment religieux. Mais il ne s'agit pas de cela ici. On veut savoir si elle a emprunté quelque chose au bouddhisme, et si l'emprunt s'est fait sans intermédiaire. Dès que cela sera démontré par des arguments plausibles, nous ne ferons aucune difficulté de l'admettre. Mais ce n'est pas une de ces hypothèses qu'il suffit d'énoncer pour entraîner la conviction[1]. »

Louis de la Vallée Poussin.

1. H. Delehaye, *Muséon*, 1912, 1.

INDEX. — I. *Sa définition et son contenu.* — II. *Esquisse historique.* — III. *Valeur de l'Index et portée de ses interdictions.* — IV. *Qui peut imposer un Index?* — V. *Légitimité et nécessité de l'Index.* — VI. *Réponse aux objections.*

I. Définition et contenu. — L'*Index* est le catalogue des livres que le Saint-Siège a condamnés comme nuisibles à la religion ou à la saine morale et dont la lecture et la détention sont, sauf dispense légitime, interdites aux fidèles. Des auteurs français l'ont parfois appelé *Indice;* mais le premier nom a prévalu. La raison de l'une et l'autre appellation est évidente, le catalogue en question ayant pour objet *d'indiquer* authentiquement ou de dénoncer les ouvrages pernicieux. Outre les ouvrages prohibés nommément, il en est qui sont défendus par des règles générales qu'on trouve au commencement de toutes les éditions de l'*Index*. Autrefois, lorsqu'un écrivain avait donné des preuves non douteuses de ses tendances obstinément mauvaises, l'*Index* interdisait la lecture de tous ses livres tant à venir que déjà publiés, même de ceux qui eussent pu en soi n'être pas mauvais. Le motif de ces condamnations globales, prononcées « *in odium auctoris* », était double : infliger à l'auteur une punition bien méritée; surtout, prémunir les fidèles contre ses productions, entre lesquelles il leur est souvent difficile de faire les distinctions nécessaires. Mais cette sévère formule a disparu de la plus récente édition de l'*Index*, et avec elle son application est supprimée. Certains livres ne sont point proscrits absolument, mais provisoirement et jusqu'à ce qu'ils aient été corrigés (*donec corrigantur*). Cette correction ne pouvait jadis être entreprise que par la congrégation même de l'*Index* ou sur son ordre; actuellement, il suffit que, faite par l'auteur ou par n'importe qui, elle soit soumise au contrôle de la congrégation et approuvée par elle avant toute nouvelle publication de l'ouvrage.

II. Esquisse historique. — L'origine de l'*Index* comme recueil spécial et sous ce titre ne remonte pas au delà du XVIe siècle. Mais, sans parler du « Fragment de Muratori », extrait disciplinaire qui remonte à l'an 196 environ et qui, à côté des livres divinement inspirés et des livres édifiants, permis ou recommandés, au moins pour la lecture privée, signale déjà d'autres livres de provenance hérétique, « ne pouvant pas être reçus dans l'Eglise »; dès le Ve siècle, dans un concile romain tenu en 496, le pape Gélase Ier publiait une liste d'écrits mis au ban de la société ecclésiastique et de l'orthodoxie. Gratien nous l'a conservée dans son *Décret* (Can. *Sancta Romana*, c. 3, d. 15). Vers la fin du XVe siècle, les abus naissants d'une invention excellente, de l'imprimerie, attirèrent nécessairement l'attention des

souverains pontifes. INNOCENT VIII, en 1487, ALEXANDRE V (bulle *Inter multiplices*, du 1er juin 1501), et LÉON X (b. *Inter sollicitudines*, du 4 mai 1515), se préoccupèrent de contenir dans le devoir les imprimeurs et éditeurs trop peu soucieux des intérêts de la foi et de la moralité: ils statuèrent que rien ne pourrait être imprimé sans autorisation de l'évêque du lieu ou de son vicaire général. LÉON X et, après lui, CLÉMENT VII allèrent plus loin, en portant une défense spéciale de lire les écrits de Luther. Cependant, sous la pression des circonstances, des listes prohibitives particulières à divers diocèses ou à diverses provinces paraissaient successivement (cf. PÉRIÈS, *L'Index*, Paris, 1898). Mais le nombre des mauvaises publications continuant à croître, PAUL IV fit dresser et promulguer, d'abord en 1557, puis en 1559, un catalogue des livres dont il interdisait l'usage. C'était la première ébauche d'un *Index* général. Persuadé de son utilité, le concile de Trente eut à cœur de la compléter et de la perfectionner. Une commission d'évêques et de théologiens, désignée par lui pour ce travail, ajouta en tête du recueil, sur la publication, la lecture et la détention des ouvrages repréhensibles, un ensemble de règles auxquelles PIE IV donna force légale (1564). Les règles primitives ont été depuis lors retouchées, suivant les conjonctures et les exigences des temps et des milieux, par CLÉMENT VIII (1596), par ALEXANDRE VII (1664), par BENOIT XIV (1753 et 1758), et enfin par LÉON XIII, dans sa constitution *Officiorum ac munerum*, du 25 janvier 1897. Cette constitution et les *Décrets généraux*, en quarante-neuf articles, y annexés et publiés avec elle, régissent désormais toute la matière. Seuls, quelques détails de procédure ont été précisés par PIE X, dans sa Constitution *Sapienti consilio*, du 29 juin 1908. C'est aussi sous Léon XIII qu'a paru, à Rome, en 1900, la dernière édition officielle de l'*Index librorum prohibitorum*.

PAUL IV avait laissé le soin de rechercher et de condamner les mauvais livres à la congrégation du Saint-Office. Mais saint PIE V institua dans ce but une congrégation spéciale, dite de l'*Index* (1571), qui fut définitivement organisée et complètement séparée du Saint-Office par SIXTE-QUINT, en 1588. C'est de cette congrégation qu'émanent aujourd'hui la plupart des condamnations. Quelques livres cependant, à cause de leur malice exceptionnelle, sont censurés soit par décret du Saint-Office, soit par une bulle ou par un bref du Pape; ces circonstances sont toujours consignées dans l'*Index*. Une disposition spéciale de la constitution *Sapienti consilio* porte que désormais, à raison de l'identité de leur objectif principal, qui est la défense de la foi catholique, les cardinaux membres, les consulteurs et les fonctionnaires du Saint-Office et de l'Index pourront toujours, sous le sceau du secret professionnel, se communiquer les uns aux autres tout ce qui se rapporte à la prohibition des livres.

III. **Valeur de l'Index et portée de ses interdictions.** — Les règles de l'*Index* et les défenses particulières qu'il contient sont en soi des mesures disciplinaires. Si, généralement, elles s'inspirent de considérations doctrinales, il arrive aussi qu'elles soient dictées uniquement par des considérations d'opportunité; et certains ouvrages, d'abord mis à l'*Index*, ont pu en être effacés plus tard. Telle la célèbre et savante œuvre de BELLARMIN, les *Disputationes de controversiis fidei*, que Sixte-Quint y avait fait insérer, à cause de la théorie du pouvoir indirect du pape sur le temporel des princes, et que, peu d'années après, Grégoire XIV en fit disparaître sans que la condamnation eût jamais été promulguée officiellement (cf. LE BACHELET, *Etudes*, t. CXI, p. 227-246 : *Bellarmin à l'Index*). Nous avons vu du reste que les règles générales, qui tracent une ligne de conduite non seulement à chaque fidèle, mais même à la congrégation de l'*Index*, ont été modifiées à diverses reprises; suivant la doctrine commune des théologiens, elles n'atteignent plus aujourd'hui tous les livres qu'elles atteignaient précédemment. On peut donc violer les défenses de l'*Index* sans pécher contre la foi. A plus forte raison le pourrait-on sans encourir la note d'hérésie, même dans les cas où une condamnation est motivée par des erreurs de doctrine. Bien qu'un jugement doctrinal de cette sorte se rattache en quelque façon au dogme et à l'exercice de l'infaillibilité de l'Eglise, il n'est pas infaillible; car les décrets des congrégations romaines ne le sont pas, fussent-ils ratifiés par le Pape. Le privilège de l'infaillibilité est personnel au Souverain Pontife, il appartient donc exclusivement aux actes qui, revêtus d'ailleurs de tous les caractères d'une définition dogmatique, émanent directement de l'autorité suprême. Par conséquent, celui-là seul tomberait dans l'hérésie à l'occasion d'un livre condamné pour assertions erronées, qui, non content de transgresser la loi prohibitive, nierait en outre formellement soit l'infaillibilité restreinte aux limites que nous venons d'indiquer, soit toute autre vérité clairement définie comme dogme.

Mais les décrets de la S. C. de l'Index, même simplement confirmés *in forma communi* par le Souverain Pontife, obligent certainement tous les fidèles de tous les pays, et ils les obligent gravement, de leur nature; néanmoins, si la matière de la lecture est très restreinte ou le temps de la détention fort court, la faute ne sera que légère. On a dit parfois que ces prohibitions seraient pures mesures « de police doctrinale externe ». Le moindre défaut d'une semblable affirmation est d'être absolument trop vague et de prêter flanc à une foule d'équivoques. Veut-on signifier que les sentences prohibitives ne portent point sur les idées et dispositions intimes de l'écrivain, qu'elles ne contiennent donc à son adresse ni blâme ni flétrissure? C'est chose admise par tout le monde. Mais irait-on jusqu'à prétendre que l'œuvre et les opinions y exprimées, prises en elles-mêmes et objectivement, ne soient nullement jugées ni atteintes? Ce serait une interprétation qu'excluent les déclarations répétées du Saint-Siège et les formules mêmes de certaines condamnations. Les défenses de l'*Index* impliquent une appréciation et une dénonciation autorisées du livre comme repréhensible, c'est-à-dire comme entaché de vues erronées concernant la foi ou les mœurs, ou au moins comme dangereux et inopportun; et, conséquemment, elles appellent de la part des auteurs et des chrétiens en général plus que la soumission extérieure. Ce n'est pas assez de ne rien faire ni dire qui aille visiblement à l'encontre, de leur accorder le respect du silence, *silentium obsequiosum*); on leur doit en outre une certaine soumission de l'intelligence, un certain assentiment intérieur, non pas sans doute cet assentiment absolu, qui ne peut être exigé que pour des définitions infaillibles, mais un assentiment prudemment et provisoirement ferme, proportionné aux circonstances et pouvant, selon le cas, se rapporter soit à la vérité du contenu d'un ouvrage, soit à son opportunité. Le plus souvent, les mobiles concrets auxquels la S. C. de l'Index a obéi restent son secret. Alors chacun peut suspendre son jugement et son assentiment quant à l'objet précis de la condamnation. Mais parfois le Saint-Siège, comme il l'a fait naguère à propos des livres d'Hermann Schell, demande à l'auteur une rétractation ou prend soin d'informer le public qu'une défense a été motivée par des propositions hétéro-

doxes ou suspectes d'hétérodoxie. En ce cas, il n'est plus permis de recourir à des atténuations supposant que la seule question d'opportunité a été en jeu.

Quelques gallicans du xvii[e] et du xviii[e] siècles, se fondant, disaient-ils, sur d'anciens usages et privilèges, ont prétendu que l'*Index* n'avait pas force de loi en France; c'est une prétention insoutenable, sans nul fondement ni théologique ni juridique, opposée même à tous les principes. Il suffirait, pour la réfuter, de renvoyer ses défenseurs à la doctrine unanimement admise peu d'années auparavant par leurs compatriotes et proclamée dans les conciles provinciaux d'Aix, en 1581, de Toulouse, en 1590, d'Avignon, en 1594, etc. Cette opinion est d'ailleurs complètement abandonnée aujourd'hui. Un grand nombre de synodes provinciaux et diocésains d'une époque récente, reprenant spontanément la chaîne, quelque peu obscurcie plutôt qu'interrompue, de la tradition nationale, ont signalé le caractère obligatoire de l'*Index;* d'autres, tels que le concile provincial de Toulouse, de 1850, et celui de Reims, de 1857, qui avaient d'abord omis la mention expresse de ce point, l'ont ajoutée, à la demande de la congrégation romaine chargée de la revision de leurs actes. Benoît XIV, en 1757, avait formellement déclaré que les décrets de l'*Index* liaient tous les fidèles en tous lieux; et Léon XIII, dans la constitution *Officiorum*, qui fait loi en l'espèce, renouvelle expressément cette déclaration : « Les livres, est-il dit à l'article 45, condamnés par le Siège Apostolique seront considérés *comme prohibés dans le monde entier* et en quelque langue qu'ils soient traduits. » (Cf. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales et disciplinaires du Saint-Siège*, Paris, 1907.)

Par rapport à la sanction pénale, les œuvres mises à l'*Index* peuvent se ramener à deux catégories. La première est définie dans un article de la constitution *Apostolicae Sedis*, reproduit textuellement sous le numéro xlvii des *Decreta generalia* de Léon XIII. Cet article décrète l'excommunication spécialement réservée au Pontife Romain et à encourir de plein droit (*ipso facto*), contre « tous ceux qui, sciemment et sans l'autorisation du Saint-Siège, lisent les livres des apostats et des hérétiques dans lesquels l'hérésie est défendue, ou bien des livres d'un auteur quelconque, nommément condamnés par lettres apostoliques », et aussi contre « ceux qui détiennent les livres susdits, qui les impriment ou qui leur prêtent appui, de quelque façon que ce soit ». L'usage des autres livres condamnés constitue une violation du droit naturel et du droit positif, mais n'entraîne aucune censure, à moins que la sentence du juge ou du tribunal ecclésiastique n'en ait fait mention expresse. J'ai dit : l'*usage* des autres livres..., pour ne point parler de la peine canonique infligée à certains imprimeurs et éditeurs par l'article xlviii des *Decreta generalia*, qui porte : « Ceux qui impriment ou font imprimer sans l'approbation de l'ordinaire des livres, des annotations ou des commentaires de la Sainte Ecriture, encourent par le fait même une excommunication non réservée. »

IV. Qui peut imposer un Index? — L'admission ou la condamnation d'un *livre* en tant qu'il intéresse la foi et la morale chrétiennes est une indication autorisée ou une prohibition obligatoire pour les fidèles, et elle constitue soit un laissez-passer soit un obstacle légal à la lecture privée comme à celle qui se ferait en public; elle est donc du ressort de la puissance spirituelle, qui seule est directement chargée des intérêts de la religion et s'impose sûrement à la conscience des croyants. Si l'histoire nous montre parfois l'intervention des princes séculiers dans les affaires de ce genre, elle nous apprend aussi que cette intervention ne fut jamais admise comme légitime qu'à la condition de se produire de concert avec les représentants du pouvoir ecclésiastique, pour seconder leur action ou appuyer leurs décisions. C'est ainsi que Constantin, Arcadius, Théodose et Marcien proscrivirent les écrits d'Arius, des Manichéens, de Nestorius et des partisans d'Eutychès. Plus récemment, en 1539, au témoignage de Llorente (*Histoire de l'Inquisition d'Espagne*), Charles-Quint, désireux de promulguer dans ses Etats un catalogue de livres défendus, obtint du pape Paul III une bulle approuvant son dessein. Ce catalogue ne parut qu'en 1546, sous ce titre: « Mandement de l'impériale Majesté, donné et publié en l'an XLVI, avec catalogue, intitulation ou déclaration des livres réprouvez, faicte par Messieurs les Docteurs en sacrée Théologie de Luniversité de Louvain, à l'ordonnance et commandement de la susdicte Majesté impériale. » Il n'appartient qu'au Souverain Pontife ou à un concile œcuménique de porter, par eux-mêmes ou par personnes à ce déléguées, une défense qui oblige l'Eglise universelle; mais les évêques peuvent exercer le même acte de juridiction dans leurs diocèses respectifs. L'article xxix des *Decreta generalia* de Léon XIII leur en fait même un devoir; et, pour renforcer leur autorité et leur action, le pape déclare qu'en cette matière ils pourront procéder « comme délégués du Siège apostolique ».

V. Légitimité et nécessité de l'Index. — 1° *Preuve de raison théologique.*— Le droit qu'a l'Eglise de proscrire certains ouvrages repose d'abord, d'une part, sur la puissance qui lui a été donnée et le devoir qui lui a été imposé de veiller à la conservation de la foi et des mœurs, de l'autre, sur le dommage que causent aux individus et à la société les lectures malsaines. Si un chrétien a tout à craindre de la fréquentation d'hommes impies ou libertins, si « les mauvais discours corrompent les bonnes mœurs » (I *Cor.*, xv, 33), ainsi en est-il, à plus forte raison, de la lecture d'écrits dans lesquels l'incrédulité et l'hérésie ont répandu leur venin, que l'immoralité a souillés de ses tableaux dangereux ou effrontément lubriques. On a dit souvent qu'un livre est le compagnon le plus assidu, l'ami le plus fidèle. Il est également exact de dire que c'est un maître ou un prêcheur déguisé, aussi opiniâtre qu'habile et insinuant : c'est le conseiller dont la voix, écoutée avec le moins de défiance, pénètre le plus sûrement dans l'intelligence et dans le cœur. Insensiblement, sans heurter beaucoup nos idées ni froisser nécessairement nos sympathies, sans susciter du moins aucune des objections que l'amour-propre, à défaut de la raison, ne manquerait pas d'opposer aux propos d'un interlocuteur vivant, le livre, grâce à son impersonnalité même, fait son œuvre; il verse ses pensées et ses sentiments dans l'âme du lecteur, il les y grave d'autant plus profondément que celui qui les reçoit ne soupçonne pas qu'ils lui viennent du dehors et croit s'être formé à lui-même sa conviction, son inclination ou son aversion à l'endroit des personnes et des doctrines. Il n'est point, peut-être, de puissance de suggestion qui soit comparable à celle de la lecture, parce qu'il n'en est point qui se rapproche autant de l'autosuggestion. Tel est le secret de l'influence délétère de tant de publications contemporaines, telle la cause des ravages effrayants de la presse irréligieuse et licencieuse.

L'Eglise se doit donc à elle-même, elle doit aux âmes qui lui sont confiées d'éloigner, autant que possible, ces occasions de perversion. Voilà pourquoi elle défend à tous ses sujets soit de lire, soit de

conserver, sans son autorisation spéciale, des ouvrages reconnus nuisibles. En agissant ainsi, elle montre, dans sa sphère supérieure, la sollicitude d'une mère qui refuse à ses enfants des aliments qu'elle sait vénéneux ou suspects; elle imite la sévère prévoyance d'un père qui arrache une arme à feu des mains de son fils imprudent; elle veille à sa propre sécurité, comme la société civile, qui ne permet pas de colporter, sinon sous certaines conditions et avec un ensemble de précautions déterminées et contrôlées par elle, des objets et des engins spécialement dangereux, de la poudre, de la dynamite et d'autres matières inflammables ou explosibles; enfin, semblable à un sage gouvernement, qui interdit et punit toute attaque contre les institutions sociales existantes ou toute provocation à l'immoralité, telle que l'exhibition de peintures manifestement obscènes, elle prétend assurer à ses fidèles la conservation des biens de l'ordre le plus élevé.

Ces raisons suffisent pour faire justice des déclamations des protestants et des rationalistes contre le point de législation qui nous occupe. Quiconque reconnaît à l'Eglise du Christ le caractère de société véritable, hiérarchique, et réfléchit à l'objet essentiel de sa mission, qui est de maintenir et de promouvoir l'observation de la loi chrétienne, dans sa partie théorique comme dans ses applications pratiques, doit avouer que les papes, en flétrissant les écrits impies ou immoraux, se montrent justement soucieux des intérêts des âmes et accomplissent le plus impérieux des devoirs.

2° *Preuve tirée du sentiment et de l'usage universels.* — On peut invoquer en faveur de la même discipline le sentiment unanime de tous les peuples et de toutes les sectes, y compris les soi-disant réformateurs du XVIe siècle. Chez les Juifs, à cause de quelques tableaux dangereux pour l'imagination des jeunes gens et d'énoncés ou de récits dont le vrai sens dépassait la portée de leurs intelligences, la lecture de la *Genèse*, du *Cantique des cantiques* et de plusieurs chapitres d'Ezéchiel n'était permise à personne qui n'eût atteint l'âge de vingt ans au moins. Au témoignage d'Eusèbe, le roi Ezéchias fit jeter au feu des livres qu'on attribuait faussement à Salomon, de crainte qu'ils ne devinssent pour le peuple une occasion d'idolâtrie. Les païens même n'étaient pas moins persuadés de la nécessité de s'opposer à tous les excès de plume. CICÉRON (*De nat. deorum*, liv. I, ch. 23) et LACTANCE (*De ira Dei*, ch. IX; *Migne*, *P. L.*, t. VIII, p. 98) nous rapportent que Protagoras d'Abdère fut banni de la ville et du territoire d'Athènes pour avoir mis au jour un écrit où il disait : « Que les dieux existent, c'est ce que je ne puis ni affirmer ni nier. » Son ouvrage fut brûlé au milieu de l'agora. Les Romains, aussi bien que les Grecs, étaient d'une grande sévérité sur ce point; nous en avons pour garants TITE-LIVE, VALÈRE-MAXIME, SUÉTONE, SÉNÈQUE, TACITE (cf. DEVOTI, *Institutiones canonicae*, l. IV, tit. VII, § 3). TITE-LIVE cite (l. XXV, c. 1) un décret du préteur M. Attilius ordonnant d'anéantir les livres prophétiques carthaginois.

Toutes les communions chrétiennes ont cru devoir se défendre par des mesures analogues. Saint ATHANASE, saint VICTOR DE VITE et saint THÉODORE STUDITE racontent que les Ariens, surtout Grégoire de Cappadoce, patriarche d'Alexandrie, que Genseric et Huneric, rois des Vandales, que les iconoclastes, livraient aux flammes les livres des Catholiques. Tout le monde sait que LUTHER se passa la même fantaisie à l'endroit du *Corpus juris canonici*. Ses disciples proscrivirent également les productions des Zwingliens et des Calvinistes, alléguant, comme précédent, la défense portée par les empereurs Théodose, Valentinien et Marcien, de lire ou de transcrire les œuvres de Nestorius, d'Eutychès et des Apollinaristes. On peut voir dans ZACCARIA (*Storia polemica delle proibizioni de libri, dissert.* I, ch. 7) comment les Calvinistes ne voulurent point demeurer en reste de bons procédés avec les Luthériens.

3° *Preuve tirée de la pratique constante de l'Eglise.* — En agissant comme nous venons de le dire, les sectaires de toutes nuances rendaient témoignage à la pratique constante de l'Eglise, aussi conforme à l'Ecriture que fondée sur le bon sens et sur l'histoire du genre humain. Saint Paul, en effet, n'a-t-il pas mis les fidèles en garde contre la peste des mauvaises doctrines? Non seulement il affirme que « les conversations malsaines gâtent les bonnes mœurs », qu'il faut « éviter les entretiens vains et profanes, qui conduisent à l'impiété et dont le venin se répand comme la gangrène » (II *Tim.*, II, 16, 17), ce qui doit s'entendre assurément des discours écrits autant et même plus que des discours parlés; mais nous lisons dans les *Actes des Apôtres* (XIX, 19) qu'à la suite de ses prédications à Ephèse, « beaucoup de ceux qui avaient exercé les arts magiques apportèrent leurs livres et les brûlèrent en présence de tous », et l'on calcula qu'il y en avait pour une somme de cinquante mille deniers. On peut donc dire à la lettre, en se basant sur ce fait important, que l'usage de soustraire à la circulation les ouvrages dangereux et de les détruire est un usage apostolique. Les Pères, les conciles et les Papes de tous les siècles s'y sont montrés fidèles. Ainsi ont fait, entre beaucoup d'autres, saint CYPRIEN à l'égard des productions schismatiques, le concile de Nicée à l'égard de la *Thalie* d'Arius, et un grand nombre de Pontifes romains. En 400, l'évêque d'Alexandrie, THÉOPHILE, interdit les livres d'Origène et en informa Anastase Ier, qui approuva la mesure. Cinq ans plus tard, en 405, INNOCENT Ier, répondant à Exupère, évêque de Toulouse, au sujet d'une liste d'écrits apocryphes, déclarait qu'« il fallait non seulement les écarter, mais les condamner » (*Epist.* VI, n. 13; *P. L.*, t. XX). Saint LÉON LE GRAND stigmatise à son tour, en 443, tous les écrits manichéens, et, en 447, ceux des Priscillianistes d'Espagne (*Epist.* VIII, XV et seq.; *P. L.*, t. LIV). Nous avons déjà mentionné le décret de GÉLASE Ier (496) établissant la distinction des « livres qu'il faut recevoir et des livres qu'il ne faut point recevoir ». Dans sa constitution *Officiorum ac munerum*, § 2, LÉON XIII rappelle ces actes de ses prédécesseurs, et il ajoute : « Pareillement, dans le cours des siècles, la juste sentence du Siège Apostolique a frappé les livres empoisonnés des Monothélites, d'Abélard, de Marsile de Padoue, de Wicleff et de Jean Huss. »

L'autorité de l'Eglise en cette matière est donc incontestable; sa pratique actuelle est fondée sur les meilleures raisons et se recommande des plus illustres exemples.

VI. Objections. — La législation et l'usage de l'*Index* dans l'Eglise ont été l'objet de bien des critiques, soit de la part des incrédules et des hétérodoxes, soit même de la part de certains catholiques inconséquents. On trouvera dans l'exposé juridique et historique qui précède la quintessence de la réponse à faire aux principales. Mais il ne sera pas inutile d'en mentionner quelques-unes en particulier.

1° Attaquant le droit même de l'Eglise et le principe sur lequel l'*Index* repose, on leur oppose ce qu'on est convenu d'appeler « les grands principes modernes », la liberté de conscience, de la parole, de la presse, des opinions. — Nous répondons : cette liberté, entendue comme le droit illimité et propre à chaque individu de croire ou de refuser sa foi à la

révélation, d'agir à sa guise, et de publier, sans entraves d'aucune sorte, son sentiment sur une question quelconque, n'existe point devant Dieu ni devant la raison. On ne peut la défendre, à moins d'ériger en thèse le scepticisme ou l'indifférentisme religieux et moral, de nier l'existence ou la dignité de la vérité et de la vertu, de mettre sur le même rang la réalité et le mensonge, le bien et le mal. Il n'est donc pas permis de considérer comme inoffensifs et inviolables des ouvrages qui tendent au renversement des croyances ou à la corruption des mœurs, de réclamer en leur faveur l'inaction de l'autorité compétente et l'impunité. Il sera toujours vrai de dire, avec saint Thomas, que celui qui attaque la religion ou la morale est plus coupable que le faux monnayeur, d'autant que le bien dont il essaie de nous priver est d'un ordre incomparablement plus élevé. Pie IX, dans son encyclique *Quanta cura*, a condamné à la fois le principe qu'on prétend nous opposer et l'application absolue qu'on en voudrait faire à l'ordre social; il a stigmatisé cette proposition : « La liberté de conscience et des cultes est un droit propre à chaque homme, qui doit être proclamé et assuré dans tout Etat bien constitué, et les citoyens ont droit à la pleine liberté de manifester hautement et publiquement leurs opinions, quelles qu'elles soient, par la parole, par la presse ou autrement, sans que l'autorité ecclésiastique ou civile puisse la restreindre. »

On voit dans quelle erreur radicale cette première objection a sa source. Mais il est curieux de noter en outre l'étrange amas d'incohérences et d'inconséquences où tombent ceux dans la bouche ou sous la plume de qui on la rencontre le plus souvent : les légistes, les politiciens et publicistes, tous les hommes qui ont une part ou prétendent à une influence quelconque dans le gouvernement des sociétés. Se refusant à reconnaître à l'Eglise, dépositaire et gardienne d'intérêts supérieurs à tous les intérêts temporels, le droit et le devoir dont l'*Index* est l'expression concrète et ordinaire ; allant jusqu'à dénoncer, avec M. Rouland (séance du Sénat français, du 11 mars 1865), dans la Congrégation de l'Index, « l'incarnation du despotisme », ils réclament en même temps pour eux-mêmes, au nom de la raison d'Etat, par mesure de police et de sauvegarde nationale, le double droit de censure préventive et répressive, le pouvoir d'empêcher et de supprimer les livres qu'ils estiment dangereux. N'est-il pas clair que semblable revendication va directement à l'encontre d'une des « immortelles conquêtes de la Révolution », de cette liberté de la presse, à laquelle les principes du droit nouveau ne permettent pas de toucher? Des adversaires politiques, étrangers à toute préoccupation religieuse, ne se sont pas fait faute de souligner et de stigmatiser publiquement ces contradictions éhontées. Aujourd'hui encore, il y a plaisir et profit à relire, de ce point de vue, les protestations indignées et les harangues enflammées de Benjamin Constant à la Chambre française dans le cours des années 1827 et 1828 (*Discours à la Chambre des députés*, II, p. 634). D'ailleurs, où est pour les gouvernants modernes la règle fixe et certaine à laquelle ils puissent s'en rapporter dans leurs prohibitions? Ils n'en ont point. Leur critérium varie constamment et nécessairement avec l'époque, avec le régime et avec les fluctuations de l'opinion. Ils sont ainsi amenés tantôt à étendre étonnamment, tantôt à singulièrement restreindre le rôle de leur censure officielle. Ils ne connaissent ni ne peuvent appliquer d'autre norme que le courant des idées politiques qui dominent pour le moment, que des inspirations de circonstance. Manifestement, ainsi conçue, aussi capricieusement arbitraire et changeante, la censure gouvernementale doit apparaître, elle, comme une tyrannie insupportable. La seule censure raisonnable, celle à laquelle il serait souhaitable de voir, aujourd'hui comme autrefois, les sociétés civiles se rallier et accorder leur appui, est la censure telle que l'Eglise la comprend et qui repose sur les immuables vérités du dogme et de la morale catholiques.

2° Parmi les règles générales de l'*Index*, il en est qui ont été attaquées avec violence par les protestants et surtout par les Sociétés bibliques : ce sont celles qui concernent l'usage de l'Ecriture sainte et qui spécialement n'en permettent la lecture en langue vulgaire que sous certaines conditions.

En vertu des différentes dispositions qui se sont succédé dans la matière et sauf le cas de permission spéciale, les fidèles ne peuvent lire, parmi les versions en langue vulgaire, que celles qui, faites et éditées par des catholiques, sont ou bien approuvées par le Saint-Siège ou bien publiées sous le contrôle des évêques avec des notes empruntées aux saints Pères et à des interprètes doctes et orthodoxes. La traduction italienne de Martini, la traduction espagnole de Scio, les traductions allemandes de Weinhardt, Allioli, Loch et Arndt, la version anglaise dite *Bible de Douai*, spécialement dans la nouvelle édition donnée par Mgr Kenrick, les traductions françaises de Glaire, de Crampon et de Fillion, pour ne citer que quelques échantillons d'un grand nombre, satisfont aux conditions indiquées. Rien ne s'oppose donc à leur diffusion parmi les fidèles. Celles, entre autres, de Martini, d'Allioli et de Glaire se recommandent de l'approbation de Rome. Les textes primitifs et les anciennes versions, édités par des catholiques, n'ont jamais été l'objet d'aucune prohibition ; il en va pareillement de toutes les traductions en langue latine ou en une autre langue non vulgaire. Leur publication eût-elle été le fait d'hétérodoxes, ces textes et ces traductions restent néanmoins permis, d'après les récents décrets de Léon XIII (art. 5 et 6), à tous ceux qui s'occupent d'études théologiques ou bibliques. Les personnes adonnées à ce genre d'études peuvent en outre se servir des traductions en langue vulgaire de provenance hétérodoxe, aux mêmes conditions que des textes originaux et des versions antiques, c'est-à-dire pourvu que les dogmes catholiques ne soient pas attaqués dans des prolégomènes ou des notes. On calomnie donc l'Eglise quand on l'accuse de violer la loi de Dieu en interdisant la lecture de la Bible. Tout en enseignant, à la suite des Pères, qu'actuellement, comme dans les premiers temps de la prédication évangélique, cette lecture n'est nécessaire au salut ni de nécessité de moyen ni de nécessité de précepte, l'Eglise en proclame hautement l'utilité. De tout temps elle a recommandé l'étude des Saints Livres. Elle oblige ses ministres à en lire chaque jour quelques pages dans les offices divins; elle offre aux fidèles, comme aliment spirituel, les Evangiles et les Epîtres des dimanches et des fêtes, que les pasteurs ont mission d'expliquer. Son désir est que tous connaissent l'histoire sacrée et en particulier la vie de Notre-Seigneur. Aussi, à toutes les époques, les prédicateurs catholiques ont-ils commenté la parole inspirée ; et à Rome, la Congrégation de la Propagande a fait imprimer la Bible en un grand nombre de langues. Tout récemment, le 21 janvier 1907, Pie X a donné une lettre publique pour encourager l'Association de Saint-Jérôme, qui s'emploie, en Italie, à vulgariser les Evangiles parmi le peuple. Il y énumère les multiples avantages de cette forme d'apostolat, parfaitement appropriée à une époque où la passion de lire est si générale, et il se félicite de voir combattu par un exemple éclatant « le préjugé d'après lequel l'Eglise voudrait

empêcher ou contrecarrer toute lecture des Saintes Ecritures en langue vulgaire ». Seulement, depuis que les Vaudois, les Albigeois et, après eux, les novateurs du xvie siècle ont abusé de la Bible pour troubler les consciences et propager leurs erreurs, l'usage des traductions en langue vulgaire a été subordonné à quelques précautions, dont la nécessité est fondée sur la nature et les obscurités d'une partie des livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, sur une expérience constante des inconvénients que présente leur lecture pour certaines personnes, enfin sur l'exemple de l'antique Synagogue. Sans doute, au xvie siècle et suivant l'*Index du concile de Trente*, les garanties exigées pour la lecture de la Bible en langue vulgaire étaient plus rigoureuses qu'elles ne le sont maintenant. Mais faut-il s'en étonner, quand on songe que le dogme fondamental, la tendance caractéristique du protestantisme consistaient à vouloir mettre la Bible à la place de l'Eglise, à vouloir substituer au magistère vivant, établi par Jésus-Christ, la lettre abandonnée à l'interprétation individuelle? Dès que l'Eglise a pu sans inconvénient se relâcher de sa sévérité première, elle s'est empressée de le faire. Toujours néanmoins il demeurera qu'il ne faut chercher dans la Sainte Ecriture que l'édification et le bien de son âme. Les fidèles ne doivent donc la lire qu'autant qu'ils peuvent en retirer du profit, et dans des éditions qui leur permettent de comprendre et de goûter la parole de Dieu.

3° Sans nier en principe le droit de l'Eglise, des hommes qui se croient et se disent ses fils s'exagèrent souvent les inconvénients pratiques et les imperfections, inévitables parce qu'humaines, de la législation et des condamnations de l'*Index*. Tantôt ils déplorent qu'on ait fait appel jadis au bras séculier pour appuyer les défenses ecclésiastiques ; tantôt ils accumulent les plaintes contre la discipline présente, dans laquelle ils ne voient guère qu'un ensemble de mesures surannées, inefficaces, vexatoires, surtout pour les écrivains catholiques qu'on condamne sans les entendre, et nuisibles enfin aux progrès de la science.

a) Pour parler d'abord du grief relatif à l'intervention du bras séculier, tout le monde sait qu'il ne s'applique pas uniquement à la répression des excès d'imprimerie et des lectures défendues, mais à la répression de plusieurs autres délits. Or, déjà au xviiie siècle, le docte Zaccaria, *op. cit.*, page 11, y faisait en substance cette réponse : grâce à l'alliance, d'ailleurs si heureuse et si désirable, des deux pouvoirs, l'Eglise s'est trouvée parfois amenée, ou plutôt contrainte, à réclamer le concours de la puissance séculière ; celle-ci employait alors des pénalités sanglantes qui nous paraissent actuellement bien cruelles, mais qui, en somme, étaient proportionnées au degré du développement de la civilisation et qu'on ne saurait apprécier justement sans tenir compte de cet important facteur. C'est à son corps défendant que l'autorité ecclésiastique en venait à cette extrémité, car elle a toujours eu horreur des peines afflictives. Cependant, on comprend que, dans une société chrétienne d'institutions et de régime, il arrivât un moment où il devenait nécessaire, dans l'intérêt même des citoyens, d'arrêter sur la pente du mal, par des peines corporelles, ceux contre lesquels les armes spirituelles étaient restées impuissantes. C'était là désormais une affaire du gouvernement civil, et l'Eglise laissait l'Etat procéder en cette matière comme dans les autres questions criminelles de haute importance. Elle se bornait à souhaiter que la répression sévère infligée mît fin au scandale et fournît au coupable justement condamné l'occasion de se repentir. Au demeurant, tout cela, nos contradicteurs en conviennent, appartient au passé ; ces formes de sanction, qui ont eu leur raison d'être, qui étaient fondées sur le droit public et en harmonie avec la rudesse des mœurs, n'existent plus nulle part.

b) On a dit aussi que l'*Index* est désormais une arme émoussée, un moyen peut-être plus nuisible qu'utile, et l'on a rappelé à ce propos le mot connu : *Nitimur in vetitum semper cupimusque negata.* — Sans contester la justesse de l'observation psychologique d'un poète qui devait savoir à quoi s'en tenir sur la tyrannie et la force entraînante des mauvais penchants, est-il besoin de souligner les inconvénients de l'application qu'on veut en faire ici? A ce compte, ne faudrait-il pas supprimer toute législation, principalement toute législation prohibitive et répressive, tout code civil aussi bien que tout code ecclésiastique ? L'absurdité de cette conséquence parfaitement logique nous dispense d'insister. Quant au fond, il y a assurément lieu de distinguer entre les divers milieux et les différentes catégories de personnes que comprennent nos sociétés modernes. Si l'on parle des incrédules, des hétérodoxes, des renégats et autres gens qui ne reconnaissent plus, du moins en pratique, l'autorité de l'Eglise, il est trop clair que ceux-là ne se soucient pas de l'*Index ;* aussi bien, ce n'est pas pour eux qu'il a été créé ni qu'il est maintenu. Mais il est faux que les catholiques en général n'en acceptent pas la direction et n'en subissent pas la salutaire influence. Nous en avons une preuve dans ces doléances mêmes, partiellement irréfléchies, qui échappent à quelques-uns, et dans leurs aspirations immodérées vers une liberté plus complète ; doléances et aspirations s'alliant, dans bien des cas, à l'obéissance de fait, et rappelant ainsi les dispositions d'un malade qui ne se soumettrait aux ordonnances les plus urgentes du médecin qu'à regret et à la condition d'y être aidé par les instances et quelquefois par une certaine pression morale de son entourage.

c) Mais, nous dit-on encore, la législation et la procédure de l'*Index* ne sont plus de notre temps, elles demandent à être rajeunies et surtout mitigées en bien des points, elles ne tiennent pas assez compte des nécessités scientifiques actuelles, elles gênent spécialement outre mesure le savant catholique, qu'elles exposent même à se voir condamné indûment et sans avoir été admis à présenter sa défense.

Ainsi formulé, ce petit réquisitoire a un premier défaut manifeste : c'est d'être en retard sur les faits, de méconnaître, en plaidant pour la science, ce qui est de l'histoire contemporaine ou récente. L'Eglise a prévenu en grande partie les réclamations qu'aujourd'hui on continue, par habitude sans doute, à lui adresser. Plusieurs papes, au cours du xixe siècle, Léon XII, Grégoire XVI, surtout Pie IX et Léon XIII, ont apporté aux lois et à la pratique de l'*Index* des tempéraments opportuns et très notables. Pie IX, en particulier, par sa constitution *Apostolicae Sedis*, du 12 octobre 1869, avait déjà restreint aux cas indiqués ci-dessus, col. 705, l'excommunication encourue de plein droit (*ipso facto*) ; il avait aussi réduit la sanction portée par le concile de Trente dans le décret *De editione et usu sacrorum librorum*, en frappant d'anathème ceux-là seulement qui impriment ou font imprimer sans autorisation de l'Ordinaire des livres traitant *de rebus sacris*. Néanmoins, à l'occasion du concile du Vatican, des demandes furent présentées au Saint-Siège et une commission spéciale fut instituée au sein du concile en vue d'une adaptation encore plus complète des règles de l'*Index*

aux conditions présentes de la société. Léon XIII fait mention de ces idées et de ces projets dans l'encyclique *Officiorum ac munerum ;* avec une entière franchise, il rappelle les vœux exprimés par des évêques français et allemands, il en reconnaît la légitimité, et il annonce que le but de ses nouvelles dispositions est de réformer la législation de l'Eglise dans ce sens et d'en faciliter l'observation. On peut croire *a priori* que cet illustre Pontife, aux vues si hautes et si généreuses, si ami de la science et du progrès, n'a point manqué à sa promesse. Et de fait, si l'on examine ne fût-ce que les premiers articles de ses *Décrets généraux*, on verra qu'il n'en est presque pas un seul qui n'introduise dans la discipline existante des adoucissements hautement appréciables : auparavant la prohibition de la seconde règle de l'*Index* englobait tous les livres des hérésiarques ; désormais, sont défendus ceux-là seulement qui propagent l'hérésie ou le schisme, ou qui attaquent d'une façon quelconque les fondements mêmes de la religion (*art.* 2) ; auparavant les ouvrages d'auteurs non catholiques, traitant *ex professo* de religion, étaient universellement interdits ; aujourd'hui, ils ne le sont plus, s'il est certain qu'ils ne contiennent rien contre la foi (*art.* 3) ; en outre, les livres de même origine ne traitant pas de religion *ex professo*, tandis qu'ils n'étaient précédemment permis qu'après examen de l'autorité, le sont toujours, sauf le cas d'interdiction spéciale (*art.* 4). Nous avons déjà indiqué comment, dans l'intérêt de la science, les éditions ou versions de la Bible, dangereuses et défendues au commun des fidèles, sont permises par Léon XIII à quiconque s'occupe d'études théologiques ou bibliques (*art.* 5, 6, 7 et 8). On pourrait allonger la liste de ces rapprochements éloquents. Rappelons encore l'abandon, depuis la dernière édition de l'*Index*, de toutes les condamnations *in odium auctoris*. En présence de ces faits, il serait aussi injuste que déraisonnable d'accuser l'Eglise de se désintéresser des droits de la science et de la libre recherche. Mais si le Saint-Siège a tenu à élargir autant que possible les limites légales du champ d'investigation scientifique, il a dû pourtant maintenir les barrières indispensables pour préserver les âmes de la perdition. Si l'on veut bien se souvenir que la loi ecclésiastique n'atteint en aucune façon les livres qui ne touchent ni à la foi ni aux mœurs, que la science n'est pas nécessairement et uniquement contenue dans ceux qui offensent ou compromettent l'un ou l'autre de ces biens précieux, et qu'enfin il est aisé pour quiconque s'adonne à des recherches spéciales d'obtenir l'autorisation requise, on verra combien l'Eglise laisse de latitude et accorde même de faveur au développement des connaissances humaines. Il est du reste tout naturel que cette mise au point d'une discipline ancienne, partiellement altérée par les difficultés de la pratique, se soit opérée, comme tous les changements disciplinaires qui ont eu lieu dans l'Eglise, avec une sage lenteur ; elle a été faite, comme dit la Constitution de Léon XIII, après un mûr examen « et de nombreuses consultations des cardinaux qui composent la Sacrée Congrégation de l'Index ».

Relativement aux auteurs, le reproche d'attenter à leur légitime indépendance et surtout de les embarrasser ou de les paralyser par la crainte de sentences portées comme en cachette et sournoisement, n'est pas plus fondé. Pour s'en rendre compte, il suffit de considérer à la fois la composition de la Congrégation de l'Index, la procédure à laquelle elle est astreinte, la forme et la portée de sa sentence, telles qu'elles ont été et restent officiellement réglées par la bulle *Sollicita ac provida* de Benoît XIV. Outre des cardinaux en nombre variable, qui seuls, à strictement parler, y détiennent l'autorité et seuls prononcent la sentence définitive, la Congrégation de l'Index comprend une longue série de consulteurs, puis des référendaires ou rapporteurs, qui sont de futurs consulteurs. Tous, choisis par le Saint-Père librement et après soigneuse information, constituent un ensemble d'hommes éminents, habitués au maniement des affaires, d'esprits distingués ayant fait leurs preuves par des productions diverses, de compétences spéciales affermies et affinées par l'expérience ; et leur réunion même est le gage le plus certain d'un jugement sage et modéré.

La procédure à suivre par eux a été minutieusement décrite et fixée dans toutes ses phases par cet habile canoniste qu'était Benoît XIV. Elle comprend trois parties essentiellement distinctes, et, en premier lieu, un *examen préliminaire*. Si, comme le supposait toujours la législation antérieure à 1908, il y a eu dénonciation du livre suspect, il incombe au secrétaire de s'informer des griefs du dénonciateur. En tout cas, et lors même que la congrégation procède d'office, ainsi qu'elle le peut et le doit, dans certaines circonstances, d'après la constitution *Sapienti consilio*, le même secrétaire devra faire une enquête préalable, en examinant d'abord, non pas à la légère, mais attentivement, avec deux consulteurs déterminés par le cardinal préfet, si l'ouvrage paraît sujet à censure. La réponse étant affirmative, un des consulteurs, spécialement compétent dans la matière, est désigné en secret comme rapporteur. Il rédige ses remarques par écrit, en notant les pages les plus significatives. Son travail est imprimé et distribué aux autres consulteurs et aux cardinaux, qui peuvent aussi examiner tout le dossier et l'ouvrage, mis l'un et l'autre à leur disposition. Vient ensuite la *congrégation préparatoire*. Elle est formée des consulteurs, qui se réunissent au moins chaque mois, sous la présidence du Maître du Sacré-Palais. Au procès-verbal, le nombre des votes conformes à celui du rapporteur est soigneusement noté, sans indication des noms des votants. A la suite de la congrégation préparatoire, la *congrégation générale* entre en jeu. Seuls les cardinaux en sont membres et y ont voix délibérative. Les consulteurs peuvent être admis à exposer leurs motifs ; ils doivent se retirer avant que la décision définitive soit prise à la majorité des suffrages. Leur conclusion n'est pas toujours adoptée par les cardinaux. En ce cas, ceux-ci réclament un nouvel examen et un second rapport. L'auteur n'est généralement pas admis à défendre son œuvre, ce qui a donné lieu à bien des récriminations. Benoît XIV ne les ignorait pas, et il y répond qu'il n'est pas nécessaire de le citer, parce qu'il ne s'agit ni d'apprécier ni de condamner sa personne ou ses intentions, mais uniquement de préserver les fidèles et d'éloigner d'eux un danger que peut créer le livre envisagé dans sa pure réalité et sa signification objective indépendamment des sentiments de celui qui l'a écrit. Que de fois d'ailleurs le mal redouté aurait le temps de se réaliser et de se répandre, s'il fallait attendre soit une comparution de l'auteur, soit la production de moyens éventuels de justification ou d'explication ! Néanmoins, comme on ne peut nier qu'une condamnation de la S. C. de l'Index ne soit chose pénible et ne porte quelque atteinte à la considération de l'écrivain, Benoît XIV veut que, s'il s'agit d'un auteur catholique et ayant bien mérité de l'Eglise, dont l'œuvre soit susceptible d'expurgation, on ait soin, à l'avenir comme par le passé, de l'admettre à fournir des éclaircissements ou au moins de lui assigner un défenseur d'office. Dans la même hypothèse, son livre ne peut être condamné qu'avec la clause restrictive « donec corrigatur », et l'on doit lui laisser

le temps d'informer, en personne ou par délégué, la S. Congrégation de sa disposition à se soumettre. Que si non seulement il promet de modifier, dans une seconde édition, les passages incriminés, mais veut et peut retirer la première de la circulation, la sentence sera purement et simplement supprimée. S'il est impuissant à arrêter le mal, bien qu'il le désire la condamnation sera maintenue, mais avec la mention : « Auctor laudabiliter se subjecit. » Enfin, absolu ou tempéré par un adoucissement quelconque, le verdict de proscription doit encore être, avec motifs à l'appui, communiqué au Souverain Pontife, qui prononce souverainement s'il est opportun de le publier. On voit comment les précautions ont été multipliées afin d'éviter jusqu'à l'apparence de la précipitation ou d'une sévérité exagérée, comment aussi on n'a rien épargné pour concilier la liberté et l'honneur des écrivains méritants et orthodoxes avec les exigences de l'hygiène publique. S'il s'agissait d'un livre dénoncé au Saint-Office, les formalités et garanties imposées par Benoît pour une sage lenteur et pour la sûreté de la procédure, sont plus rigoureuses encore et plus compliquées. Il faudrait, pour les détailler, citer ou résumer presque toute la constitution *Sollicita ac provida;* je ne puis qu'y renvoyer les lecteurs sincèrement désireux de s'édifier sur l'inanité de certains préjugés. Mais relevons encore, en terminant, les règles que l'illustre Pontife trace aux consulteurs et aux rapporteurs de l'un et l'autre tribunal : qu'ils se considèrent, dit-il, comme chargés non d'obtenir par tous moyens la condamnation du livre à eux soumis, mais seulement d'éclairer la Congrégation sur sa valeur véritable; s'il arrivait, quoiqu'on choisisse toujours et consulteurs et rapporteurs suivant leurs aptitudes connues et en harmonie avec l'ouvrage à examiner, que l'un d'entre eux ne se sentît pas la compétence nécessaire, ce serait pour lui une obligation grave d'en avertir la Congrégation, afin qu'elle le remplace; tous apporteront à leur tâche un esprit et une volonté non prévenus, c'est-à-dire sans préjugés de nation, de famille, d'école ou d'autre sorte; qu'ils se gardent de jamais juger d'une phrase ou de quelques phrases sans avoir lu tout le livre et sans replacer ces parties dans le cadre que leur fait l'ensemble ; enfin, qu'ils aient pour principe d'interpréter autant que possible en bonne part les expressions équivoques qui auraient pu échapper à un écrivain d'ailleurs connu comme catholique et bien intentionné. Nous voilà loin, si je ne me trompe, de la conception que quelques-uns paraissent s'être faite des Congrégations romaines préposées à l'examen des livres, comme d'institutions qui condamneraient, sinon avec plaisir, du moins à la légère et sans mesurer leurs coups.

Bibliographie. — Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, verbo *Libri;* Zaccaria, *Storia polemica delle proibizioni de'libri*, Foligno, 1777; Devoti, *Institutiones canonicae*, Gand, 1836, t. II, p. 275; Bouix, *De Curia Romana*, 1880 ; Petit, *L'Index, son histoire, ses lois, sa force obligatoire*, Paris, 1888; Wernz, *Jus Decretalium*, Rome, 1899, t. II : *Jus constitutionis Ecclesiae catholicae;* Grimaldi, *Les Congrégations romaines*, Sienne, 1890 (condamné par le Saint-Office et à consulter avec précaution); Périès, *Du droit de l'Eglise de prohiber les livres dangereux*, dans *Journal du droit canon*, 15 juil. 1892; Ojetti, *De Romana Curia*, Rome, 1910 ; Guiraud, *Histoire partiale et histoire vraie*, t. II, Paris, 1912; Monin, *De Curia Romana*, Louvain, 1912. Cf. en outre les commentaires récents sur la constitution *Officiorum ac munerum*, spécialement : Hollweck, *Das kirchliche Bücherverbot*, Mainz, 1897; Vermeersch, *De prohibitione et censura librorum*, edit. 4a, Rome, 1906; Périès, *L'Index*, Paris, 1898 (fournissant, outre le commentaire, beaucoup de renseignements historiques et de données apologétiques); Hilgers, *Der Index der Verbotenen Bücher*, Freiburg-im-Breisgau, 1904, et *Die Bücherverbote in Papstbriefen*, ibid., 1907. On consultera aussi utilement, concernant la portée des condamnations, Choupin, *Etude sur la valeur des décisions doctrinales du Saint-Siège*, Paris, 1907.

J. Forget.

INDIVIDUALISME. — L'individualisme est un état d'esprit anormal, quoique de plus en plus régnant, qui se caractérise par la méconnaissance systématique des liens et des devoirs sociaux, et par le culte du « moi ».

Cet état est anormal et contre nature, parce que la nature de l'homme est essentiellement sociale ; il ne peut vivre qu'à l'état social. Le genre humain s'appelle la *société* humaine, l'humanité. Elle est solidaire non seulement dans le temps, mais dans l'éternité.

Ce n'est pas ici le lieu de traiter du dogme, mais celui de considérer les faits.

La première parole historique de l'individualisme fut celle de Caïn : « Suis-je le gardien de mon frère? » — La plus fréquente est la dernière qui échappa à ce bandit dont l'arrestation tragique défraya la malsaine curiosité publique : « J'ai voulu vivre ma vie. » — Vivre sa vie, c'est toujours vivre pour soi aux dépens d'autrui, alors qu'on ne saurait en réalité vivre que par autrui et pour autrui. Le seul attribut que l'homme possède en propre et sous son unique responsabilité, c'est sa conscience. Pour tout le reste de ses attributs, il est dépendant, et cette interdépendance entre tous les hommes fournit le point de vue auquel il faut se placer pour juger de l'individualisme, de la doctrine qu'il inspire — le libéralisme, et de l'aboutissement de cette doctrine à l'anarchie, dans toute l'économie de l'humanité, c'est-à-dire dans la société religieuse, la société domestique, la société civile et la société politique proprement dite.

La société religieuse repose chez tous les peuples et dans tous les temps sur la notion de solidarité non seulement entre les vivants, mais entre eux et les morts. Ce n'est nulle part ailleurs aussi accentué que dans le dogme catholique par celui du péché originel, de la communion des Saints, de la constitution de l'Eglise. On trouve par contre l'individualisme dans l'esprit des Eglises réformées. Méconnaissant dans leurs conséquences ces dogmes fondamentaux, elles rejettent la notion d'une autorité s'exerçant sur l'individu dans ses rapports avec la Divinité. Aussi prêtent-elles à la naissance de sectes innombrables, qui ont toutes ceci de commun que l'individu y est son propre juge. Elles s'acheminent visiblement de l'individualisme à l'anarchie par le libéralisme.

Le fait le plus saillant de cet ordre est, dans la société moderne, ce qu'on appelle la liberté de conscience, en couvrant de ce nom la conception de la Religion comme chose purement individuelle et personnelle. Beaucoup de chrétiens font de très bonne foi cette profession, sans s'apercevoir qu'elle est la négation même de l'Eglise, c'est-à-dire de l'ordre social établi par le christianisme. Le phénomène est si général et si facilement admis que le nom même de la *chrétienté* a disparu du langage public, comme ses mœurs ont disparu de la vie publique.

C'est l'individualisme au point de vue religieux,

installé dans la chose publique et agissant comme un dissolvant sur les mœurs aussi bien que sur les institutions. C'est pourtant là ce qu'on appelle le progrès, et il est difficile d'en signaler une autre manifestation qui ait des racines aussi profondes ni qui porte aussi complètement la marque de l'individualisme.

La société familiale n'est pas moins menacée de dissolution que la société religieuse par l'individualisme. La première emprise s'exerce contre l'indissolubilité du mariage : le pauvre individu, voué à vivre dans les chaînes ou, s'il les secoue, dans l'isolement, trouva une littérature complaisante à l'excès jusqu'au jour où elle eut dicté la loi et y eut fait inscrire la légitimité du divorce, en attendant l'union libre.

La coutume successorale, qui devait protéger la pérennité de la famille, commença à subir les atteintes de l'individualisme par le partage forcé dans un esprit égalitaire. Celui-ci, imposant tout d'abord sa loi entre frères, tend à se généraliser par mille formes de confiscation partielle exercée sur la fortune acquise, telle que l'exagération des droits de mutation, les impôts somptuaires ou progressifs, tout en un mot ce qui tend à faire disparaître les patrimoines.

La diminution du nombre des mariages et surtout de celui des enfants est également l'œuvre de l'individualisme, qui fuit les charges de la famille comme autant d'entraves au libre développement de l'individu. Sans doute la stérilité n'accompagne pas toujours ni partout l'individualisme, mais elle le fait le plus souvent.

Enfin le féminisme est une autre de ses manifestations. Qu'on en suive les adeptes aussi bien que les théoriciens, leur langage emprunte tous ses raisonnements à l'individualisme, et porte tous ses effets contre la famille. C'est une doctrine absurde, délétère, impie, et dont on ne peut méconnaître la source, tant elle en découle facilement. Elle n'a heureusement pas encore gagné les masses.

On n'en saurait dire autant dans le domaine de la société civile, si l'on comprend sous cette désignation l'ensemble des rapports sociaux gouvernés par les codifications légales. L'individualisme y apparaît uniquement, et ne perd pas son droit même dans les associations, car elles ne se forment qu'en vue de l'intérêt individuel de leurs membres et ne sont pas d'un esprit différent. C'est le règne du chacun pour soi dans tous les domaines de l'activité humaine.

Pour ne prendre de ceux-ci que les plus constants, les rapports entre les détenteurs du capital et les masses prolétarisées ne sont pas l'effet d'un consentement, d'une entente mutuelle, mais uniquement de la force qui oscille entre les uns et les autres, chacun s'exerçant à la conquérir pour peser sur l'autre. Dans la plupart des professions, les syndicats ne sont pas autre chose que des organisations de combat.

Les marchés commerciaux suivent la même loi, la loi du plus fort : la notion du juste prix n'existe plus, et celle de la loyauté commerciale est fort ébranlée, parce que l'individualisme ne met jamais en présence que des individus qui ont un égal droit à la vie et sont censés être dans une égale condition quant aux moyens de se la procurer. Enfin le crédit ne se prête pas à qui offre le plus de garanties, mais se vend ou se loue par des procédés usuraires, dont la multitude pâtit au profit d'un petit nombre, « qui impose ainsi un joug presque servile à l'infinie multitude des prolétaires » (*Lettre encyclique de S. S. Léon XIII sur la condition des ouvriers*).

On qualifie communément cet état de choses de retour vers la barbarie; mais c'est plutôt vers la société esclavagiste, vers le paganisme et vers les terribles revanches de la plèbe que prépare aujourd'hui le socialisme, cette expression la plus complète de l'individualisme. Dans ce rêve monstrueux, il n'y a plus ni classes ni corps, ni autels ni foyers; l'individu seul, atome amorphe, en présence et en dépendance de l'Etat.

L'Etat est en effet la seule société politique qui réponde à la charte de l'individualisme, telle qu'elle apparut dans la Déclaration des droits de l'homme de 1789 et dans les applications ultérieures de ses principes. Partout où l'on s'en réclame comme d'un nouvel Evangile — celui de la Démocratie — il ne saurait subsister de corps perpétuels dont l'existence constituerait un privilège. Avec les autonomies locales, les corporations professionnelles ont disparu, et leur place dans l'organisation sociale n'est pas encore tenue par les syndicats.

L'Etat, dans la conception individualiste, incarne seul d'une manière complète la souveraineté de l'individu. Le suffrage universel est à sa base, soit sous la forme élective, pour la constitution d'une soi-disant représentation des partis, soit sous sa forme plébiscitaire. Dans un cas comme dans l'autre, il n'en peut sortir que la domination d'un parti. Le *referendum*, que l'on invoque contre la prépotence de l'un d'eux, est une autre création de l'individualisme, qui ne donne pas plus de garanties sociales.

Tant que la famille ne sera plus considérée en tant qu'unité sociale comme l'unité politique, et la corporation comme l'unité représentative des droits et des intérêts publics, le césarisme, exercé par un ou par plusieurs individus, demeurera l'expression la plus adéquate de l'individualisme.

Quant à l'accord entre cette constitution du Pouvoir civil et celle de l'Eglise, il est essentiellement précaire, parce qu'il y a trop d'écart de principe entre ces deux constitutions : l'une prenant l'individu pour origine du pouvoir qui s'exerce sur lui, l'autre le tenant simplement pour objet de sa sollicitude. Là où il veut être maître, il n'est qu'esclave, et là où l'Eglise veut régner sur les âmes, il faut d'abord qu'elle soit affranchie, et non au pouvoir de l'esclave.

Marquis de La-Tour-du-Pin La Charce.

INDULGENCES. — I. *La doctrine catholique.* — II. *Justification de la doctrine :* A) *Fondements dogmatiques;* B) *Développement.* — III. *Abus et réforme :* 1° *Indulgence a culpa et a poena;* 2° *Vente des indulgences.* — IV. *Conclusion : utilité des indulgences.*

I. La doctrine catholique

1° *Définition.* — On appelle « indulgence », dans la doctrine catholique, la rémission extrasacramentelle faite par l'Eglise de la peine temporelle due aux péchés déjà pardonnés. Ce n'est donc pas la rémission du péché : la faute ou *coulpe* qui le constitue et la peine éternelle qui en est la conséquence doivent, au contraire, avoir été préalablement remises pour que l'indulgence puisse obtenir son effet. Seule la peine temporelle en est l'objet. Encore l'indulgence n'est-elle pas, tant s'en faut, le seul moyen d'en obtenir la rémission : le sacrement de pénitence d'abord la procure, soit directement par l'absolution, soit indirectement par la contrition et la satisfaction — pénitence — qui en sont des éléments indispensables. Toutes les œuvres satisfactoires en outre, qu'accomplit le chrétien en état de grâce, obtiennent le même effet, en sorte que les indulgences ne sont

nullement nécessaires ni au salut ni à la complète et parfaite purification des âmes.

2° *Condition des indulgences : l'œuvre indulgenciée, son rôle.*— Mais elles sont une faveur et un secours que l'Eglise met à la disposition de ses enfants pour leur faciliter un plus rapide acquittement de leurs dettes envers la justice divine.

Ici, en effet, c'est l'Eglise elle-même, par son chef ou par les ministres avoués de lui, qui agit. La rémission de peine qui correspond à l'indulgence est son œuvre propre, et l'efficacité de l'indulgence ne tient nullement à la valeur ou à la perfection de l'acte pieux ou charitable auquel elle est attachée. Ce n'est pas ici le mérite personnel qui entre en jeu et il ne faut pas parler non plus d'une commutation de peine : l'œuvre accomplie ne tient pas lieu d'expiation; elle n'est qu'une condition mise par l'Eglise à l'exercice de son pouvoir et la volonté seule de celui qui accorde l'indulgence en détermine l'étendue et l'efficacité. De là vient qu'il ne lui est pas nécessaire de connaître et d'apprécier les dispositions subjectives des bénéficiaires de sa faveur ; qu'ils soient en état de grâce et qu'ils posent les actes prescrits par elle,et ils profiteront de ses libéralités.

3° *Motif des concessions d'indulgences.* — C'est donc un acte d'administration, dérivant du pouvoir de juridiction et nullement du pouvoir d'ordre; et voilà pourquoi il dépend des chefs de l'Eglise d'en régler l'exercice.

Il ne suit pas de là qu'ils doivent ou même qu'ils puissent en user arbitrairement. « Tous les docteurs, dit Suarez (*De paenitentia. Disp.* liv, s. 2, n° 3), théologiens aussi bien que canonistes, sont d'accord qu'il faut une cause pieuse pour la validité de l'indulgence », et, de fait, les conciles et les Souverains Pontifes n'ont jamais revendiqué ce pouvoir que dans ces conditions. « *Thesaurum salubriter dispensandum et propriis et rationabilibus causis... applicandum* », dit Clément VI dans sa Bulle du Jubilé (Denzinger-Bannwart, 551), et en demandant aux partisans d'Hus ou de Wicleff s'ils croyaient au pouvoir du pape d'accorder des indulgences, le concile de Constance ne faisait porter sa question que sur un pouvoir ainsi défini : « *Utrum credat, quod Papa..., ex causa pia et justa, possit concedere indulgentias* » (Denz.-Bannw., 676 [570]); Léon X, dans sa bulle « *Cum postquam* » au cardinal Cajetan sur la doctrine des indulgences à promulguer en Allemagne, insère la clause « *pro rationabilibus causis* » (Le Plat, *Monum. ad conc. Trident.*, t. II, p. 24).

Aussi — et quelles qu'aient pu être jadis les hésitations de certains (voir, pour l'époque de saint Thomas, *Supplem.*, q. 25, a. 2) — l'opinion tend-elle à prévaloir que, pour être valide, toute concession d'indulgence doit avoir une cause, un motif raisonnable et proportionné (cf. Chr. Pesch, *De indulgentiis*, n° 480-482).

Non pas qu'il soit loisible aux fidèles de s'ériger en juges ou qu'ils aient à s'inquiéter de la valeur et de la suffisance des motifs; jusqu'à évidence contraire, la présomption de sagesse et de prudence est pour l'auteur de la concession.

Non pas surtout que la cause ou le motif requis soit à chercher uniquement ou même d'abord dans l'importance, la difficulté ou la valeur propre de l'œuvre prescrite. Plus souvent, au contraire, ce motif lui sera extrinsèque et se trouvera dans une vue d'ordre supérieur : « *Quaecumque causa adsit quae in utilitatem Ecclesiae et honorem Dei vergat, sufficiens est ratio indulgentias faciendi* », dit saint Thomas (*Supplem.*, q. 25, a. 2, c).

Mais il reste que, de ce chef, non seulement les indulgences accordées par un pape peuvent être abrogées par un autre, mais aussi qu'il peut y avoir faute à concéder certaines indulgences et que même la concession peut alors se trouver invalide.

4° *Indulgence, paiement de dette : le trésor de l'Eglise.* — L'Eglise, en effet, dans cette œuvre d'administration pastorale, ne procède point à un acquittement du débiteur purement gracieux. En un sens très réel et qu'on regrette de traduire en termes aussi anthropomorphiques, il y a paiement de la dette du péché; seulement, au lieu d'être personnel, il est social : l'Eglise y pourvoit elle-même. Jointes aux mérites du Christ, d'où elles tirent d'ailleurs toute leur valeur, les satisfactions surérogatoires de la Sainte Vierge et des saints lui constituent un trésor et comme un fonds de réserve où elle peut puiser indéfiniment pour l'exonération de tous ceux de ses membres qui en sont susceptibles. Fonds social : la dispensation en est confiée naturellement à ceux-là seuls qui gèrent les intérêts de la communauté; mais le gaspillage et la profanation en doivent être évités; c'est pourquoi les chefs qui en détiennent les clefs n'en peuvent pas disposer à la légère ou par caprice. Mais leur devoir aussi est d'en faciliter l'accès et l'usage, et tel est le but de leurs innombrables concessions d'indulgences; elles ne sont pas autre chose que la mise à la disposition des fidèles du trésor de mérites et de satisfactions auxquels leur agrégation à la société des saints leur donne le droit de participer.

L'organisation sociale de l'Eglise et le dogme de la communion des saints, tels sont donc les fondements de cette discipline, et à qui n'admet pas ou n'a pas compris ces deux vérités, il serait vain de vouloir expliquer ou justifier la théorie et la pratique des indulgences. Aussi toutes les décisions rendues par l'Eglise à ce sujet se réfèrent-elles à l'existence de ce trésor. Clément VI l'affirme et la démontre dans sa bulle du Jubilé (Denz.-Bannw., 550). Léon X fait de même dans la bulle à Cajetan mentionnée tout à l'heure, et la première des propositions de Luther qu'il condamne en cette matière est celle qui nie que « les trésors de l'Eglise, permettant au pape de donner des indulgences, soient les mérites du Christ et des saints » (Denz.-Bannw., 757 [641]). Pour l'avoir contesté également et pour avoir insinué qu'il y fallait voir un simple produit des discussions et des subtilités scholastiques, les Jansénistes de Pistoie se firent à leur tour condamner par le pape Pie VI (Denz.-Bannw., 1341 [1404]), en sorte que, s'il n'y a pas lieu de dire avec Suarez (*Disp.* li, s. 1, n° 2) qu'il s'agit là d'une vérité de foi proprement dite, du moins est-ce une conclusion de vérités définies qui fait partie de l'enseignement catholique. L'usage des indulgences, tel que l'Eglise le comprend, est conditionné par elle et il y aurait une témérité insigne à la nier ou à la mettre en doute.

5° *Efficacité des indulgences aux yeux de Dieu.* — Il n'y en aurait pas moins à vouloir restreindre l'effet des indulgences à la rémission de la peine ecclésiastique exigible en vertu des anciens canons pénitentiels. Il est bien vrai que les formules traditionnellement employées dans les concessions semblent viser d'abord et directement cet effet, qui est d'ailleurs très réel. Faire grâce de tout ou partie des peines encourues signifie bien tenir quitte de la pénitence canonique encourue pour les péchés déjà pardonnés. Et de là vient aussi l'expression classique, accorder l'indulgence *par forme d'absolution :* la même autorité, qui avait prescrit ou aurait pu prescrire la peine ecclésiastique, en fait remise, en absout, et, lorsqu'il s'agit des fidèles vivants, soumis à sa juridiction, il n'y a rien que de très naturel dans ce langage : il a

son origine dans l'usage fait primitivement des indulgences; c'est d'abord d'une pénitence réellement prescrite qu'on accordait la remise.

Mais autre chose est le langage et autre chose la réalité ou les réalités qui y correspondent, et l'Eglise n'a jamais admis que l'efficacité de son indulgence fût restreinte au for ecclésiastique. Etre délié par elle, c'est l'être aussi par Dieu, et sa pensée a toujours été qu'aux rémissions de peine accordées par elle correspondait, au tribunal de Dieu, une rémission égale ou proportionnelle. Où serait sans cela la faveur faite au pénitent? et à quoi servirait de puiser pour lui au trésor social? L'indulgence tournerait plutôt à son détriment : la dispense de la peine équivaudrait à un renvoi devant la justice divine et son auteur imiterait en somme le confesseur qui, pour un motif quelconque, impose au pénitent une pénitence plus légère : dans les deux cas, le feu du purgatoire aurait à suppléer.

Aussi les condamnations portées contre la doctrine de Luther sur les indulgences visent-elles surtout cette fausse conception : « C'est frauder les fidèles, disait le moine rebelle, que de leur accorder des indulgences; c'est les dispenser des bonnes œuvres » que seraient les pénitences accomplies; en sorte que « les indulgences sont à mettre au nombre des choses permises, mais non des choses utiles ». Car « même réellement obtenues, elles sont sans valeur au tribunal de la justice divine, et c'est une illusion de les croire salutaires et fécondes en fruits spirituels. Il n'y a que les criminels publics à qui les indulgences soient nécessaires, et elles ne s'accordent à proprement parler qu'aux esprits rebelles et impatients [de toute contrainte]. Il y a six classes d'hommes au contraire à qui elles ne sont ni nécessaires ni utiles : les morts ou les mourants, les infirmes, ceux qui sont légitimement empêchés [d'accomplir les pénitences prescrites], ceux qui n'ont pas commis de crimes, ceux qui ont commis des crimes mais pas publics, ceux qui travaillent à leur amendement », [tous ceux en un mot qui n'ont pas mérité ou sont hors d'état d'accomplir les pénitences canoniques](Denz.-Bannw., 758-762 [642-646]). Car, au point de départ de toutes ces assertions, se trouve cette notion fondamentale des indulgences : elles ne sont que la rémission de la peine canonique. Et c'est ce que rappelle la condamnation par Pie VI de la 40e proposition de Pistoie : « Dire que l'indulgence, au sens exact de ce mot, n'est que la rémission d'une partie de la pénitence canonique infligée au pécheur, comme si, en plus, elle ne valait pas également, pour la rémission de la peine temporelle due aux péchés actuels au regard de la justice divine, c'est émettre une affirmation fausse, téméraire, injurieuse pour les mérites du Christ, depuis longtemps condamnée dans la 19e proposition de Luther » (Denz.-B., 1540 [1403]).

6° *Rôle du pouvoir des clefs.* — De la notion catholique de l'indulgence, il ne suit pas toutefois qu'elle soit à proprement parler une forme spéciale d'absolution et qu'intervienne ici encore, même quand il s'agit des vivants, une sentence judiciaire tombant directement sur la dette contractée envers Dieu.

La plupart des auteurs, il est vrai, croient devoir expliquer ainsi le mode d'action des indulgences. Le pouvoir des clefs s'y exercerait réellement sur le fidèle et, tout en offrant pour lui à Dieu le paiement de sa dette, on l'en délierait encore formellement. Mais peut-être cette conception est-elle l'effet d'une analyse trop exclusivement logique de la formule usuelle « *per modum absolutionis* », et perd-elle trop de vue le sens primitif et immédiat que nous avons indiqué. Les anciens, en tout cas, et en particulier saint Thomas (*Supplem.*, q. 25, a. 1, *c* et ad 2m et 3m; q. 26, a. 1, *c*), sans méconnaître que la concession des indulgences dérive du pouvoir de juridiction et que l'effet, par rapport aux peines canoniques du moins, est celui d'une réelle absolution, auraient plutôt conçu son mode d'action à l'égard de Dieu sous la forme d'un paiement effectué par l'Eglise en faveur de ses membres. Le pouvoir des clefs, à ce point de vue, ne s'y exerce proprement que sur le trésor des satisfactions à utiliser, et l'efficacité spéciale de l'application qui en est faite tient à ce qu'elle procède de l'autorité compétente, spécialement établie par Dieu à cet effet (cf. Billot, *De indulgentiis*, p. 221).

Mais, quoi qu'il en soit de cette diversité de conception, ou plutôt, semble-t-il, de langage, il reste que la doctrine catholique est très nette et très ferme sur l'effet des indulgences : elles ont, au regard de Dieu, toute la valeur que leur attribue celui qui les concède (« *tantum valent quantum praedicantur* ». *Supplem.*, q. 25, a. 2, *c*) : partielles, elles procurent la rémission de peine qu'aurait obtenue de Dieu la pénitence canonique spécifiée dans l'acte de concession; plénières, elles assurent à celui qui les gagne la rémission totale de la peine due à ses péchés, quels qu'ils soient, déjà pardonnés. — Ainsi admet-on du moins qu'il en soit pour les vivants.

7° *Indulgences pour les morts.* — Pour les morts, auxquels il est permis souvent d'en faire l'application, la même certitude est loin d'exister. Deux choses seulement s'imposent à ce sujet à l'adhésion ferme de tous les catholiques. L'une, que l'Eglise — le pape — a le pouvoir de concéder des indulgences applicables aux défunts : les souverains pontifes, Léon X en particulier dans la bulle déjà citée au cardinal Cajetan, l'ont affirmé très nettement, et, pour l'avoir qualifiée de « chimère déplorable », le synode de Pistoie a été lui-même noté par Pie VI de fausseté, de témérité et de tendance à l'hérésie (Denz.-Bannw., 1542 [1405]). L'autre, que l'application faite ainsi aux défunts du trésor social de l'Eglise, l'est *par forme de suffrage* et non *par forme d'absolution* : ce qui exclut tout au moins que le pouvoir des clefs intervienne ici pour permettre au pape de délier lui-même : les défunts, n'étant plus sous sa juridiction proprement dite, ne sauraient être l'objet d'une sentence de sa part et son rôle se réduit à présenter à Dieu les satisfactions destinées à solder leurs dettes. Car ici encore il y a « *solution* » ou paiement, et l'indulgence, même alors, est accordée aux vivants pour qu'eux-mêmes en accomplissent les actes, pour qu'ils « la gagnent » et en désignent les bénéficiaires. Cependant l'autorité sociale a seule qualité pour en transférer les effets à ces derniers : « *transferre indulgentiam* », dit Léon X dans la bulle à Cajetan; ce qui pourrait se traduire : « inscrire à leur compte la part des satisfactions d'autrui qui leur est affectée ». Et c'est cette affectation officielle par l'Eglise qui donne aux suffrages des indulgences leur supériorité par rapport aux suffrages offerts uniquement par les simples fidèles : Dieu se doit à lui-même d'assurer un crédit spécial aux interventions de son plus haut représentant sur la terre.

Cette manière d'entendre l'efficacité des indulgences, par rapport aux défunts, ne suffit pas, il est vrai, à tout le monde. Certains la trouvent minimiste; elle leur paraît exagérer l'opposition des deux formules « *per modum absolutionis* » et « *per modum suffragii* ». Toutefois elle est bien la seule qu'imposent les documents pontificaux. Sixte IV, le premier pape dont nous ayons une bulle d'indulgence pour les défunts, est aussi le seul qui ait donné une inter-

prétation authentique de l'expression « *per modum suffragii* ». Il l'avait employée : « *Volumus*, disait sa bulle du 3 août 1476 en faveur de l'église Saint-Pierre de Saintes, *volumus ipsam plenariam remissionem per modum suffragii ipsis animabus purgatorii pro quibus dictam quotam pecuniarum aut valorem persolverint, pro relaxatione poenarum valere ac suffragari* » (cité par N. PAULUS dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.* de 1900, p. 250, note 3, d'après les *Archives historiques de la Saintonge et de l'Aunis*, t. X, p. 36 sqq.). Mais force lui fut de l'expliquer. Au premier abord, on s'était exagéré l'efficacité de l'indulgence plénière appliquée aux défunts : on en concluait à l'inutilité désormais des suffrages offerts directement pour eux par les fidèles : l'indulgence ne les avait-elle pas complètement délivrés? « Non, dut expliquer le pape; notre concession de l'indulgence « *per modum suffragii* » n'entraîne pas cette conséquence. Ce que nous avons voulu, c'est que l'indulgence profite aux défunts à la manière d'un suffrage (*in modum suffragii*) comme leur profitent les prières et les aumônes offertes à leur intention (« *ut illa* [*indulgentia*] *in modum suffragii animarum saluti prodesset, perindeque ea indulgentia proficeret ac si devotae orationes piaeque eleemosynae pro earumdem animarum salute dicerentur et offerrentur* »). (Lettre à quelques évêques de France, citée par lui dans la bulle suivante.)

Ce langage paraît clair. Une exagération au sens opposé de la première le fit préciser encore. De l'explication donnée on crut devoir conclure à une atténuation de la valeur des indulgences pour les morts; elles étaient mises au même niveau que les suffrages, prières ou bonnes œuvres, des simples fidèles : « Non, reprit le pape dans une troisième bulle (27 novembre 1477); il n'est pas question d'égalité de valeur ou d'efficacité; des bonnes œuvres des fidèles [offertes pour les morts] à l'indulgence « *per modum suffragii* », il y a une grande différence. Ce que nous avons dit, c'est que l'indulgence agit, « vaut », à la manière dont agissent, « valent », les prières et les aumônes. » « *Non quod intenderemus, prout nec intendimus neque etiam inferre vellemus, indulgentiam* NON PLUS *proficere aut valere quam eleemosynae et orationes, aut eleemosynas et orationes* TANTUM *proficere* TANTUMQUE *valere* QUANTUM *indulgentiam per modum suffragii, cum sciamus orationes et eleemosynas et indulgentiam per modum suffragii longe distare; sed eam* PERINDE *valere diximus, id est,* PER EUM MODUM AC SI, *id est,* PER QUEM *orationes et eleemosynae valent* » (citée par N. Paulus, *loc. cit.*, p. 252-253, d'après AMORT, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, t. II, p. 292 et 293).

Grande inégalité de valeur, en un mot, car la caution du chef de l'Eglise l'emporte, auprès de Dieu, de tout le poids de son autorité suprême et de toute la surabondance du trésor social, sur celle du simple fidèle, qui présente ses seuls mérites personnels; mais même mode d'action : voilà ce que le pape a tenu à affirmer des indulgences et des suffrages ordinaires pour les morts. Quant à la mesure dans laquelle Dieu accepte au compte des âmes souffrantes les satisfactions, soit individuelles, soit sociales, offertes en leur faveur, il n'en dit rien, et les auteurs catholiques diffèrent d'avis à ce sujet, comme aussi sur la nécessité d'être en état de grâce pour gagner et appliquer aux morts les indulgences (cf. Chr. PESCH, *De indulg.*, n°s 478-479 et 507). Inutile par conséquent de nous engager dans le détail de ces discussions : remarquons seulement que, s'il y aurait irrévérence et manque de sens catholique à prendre prétexte de ces divergences d'opinion sur le mode d'action pour mettre en doute l'efficacité réelle des indulgences, ce serait, par contre, abuser les fidèles que de leur présenter l'une quelconque des solutions proposées comme doctrine catholique ou même comme certitude avérée. Bien des résistances et des révoltes sans doute, au XVe et au XVIe siècle, auraient été évitées, si certains commissaires et prédicateurs d'indulgences ne s'étaient pas scandaleusement départis de cette réserve. (Voir ci-dessous, III.)

L'attitude à observer ressort très nette de la réponse faite par l'autorité compétente à une question qui lui avait été posée sur l'efficacité d'une des indulgences les plus appréciées, celle dite de « l'autel privilégié » : « A ne considérer, répond la S. Congrégation des Indulgences, que l'intention de celui qui l'accorde et l'usage qu'il y fait du pouvoir des clefs, l'indulgence est plénière et de nature à délivrer l'âme sur-le-champ de toutes les peines du purgatoire; mais, pour ce qui regarde l'effet de son application, il faut comprendre que sa mesure correspond au bon plaisir de la divine miséricorde qui l'accepte. *Si spectetur mens concedentis et usus clavium potestatis, intelligendam esse indulgentiam plenariam, quae animam statim liberet ab omnibus purgatorii poenis, si vero spectetur applicationis effectus, intelligendam esse indulgentiam cujus mensura divinae misericordiae beneplacito et acceptioni respondet* » (*Decreta authentica*, n° 283. Cf. LEHMKUHL, *Theol. mor.*, t. II, n° 181). En d'autres termes : l'intention du pape, en accordant l'indulgence plénière applicable à un défunt, est bien de prendre au trésor de l'Eglise de quoi amortir toutes ses dettes; mais le degré d'application qui lui en est fait reste le secret de Dieu.

Et voilà où s'arrête la doctrine catholique sur les indulgences. Très ferme et très sûre d'elle-même au sujet de l'action de l'Eglise sur ceux de ses membres qui restent encore soumis à sa juridiction, pour ceux que Dieu a déjà retirés de son autorité, elle se borne à affirmer, d'une part, son pouvoir indéfini et sa volonté toujours réelle de leur venir en aide, et, de l'autre, sa confiance en l'efficacité des secours qu'elle leur prodigue.

II. Justification de la doctrine catholique

A) Fondements dogmatiques. — La doctrine des indulgences, telle que l'Eglise l'avoue et telle que nous venons de l'exposer, résulte de quatre vérités fondamentales : 1° Le péché pardonné peut laisser, laisse même normalement, à la charge de celui qui l'a commis, l'obligation d'en subir une peine temporelle déterminée par Dieu. — 2° Dans l'économie religieuse établie par le Christ, la solidarité des justes entre eux est telle qu'elle leur permet un échange et comme un commerce mutuel, sinon de leurs mérites proprement dits, du moins de leurs réparations et de leurs satisfactions pour le péché. — 3° De cette mise en commun de leurs souffrances et de leurs expiations, et de l'adjonction surtout des mérites de leur Chef, résulte, au profit de la société, un trésor spirituel auquel tous ses membres peuvent avoir part. — 4° Les chefs de cette société, administrateurs nés de son patrimoine, ont aussi pouvoir de Dieu sur les péchés de ses membres.

Or, de ces quatre vérités, il n'est aucune dont il ne soit aisé de prouver qu'elle était admise et professée dès les premiers siècles de l'Eglise. Ce n'est pas ici le lieu de fournir cette démonstration. La première fait partie de la doctrine générale de la rémission du péché, telle qu'elle se dégage de l'Ancien et du Nouveau Testament. La dernière, fondée sur la constitution organique de l'Eglise, rappelle l'un de ses pouvoirs les plus solennellement revendiqués et les plus jalousement exercés. La seconde et la troisième, qui, par leur connexion, servent de pivot à tout le

système doctrinal des indulgences, ne sont que le résumé des affirmations de saint Paul sur les liens étroits qui unissent les membres du corps mystique du Christ, et il est singulièrement étrange de les voir contester par des hommes dont toute la doctrine religieuse se fonde sur l'attribution aux rachetés des satisfactions du Rédempteur. Les relations, qui existent de la tête aux membres, ne se poursuivent-elles donc pas entre les membres eux-mêmes? Et est-il si anormal que, comme il a accepté les réparations offertes par le Christ en faveur de ses frères, Dieu permette également à ses frères de se secourir mutuellement et d'échanger entre eux les biens qu'ils tiennent du Christ? Saint Paul, en tout cas, les exhorte à le faire. « Portez les fardeaux les uns des autres » (*Gal.*, VI, 2), écrit-il à propos du péché qui peut les atteindre, et la raison de cette assistance mutuelle est précisément la solidarité établie par Dieu entre tous les membres d'un même corps. Bien loin de s'ignorer et de se traiter en étrangers, ils se portent secours, en sorte que, si l'un d'eux a quelque chose à souffrir, les autres en prennent aussi leur part (I *Cor.*, XII, 24-26). Et joignant l'exemple à la doctrine, l'Apôtre accepte avec joie de souffrir dans sa personne au profit de ce corps du Christ qui est son Eglise (*Col.*, I, 24). Saint Jean fait comme lui. Pour permettre au jeune homme perverti et égaré parmi des brigands de rentrer dans l'Eglise, il n'hésite pas à se porter caution en sa faveur auprès de Dieu : « C'est moi qui satisferai (rendrai raison) au Christ pour toi; s'il le faut, j'accepterai la mort pour toi comme le Seigneur l'a fait pour nous. En faveur de ton âme, je suis prêt à donner la mienne » (Clem. Alexandr., *Quis dives salvetur*, XLII, *P. G.*, IX, 649, C).

En sorte, peut-on dire, qu'il n'est pas de doctrine plus solidement établie par l'Ecriture et la tradition apostolique que celle qui permet de porter au compte d'un membre de l'Eglise les satisfactions et bonnes œuvres accomplies par un autre. L'intercession publique des fidèles en faveur des pénitents, qui tient une si grande place dans l'économie pénitentielle des premiers siècles, n'a pas d'autre fondement.

Il ne suit pas de là toutefois que la doctrine des indulgences se trouve formellement énoncée et explicitement connue et pratiquée dès cette époque.

Le concile de Trente n'a rien défini sur le moment ou les circonstances dans lesquelles a commencé de s'exercer le pouvoir accordé par le Christ à son Eglise de concéder des indulgences. Ce qu'il en dit (Denz.-Bannw., 989 [862]) n'est pas l'objet direct de son décret; et quel que soit le sens donné par les Pères du concile à l'expression « *antiquissimis temporibus usa est* », les catholiques, bien loin d'en conclure à une nécessité dogmatique de rechercher et de retrouver aux premiers siècles l'usage des indulgences proprement dites, se reconnaissent, au contraire, parfaitement libres, en cette matière, de toute contrainte. L'existence du pouvoir n'exige nullement qu'il en soit fait usage, et de celui-ci, comme de beaucoup d'autres, rien ne s'opposerait à ce que l'Eglise eût attendu longtemps pour se servir (Palmieri, *De paenitentia*, 501). Comme le remarque très bien le docteur Paulus (*Die Anfänge des Ablasses : Zeitschr. f. kath. Theol.*, t. XXXIII (1909), p. 317), la théologie s'accommoderait sans peine de l'apparition brusque et imprévue de la pratique et de la théorie des indulgences. Il lui suffirait d'en pouvoir montrer le fondement doctrinal dans les quatre vérités susdites pour écarter le reproche d'une innovation et d'une invention purement humaines. Coordonner entre elles les données anciennes de la révélation n'est pas les altérer ou y ajouter; c'est en mieux approfondir le contenu, et l'Eglise se fait gloire, en ce sens, de savoir évoluer et progresser.

B) **Le développement historique.** — Il s'en faut toutefois que la théorie et la pratique des indulgences présentent ce caractère d'une brusque apparition. S'il est vrai que des indulgences, au sens précis où nous les connaissons, on ne trouve pas la trace avant le XIe siècle; s'il est vrai aussi que la doctrine n'a pris corps qu'au cours des siècles et qu'il faut descendre jusqu'au XIIIe pour en trouver la formule propre et définitive, il est incontestable, par contre, que l'histoire en montre la préparation et les ébauches et permet de suivre à travers les générations la genèse progressive d'une institution destinée à un développement si considérable.

1° Le point de départ : réglementation par les évêques de la discipline pénitentielle. — Le point de départ en est dans le pouvoir revendiqué dès le début par l'Eglise de remettre, non seulement le péché, mais aussi les peines qui en accompagnent normalement le pardon. Ces peines, Dieu seul les connaît; mais c'est pour y satisfaire que l'Eglise impose aux pécheurs repentants les épreuves de la pénitence. Régulièrement, ces épreuves s'exigent de tous les coupables, qu'elles précèdent ou qu'elles suivent la réconciliation appelée sacramentelle. Des dérogations cependant se produisent à cette loi générale et il arrive que, pour accorder « la paix » définitive, on n'attende pas le complet achèvement de la pénitence. Le concile de Carthage en 251, par exemple, permet que, en cas de danger de mort, la réconciliation — nous dirions l'absolution — soit accordée aux pénitents, quelque temps d'épreuve qu'il leur reste encore à courir; et s'ils reviennent ensuite à la santé, le bénéfice du recouvrement de « la paix » leur demeure acquis : saint Cyprien ne conçoit pas qu'on puisse remettre en question la rémission de peine qui leur a été ainsi consentie (*Epist.*, LV, 13 : Hartel, p. 632).

Le concile de 252 fait plus encore : la perspective prochaine d'une nouvelle persécution lui fait admettre à la communion tous les pénitents sans distinction. La remise de peine ainsi faite par lui, certains évêques ont d'ailleurs déjà pris sur eux de l'accorder pour d'autres motifs et en des cas particuliers : saint Cyprien approuve que, malgré la loi prescrivant aux apostats une très longue pénitence, certains d'entre eux soient réconciliés après trois ans d'épreuve seulement (*Epist.*, LVI, 1-2 : Hartel, p. 648). Un de ses collègues va plus loin : il a usé de la même indulgence à l'égard d'un prêtre apostat; il l'a réconcilié sans le laisser aller jusqu'au bout de sa pénitence : *antequam paenitentiam plenam egisset et Domino Deo in quem deliquerat satisfecisset... ante legitimum et plenum tempus satisfactionis* (*Epist.*, LXIV, 1 : Hartel, p. 717). Saint Cyprien désapprouve cette conduite et l'évêque lui paraît à blâmer, mais la rémission de peine accordée demeure acquise et le prêtre ainsi admis à la paix en conserve le bénéfice (*ibid.*).

En ces matières, en effet, le pouvoir des évêques est souverain et universellement reconnu. Les conciles eux-mêmes, dans leur législation pénitentielle, le réservent : les peines édictées par eux, les évêques pourront en abréger la durée, s'ils le jugent à propos [cf. v. gr. *Conc. Ancyr.*, *can.* 2, 4, 5, 7; *Conc. Nicaen.*, *can.*, 12; saint Basile, *Epist.*, *can.* 74 (*P. G.*, XXXII, 804 A); saint Grég. de Nysse, *Epist.*, *can.* 4 (*P. G.*, XLV, p. 229 B-C)], et ces derniers considèrent comme l'un des plus graves devoirs de leur charge l'exercice de ce pouvoir sur le péché : qu'il suffise de rappeler

l'effroi causé à saint Jean Chrysostome par les responsabilités qui en résultent (*De sacerdotio*, l. II, 2-4, *P. G.*, XLVIII, 633-635. Cf. notre article : *Saint Jean Chrysostome et la confession*, dans *Recherches de science religieuse*, mai et juillet 1910, p. 229-233, 315-317, 323-324). Ils n'hésitent pas d'ailleurs à en user et, dans les réductions ou dispenses de pénitence qu'ils prononcent, ils ne se sentent nullement liés par les dispositions personnelles des intéressés : les exemples abondent, dès le IIIe siècle, de rémissions ou de suppressions d'épreuves dues à des considérations tout à fait extrinsèques. A l'évêque Trofime, par exemple, dont l'apostasie avait entraîné celle de toute son église, le pape Corneille ne demande pas autre chose, pour l'admettre à la communion laïque, que de ramener ceux qu'il a égarés : le retour du troupeau tiendra lieu au pasteur de la satisfaction normalement requise : — *pro quo satisfaciebat fratrum reditus et restituta multorum salus* — (*Cyprian.*, *Epist.*, LV, 11 : Hartel, 632). Malgré sa répugnance pour tout ce qui lui paraît énerver la discipline, saint Cyprien croit de son devoir, en certains cas, d'aller jusqu'aux extrêmes limites de la condescendance. Son indulgence à l'égard des schismatiques le fait taxer de faiblesse par ses fidèles, et lui-même en a presque du scrupule : par amour de l'union, il ferme les yeux sur tant de choses — *Multa dissimulo*; — il relâche tant de la rigueur de la justice! — *non pleno judicio religionis examino.* — Mais enfin, il passe outre, il fait remise de tout — *omnia remitto* — et au risque, dit-il, de se rendre coupable lui-même, il ouvre les bras sans retard — *amplector prompta et plena dilectione* — à tout égaré qui seulement reconnaît et confesse sa faute : comme satisfaction, il n'exige pas davantage (*Epist.*, LIX, 15-16 : Hartel, 685-686).

A Rome, d'ailleurs, on ne procède pas différemment. Aux fauteurs du schisme de Novatien, dès qu'ils reconnaissent leur faute et en demandent pardon, on fait grâce de toute épreuve pénitentielle (*Inter Cypr. Epist.*, XLIX : Hartel, 608-612).

2° Acheminement : les « rédemptions » du moyen age. — Les évêques et pontifes du moyen âge étaient donc bien dans le sens de la tradition lorsque, eux aussi, par égard pour la difficulté ou la répugnance des peuples à accepter les rigueurs de la pénitence primitive, ils les autorisèrent à s'en « racheter » aux prix d'autres bonnes œuvres.

L'usage de ces sortes de « rédemptions » est fort ancien. Un « *ordo* » de l'Eglise de Rouen, publié par Morin dans l'appendice à son grand ouvrage sur l'*Administration du sacrement de pénitence aux treize premiers siècles de l'Eglise* (*Append.*, p. 70), y fait allusion comme à une pratique courante. Les pénitents à qui l'on impose la pénitence le mercredi saint sont avertis qu'ils ne pourront pas en obtenir la rémission à moins de rachat — « *nec in his, pro certo sciatis, vobis* INDULGERE *possumus nisi pauperum sustentatione aut aliquo beneficio* REDIMANTUR ». — Les premières traces certaines en apparaissent en Angleterre et en Irlande vers la fin du VIIe siècle (Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengesch.*, § 59, 9 b). Elles sont d'abord d'ordre tout personnel; c'est entre le prêtre et le pénitent que se détermine, pour chaque cas particulier, l'échange à intervenir. Car la *rédemption* n'est qu'une *commutation* de peine : au lieu des longs jeûnes prescrits par les canons, on récitera des prières ou l'on donnera aux pauvres; ainsi restera-t-on dans le courant traditionnel qui reconnaît à l'aumône une efficacité de premier ordre pour la rémission du péché.

Et tel est, sans aucun doute possible, le fondement historique en même temps que théorique de ce système de compensations : la coutume germaine du *Wehrgeld* a pu contribuer à le généraliser, mais l'origine naturelle en est toute dans la doctrine évangélique de la distribution des biens et dans la tradition ecclésiastique d'une adaptation de la pénitence aux dispositions et aux situations du pécheur (Loofs, *loc. cit.*, note 3). C'est du moins de ce dernier motif que nous voyons s'inspirer les autorités ecclésiastiques, qui acceptent ou proposent l'usage des « rédemptions ». L'observation rigoureuse des canons pénitentiels est devenue impossible. Les longs jeûnes d'un semestre, d'un an, de deux, de cinq, de sept ans, qu'ils ordonnent de prescrire, ne se font pas : toute la vie en serait bouleversée. « C'est trop de rigueur et de sévérité », dit un document pénitentiel du IXe siècle; « de nos jours nous ne pouvons plus la faire accepter des pénitents » (cité par Paulus dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXIII (1909), p. 311, note 1). Et les conciles, comme les plus saints personnages, font la même constatation (cf. Paulus, *loc. cit.*, p. 310-311 et 289-293). Force est donc de commuer des pénitences en d'autres plus légères et ainsi s'introduit la « rédemption ».

Le premier concile, en tout cas, que nous voyons s'en occuper (Tribur, près de Mayence, en 895) s'inspire de ces considérations. D'après le droit, rappellent les Pères (can. 54), l'homicide volontaire entraîne une pénitence de toute la vie; mais, poursuivent-ils, la sollicitude pastorale, par égard pour les besoins du temps et pour la fragilité des hommes, nous fait un devoir de régler d'une manière générale le mode et la durée de la pénitence à imposer pour cette faute (Mansi, XVIII, 156). La pénitence ne sera donc plus que de sept ans. Elle comporte pour le meurtrier un certain nombre de privations et d'interdictions que le concile détermine; de longues semaines de jeûne en particulier lui restent prescrites. Mais le droit de les remplacer par des aumônes (*redimere uno denario, vel pretio denarii, sive tres pauperes pro nomine Domini pascendo* : can. 56) lui est en même temps reconnu, restreint pour la première année à trois jours par semaine et aux cas de voyage ou de maladie, mais entendu, pour les six autres aux jours et aux cas où sa santé et ses occupations lui rendraient le jeûne possible (can. 56 et 58).

Le concile de Reims, quelques années après (923) généralise plus encore le droit de certains pénitents à une rédemption : « *Omnibus his tribus quadragesimis, secunda, quarta et sexta feria, in pane, sale et aqua abstineant aut* REDIMANT. *Similiter quindecim diebus ante nativitatem S. Joannis Baptistæ, et quindecim diebus ante nativitatem Domini Salvatoris, omni quoque sexta feria per totum annum,* NISI REDEMERINT » (Mansi, XVIII, 345-346).

De personnelle et de privée, la commutation devient ainsi discipline générale. L'usage s'en répand et le principe de la substitution s'étend de l'aumône aux autres bonnes œuvres plus appropriées aux mœurs et aux goûts de l'époque : pèlerinages aux sanctuaires fameux, à Rome en particulier, assistance aux solennités exceptionnelles de certaines églises, participation aux frais de construction ou d'entretien des églises, des abbayes, des hôpitaux. La croisade elle-même se présente d'abord sous la forme d'une « rédemption » de peine. Le voyage tiendra lieu de toutes les pénitences auxquelles on était tenu : le concile de Clermont (can. 2) le dit en propres termes : « *Iter illud pro omni paenitentia reputetur* » (Mansi, XX, 816) et c'est en ce sens que le pape Urbain II, dans son discours au concile, déclarait faire une immense remise de pénitences : « *Fidelibus, qui arma susceperint et onus sibi hujus peregrinationis assumpse-*

rint, immensas pro suis delictis paenitentias relaxamus » (Mansi, XX, 823 D). « Remise totale », spécifiait-il dans une lettre à la ville de Bologne : « *Eis omnibus qui illuc non terreni commodi cupiditate, sed pro sola animae suae salute et Ecclesiae liberatione profecti fuerint, paenitentiam totam pecatorum de quibus veram et perfectam confessionem fecerint... dimittimus* » (*P. L.*, CLI, 483).

Déjà cependant, on le voit, l'idée de « rédemption » n'est plus ici adéquate à la réalité et celle d'indulgence y correspond plus exactement. Voilà pourquoi le moment est venu de remarquer que, si celle-ci se trouve en germe dans toutes ces rémissions et commutations de peines qui ont précédé, toutefois elle n'y apparaît pas encore dans sa forme propre et caractéristique.

3° Rémissions ou rédemptions et indulgences : ressemblances et différences.

a) *Ressemblances générales.* — Non pas qu'il y manque l'intention de remettre la peine au for divin comme au for ecclésiastique : dans l'Eglise, cette correspondance entre la terre et le ciel, en matière de péché et d'absolution, n'a jamais été mise en question et, encore qu'on ne le dise pas, on y pense toujours. L'exclusive mention de l'indulgence canonique n'est donc point par elle-même exclusive de l'indulgence divine.

Non pas davantage que la rédemption diffère surtout de l'indulgence pour s'être d'abord produite au for privé et sous le contrôle chaque fois exigé d'un confesseur. Il y peut avoir aussi des indulgences strictement personnelles; le prêtre, quand il sanctionne ou accorde une commutation de peine, agit au nom de l'Eglise, qui l'approuve et lui donne juridiction. Nous avons vu enfin que le système de la « rédemption » n'avait pas tardé à être généralisé par les conciles.

b) *Différences essentielles.* — Mais il manque autre chose à ces réductions ou rédemptions de peines pour constituer de véritables indulgences. Celles-ci, nous l'avons dit, sont de véritables faveurs accordées gratuitement aux intéressés. Qui oserait en dire autant des commutations ? Ce qui paraît et frappe d'abord dans ces dernières, c'est la substitution d'œuvres moins onéreuses à des peines devenues ou considérées comme excessives ou intolérables.

Les réductions accordées à la ferveur personnelle des pénitents diffèrent plus encore de nos indulgences. L'évêque ne fait en somme alors que constater et consacrer au for externe la rémission de peine que le mérite propre est censé avoir déjà obtenue de Dieu.

A plus forte raison ne saurait-on reconnaître nos indulgences dans ces dispenses que la fâcheuse disposition des coupables ou des considérations d'ordre supérieur déterminent à consentir. Bien loin qu'ils prétendent alors absoudre et dispenser au for divin, nous voyons au contraire le pape Corneille et saint Cyprien réserver expressément l'obligation de lui satisfaire : « *Omnia remisimus Deo omnipotenti in cujus potestate omnia sunt reservata* », dit l'un, à propos de schismatiques admis d'emblée à la paix et à la communion ecclésiastique (*inter Cyp. epist.*, xlix, 3 : Hartel, p. 612). Et, à propos soit des libellatiques dispensés de toute pénitence, soit des « apostats pénitents » réconciliés en cas de danger de mort, l'autre formule plus nettement encore ses réserves : « Ce n'est pas que nous préjugions en rien le jugement à venir du Seigneur : ce que nous faisons, il ne le ratifiera qu'autant que la pénitence du pécheur lui-même lui paraîtra pleine et juste » (*Epist.*, lv, 13). Notre sentence en effet, si elle assure le pardon [de la faute], est loin de procurer dans ce cas l'immédiate admission à la gloire; à ceux que nous réconcilions ainsi il peut rester à subir les peines pour lesquelles leur pénitence n'a pas satisfait. « *Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire; aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novisimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem; aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari in igne, aliud peccata omnia passione purgasse.* » (*Epist.*, lv, 20).

Il s'en faut, on le voit, que saint Cyprien ait reconnu à ces « réconciliations » accordées *in extremis* le caractère d'une « indulgence plénière *in articulo mortis* ».

Et les prêtres de Rome, qui ont adopté la même ligne de conduite à l'égard des pénitents surpris par la mort, ne paraissent pas y songer davantage. A ceux qui auront donné des marques sincères de repentir, on assurera les secours habituels de l'Eglise : « *caute et sollicite subveniri* »; mais Dieu garde le secret du jugement que, en dernière analyse, il porte sur ces absous de l'Eglise : « *Deo ipso sciente quid de talibus faciat et qualiter judicii sui examinet pondera* » (*Epist.*, xxx, 8 : Hartel, p. 558).

c) *Amorces des indulgences.* — Toutefois, s'il est impossible de reconnaître dans ces divers exercices du pouvoir des clefs la pratique formelle des indulgences, il est incontestable d'autre part que le principe et le point de départ en est bien là et point ailleurs. Tout le monde l'avoue, du reste. « Les « rédemptions » servirent de précurseurs aux indulgences », dit Lea (*Auricular confession and indulgences*, t. III, p. 9); et Loofs (*Leitfaden zum Stud. der Dogmengesch.*, § 59, 9a), tout en faisant ses réserves sur le caractère et les effets propres des rémissions de peines, reconnaît également que le pouvoir de les accorder est aussi ancien dans l'Eglise que celui d'imposer des pénitences, et qu'il s'est fréquemment exercé au cours des siècles, au moins sous la forme de rémissions ou de réductions individuelles.

d) *Cas spécial des « billets de paix ».* — Nous allons plus loin, et il est, au iiie siècle, toute une catégorie de rémissions où nous reconnaîtrions volontiers tous les éléments essentiels de nos indulgences actuelles. Nous voulons parler des réconciliations accordées au nom des martyrs.

Sur le vu d'un « billet de paix », délivré par une des victimes de la persécution, remise était faite de la longue et dure épreuve qui, suivant la discipline en vigueur, aurait dû précéder — d'autres diraient suivre : mais il n'importe pour la question présente — l'absolution proprement dite. Il s'agit donc bien ici d'une remise de peine temporelle : les coupables ne sont nullement dispensés du repentir et de la satisfaction personnelle indispensables pour le pardon de la faute elle-même, et c'est pourquoi le bénéfice de la « paix » reste quand même subordonné au jugement de l'évêque sur les dispositions actuelles du pécheur. Rémission des peines exigées par l'Eglise, c'est évident, mais aussi de la peine due à Dieu : sans qu'il ose affirmer une exacte et complète correspondance de l'une à l'autre, saint Cyprien ne met pas en doute l'efficacité au for céleste de cette application des souffrances des martyrs à leurs frères coupables (*De lapsis*, 17 et 36, et cf. *Epist.*, lv, 20). Car, et c'est où s'accentue la ressemblance avec nos indulgences, la rémission ici est bien gratuite pour le pécheur. Le trésor social de l'Eglise en fait tous les frais : ceux qui ont contribué à l'enrichir en sont aussi les distributeurs; mais, quoique la répartition des richesses accumulées se fasse ainsi de personne à personne, c'est l'Eglise qui, en dernier ressort, en commande l'application et en assure l'efficacité. Aux martyrs trop portés à se considérer comme les vrais et les seuls dispensateurs de leur superflu et aux clercs trop oublieux de la haute surintendance qu'il leur

appartient d'y exercer, saint Cyprien rappelle, sans se lasser, ce principe qu'il déclare essentiel et traditionnel : la valeur satisfactoire des souffrances endurées pour le Christ peut être inépuisable et le nombre de ceux à qui l'on en veut assurer le bénéfice peut être indéfini; — bien qu'il trouve exorbitante la prétention de certains martyrs de réconcilier en masse les *lapsi*, saint Cyprien ne conteste que le procédé (*Epist.*, XXVII) — néanmoins, pour être efficace, l'attribution en doit être garantie et authentiquée par l'Eglise (*Epist.*, XV, XXVI, XXVII; *De lapsis*, 18, 20, etc.). En sorte que saint Cyprien revendique, tout aussi nettement que Léon X, pour l'Eglise, la haute administration de ce trésor social alors en formation qui permet d'accorder les rémissions de peines les plus larges.

4° L'aboutissement aux indulgences.

a) *Comment s'est faite la transition.* — Mais cette constatation une fois faite, il ne nous paraît pas possible d'affirmer l'existence, au cours des siècles qui ont suivi, d'une pratique ou d'un usage quelconque pareillement analogue à celui de nos indulgences. Des préparations, des acheminements, voilà, sans en excepter les « rédemptions » du moyen âge, tout ce que l'on trouve. Ces dernières toutefois, si elles ne sont pas encore les indulgences — nous avons dit pourquoi — y aboutissent. Le passage est même si naturel de la commutation gracieuse à la rémission gratuite; il se fait si spontanément et si insensiblement que, pendant longtemps, les deux systèmes coexistent et se compénètrent. L'indulgence accordée aux croisés, nous l'avons déjà vu, se présente d'abord sous la forme d'une « rédemption » et la même conception se retrouve, un siècle après Urbain II, dans les bulles pour la croisade d'Alexandre III et d'Innocent III : le voyage, disent-ils, leur tiendra lieu de satisfaction (Jaffé, 11637, *P. L.*, CC, 601 ; et Potthast, 3324, *P. L.*, CCXV, 1356). Le pape Innocent IV, il est vrai, dans son *Apparatus super decretalium libris* (cité par N. Paulus dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXII (1909), p. 295, note 1) distingue, au milieu du XIIIe siècle, la « rédemption » et l'« indulgence » : ce sont deux moyens différents de suppléer à l'accomplissement de la satisfaction due au péché ; mais Albert le Grand (*In* IV *Sent.*, *dist.* 20, a. 16) nous apprend que les « maîtres » de l'époque définissent encore l'indulgence une commutation de peine (*Relaxatio est satisfactionis majoris in minorem competens et discreta commutatio*) : Guillaume de Paris par exemple lui reconnaît très nettement ce caractère (*De sacram. ordinis*, cp. XII; Paris, 1674, t. I, p. 550*b* F).

D'autre part, il est bien évident que, à la commutation de peine, en quoi consiste la « rédemption », correspond un adoucissement et donc une rémission au moins partielle. Les contemporains ont bien raison de parler à ce propos de « *alleviatio* », « *levigatio* », « *relaxatio paenitentiae* ». Saint Pierre Damien, l'un des promoteurs du système, voit dans les aumônes le moyen pour les laïques d'éteindre leurs dettes pour le péché (*Epist.*, *l.* VIII, 8, *P. L.*, CXLIV, 351-352) et Alexandre de Halès plus tard n'hésitera pas à reconnaître une véritable indulgence dans les repas aux pauvres par lesquels on supplée aux jeûnes prescrits : « *Quando conceditur alicui ab eo qui potest quod aliquis pro jejunio sibi injuncto pascat pauperem, dicitur fieri relaxatio* » (*Summa theol.*, p. IV, q. 23, m. 2). A ce point de vue, « rédemption » et « indulgence » sont donc bien identiques. Mais elles ne le sont aussi qu'à ce point de vue, et l'identité entre elles n'est donc pas complète. C'est seulement à mesure que la disproportion s'accrut entre la peine due et l'œuvre substituée, que l'indulgence se dégagea et apparut dans sa forme propre. Moins il fut demandé au fidèle, et plus, dans l'acquittement de la dette, l'apport de l'Eglise fut considérable. Le jour vint enfin où de ces deux facteurs le premier ne fut plus considéré comme directement opérant et l'indulgence dès lors exista sans mélange aucun de « rédemption » ou de commutation.

b) *Les indulgences des* XIe *et* XIIe *siècles. Les indulgences-aumônes.* — C'est pendant le XIe et le XIIe siècles que s'accomplit ce travail de dégagement et de simplification. Alors se répandit l'usage de ce qu'on a appelé les *indulgences-aumônes*. Les documents nous restent, relativement nombreux, des concessions qu'en ont faites les évêques et les papes : le Dr N. Paulus les a relevés dans un article spécial de la *Zeitschrift f. kath. Theol.* (*Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch*, t. XXXIII (1909), p. 1-40). Les occasions en sont presque toujours les mêmes : translations de reliques, consécrations d'églises, érections d'abbayes, anniversaires religieux, constructions de monuments d'utilité publique, tels que ponts et hôpitaux, etc. Mais la pensée supérieure qui y préside est l'intention de faciliter aux fidèles l'acquittement de leurs dettes pénitentielles. La même sollicitude, qui avait fait accepter la pratique des « rédemptions », engage les pasteurs dans cette voie nouvelle. Décidément la vie sociale ne comporte plus l'accomplissement des peines traditionnelles. Plutôt que de s'y soumettre, les intéressés préfèrent ne plus vivre de la vie de l'Eglise. Sous peine donc de faire œuvre de mort, l'Eglise se doit à elle-même et à ses enfants de modifier ses usages. Déjà les « rédemptions » ont habitué à une grande condescendance. Peu à peu la préoccupation disparaît de maintenir une proportion entre la dette à éteindre et la contribution à exiger du débiteur. Le grand souci est d'entretenir en lui la vie religieuse en l'associant à la vie et aux œuvres de l'Eglise. Et de là viennent les invitations aux pèlerinages, à la visite des lieux de sainteté, à la générosité envers « la maison du bon Dieu ou des hommes — pauvres ou religieux — du bon Dieu ».

Car, il n'y a pas à en défendre les auteurs des indulgences : la considération des profits pécuniaires à en résulter ne leur a pas été étrangère. Encore que les offrandes ne soient pas toujours exigées et que la visite des sanctuaires ou l'assistance aux offices en bien des cas soit seule prescrite, personne ne doute que le concours des peuples ne doive procurer aux églises ou aux abbayes un surcroît de ressources ; et c'est bien en vue de provoquer ces contributions à l'achèvement des édifices ou à la splendeur du culte divin, que les intéressés sollicitent et font publier les rémissions de peines obtenues des évêques ou du pape. L'escompte, en un mot, des avantages à résulter des indulgences est réel. Mais, en vouloir faire la raison déterminante et exclusive de leur concession, c'est dénier aux plus éminents et aux plus saints personnages d'alors la moindre élévation de pensée ; c'est céder au préjugé d'une Eglise systématiquement simoniaque, qui exploite à froid la crédulité des fidèles. Que l'usage des indulgences-aumônes prête à des abus et à des excès, rien n'est plus vrai : Abélard les dénonce déjà, non sans les exagérer sans doute (*Ethica*, XXV, *P. L.*, CLXXVIII, 672-673), et le concile de Latran en 1215 se préoccupe de les supprimer ou de les prévenir. Il s'en prend, d'une part, aux recteurs d'églises et aux quêteurs d'aumônes qui abusent de la bonne foi des fidèles en exagérant, quand ils ne l'inventent pas, l'importance des faveurs assurées à leurs bienfaiteurs : ils devront s'en tenir très exactement aux lettres qui les autorisent. De l'autre, il invite les évêques à se montrer plus réser-

vés dans les concessions d'indulgences : un an au plus pour la dédicace d'une basilique et pas plus de quarante jours pour le jour anniversaire (*Capit.* LXII, Mansi, XXII, 1049-1051).

Mais les abus possibles ou réels ne prouvent rien contre la légitimité ou l'utilité de l'usage, et encore moins contre la droiture d'intention de ceux qui ont contribué à l'établir. Dans le cas actuel notamment, le Dr N. PAULUS le remarque très à propos (*Zeitsch. f. kath. Theol.,* t. XXXIII (1909), p. 312-313), le reproche de simonie est particulièrement invraisemblable : la multiplication des indulgences-aumônes ne coïncide-t-elle pas avec la défense, renouvelée dans presque tous les conciles de l'époque, d'exiger aucune redevance pour l'administration des sacrements, pour l'accomplissement des fonctions ecclésiastiques ? (Voir en particulier les canons des trois conciles de Latran : 1139, can. 24; 1179, can. 7; 1215, cap. 63, 64, 66.) C'est la preuve évidente que les apparences de spéculation ou de trafic, que l'on poursuivait ailleurs, ne se découvraient pas ici. Dans les offrandes spontanées des visiteurs et des bienfaiteurs des lieux de prières, on ne voyait qu'une des formes traditionnelles de l'aumône, et les faveurs qu'on y attachait avaient moins pour but de provoquer à la générosité que d'encourager à la dévotion ou aux dévotions.

c) *Les indulgences pontificales.* — Les rémissions de peine, par exemple, accordées par les papes, ont pour but avoué de reconnaître l'instinct de foi qui pousse à venir implorer les suffrages du prince des apôtres. L'usage est fort ancien de ces recours à Rome : à partir du IXe siècle, on en relève des traces nombreuses dans les « Regestes » pontificaux (cf. PAULUS, dans *Zeitsch. f. kath. Theol.*, XXXIII (1909), p. 304-306). BENOIT III, NICOLAS Ier, JEAN VIII, ETIENNE V, JEAN X, ALEXANDRE II usent fréquemment de leur pouvoir de « miséricorde », et la considération qui les y meut est celle de la confiance mise par les coupables en la puissance de Pierre : « *Haec omnia propter misericordiam facimus et beatum Petrum apostolum, ad cujus sacratissimum corpus fecit confugium* » (JEAN X, lettre à Hermann de Cologne en 916; PAULUS, *loc. cit.*, p. 306, note 3).

D'individuelles qu'elles étaient d'abord, ces faveurs pontificales se généralisèrent peu à peu. A l'occasion d'un concile tenu à Rome en 1116, nous voyons le pape PASCAL II accorder une indulgence de 40 jours à tous ceux, sans distinction, qui « *propter concilium et animarum suarum remedium apostolorum limina visitaverunt* » (PAULUS, *loc. cit.*, p. 14, note 1).

Nous sommes au XIIe siècle; les pèlerinages à Rome, à Jérusalem, se multiplient et c'est par mesure d'ordre général qu'on y attache des indulgences : « Nous avons coutume d'en accorder autant à tous ceux qui visitent le tombeau du Seigneur », dit le pape ALEXANDRE III, dans la bulle où il accorde un an d'indulgence aux chevaliers qui prennent part à la croisade contre les païens de l'Esthonie (JAFFÉ, 12118, *P. L.*, CC, 861) et le même, dans une lettre aux évêques suédois (JAFFÉ, 14417), nous fait connaître que le pèlerinage à Rome procure la même faveur. Ici seulement se manifeste une certaine préoccupation de proportionner l'étendue de l'indulgence à la longueur du pèlerinage : la rémission, qui est d'un an pour les pèlerins du continent, est de deux ans pour les Anglais ; pour les Suédois, qui sont plus éloignés encore — « *quia remotissimi sunt* » —, elle sera de trois ans. On aperçoit l'idée de la rédemption qui persiste. Mais elle est en voie de s'évanouir et la règle de plus en plus suivie est que l'indulgence s'accorde sans aucune considération des mérites personnels. L'excellence du saint à honorer, l'importance de l'entreprise à favoriser, la dignité de l'autorité qui concède l'indulgence : voilà d'où s'en prend la mesure. La visite du prince des apôtres dans la personne d'URBAIN II vaut à l'église Saint-Nicolas d'Angers le privilège à perpétuité d'une indulgence pour tous ceux qui la visiteront au jour anniversaire de sa consécration (PAULUS, *loc. cit.*, p. 12, note 1). Une faveur analogue est accordée par le pape CALIXTE II à l'église de Fontevrault (*ibid.*, p. 15, note 1) et les concessions de ce genre ne se comptent bientôt plus. Elles servent d'encouragement ou de récompense pour toutes les initiatives heureuses : le pape ALEXANDRE III, par exemple, en confirmant la paix signée entre quelques seigneurs et l'abbaye de Cluny, leur promet, s'ils gardent la foi jurée, la même indulgence d'un an qui s'accorde aux croisés de Jérusalem (JAFFÉ, 10916, *P. L.*, CC, 250).

d) *La théorie définitive.* — L'indulgence est donc bien désormais d'usage courant. Pratiquement, elle a rompu tout lien d'attache avec les « rédemptions » ou commutations de peine, d'où elle dérive. Les défiances, les hésitations, les doutes, que des théoriciens manifestent au sujet de son efficacité, ne tiennent plus qu'à la persistance de conceptions que l'on sent bien insuffisantes, mais que l'on maintient jusqu'à ce que se précise la théorie définitive. La spéculation, une fois de plus, retarde : scolastiques et canonistes, à la fin du XIIe et au commencement du XIIIe siècles, s'égarent dans la multiplicité des opinions sur la nature, la valeur et la manière d'agir des indulgences (cf. PAULUS, *Die Ablasslehre der Frühscholastik* dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXIV, (1910), p. 433 sqq.). L'ancienne, qui tend à identifier l'indulgence et la commutation, leur en impose. Elle fait se maintenir dans les écoles la définition de l'indulgence signalée par ALBERT LE GRAND (cf. ci-dessus p. 731). Mais elle est manifestement en désaccord avec la pratique de l'Eglise qui ne se borne plus, tant s'en faut, à commuer la peine temporelle : remise directe en est faite intégralement ou partiellement, et ce que l'Eglise fait ne saurait être sans raison ou sans valeur. L'Eglise n'abuse pas ses fidèles en leur accordant « relâche » de la pénitence : c'est un premier principe dont tombent d'accord tous les maîtres.

Un second, qui ne leur est guère moins commun, est celui-ci, que la disproportion entre l'étendue de la peine remise et la difficulté de l'œuvre « indulgenciée » est comblée par les suffrages de l'Eglise — voir en particulier GUILLAUME D'AUVERGNE (*De sacram. ordinis*, cap. XIII; opp., t. I, p. 550b F et 551a A), dont nous avons dit cependant qu'il continuait à voir une commutation de peine dans l'indulgence. — On reconnaît la notion du trésor social de l'Eglise.

Quant à l'efficacité des indulgences aux yeux de Dieu, personne alors ne la met en doute. La question ne semble même pas s'être posée : parmi les opinions énumérées et discutées par les docteurs de la fin du XIIe siècle, le Dr PAULUS (*loc. cit.*, p. 468-470) déclare n'en avoir trouvé aucune qui restreigne l'efficacité des indulgences à la rémission de la peine ecclésiastique. Toute la difficulté tenait au contraire à la nécessité de concilier la conception qu'on se faisait de leur mode d'action avec la conviction que l'on avait de leur efficacité aux yeux de Dieu — de là, entre autres, l'indignation d'ABÉLARD — : l'appel aux suffrages compensateurs de l'Eglise n'avait pas d'autre but que de résoudre ce problème ardu.

A tous ces points de vue essentiels et fondamentaux, la théorie des indulgences se trouve donc bien ébauchée au XIIe siècle, et les grands scolastiques du XIIIe, ici comme ailleurs, auront moins à innover qu'à préciser. Ils élagueront les opinions vieillies ou de surcharge ; ils dégageront les idées maîtresses et

les coordonneront en un système ferme et solide. Mais ils ne changeront rien à la nature des indulgences : c'est tout à fait à tort que l'on a voulu faire Alexandre de Halès le créateur de leur notion actuelle (cf. Paulus, art. cit., p. 469-471).

5° Les indulgences pour les morts.

a) *Principe affirmé dès le* XIIIe *siècle.* — Mais s'ils n'ont pas créé, les grands scolastiques ont réduit. La doctrine précisée par eux aura pour conséquence de faire étendre aux morts le bienfait des indulgences. Jusqu'au XIIIe siècle, pas trace de cette extension.

L'usage toutefois est ancien et remonte aux premiers âges de l'Eglise de prier pour les fidèles défunts — voir art. Purgatoire —, et, comme le remarque Amort (*De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum*, t. II, p. 291, cité par Paulus dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXIV (1900), p. 36), s'il est vrai que leur appliquer des indulgences n'est qu'une manière plus solennelle de venir à leur secours, il n'y a pas eu dans l'Eglise d'innovation ou de changement à ce point de vue : seule a varié la forme des suffrages offerts pour eux. Rien de plus juste, et c'est par des considérations de cette nature que, dès la première moitié du XIIIe siècle, on passe de la théorie générale des indulgences à celle de leur application aux morts.

Les prières et les satisfactions personnelles peuvent être appliquées aux défunts : pourquoi n'en serait-il pas de même de celles qui constituent le trésor de l'Eglise? L'attribution que le simple fidèle peut faire de ses biens propres, à plus forte raison le chef de l'Eglise peut-il la faire des biens dont il a la suprême administration. Ceux des fidèles qui sont morts en état de grâce conservent d'ailleurs avec le corps social des liens suffisants pour que dispensation puisse leur être faite du patrimoine commun.

Ainsi raisonnera, à la fin du XVe siècle, un commissaire fameux d'indulgences, Peraudi (cf. Paulus, *Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXIV (1900), p. 254, note 1). Mais le principe même de son raisonnement se trouve déjà très nettement énoncé, quoique en d'autres termes, par Alexandre de Halès : comme les biens éternels, dit-il, peuvent dériver d'une triple source de mérites : le mérite personnel, le mérite du chef (du Christ), le mérite de l'unité ecclésiastique, de même la rémission de la peine peut avoir la même triple origine (*Summa theol.*, p. IV, q. 23, m. 1, a. 1).

Or, la conclusion que le docteur franciscain tire de ces prémisses, tous les grands docteurs de son époque l'admettent également. Saint Bonaventure (*In* IV, *dist.* 20, p. 2, a. 1, q. 5) et saint Thomas (*In* IV, *dist.* 45, q. 2, a. 3, *sol.* 2) enseignent comme lui la possibilité d'appliquer les indulgences aux morts. Leurs disciples ou leurs successeurs du XIVe et du XVe siècles reproduisent et répandent la même doctrine, en sorte que l'on s'attendrait à la voir sanctionnée dès lors par l'autorité compétente.

b) *Acheminement lent et tardif à la pratique.* — D'autant plus que les fidèles sont portés à opérer d'eux-mêmes cette translation de leurs indulgences. Ce qu'un homme possède, disent-ils, il peut le distribuer. Si donc il a obtenu une indulgence, rien ne l'empêche d'en faire profiter ses amis vivants ou morts.

Alexandre de Halès connaît déjà ce raisonnement (*Sum. Theol.*, p. IV, q. 23, m. 3), dont il montre le faux supposé ; Albert le Grand (*in* IV, *dist.* 20, *a.* 22), qualifie d'abus l'usage qui prétend s'en autoriser. Tous deux rappellent qu'il n'en est pas de l'indulgence comme des autres biens spirituels : elle est essentiellement d'ordre public et administratif; seule l'autorité qui la concède a qualité pour en régler l'usage.

Mais ce principe essentiel, beaucoup de quêteurs et de prédicateurs d'indulgences le méconnaissent eux-mêmes. A la différence des docteurs qui, eux, supposent l'intervention expresse de l'Eglise et ne parlent que dans l'hypothèse d'une application formellement autorisée par elle, ils n'hésitent pas à proclamer qu'en se procurant l'indulgence de la croisade, par exemple, on peut arracher au purgatoire — si ce n'est même à l'enfer, car Albert le Grand en connaît qui vont jusque là (*in* IV, *dist.* 20, *a.* 18) — deux, trois, dix âmes, si l'on veut. Aussi le concile de Vienne (1312) doit-il, comme celui de Latran un siècle plus tôt, réprimer ces exagérations et rappeler aux quêteurs et prédicateurs qu'ils n'ont aucune autorité pour accorder ou amplifier eux-mêmes les indulgences; les trois canons publiés sur cette matière et insérés au livre V des *Clémentines* (*l.* V, *tit.* IX), donnent l'impression très vive d'un abus fort grave et trop généralement répandu.

Et c'est sans doute ce qui explique la persistance, en face de la doctrine établie par les grands théologiens du XIIIe siècle, d'une opinion contraire : jusqu'au milieu du XVe siècle, elle tient en échec dans les écoles la thèse de l'application des indulgences aux défunts (voir Paulus, *Der Ablass für die Verstorbenen im Mittelalter*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXIV (1900), p. 12 sqq.).

La vraie raison cependant de cette opposition est dans l'absence d'une intervention catégorique de l'autorité ecclésiastique. Qu'elle se produise, et l'on se trouvera d'accord : « Si le pape accordait de ces sortes d'indulgences, écrivait au milieu du XIIIe siècle un commentateur de la *Somme de saint Raymond de Pennafort*, ce n'est pas moi qui m'arrogerais de fixer les limites de sa puissance » (*Si tamen Papa talibus faciat indulgentiam, nolo ponere os in coelum de plenitudine potestatis ejus temere judicando.* Cité par Paulus, *ibid.*, p. 7, note 2, et cf. Bonaventure, *in* IV, *dist.* 20, p. 11, q. 5, à la fin). Et après lui, tous les partisans de l'opinion négative réservent de même le cas d'une initiative pontificale. Ainsi fait encore Biel au milieu du XVe siècle : ses premiers ouvrages contestent la possibilité de l'indulgence pour les défunts, tandis que les derniers l'admettent (Paulus, *ibid.*, p. 27). Dans l'intervalle, il a eu sans doute connaissance des bulles pontificales autorisant cette application, et dès lors tous ses doutes sont tombés.

c) *Premières concessions.* — C'est alors en effet, et alors seulement, semble-t-il, que les papes s'engagent dans la voie que la spéculation leur a ouverte toute large. Du moins parmi les innombrables bulles d'indulgences qui nous restent du XIIIe, du XIVe et de la première moitié du XVe siècle, n'en signale-t-on aucune qui mentionne l'application à en faire aux morts. Les premières concessions connues en ce genre datent du pape Calixte III en 1457, et la première dont nous ayons le texte est de Sixte IV en 1476 (Paulus, *Die Ablässe fur die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters* dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXIV (1900), p. 249-250) : c'est celle-là même dont nous avons déjà dit (p. 723) que deux bulles successives en durent expliquer le sens et la portée.

Malgré sa nouveauté cependant, malgré l'étonnement et l'émotion qu'il provoque d'abord dans certains milieux — il ne paraît pas toutefois que l'erreur de Pierre Martinez de Osma, condamnée par Sixte IV en 1479 : « *Papa non potest indulgere alicui vivo poenam purgatorii* » (Denz.-Bannw., 729 [615]), ait visé les indulgences pour les morts : cf. la discussion engagée à ce sujet entre Paulus, dans le *Katholik* de 1898 (II, p. 92, 475-480 sqq.) et la *Zeitschr. f. kath.*

Theol., XXIV (1900), p. 265-266, XXXIII (1909), p. 599 608) et le P. Lehmkuhl dans le « *Pastor bonus* » de Trèves (1898-1899), p. 8 sqq. — l'usage se répandit d'autant plus rapidement que la doctrine était depuis longtemps fixée : Sixte IV, dans ses explications, ne faisait en somme que reproduire la doctrine déjà formulée par Alexandre de Halès : « *Illis qui sunt in purgatorio potest fieri relaxatio per modum suffragii sive impetrationis et non per modum judiciariae absolutionis sive commutationis* » (*Summa theol.*, p. IV, q. 23, m. 5).

Malheureusement, l'usage d'accorder des indulgences pour les morts, en se combinant avec celui de les attacher à de simples aumônes ou offrandes en argent, devait avoir pour effet de multiplier encore les abus auxquels cette dernière coutume avait toujours donné lieu. Plus la nouvelle utilisation des indulgences les devait rendre populaires, plus les profits à en résulter devaient tenter les convoitises. Le danger avait toujours été de ne voir dans les indulgences-aumônes que des sources de revenu. Il allait être désormais qu'on spéculât sur l'empressement des fidèles à soulager les âmes de leurs parents défunts. Une grande discrétion dans la concession, la publication et l'explication des indulgences aurait donc dû le prévenir. On sait que le contraire se produisit : c'est à partir de cette époque que furent portés à leur comble les abus exploités par la Réforme protestante.

III. Abus et réforme

Ces abus peuvent se résumer dans ce qu'on a appelé la « *vente des indulgences* ». L'Eglise aurait littéralement fait commerce de ces faveurs spirituelles. Et le trafic en aurait été d'autant plus scandaleux que l'objet en aurait été non pas seulement la rémission de la peine due au péché, mais la rémission du péché lui-même, de la *coulpe*, pour employer le mot technique. C'est comme indulgences « *a culpa et a poena* » qu'elles auraient été jetées sur le marché de la chrétienté. Les fidèles ne les auraient achetées que comme un remède éventuel du péché; pour quelques pièces d'argent on leur aurait procuré d'avance la remise totale de leurs fautes. Ainsi, et par suite d'une matérialisation progressive des moyens de salut, auraient été rejetées au second plan la contrition et la confession : le sacrement de pénitence aurait fait place à la recette de l'indulgence, et le pape, qui s'en réservait la distribution, se serait créé ainsi une source inépuisable de revenus; les banquiers désormais auraient été ses intermédiaires pour l'exercice du pouvoir des clefs.

De ce tableau si souvent reproduit le moins qu'on puisse dire est qu'il manque de fond et que la réalité s'y trouve considérablement réformée. Tous les traits cependant n'en sont pas inventés et, si la haine surtout a vulgarisé cette expression de « *vente des indulgences* », il faut bien reconnaître aussi que les apparences ont paru parfois la justifier.

Voilà pourquoi nous aurons à décrire tout à l'heure les déplorables et scandaleuses pratiques que le concile de Trente réussit seul à supprimer. Mais il importe avant tout d'éclaircir ce point fondamental : l'indulgence a-t-elle jamais été présentée ou considérée comme la rémission proprement dite du péché?

1° Les indulgences a culpa et a poena

A) *L'emploi de la formule.* — L'expression même d'« *indulgentia a culpa et a poena* » ferait croire à cette conception de l'indulgence. L'emploi en est relativement ancien. Au xiii[e] siècle déjà, les prédicateurs, en parlant de faveurs faites aux croisés, font ressortir qu'elles procurent à la fois l'absolution de la coulpe et de la peine du péché (Paulus, *Die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe, Z.F.K.T.*, t. XXXVI (1912), p. 68 sqq.). Le même effet est attribué au xiv[e] siècle au jubilé. Le pape saint Célestin V, dans une bulle, révoquée, il est vrai, presque aussitôt après par Boniface VIII, parle lui-même d'une absolution « *a culpa et a poena* » (*ibid.*, p. 82). Le concile de Vienne, en 1312, signale, entre autres abus des quêteurs, qu'ils s'attribuent le pouvoir d'absoudre « *a culpa et a poena* » (*Clement.*, l. V, tit. ix) et la formule « *absolvere a culpa et a poena* » revient fréquemment sous la plume des rédacteurs des lettres pontificales. Elle s'explique d'ailleurs très logiquement : le confesseur, qui absout sacramentellement du péché, peut aussi, s'il a les facultés nécessaires, accorder ou appliquer l'indulgence de la peine, en sorte que le même acte procure à la fois l'absolution de la coulpe et de la peine.

Mais l'expression « *indulgentia a culpa et a poena* », quelque voisine qu'elle soit de la précédente, et quoiqu'elle en dérive, est, au contraire, irrémédiablement équivoque. Le mot « Indulgence », malgré le sens restreint qu'il a désormais, y conserve une signification plus large qui le rend synonyme du mot *absolution.* Aussi les canonistes n'ont-ils cessé de protester contre l'emploi de cette expression. « *Proprie loquendo*, disait, au xv[e] siècle, Nicolas Weigel, un docteur de Leipzig chargé de promulguer en Allemagne l'indulgence accordée par le concile de Bâle, *proprie loquendo non est indulgencia dicenda a pena et a culpa, licet posset dici absolucio aliqua a pena et a culpa.* » Et la raison qu'il donne de cette différence est celle que nous indiquions à l'instant : le mot indulgence a un sens beaucoup moins large que celui d'absolution : « *Multum differt dicere : Hic absolvitur a pena et a culpa vigore indulgencie plenarie remissionis, et illi fit vel datur indulgencia a pena et a culpa. Nam primum potest optime concedi. Sacerdos namque suo modo dicitur absolvere a peccato et ita a culpa. Ex auctoritate dantis et habentis dare indulgencias etiam absolvit a pena, id est, remittit penam debitam pro peccato. Igitur hujusmodi loquendi modus potest admitti, scilicet quod plenaria indulgencia homo potest absolvi a pena et a culpa, sed quod daretur indulgencia a pena et a culpa, hoc non est concedendum* ». Et de fait, ajoute ce même docteur, l'Eglise évite l'emploi de cette formule : « *Ille modus loquendi a pena et a culpa est contrarius forme qua communiter Ecclesia utitur* » (cité par Paulus dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXIII (1899), p. 748). Affirmations renouvelées constamment par les commentateurs des bulles d'indulgences : « *Ecclesia nunquam utitur tali forma* ». « *Nunquam talis indulgencia emanavit a curia* » (François Mayron, 1327 : cité *ibid.*, XXXVI (1912), p. 88, note 3, et 89, note 5). « *Ecclesia in suis concessionibus nunquam utitur tali forma* » (Nicolas de Dinkensbühl, commencement du xv[e] siècle : cité *ibid.*, XXV (1902), p. 340). « *Sedes apostolica sub his verbis « a poena et a culpa » indulgentias nunquam dare consuevit* » (cardinal de Cusa, légat du pape en Allemagne, 1451 : cité par Beringer (trad. Mazoyer), *Les indulgences, leur nature et leur usage*, p. 14).

Toutefois, et quelle qu'ait été la répugnance de la chancellerie romaine à adopter cette formule — qu'elle n'a d'ailleurs pas toujours et absolument exclue : cf. N. Paulus, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXVI (1912), p. 271-273 — toujours est-il que le langage courant l'a admise. A partir du xiv[e] siècle, elle vient d'elle-même sous la plume des chroniqueurs (cf. N. Paulus, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXV (1901), p. 338-343 ; Lea, t. III, p. 62 sqq., et Th. Brie-

GER, art. *Indulgenzen*, dans *Realencykl. f. protest. Theol.*, IX, p. 85-86). Des documents conciliaires eux-mêmes constatent qu'on appelle de ce nom une certaine catégorie d'indulgences : « *quae dicuntur de poena et culpa* » (*Conc. Const.*, XLIII, 14, Mansi, XXVII, 1184), et le besoin même qu'éprouvent les théologiens, les canonistes, les prédicateurs, les commissaires d'indulgences, d'en expliquer et d'en rectifier le sens est une preuve de son emploi fréquent.

Quel sens donc lui donnait-on?

B) *Le sens de la formule.* — A vouloir répondre d'un seul mot, on pourrait dire qu'elle sert à désigner l'indulgence plénière du jubilé et de la croisade. Telle fut du moins sa signification primitive. Parce que les croisés obtiennent d'être absous d'abord, et par tout confesseur de leur choix, de tous leurs péchés, même des réservés au pape, et que rémission ou indulgence leur est faite en outre de toutes les peines temporelles dues aux péchés pardonnés, l'habitude se prend, pour abréger, de grouper sous un même vocable ces deux faveurs d'ordre si différent; mais tandis que les prédicateurs les attribuent, d'un trait, à la participation à la croisade, les fidèles, eux, détournant les mots de leur signification logique, appliquent à la seule rémission de la peine l'appellation d'indulgence de la coulpe et de la peine (*Ita* N. PAULUS dans son art. : *Die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXVI (1912), p. 67-96). Et c'est ainsi que cette expression, devenue synonyme d'indulgence plénière, se trouva, quand le jubilé fut institué (1300), excellemment propre à le désigner.

La transposition d'ailleurs se fit d'elle-même. D'une part, et conformément au langage traditionnel de l'Eglise, le mot péché s'applique à la peine qui en est la suite, non moins qu'à la coulpe qui le constitue, et c'est pourquoi « *remissio peccati* » peut se dire indifféremment ou simultanément de la rémission de l'une et de l'autre (BERINGER-MAZOYER, *op. cit.*, p. 12-13) ; dès le début, les bulles d'indulgence l'entendent ainsi : la remise de la peine n'est indiquée que par l'adjonction au mot « *remissio* » des mots « *plena, plenior, plenissima* » (*v. gr.* BONIFACE VIII, dans sa bulle d'indiction du premier jubilé : *Extrav. Comm.*, V, 9, 1). Nicolas WEIGEL, au XVe siècle, notait très exactement contre Jean Hus la ressemblance et la différence de ces expressions : « *Errat, quod non ponit differentiam inter absolutionem ab omnibus peccatis et inter plenam vel plenariam remissionem. Quia ad solam contricionem et confessionem actu vel voto susceptam habetur remissio omnium peccatorum, quantumcumque gravia fuerunt, sed non semper ad hoc habetur plena etiam remissio peccatorum. Quia hoc etiam includit remissionem pene pro peccato debite* » (N. PAULUS, *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXIII (1899), p. 749, note 1).

D'autre part, la croisade et le jubilé sont encore à cette époque les deux grandes, les deux seules occasions qui existent de gagner une indulgence plénière. De l'une à l'autre, la similitude est réelle et voulue : la réserve des péchés en particulier y est également suspendue ou mitigée; dans les deux cas, toute facilité est accordée pour se procurer l'absolution de la *coulpe*, qui permettra d'obtenir la rémission totale de la *peine*. Il n'est donc pas étrange que celle-ci soit caractérisée d'un mot qui rappelle la faveur préliminaire qui l'accompagne : *l'indulgence de la coulpe et de la peine* est l'indulgence totale ou plénière qui s'obtient en même temps que se peut obtenir plus facilement la rémission de la faute proprement dite, c'est-à-dire à l'occasion de la croisade ou du jubilé. Ainsi la trouve-t-on communément définie par les canonistes du XIVe et du XVe siècle : « *Ista est illa plenissima peccatorum remissio que conceditur cruce signatis pro subsidio ultramarino..., que datur etiam in anno centenario* » (JEAN ANDREA, cité par PAULUS dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXV (1901), p. 342). « *Ista plena remissio peccatorum*, dit Jean D'ANAGNI († 1457) en parlant de la rémission totale du jubilé, *vulgariter dicitur a culpa et a pena* » (*ibid.*).

Indulgence plénière et indulgence de la coulpe et de la peine sont donc deux expressions primitivement synonymes (« *Ubi fit plenissima remissio omnium peccatorum, intelligitur facta a poena et a culpa ;... et si, quando conceditur plenissima remissio, adjicitur « a poena et a culpa », videtur adjecta in superabundantem cautelam* ». JEAN D'IMOLA († 1436), cité par BRIEGER, art. cité, p. 86, l. 8-10). Mais leur synonymie disparut à mesure que se répandit l'usage des indulgences plénières distinctes de celle de la croisade et du jubilé. La seconde seule conserva sa signification historique. Elle continua à désigner l'indulgence plénière dont la concession s'accompagnait de la faculté de se choisir un confesseur à son gré pour l'absolution préliminaire de la faute : ce qui était le cas, non plus seulement au moment de la croisade ou aux époques du jubilé, mais aussi toutes les fois que les papes ou les conciles jugeaient à propos d'accorder la même faveur. Pour permettre aux fidèles de gagner plus facilement l'indulgence proposée, on accorde à des confesseurs spéciaux ou l'on étend à un plus grand nombre de confesseurs ordinaires le pouvoir d'absoudre des cas réservés. Et c'est pour ce motif que l'indulgence accordée dans ces conditions continue à porter le nom d'indulgence de la coulpe et de la peine.

Une particularité d'ailleurs contribue à justifier et à propager cette appellation. Pour la comprendre, il importe de distinguer les deux manières dont peut s'accorder une indulgence. L'une ne comporte pas d'intermédiaire entre le pape et le concessionnaire : celui-ci « gagne » l'indulgence de lui-même, par cela seul qu'il remplit en temps voulu les conditions requises. C'est la manière la plus commune, au moins de nos jours. L'autre exige, en plus de l'accomplissement des œuvres prescrites, qu'un prêtre intervienne pour « appliquer » l'indulgence : c'est ainsi par exemple qu'aujourd'hui encore les membres du tiers ordre de saint François se font « appliquer » par leur confesseur, après l'absolution sacramentelle, l'indulgence qui leur est accordée à certains jours de fête; ainsi encore que les prêtres en ayant le pouvoir appliquent une indulgence plénière aux malades en danger de mort. Dans les deux cas, l'application se fait par une formule d'absolution.

Or, telle était aussi primitivement la manière dont se gagnait l'indulgence du jubilé : l'application en était faite par le confesseur qui donnait l'absolution. La formule usitée alors réunissait, tout en les distinguant, les deux rémissions : « *Auctoritate apostolica mihi in hac parte concessa te* AB OMNIBUS PECCATIS TUIS, *ore confessis et corde contritis,... absolvimus et* PLENARIAM TUORUM PECCATORUM *remissionem indulgemus* » (cité par BRIEGER, art. cité, p. 89), « *Absolvo te ab omni sententia excommunicationis etc...; et absolvo te* AB OMNIBUS ET QUIBUSCUMQUE PECCATIS, *culpis et negligenciis mortalibus et venialibus, de quibus corde contritus es et ore confessus et de quibus confitereris, si tibi ad memoriam venirent,* et REMITTO OMNEM PENAM PRO EIS DEBITAM AC ILLAM PLENARIAM REMISSIONEM *tibi impercior quam Ecclesia concedere solet omnibus Romam tempore jubilei vel crucesignatis ad recuperacionem terre sancte tempore passagii generalis euntibus* » (cité par N. PAULUS

dans *Zeitschr.*, etc., XXIII (1899), p. 749; cf. du même : *Johann Tetzel*, p. 132-123). En sorte que l'expression *indulgence de la coulpe et de la peine* se trouvait pleinement justifiée, à condition de l'entendre, non pas au sens propre et rigoureux du mot indulgence, mais au sens que lui donnait l'usage courant de rémission totale du péché obtenue à l'occasion du jubilé.

Ce n'est pas tout. Le jubilé ne permettait pas seulement de gagner une fois une indulgence plénière. A partir du xvᵉ siècle, l'usage s'introduit d'accorder en outre, à cette occasion, la faculté de s'en faire appliquer après coup d'autres encore. Moyennant certaines conditions, on délivre alors ce qu'on appelle des *lettres de confession* ou *d'indulgence* : les « *confessionalia* ». Elles permettent, entre autres choses, à celui qui les obtient : 1° de se choisir un confesseur à son gré qui, une fois dans la vie, pourra l'absoudre même des cas réservés et lui appliquer une indulgence plénière; 2° de se faire appliquer la même indulgence une fois encore au moment de la mort. Or, les indulgences à gagner ainsi portent également, et pour la raison indiquée tout à l'heure, le nom d'indulgences *a culpa et a poena*.

Concluons : considéré avec tout ce qu'il comporte de facultés pour la rémission totale — coulpe et peine — du péché, le jubilé s'est trouvé tout naturellement désigné par les mots « *d'indulgence de la coulpe et de la peine* ». Inexacte et équivoque en elle-même, cette appellation avait l'avantage d'énoncer brièvement l'ensemble des avantages attachés à cette concession pontificale, et c'est évidemment pourquoi le langage ordinaire l'a si universellement adoptée.

Restait à prévenir la fausse conception de l'indulgence qui pourrait en résulter et que les historiens, obsédés par les formules mais étrangers aux réalités, crurent longtemps y reconnaître. Sur ce point, la lumière est faite, et force est désormais aux protestants eux-mêmes d'avouer que l'Eglise ne laissa jamais s'accréditer parmi le peuple la pensée que l'indulgence suffit par elle-même à procurer la rémission proprement dite du péché (cf. v. gr. Dieckhoff, *Der Ablassstreit* (Gotha, 1886) cité par N. Paulus, *Johann Tetzel*, p. 105-109; Brieger, *art. cit.*, p. 87). Depuis le jour où cette formule à double sens fit son apparition jusqu'au moment où éclatèrent les protestations de Luther, canonistes, théologiens, prédicateurs ne se lassèrent pas de mettre les fidèles en garde contre cette erreur. Le Dʳ Nicolas Paulus en a fourni la preuve péremptoire pour toutes les époques (cf. les articles de la *Zeitsch. f. kath. Theol.*, cités à la bibliographie, surtout aux tomes XXIII (1899), p. 48 sqq., 423 sqq.; 743 sqq.; XXIV (1900), p. 182; XXXVI, (1912), p. 67 sqq. et 1252 sqq.). Pour le xviᵉ siècle, en particulier, il a montré que les bulles d'indulgence et les instructions à l'usage des prédicateurs et des confesseurs mentionnent régulièrement la contrition et la confession parmi les conditions préalables de toute indulgence à gagner par les vivants (*Johann Tetzel*, p. 134, note 3; cf. p. 103, note 2). Tetzel lui-même a toujours très nettement affirmé cette doctrine (*ibid.*, p. 97-98). Le texte seul d'une supplique qu'il proposait d'adresser au pape pour obtenir aux bienfaiteurs et aux visiteurs d'une église une indulgence *a culpa et a poena* suffirait à montrer qu'il supposait la contrition et la confession comme devant nécessairement précéder la participation à cette faveur : « *Supplicetur ut... plenissimam omnium peccatorum suorum de quibus corde vere contriti et confessi fuerint, pene et culpe remissionem et indulgentiam consequantur* » (*ibid.*, p. 97, note 2).

Mais il nous plaît d'emprunter ici les constatations et les affirmations du protestant Brieger dans son art. *Indulgenzen*. La « *non solum plena sed largior, imo plenissima omnium peccatorum venia* » dont parle Boniface VIII (*Extrav. Comm.*, V, 9, 1) ne doit s'entendre, dit-il, que de la rémission de la peine (p. 85, l. 8-9). C'est ainsi du moins que l'entendait le cardinal Jean le Moine, un familier du pape. « *Per istam indulgentiam, quae vere poenitentibus et confessis conceditur, duplex indulgentia, culpae videlicet et poenae, habetur* » (*ibid.*, l. 16-18).

Puis il a toute une page (87) pour résumer les explications de la formule équivoque par les auteurs du xvᵉ et du xviᵉ siècles. Ils en dénoncent le sens périlleux ; beaucoup protestent contre son emploi et nient qu'elle ait aucun caractère officiel et authentique; mais tous surtout sont unanimes à exclure le sens d'une indulgence ayant pour objet propre et direct la coulpe même du péché. Celle-ci a dû d'abord être effacée, et c'est seulement à raison des facilités spéciales d'absolution annexées au jubilé que la remise de la peine a pu recevoir ce nom impropre : « *Valet... indulgentia ad remissionem poenae, non autem culpae, et ideo abusiva locutio est dicentium, quod haec vel illa indulgentia remittit poenam et culpam* » (sermon du dominicain Pierre Jérémie de Palerme). « *In forma indulgentiae plenariae communiter datur facultas ut poenitens indulgentiam suscepturus possit eligere idoneum confessorem, qui absolvat eum ab omnibus peccatis, ita quod non oporteat eum recurrere ad curiam, si habet casum papalem... ita ut dicatur indulgentia a culpa ratione facultatis datae eligendo confessori absolvendi ab omnibus, etiam in casibus reservatis* » (Joh. de Turrecremata, *Commentaria super tractatu de poenit.*, Lyon, 1519, p. 41).

A ces constatations de Brieger pourrait s'ajouter l'acte de foi aux indulgences prescrit par le concile de Constance aux disciples de Jean Hus; il mentionne explicitement la contrition et la confession préliminaires. « Croyez-vous que le pape, pour un motif pieux et légitime, a le pouvoir d'accorder des *indulgences pour la rémission des péchés* aux fidèles qui se sont *confessés d'un cœur contrit?* » (Denzinger-Bannwart, 676 [570]). Mais en voilà assez sur ce point fondamental. Lea s'y est lourdement mépris, et ses pages sur l'indulgence *a culpa et a poena* (54-80), si elles témoignent qu'il a beaucoup lu, attestent mieux encore qu'il a mal compris. Brieger, parce qu'il a dépassé les mots et a cherché à saisir le fonctionnement réel de l'institution, s'est rendu à l'évidence : l'interprétation de la formule « *indulgentia a culpa et a poena* » donnée par Bellarmin (*De indulgentiis*, l. I, p. vii) et Suarez (*De paenit.*, *Disp.*, l, *sect.* 1, n. 1 et 2 ; *disp.* lvi, *sect.* 1, n. 15), n'a pas été imaginée pour répondre aux attaques protestantes ; l'Eglise n'a jamais laissé se confondre la notion de l'indulgence et la notion du sacrement de pénitence; et c'est seulement pour s'être laissé guider par le parti pris de la trouver en faute quand même, au lieu de pousser jusqu'au bout l'analyse des faits, que lui-même, Brieger, a cru voir le sacrement de pénitence s'absorber dans l'indulgence (*Art. cité*, p. 88-90).

Les *lettres d'indulgence* ne sont pas une exception. Il est très exact que l'état de grâce n'était pas requis pour se les faire délivrer, et c'est en ce sens qu'on peut parler d'*indulgence* accordée *pour les péchés futurs;* mais la possession de la lettre d'indulgence n'était pas l'indulgence elle-même ; elle donnait seulement le droit de se la faire appliquer le jour où l'on aurait d'abord obtenu l'absolution de ses fautes. Le texte même de la lettre le portait en propres termes : « *Potestatem habet*, lit-on dans celle dont Lea donne le *fac-simile* en appendice à la p. 70, *potestatem habet eligendi sibi confessorem presbiterum*

ydoneum, religiosum vel secularem, qui, AUDITA DILIGENTER EJUS CONFESSIONE, *absolvere eum possit auctoritate predicta* [*pape*] AB OMNIBUS PECCATIS... *ac semel in vita et in mortis articulo* PLENARIAM OMNIUM PECCATORUM SUORUM INDULGENTIAM ET REMISSIONEM IMPENDERE. »

Après cela, que des confusions se soient produites dans l'esprit des fidèles ignorants; que plusieurs aient vu dans l'indulgence « *a culpa et a poena* » un moyen commode et matériellement sûr de se décharger de toutes leurs dettes envers Dieu ; que certains prédicateurs d'indulgences aient trop négligé de prévenir cette illusion déplorable et que leur préoccupation de faire rechercher et accepter l'indulgence ait même contribué à la répandre, c'est possible, personne ne songe à le contester, encore qu'on n'en ait aucune preuve (cf. PAULUS, *Johann Tetzel*, p. 98-100 et *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXVI (1912), p. 268 et 277-279). C'est là une conséquence inévitable de la manière dont, pendant plusieurs siècles, les indulgences ont été présentées au peuple, et nous arrivons ainsi à la pratique dont nous avons dit que les apparences au moins justifiaient l'expression odieuse de « vente des indulgences ». Mais ce qu'on ne saurait admettre, c'est le principe posé par LEA (p. 65) que les formules, *the language*, suffisent à renseigner sur la foi du peuple. En matière d'histoire, d'histoire des institutions en particulier, il n'en est pas de plus faux et de plus dangereux. C'est oublier que les formules, les formules populaires surtout, ont d'abord une signification historique; le sens logique n'en est presque jamais adéquat au sens réel, et « l'indulgence de la peine et de la coulpe » en est une preuve de plus ajoutée à beaucoup d'autres.

2° LA VENTE DES INDULGENCES.

A) *Les faits.* — Les faits qui semblent justifier le mot de « *vente des indulgences* », résultent de l'extension démesurée prise par ce que nous avons appelé les indulgences-aumônes. Le principe, avons-nous dit, n'a rien que de très spécifiquement chrétien : l'aumône, qu'elle soit en faveur d'une indigence ou d'une bonne œuvre quelconque, a une valeur morale très réelle, et l'Eglise, en y attachant des indulgences, se borne à la reconnaître ; la concession de cette faveur n'a rien d'un trafic.

Cependant, même contenue dans de justes limites, l'application du principe revêt aisément les apparences de la spéculation. L'indulgence semble avoir pour but de solliciter la générosité. Voilà pourquoi le concile de Latran en 1215 (canon 62) restreignit à un an l'indulgence qu'il est permis aux évêques d'accorder au jour de la dédicace ou de la consécration d'une église. Les papes eux-mêmes évitèrent longtemps d'accorder aux bienfaiteurs des églises ou des œuvres pies autre chose que des indulgences partielles (cf. PAULUS, *Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXIII (1909), p. 25-26).

a) *Point de départ : les jubilés.* — Mais la faveur dont jouit parmi les fidèles l'indulgence plénière du jubilé les fit ensuite se relâcher de cette réserve. Le premier jubilé, accordé par BONIFACE VIII en 1300, ne comportait aucun versement d'aumône : la visite pendant 15 ou 30 jours consécutifs des églises de saint Pierre et de saint Paul à Rome suffisait à mériter, après confession, la remise totale des peines dues à ses péchés. Mais les dépenses mêmes et les offrandes spontanées que firent à Rome les multitudes de pèlerins accourus à cette occasion en firent désirer le retour. Sur les instances des Romains (cf. v. gr. la bulle *Unigenitus* du pape CLÉMENT VI en 1349 : *Extrav. comm.*, V, 9, 2), les papes fixèrent le renouvellement du jubilé d'abord à tous les 100 ans, puis à tous les 50, à tous les 33, finalement à tous les 25. A ces jubilés ordinaires ou périodiques s'en ajoutèrent d'ailleurs d'autres encore : l'usage s'introduisit d'en accorder d'extraordinaires, non seulement à l'avènement des Souverains Pontifes, mais aussi à l'occasion des besoins, des dangers, des situations particulièrement graves où se trouvaient la chrétienté ou certaines parties de la chrétienté. En même temps, la multiplication de ces faveurs faisait ajouter aux conditions requises pour y avoir part : les aumônes, qui y étaient offertes, furent sollicitées en faveur des intérêts qui motivaient l'indiction du jubilé, et l'indulgence devint ainsi un moyen de se procurer, en cas de besoins exceptionnels, des ressources exceptionnelles.

Aussi la faveur accordée aux basiliques romaines excita-t-elle d'autres convoitises. A l'occasion du grand schisme d'Occident, les papes en consentirent l'extension. « Pour pouvoir se soutenir en face de la Papauté française, BONIFACE IX, qui ne fut pas toujours très délicat sur les moyens de remplir la caisse de la Chambre apostolique, étendit, le premier, aux villes italiennes et particulièrement aux villes allemandes le jubilé de 1390, réservé à Rome » (cf. PASTOR, *Histoire des papes* (tr. fr.), t. VII, p. 266). Ses successeurs allèrent encore plus loin (cf. BERINGER-MAZOYER, *Les indulgences*, p. 643). Le concile de Bâle fit de même : en 1436, à l'occasion des négociations avec les Grecs, il accorda à tous les fidèles de l'univers l'indulgence plénière du jubilé à la seule condition de contribuer par des prières, des jeûnes et une aumône à l'œuvre du rapprochement des Eglises (Mansi, XXIX, 131). Successivement, au cours du XVe siècle, en vue d'entreprises ou d'intérêts d'ordre plus ou moins religieux et ecclésiastique, tels que la croisade contre les Turcs, le refoulement des Moscovites, etc., les concessions semblables furent multipliées (cf. PASTOR, *Hist. des papes, loc. cit.*, p. 267 sqq.). En 1500 par exemple, ALEXANDRE VI étendit le jubilé ordinaire à tous les chrétiens éloignés de Rome, qui, en plus des bonnes œuvres ordinaires, contribueraient pour une somme déterminée aux frais de la guerre contre les Turcs. Même faveur du pape JULES II, en 1506, à ceux qui contribueraient à la construction de la basilique de Saint-Pierre.

b) *La publication des indulgences.* — Cependant les aumônes ainsi sollicitées et obtenues, les évêques, les princes, les villes calculent les revenus qu'elles représentent. A leurs yeux, les indulgences accordées par Rome ressemblent surtout à une taxe de plus prélevée sur leurs sujets. Aussi toutes ces autorités prétendent-elles mettre des conditions à la promulgation, dans leurs Eglises ou sur leurs territoires, des bulles de concession. Leur concours y est nécessaire ; elles entendent se le faire payer. Il n'est pas juste d'ailleurs que toutes les aumônes de la chrétienté affluent à Rome : une part au moins de leur produit doit être affecté aux besoins et aux intérêts des populations qui les fournissent. De là, au sujet de la concession et de la promulgation des indulgences ou jubilés, des négociations et des marchandages odieux. Exemple : Albert de Brandebourg, archev. de Magdebourg, administrateur d'Halberstadt, archev. élu de Mayence, veut obtenir le cumul de ces trois sièges. Les taxes de chancellerie ordinaire sont déjà versées. La curie lui demande en outre 10.000 ducats à valoir sur les produits de l'indulgence pour la construction de Saint-Pierre, dont la publication se fera sur ses terres et celles de son frère l'électeur, la moitié des aumônes devant d'ailleurs revenir au pape, la moitié à l'archevêque. Engagement à cet effet est pris par Léon X pour

huit ans de ne pas révoquer cette indulgence et de ne pas lui en substituer une nouvelle. Sur quoi l'empereur Maximilien, mis au courant, intervient. Lui aussi veut une part du profit. Il autorise pour trois ans l'indulgence que le pape a accordée pour huit, à la condition que le chancelier de Mayence s'engage à payer, chacune de ces trois années, 1.000 florins rhénans à la chambre impériale, pour être employés à la construction, à Innsbrück, de l'église Saint-Jacques, attenant à la Hofburg (voir les détails, d'après l'ouvrage du Dr Schulte, *Die Fugger in Rom* (Leipzig, 1904), dans Schrörs, *Leo X, die Maynzer Erzbischofswahl und der deutsche Ablass für St Peter im Iahre 1514* : art. de la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXI (1907), p. 267 sqq. ; soit dans Grisar, *Luther*, t. I, p. 283 sqq., ou dans Pastor, *Hist. des papes*, tr. fr., t. VII, pp. 260-271).

Le besoin d'argent qui les fait concéder parfois par les papes les fait donc solliciter aussi par les autorités locales. A la veille même du protestantisme, des villes qui seront des plus empressées à lui ouvrir leurs portes, Nurenberg par exemple, Berne, Strasbourg, font instance à Rome pour en obtenir des bulles d'indulgence (N. Paulus, *Johann Tetzel*, p. 116-117). « Si les indulgences nous étaient tellement à charge, pourra dire Jean Cochlée en 1524, pourquoi les demandions-nous? (*Si graves nobis erant indulgentiae, cur impetravimus? Ibid.*, p. 117, note 1.) L'affectation religieuse des sommes ainsi recueillies n'est d'ailleurs pas plus garantie d'un côté que de l'autre : dans le trésor des papes et dans celui des princes, elles se confondent avec les autres revenus et sont employées aux mêmes œuvres. On peut lire dans Pastor (*op. cit.*, p. 258-270), comment la pénurie financière dont souffrait Léon X le faisait passer outre à toutes les plaintes que provoquait depuis longtemps la multiplication des indulgences. Par contre, Charles-Quint obtenait, de 1515 à 1518, la prédication dans les Pays-Bas d'indulgences spéciales dont le produit était destiné à réparer et entretenir les digues maritimes : « l'indulgence de la digue » (H. de Jongh, d'après l'ouvrage du Dr Schulte (1904) : *Die Fugger in Rom*, dans la *Rev. d'hist. ecclés.*, de Louvain, 1909, p. 594).

c) La prédication des indulgences. — Mais c'est le recouvrement surtout et la perception de ces aumônes qui revêtait le caractère d'une opération commerciale.

La publication de l'indulgence une fois autorisée, un commissaire général était désigné pour y présider. Lui-même s'adjoignait un certain nombre de sous-commissaires, tel Jean Tetzel. Les agents immédiats de l'entreprise étaient des prédicateurs doublés de collecteurs. Les premiers, par des sermons et des instructions appropriés, disposaient les âmes à s'assurer le fruit de l'indulgence. Des pouvoirs spéciaux, nous le savons, leur permettaient d'absoudre des cas réservés, de relever des censures et des vœux (cf. Pastor, *op. cit.*, p. 265, et Grisar, *Luther*, t. I, p. 285-288). C'était, pour les localités où ils se transportaient successivement, l'occasion d'un véritable renouvellement religieux, l'équivalent de ce que nous appelons aujourd'hui « une mission » ; et il serait souverainement injuste, en parlant de la prédication des indulgences, de laisser dans l'ombre cet aspect essentiel. De même faut-il tenir compte de la mise en scène inséparable de cette forme d'évangélisation populaire, pour apprécier les procédés et le langage des prédicateurs d'indulgences.

Mais ces constatations faites — et il faut avouer qu'on les omet souvent — il est incontestable d'autre part que l'appareil fiscal dont s'accompagne cet apostolat religieux, lui donne un singulier air de foire. Les collecteurs d'offrandes en effet suivent les prédicateurs. Leurs bureaux s'établissent à côté de la chaire et du confessionnal, et les sermons, qui provoquent à la conversion des vivants ou au soulagement des défunts, invitent aussi à s'adresser aux comptables : c'est à leurs guichets, contre le versement d'une certaine somme et d'après un tarif soigneusement élaboré, que s'obtient, en forme de reçu, la cédule donnant droit à une part correspondante des faveurs du jubilé.

Car, à l'indulgence plénière primitive, d'autres, nous le savons déjà, sont venues se joindre ; et les instructions rédigées par les commissaires à l'usage des prédicateurs recommandent, pour les faire valoir, de les présenter non seulement en gros, mais aussi en détail. Quatre grâces principales y sont communément distinguées : 1° l'indulgence plénière proprement dite pour les vivants ; 2° la lettre de confession ou d'indulgence dont nous avons déjà parlé (ci-dessus p. 741 et 742) ; 3° la participation à perpétuité aux biens spirituels de l'Eglise, liée d'ordinaire à l'acquisition de la lettre de confession ; 4° l'indulgence pour les morts (N. Paulus, *Johann Tetzel*, p. 87 et 150). Or chacune de ces faveurs peut être acquise séparément. Les fidèles doivent en être avertis et on aura soin de leur signaler les avantages spéciaux qu'elles présentent. La quatrième, en particulier, attirera l'attention : c'est la plus recherchée et la plus fructueuse : « *Circa istam gratiam efficacissime declarandam*, porte l'instruction rédigée par Albert de Brandebourg, *praedicatores diligentissimi esse debent, eo quod animabus defunctis per hanc certissime subvenitur et negotio fabrice S. Petri fructuosissime accumulatissimeque consulitur* » (*ibid.*, p. 150, note 1). Aussi, pour qui connaît la grossièreté et la vulgarité du langage de la chaire aux xive-xvie siècles, les hyperboles de certains prédicateurs n'ont rien qui étonne. On ne s'étonne pas non plus que leurs comparaisons violentes, leurs affirmations outrées, voisinant avec l'erreur, aient pu produire ou entretenir des erreurs dans l'esprit d'auditeurs ignorants et crédules. Où il eût fallu rectifier et préciser, on passait outre et l'on déclamait. Le travers, trop commun aux orateurs populaires, de prendre parti pour les opinions extrêmes, faisait insister là surtout où la réserve des doctes aurait dû commander la discrétion. Tranchant d'eux-mêmes ce que l'enseignement des théologiens et les bulles des papes laissaient indécis, les commissaires, dans leurs instructions, affirmaient l'infaillible efficacité de l'indulgence pour les morts, prenaient parti contre la nécessité de l'état de grâce pour en obtenir soi-même l'application à un défunt (N. Paulus, *Johann Tetzel*, p. 149, 150, 155 sqq. ; cf. *Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters*, dans *Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXIV (1900), p. 253-266). L'offrande seule est requise pour délivrer du purgatoire : « *Nec opus est quod contribuentes pro animabus in capsam sint corde contriti et ore confessi, cum talis gratia charitati in qua defunctus decessit et contributioni viventis duntaxat innitatur* » (N. Paulus, *Johann Tetzel*, p. 150, note 1 et cf. *ibid.*, p. 149, note 2 et 3). Quel que soit l'état de conscience du donateur, l'âme secourue par lui s'élance hors des flammes avant même que l'écu n'ait sonné au fond de la caisse du comptable. (C'est la doctrine dénoncée, par Luther, thèse 27 : « *Statim ut jactus nummus in cistam tinnierit, evolare dicunt animam* », traduite dans le dicton allemand :

« Sobald das Geld im Kasten klingt
Die Seele aus dem Fegfeuer springt »

et à laquelle Tetzel opposa la 57e de ses thèses de

Francfort : « *Quisquis dicit non citius posse animam evolare quam in fundo ciste denarius possit tinnire, errat.* » Il n'est pas douteux en effet que Tetzel n'ait prêché cette doctrine, commune dès lors à un bon nombre de théologiens : cf. N. Paulus, *Johann Tetzel*, p. 138-149 et 156 sqq.; Pastor, *Hist. des papes* (tr. fr.), t. VII, p. 274). Le nombre des délivrances se chiffre d'ailleurs par celui des offrandes. De même pour les lettres de confession. On peut les acquérir à la fois pour soi et pour les parents ou amis que l'on veut obliger. Ici non plus d'ailleurs, pas n'est besoin de se mettre d'abord en état de grâce : la lettre de confession n'est qu'un bon à valoir; l'acquéreur pourra attendre, pour en faire usage, qu'il juge à propos de recourir à un confesseur de son choix. C'est alors, après l'absolution, qu'application lui sera faite de l'indulgence proprement dite et qu'il obtiendra la rémission de peine ainsi escomptée d'avance.

Les apparences de vente, on le voit, étaient poussées très loin, et quelque traditionnel que fût ce mélange de sacré et de profane, pour en être choqué et scandalisé pas n'était besoin de s'être fait une conscience pharisaïque. Depuis longtemps, les hommes les plus dévoués à l'Eglise, en Espagne, en Allemagne, en Italie même, dénonçaient cet avilissement et cette profanation (Pastor, *op. cit.*, p. 268-270). On comprend donc sans peine que Luther ait pris prétexte de cette collaboration des missionnaires et des banquiers pour crier à l'exploitation des fidèles et à l'encouragement au péché.

D'autant plus que les fidèles qui donnaient ainsi l'aumône, v. gr. pour la construction de la basilique de Saint-Pierre, étaient laissés dans l'ignorance sur les arrangements pris au sujet de l'emploi réel de leur argent (cf. Grisar, *Luther*, t. I, p. 285, note 2).

D'autant plus encore que, à côté de ce « débit » régulier et organisé des indulgences, existait aussi ce qu'on pourrait en appeler le « colportage ». Les ordres religieux, les confréries, les associations pieuses ont obtenu pour leurs bienfaiteurs des faveurs considérables. Leurs quêteurs distribuent donc, eux aussi, en échange des aumônes reçues, des lettres d'indulgence et de participation aux suffrages et bonnes œuvres. Or ici l'escroquerie trouve plus facilement encore à s'introduire. Les garanties d'authenticité sont presque impossibles à obtenir. En fait, bien des fausses indulgences ont dû entrer en circulation par cette voie. Les pseudo-quêteurs sont du moins les premiers et les plus directement visés par les décrets des conciles sur ces matières (*Clement.*, l. V, *tit.* ix, 2; *Trident. conc.*, *sess.* xxi, *de reform.* 9). Leurs agissements, en effet, joints à ceux des prédicateurs-collecteurs, achevaient de faire croire à un réel commerce des indulgences.

B) *Condamnation et suppression par le concile de Trente.* — Aussi le concile de Trente stigmatise-t-il à la fois toutes ces pratiques abusives (*sess.* xxi, *de reform.*, 9; et *sess.* xxv, *decret. de indulgentiis*). Plus heureux même que les conciles de Latran et de Vienne, il parvient à les supprimer. Le mal, cette fois, est coupé à la racine. Plus de quêtes (*pravos quaestus*) ni de quêteurs d'indulgence. La publication en sera réservée aux évêques et les deux membres de son chapitre, chargés par lui de recevoir les offrandes spontanées des fidèles, ne pourront rien en prélever pour eux.

C'est l'abolition, en fait, des indulgences-aumônes, et il ne tiendra pas aux papes réformateurs qui suivront, à saint Pie V en particulier, que l'usage n'en disparaisse complètement. Seuls les rois d'Espagne, à force d'instances et de menaces, en obtiendront le maintien pour eux et leurs sujets : on sait qu'il existe encore dans ce pays, sous la forme de la « bulle pour la croisade », dégagé toutefois depuis longtemps des procédés de publication et de recouvrement qui en avaient fait ordonner la suppression au xvie siècle. Le vœu du concile s'est donc réalisé, qui était d'arriver à faire comprendre que le trésor spirituel de l'Eglise doit servir, non point à procurer des revenus, mais à alimenter la piété (*ut tandem caelestes hos Ecclesiae thesauros non ad quaestum, sed ad pietatem exerceri omnes vere intelligant. Sess.* xxi, *de reform.*, 9).

C) *La doctrine toujours sauve.* — Mais là s'arrête son œuvre réformatrice. Sur le fondement, sur la nature, sur le mode d'action des indulgences, il n'a pas eu de doctrines à définir ou à redresser. L'essentiel était acquis depuis longtemps et les abus n'avaient jamais atteint le principe même de l'institution. A l'heure où les apparences justifiaient le plus les protestations de Luther, elle conservait le caractère d'une faveur gratuite accordée à des œuvres essentiellement bonnes.

L'aumône, en effet, n'était pas la seule des conditions requises pour l'indulgence plénière offerte aux vivants. En plus de la contrition et de la confession, il devait s'y joindre des prières, des jeûnes, la sainte communion. L'offrande n'était d'ailleurs pas si indispensable qu'il n'en pût être accordé remise ou commutation. Les instructions aux confesseurs et aux prédicateurs étaient au contraire fort explicites sur ce point. Celles, par exemple, qu'avait rédigées Tetzel pour l'indulgence de Saint-Pierre à prêcher dans l'archidiocèse de Mayence, prévoyaient, après le tableau des sommes à verser pour ceux qui en avaient le moyen, la conduite à tenir à l'égard des pauvres : « Personne, y était-il dit, ne doit être renvoyé sans avoir eu part aux grâces concédées par la bulle pontificale, car il ne s'agit pas moins du bien des fidèles que de la construction de la basilique de Saint-Pierre. Ceux donc qui n'ont pas d'argent doivent, à la place, offrir des prières et des jeûnes : le royaume des cieux en effet ne doit pas ouvrir ses portes aux riches plus qu'aux pauvres » — et par pauvres on entend « non seulement les mendiants, mais aussi les ouvriers vivant du fruit de leur travail et incapables de faire des économies ». — Même faculté de commuer, en faveur des femmes mariées et des enfants qui ne possèdent point par eux-mêmes ou ne peuvent pas se procurer les moyens de faire l'aumône prescrite (N. Paulus, *Johann Tetzel*, p. 115).

Celle-ci, on le voit, n'est donc pas à considérer comme l'équivalent réel et direct de l'indulgence. Elle reste une des conditions mises à l'exercice du pouvoir des clefs. Et la question dès lors de ses stipulations variées ou de l'affectation de ses produits n'a plus qu'une portée secondaire. On peut regretter sans doute — et pas un catholique qui ne regrette — que la cour de Rome se soit trop souvent, aux xve et xvie siècles, laissé guider par des considérations pécuniaires dans la concession des indulgences. Mais le motif des faveurs obtenues ne change rien à leur nature, et les rémissions de peine accordées pour le seul versement d'une offrande, en vue de pourvoir aux besoins généraux du gouvernement ecclésiastique, n'ont donc rien que de très avouable et de très hautement religieux. S'il faut un pouvoir suprême à l'Eglise, il faut aussi des ressources à ce pouvoir, et c'est à l'Eglise de les lui procurer. Que si une compénétration excessive des deux sociétés, civile et religieuse, engage celle-ci dans des entreprises moins directement ordonnées à sa fin première, le caractère sacré de son administration n'est pas altéré pour cela, et de subvenir à ses besoins demeure une œuvre essentiellement évangélique. Tant pis pour qui

profane et gaspille les produits de l'aumône; mais donner à l'Eglise, c'est donner au Christ, et l'indulgence acquise au bienfaiteur ne saurait donc être désavouée par Celui qui a promis de ne pas laisser sans récompense le verre d'eau donné en son nom.

Aussi bien les protestants sont-ils obligés de se rendre à ces considérations élémentaires et d'avouer que les abus auxquels a donné lieu la prédication des indulgences ne prouvent rien contre leur légitimité ou leur utilité. « C'est faire la partie belle aux catholiques, dit Diechhoff (*Der Ablassstreit*, Gotha, 1886, cité par N. Paulus dans *Johann Tetzel*, p. 105-109), que de concentrer la discussion sur la prétendue vente des indulgences ou sur la confusion produite et entretenue dans le peuple entre la remise de la faute et la remise de la peine. Sans parler de la facilité qu'ils auront à montrer la fausseté ou l'exagération de ces accusations, c'est aller au-devant de leur distinction entre les abus et les principes, c'est reconnaître avec eux que, si la réforme du concile de Trente fut justifiée, la révolte de Luther du moins manqua de fondement. Car la doctrine romaine, dans ce cas, demeure hors de cause et l'on renonce à soutenir les attaques dirigées contre elle par les promoteurs du protestantisme. La pratique en effet, telle que la promouvait Tetzel, est en correspondance parfaite avec cette doctrine, les adversaires de Luther en ont fourni la preuve évidente, et rien n'est plus facile aujourd'hui aux champions de l'Eglise romaine que de le démontrer encore » (*loc. cit.*, p. 108-109). Et il conclut à la nécessité de reporter la discussion sur le terrain même du principe fondamental : l'Eglise a-t-elle le pouvoir de remettre elle-même le péché?

C'est où nous avons pris nous-même le point de départ de notre justification de la doctrine catholique (ci-dessus, II) : dans cette coïncidence des points de vue, nous aimons à trouver l'assurance que nos arguments n'auront point porté à faux.

IV. Conclusion : Utilité des indulgences

Le concile de Trente a qualifié de « salutaire » l'usage des indulgences. Mais il a en même temps émis le vœu que l'on revînt à l'ancienne coutume de l'Eglise de ne les accorder qu'avec modération : « *indulgentiarum usum christiano populo maxime salutarem... docet;... in his tamen concedendis moderationem, juxta veterem et probatam in Ecclesia consuetudinem, adhiberi cupit* » (Sess. xxv, *decret. de indulg.*).

Leur utilité, qui ne saurait être méconnue, ne doit donc pas être exagérée non plus. Pour l'apprécier exactement, il importe de se rappeler quelle est leur vraie nature et quelle place elles occupent dans la vie religieuse des fidèles catholiques.

D'abord elles procurent la rémission, la diminution, la suppression des peines du purgatoire. C'est leur effet premier et direct, mais le seul aussi directement produit. Elles ne produisent par elles-mêmes aucune amélioration morale et ne dispensent donc pas de la pénitence qui guérit et qui fortifie. La vertu médicinale, l'influence psychologique des expiations volontaires ne se remplace pas, et ceux-là seraient dans l'illusion qui croiraient s'éloigner du péché et travailler à leur perfection par cela seul qu'ils gagnent beaucoup d'indulgences. Aussi saint Thomas veut-il qu'on les exhorte à s'appliquer le remède des œuvres de pénitence (*in* IV, *dist.* 20, q. 1, a. 3, *sol.* 1, ad 4m, reproduit dans *Suppl.*, q. 25, a. 1, ad 4m). Il rappelle surtout que les satisfactions personnelles sont d'une bien autre valeur que les indulgences : celles-ci ne procurent que la rémission de la peine temporelle; celles-là, au contraire, sont méritoires de la gloire essentielle et ceci, ajoute-t-il, est infiniment meilleur (*ibid.*, *sol.* 2, ad 2m et cf. a. 5, *sol.* 2, ad 2m reproduits dans *Suppl.*, q. 25, a. 2 ad 2m et q. 23, a. 2 ad 2m).

Mais peut-être les effets indirects des indulgences sont-ils les plus importants.

D'une part, elles développent dans les fidèles le sens social; elles leur font prendre conscience du lien de solidarité qui, par delà le temps et l'espace, les unit au Christ et à l'élite de l'humanité chrétienne. Leur attachement à l'Eglise s'en accroît d'autant, et à qui sait l'action bienfaisante et les conséquences multiples de cette confiance en l'Eglise, l'importance de ce résultat ne saurait échapper.

D'autre part, elles servent à promouvoir la pratique des bonnes œuvres; l'Eglise s'en sert comme d'une prime pour y engager les fidèles. Saint Thomas insiste sur ce point de vue. Il montre les indulgences se changeant ainsi en remèdes préventifs. Celui qui veut gagner l'indulgence, dit-il, s'affectionne à l'œuvre pour laquelle elle est accordée et par là il se dispose lui-même à la grâce : ce qui est le meilleur moyen de se prémunir contre le péché (*in* IV, *dist.* 20, q. 1, a. 3, *sol.* 1, ad 4m, reproduit dans *Suppl.*, q. 25, a. 1, ad 4m). Et de fait, c'est, en général, à des œuvres, à des prières, à des dévotions déjà excellentes en elles-mêmes et éminemment sanctifiantes que les indulgences sont attachées : parmi les plus favorisées, qu'il suffise de signaler la fréquentation des sacrements de pénitence et d'eucharistie, l'exercice du chemin de la croix, la dévotion à la Sainte Vierge et au Sacré Cœur.

Il faut être ignorant de toute psychologie religieuse pour méconnaître la vertu purificatrice et élevante de toutes ces formes de la piété catholique. Pourvu donc qu'on n'en mesure pas la valeur et la portée à la seule matérialité des actes où elles se manifestent — ce qui est l'erreur où s'obstinent les auteurs étrangers ou hostiles à l'Eglise — ; pourvu qu'on tienne compte de l'esprit qui y pousse, on ne trouvera plus rien d'étrange dans l'accumulation en leur faveur des indulgences les plus étendues : quelle que soit ici la valeur propre et directe de la « prime », elle reste au-dessous du fruit à retirer des dévotions « primées », et il y a lieu de répéter la parole de saint Thomas : ceci vaut infiniment plus que cela.

Peu importe d'ailleurs que tous les chrétiens n'aillent pas jusqu'au bout des intentions et de l'enseignement de l'Eglise; que beaucoup s'arrêtent à l'effet direct et immédiat de l'indulgence et négligent de recueillir en même temps le fruit propre de l'œuvre indulgenciée; il reste d'abord qu'ils ne sauraient obtenir le premier en faisant totalement abstraction du second : ce n'est pas à des gestes machinaux ou à des formules sans âme que l'indulgence est attachée, et force est donc bien à qui veut la gagner d'animer d'une intention religieuse la visite d'un sanctuaire, l'aumône en faveur d'une bonne œuvre, le port du scapulaire, la récitation de son rosaire, de ses prières vocales ou de ses oraisons jaculatoires : or c'est bien là déjà, suivant une autre expression de saint Thomas, disposer son âme à la grâce.

Il reste, en second lieu, que beaucoup de fidèles, — et ce sont en général les plus assidus aux œuvres indulgenciées — font beaucoup plus et beaucoup mieux. La rémission de peine n'est à leurs yeux qu'un surcroît : vrais dévots de la Vierge, du Sacré-Cœur, de la Passion, etc., ils recherchent et ils acceptent avec reconnaissance cette faveur de l'Eglise; la charité surtout pour leurs frères défunts les rend attentifs à ne rien laisser se perdre de ces largesses de leur mère. Mais ce n'est point là-dessus qu'ils comptent pour le perfectionnement et le progrès de leur vie morale et religieuse. Et ceux-là comprennent bien la doctrine

et la pratique des indulgences. C'est d'après eux, et non point d'après ceux qui la défigurent ou en abusent, qu'il en faut apprécier les effets.

Bibliographie. — 1° *Pour l'exposé de la doctrine.* — Tous les traités de théologie catholique ont un appendice sur les *Indulgences* à la fin du traité sur le sacrement de Pénitence: v. gr. Billot, *De sacramentis*, t. II, p. 221-227; Chr. Pesch., *Praelectiones dogmaticae*, t. VII, n° 461-507. — Parmi les grands théologiens de la période scolastique ou moderne, sont à signaler en particulier : Alexandre de Halès, *Summa theologica*, p. IV, q. 23; Albert le Grand, *in* IV *Sent.*, *dist.* 20, a. 16-22; saint Thomas d'Aquin, *in* IV *Sent.*, *dist.* 20, q. 1, a.3-5 et *dist.* 45, q. 2, a. 3, sol. 2 ; saint Bonaventure, *in* IV *Sent.*, *dist.* 20, p. 2, q. 2-6; Cajetan, *Opuscula*, *Tract.* VIII, *De indulgentiis;* Bellarmin, *De indulgentiis libri duo ;* Suarez, *De poenitentia*, *disp.* XLIX-LVII; Lugo, *De sacramento poenitentiae*, *disput.* XXVII; Collet (Pierre), *Traité historique, dogmatique et pratique des indulgences et du jubilé ;* Theodorus a Spiritu Sancto, *Tractatus dogmatico-moralis de indulgentiis* (Rome 1743); Beringer-Marozer, *Les Indulgences : leur nature et leur usage* (trad. de l'allem.), t. I, 1re partie est le meilleur exposé français de la doctrine commune.

2° *Pour le développement historique.*— Parmi les protestants, il y a surtout à consulter : H. C. Lea, *A history of auricular confession and indulgences* (Londres, 1896): tout le tome III est consacré aux indulgences; Th. Brieger : art. *Indulgenzen* dans la *Realencyklopädie für prot. Theologie*, t. IX. L'un et l'autre, le premier surtout, accumulent les faits et les documents, mais les interprètent avec un parti pris évident d'hostilité contre l'Eglise catholique. — Du côté catholique, les meilleurs travaux furent longtemps ceux de Morin, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti paenitentiae*, l. X, et de Eusèbe Amort, *De origine, progressu, valore ac fructu indulgentiarum* (Venise, 1738). On peut citer aussi une série d'articles de A. Faucieux (A. Chollet), *Les Indulgences devant l'histoire et le droit canon* dans la *Revue des sciences ecclésiastiques* de 1887 et 1888; l'article *Ablass* dans le *Kirchenlexicon ;* un article de M. Boudinhon : *Sur l'histoire des indulgences à propos d'un livre récent* (celui de H. Lea), dans la *Revue d'hist. et de litt. relig.*, III (1898). Mais l'histoire la plus complète et la plus rigoureusement scientifique est désormais à chercher dans les nombreux articles publiés depuis 1899 par le Dr Nicolas Paulus dans diverses revues allemandes et en particulier dans la *Zeitschrift für kathol. Theologie*. Voici les titres des principaux, dont nous nous sommes constamment inspirés au cours de notre travail : *Joh. v. Paltz über Ablass und Reue* (XXIII (1898), p. 48 sqq.); *Ablassschrift Albrechts von Weissenstein* (*ibid.*, p. 423 sqq.): *Nicolaus Weigel und Heinrich v. Langenstein über den Ablass von Schuld und Strafe* (*ibid.*, p. 743); *der Ablass für die Verstorbenen im Mittelalter* (XXIV (1900) p. 1); *Der Ablass für die Verstorbenen am Ausgange des Mittelalters* (*ibid.*, p. 249); *Johann v. Wesel über Busssacrament und Ablass* (*ibid.*, p. 644); *Zur Geschichte des Jubiläums vom Jahre 1500* (*ibid.*, p. 173); *Geuss und Nider über das Jubiläum als Erlass vom Schuld und Strafe* (*ibid.*, p. 182); *Die Eröffnung der heil. Pforte* (*ibid.*, 768); *Bonifacius IX und der Ablass von Schuld und Strafe* (XXV (1901), p. 338); *Die ältesten Ablässe für Almosen und Kirchenbesuch* (XXXIII (1909), p. 1); *Die Anfänge des Ablasses* (*ibid.*, p. 281); *Petrus Martinez von Osma und der Ablass* (*ibid.*, p. 599); *Die Ablasslehre der Frühscholastik* (XXXIV (1910), p. 433); *Die Anfänge des sogenannten Ablasses von Schuld und Strafe* (XXXVI (1912), p. 67 et 252). De plus, son ouvrage spécial : *Johann Tetzel, der Ablassprediger* (Mayence, 1899), complété depuis par Schulte, *Die Fugger in Rom*, 1495-1529 (Leipzig, 1904), et les critiques de ce dernier, Schrörs, par exemple : *Leo X, die Maynzer Erzbischofswahl und der deutsche Ablass für S. Peter im Jahre 1514* (*Zeitschr. f. kath. Theol.*, XXXI (1907), p. 267 sqq.), a complètement renouvelé l'histoire de la querelle des indulgences en Allemagne au temps de Luther. Voir aussi : Pastor, *Histoire des papes* (tr. f.), t. VII, ch. VII; Grisar, *Luther*, t. I, ch. IX, 1-2.

P. Galtier, S. J.

INERRANCE BIBLIQUE. — I. Etat de la question. 1. *Inerrance et inspiration.* 2. *Difficultés particulières de l'apologétique biblique.* 3. *Méthode à suivre.* — II. Principes et procédés généraux de solution. 1. *Données théologiques.* *a*) Analyse de la formule « L'Ecriture ne fait pas erreur ». *b*) Langage humain de la Bible. *c*) Assertion de l'hagiographe. *d*) Assertion divine. 2. *Données rationnelles.* *a*) Erreur formelle. *b*) Erreur objective. *c*) Expression n'est pas assertion. *d*) Paroles et sentiments d'autrui rapportés par l'écrivain sacré. *e*) Sentiments personnels de l'auteur inspiré. *f*) Psychologie de l'hagiographe. *g*) Ses raisonnements. *h*) Vérité relative. 3. *Données littéraires.* *a*) Genres littéraires. *b*) Procédés rédactionnels. — III. La Bible et les sciences de la nature. 1. *Principe fondamental.* 2. *Le concordisme scientifique.* 3. *La Bible et la science.* — IV. La Bible et l'histoire. 1. *Peut-on appliquer au récit biblique ce qui vient d'être dit des sciences de la nature?* *a*) Analogie des matières. *b*) Autorité de S. Jérôme. *c*) Encyclique *Providentissimus Deus.* 2. *Procédés pratiques pour résoudre les difficultés d'ordre historique.* 3. *Dans les textes prophétiques.* — V. Religion et morale. 1. *Religion.* 2. *Morale.*

I. Etat de la question. — 1. *Inerrance et inspiration.* — Le terme d'*inerrance* (ni latin, ni français) a été créé par les théologiens pour désigner cette propriété du texte biblique, qui exclut l'erreur, et même sa possibilité. C'est l'inerrance de fait et de droit.

L'inspiration ne résulte pas de l'inerrance; au contraire, on conclut celle-ci de celle-là. Voir Inspiration de la Bible. L'inerrance de fait, même si on la suppose établie avec évidence, ne serait pas une preuve de l'origine divine de la Bible, puisqu'un livre sans erreur reste possible avec les seules ressources du savoir humain. Il est vrai que l'Ecriture touche à tant et à de si difficiles questions que l'absence de toute erreur, scientifiquement constatée, constituerait une très grave présomption en faveur de son caractère surhumain; mais l'assistance divine, sans inspiration proprement dite, suffirait à rendre compte de cet état de choses. Les définitions de l'Eglise sont infaillibles, sans être inspirées.

Ce n'est pas précisément pour défendre l'autorité humaine de la Bible que l'apologétique s'attache à la venger de tout reproche d'erreur. Quand on aurait fait la preuve que çà et là les écrivains sacrés ont payé tribut aux préjugés et aux opinions erronées de leur temps, ceux-ci n'en resteraient pas moins comparables aux meilleurs auteurs de l'antiquité. Mais l'autorité divine du texte sacré exige davantage. Aussi bien, tous ceux qui ont cru avoir dans

la Bible la parole de Dieu ont professé pareillement son inerrance. Ce n'est pas que l'inerrance biblique ait jamais fait l'objet d'une définition directe et expresse de l'Eglise, mais elle découle si manifestement du dogme de l'inspiration, elle est attestée avec tant de décision et d'unanimité par toute l'antique tradition, qu'on ne saurait la révoquer en doute sans porter atteinte à l'intégrité de la doctrine chrétienne. C'est dans ce sens que des théologiens parlent du dogme de l'inerrance.

La croyance des Juifs et des Chrétiens dans l'inerrance de la Bible est un fait des mieux attestés. Les témoignages abondent. Qu'il suffise de rappeler ici les plus significatifs. S. Justin, *P. G.*, VI, 626; S. Irénée, *P. G.*, VII, 804, 846; S. Hippolyte, édit. Bonwetsch et Achelis, I, 41, 136, 198; Origène,, *P. G.*, XIII, 1410, 1845; XIV, 258; Eusèbe, *P. G.*, XXIII, 290; S. Basile, *P. G.*, XXXI, 679; S. Chrysostome, *P. G.*, LI, 53; S. Ambroise, *P. L.*, XV, 1846; S. Jérôme, *P. L.*, XXII, 573-575, XXV, 1267; S. Augustin, *P. L.*, XXXIII, 112, 276; XXXIV, 371; XLII, 248.

On ne réussira pas à énerver l'autorité de ces textes en épiloguant sur un passage d'Origène et deux ou trois autres de saint Jérôme. D'Origène, *P. G.*, XIII, 1769 (*In Matth.*, xxvii, 9), il ne nous reste qu'une traduction de Rufin. Si par « errorem scripturae » l'exégète alexandrin entend une erreur de l'hagiographe et non de ceux qui ont par la suite transcrit son texte (ce que beaucoup d'auteurs contestent), c'est qu'il croit une inexactitude purement matérielle compatible avec les exigences de l'inerrance biblique. Le premier passage de S. Jérôme, *Epist.*, lvii, 7; *P. L.*, XXII, 573, s'explique de la même façon, comme le contexte (col. 575) le donne nettement à connaître; dans l'autre, *Epist.*, lxxii, 5, *ibid.*, 676, « scriptoris errorem » doit manifestement s'entendre d'une erreur de copiste; enfin, dans le commentaire sur Michée, v, 2, *P. L.*, XXV, 1197, le saint Docteur rapporte le sentiment d'autrui; il ne le désavoue pas expressément, parce que son concept de l'inerrance tient compte de toutes les complexités concrètes du problème. C'est ce que des écrivains modernes ont trop perdu de vue. Cf. Fr. Schmid, *De insp. Bibl.*, 1885, p. 20; L. Schade, *Die Inspirationslehre des heil. Hieronymus*, 1910, p. 36, 58. Du reste, la pensée de S. Jérôme et d'Origène au sujet de la vérité du texte biblique est assez connue par ailleurs pour qu'on ait le droit de ne pas la mettre en doute à cause d'une phrase obscure.

L'axiome *Il n'y a pas d'erreur dans la Bible* est bien certainement traditionnel. De tout temps on a soulevé des objections contre nos Ecritures, et jamais aucun apologiste chrétien n'a cru pouvoir s'en débarrasser en accordant que le texte faisait erreur. Mais il ne faut pas perdre de vue qu'ils n'ont revendiqué la prérogative de l'inerrance que pour le texte inaltéré, tel qu'il est sorti des mains de l'hagiographe. Les anciens savaient aussi bien que nous, et même mieux, que l'inspiration n'avait pas mis les Livres saints à l'abri des altérations des copistes ou des glossateurs. En cette matière, la disjonction tripartite de S. Augustin est restée célèbre : « *Si aliquid in eis offendero Litteris quod videatur contrarium veritati, nihil aliud, quam vel mendosum esse codicem, vel interpretem non assecutum esse quod dictum est, vel me minime intellexisse non ambigam.* » *Epist.*, lxxxii, 1; *P. L.*, XXXIII, 277. L'encyclique *Providentissimus Deus* a fait sienne cette doctrine. Denz.[10], 1951-1952.

Qu'on l'envisage en elle-même, comme conséquence de l'inspiration, ou dans l'enseignement traditionnel, l'inerrance s'étend au contenu intégral de la Bible. L'Eglise a invariablement condamné toutes les tentatives pour la restreindre aux choses qui concernent la foi et les mœurs. Voir Inspiration. — Récemment encore, elle affirmait de nouveau sa croyance à ce sujet. Denz.[10], 1950-1951. Cependant, ce passage de l'Encyclique *Providentissimus* appelle une observation. Si on y blâme ceux qui « jugent de l'étendue de l'inspiration et de l'inerrance non pas tant d'après la teneur même du texte sacré lui-même que d'après le but que Dieu avait en l'inspirant », on ne défend pas d'avoir devant les yeux cette distinction, quand il s'agit de préciser la vérité qui, d'après son objet, convient à un passage déterminé.

2. *Difficultés particulières de l'apologétique biblique.* — Il importe beaucoup que l'apologiste se rende compte de prime abord des conditions assez ingrates qui lui sont faites sur le terrain de l'inerrance biblique. A des milliers d'années de distance, avec nos mœurs d'aujourd'hui, si différentes de celles de l'antique Orient, il est facile de faire rire des choses de la Bible, ou encore de les rendre odieuses; surtout devant un auditoire léger et médiocrement instruit. S. Augustin signalait déjà cet état de choses. A l'objection populaire, tirée des exploits de Samson, de l'aventure de Jonas ou de l'histoire merveilleuse de Tobie, l'apologiste sérieux, respectueux du texte et de ses auditeurs, fait une réponse solide, mais qui a le désavantage de ne pas être à la portée de tout le monde. Ses explications paraîtront subtiles, violentes et arbitraires. C'est qu'on ne réfléchit pas à la complexité des questions auxquelles touche la difficulté. L'expérience prouve que les problèmes soulevés par la critique des auteurs profanes de l'antiquité ne se laissent pas résoudre dans de meilleures conditions. Seulement, le texte d'Hérodote ou de Tite-Live n'intéresse qu'un petit nombre de gens (ceux-là précisément qui sont préparés à ce genre d'études); et plus rares encore sont ceux qui ont quelque intérêt à savoir si ces écrivains ont dit vrai ou faux. Au contraire, la Bible est un livre populaire, entre les mains de tous; et, le plus souvent, on l'aborde avec un parti pris pour ou contre, car il nous importe souverainement de savoir si son texte mérite créance. Le sens mystérieux ou simplement l'étrangeté de certains récits bibliques, une secrète défiance vis-à-vis des manifestations du surnaturel (quand ce n'est pas un penchant à l'incrédulité), l'insuffisance manifeste de plus d'une solution courante : autant de circonstances qui nous prédisposent ici défavorablement. Des choses qui étonnent à peine dans les faits divers d'un journal paraissent facilement invraisemblables du moment qu'on les lit dans la Bible. De nos jours (1902), lors de l'éruption du mont Pélée à la Martinique, nous avons entendu parler d'une véritable pluie de pierres; à Cazorla, en Espagne (le 15 juin 1829), il tomba des grêlons du poids de 2 kilogr.; et, néanmoins, on continuera à contester la vraisemblance du texte de Josué, x, 11 : « Le Seigneur fit du ciel pleuvoir sur eux de grosses pierres (de grêle) jusqu'à Azéca. »

Il n'est pas rare qu'à une difficulté précise et directe, l'apologiste n'ait à opposer qu'une explication d'une portée générale et parfois purement négative, se bornant à faire constater que l'adversaire n'a pas fourni la preuve victorieuse de son assertion. Il est incomparablement plus facile de nier que de prouver, d'interroger que de répondre. L'adage des anciens trouve ici surtout son application : « Plus objicere potest asinus quam solvere philosophus. » Avec toutes les ressources de la documentation et de la critique moderne, on ne réussit pas toujours, il s'en faut, à établir l'exactitude d'événements qui datent d'hier; et l'on s'étonnerait des

conditions défectueuses de l'apologétique biblique, qui s'occupe d'histoire ancienne, voire même de l'histoire primitive! Une circonstance dont l'attaque et la défense doivent pareillement tenir compte, c'est que nombre de récits qui se lisent dans l'Ancien et le Nouveau Testament restent sans témoignage aucun dans la littérature profane, et à cause de cela sont incontrôlables. Pour en accréditer la vérité du point de vue purement historique, nous n'avons que des considérations générales sur la valeur de la tradition juive et chrétienne. C'est suffisant, mais pas assez direct pour donner aux difficultés particulières une solution qui ne laisse plus de place à la réplique. Cf. S. Aug., *De doctr. christ.*, III, ix, 13; *P. L.*, XXXIV, 71.

Il n'est pas jusqu'aux croyants eux-mêmes qui ne compliquent parfois la tâche de l'apologiste. Habitués qu'ils sont à telle explication généralement admise, quel accueil font-ils à une solution nouvelle que des études ultérieures ont rendue légitime et nécessaire? Le défenseur de l'inerrance biblique se heurte assez souvent à l'opposition de ceux-là mêmes qu'il a l'intention de servir. Conflit douloureux, mais inévitable, entre l'attachement au passé et le souci de l'heure présente. Il peut bien retarder quelque peu certains progrès particuliers; en définitive, il est salutaire, puisqu'il contribue à assurer la sécurité doctrinale.

3. *Méthode à suivre.* — Tous les apologistes se proposent de défendre la Bible, encore que tous ne s'y prennent pas de la même manière. Cette divergence résulte de tendances différentes, qui se traduisent elles-mêmes par des procédés distincts. Un théologien, habitué à la spéculation et aux synthèses, risque de se faire des exigences de l'inerrance biblique une conception *a priori*, trop exclusivement fondée sur la définition de la vérité logique, sans avoir assez d'égard pour l'histoire et l'état concret des textes, leur genre littéraire, etc. De la sorte, il peut aboutir à des conclusions incompatibles avec les faits, et créer indûment un conflit entre la théologie et l'exégèse. Pour s'excuser, il ne lui suffirait pas de dire : Mon rôle, à moi, est de faire la théorie de l'inerrance, à l'exégète et à l'apologiste de l'appliquer. Une théorie n'est recevable qu'autant qu'elle peut se réclamer de la tradition et s'adapter aux textes. La formule sommaire « la parole de Dieu ne saurait faire erreur » a besoin d'explication; les termes « parole de Dieu » et « erreur » veulent être analysés. La « parole de Dieu » ne s'exprime dans la Bible que par la « parole humaine ». Il suffit d'énoncer ce fait pour donner à conjecturer le nombre et la complexité des circonstances d'ordre historique et littéraire qui conditionnent l'expression de la « parole de Dieu ». Cette expression a revêtu en effet tant d'imperfections qu'à la limite et au degré infime de l'exactitude, un théologien ne réussira pas à justifier l'inerrance du texte, s'il n'est doublé d'un philologue, d'un littérateur et d'un historien. Pour prendre conscience de cet état de choses, il suffit d'avoir lu une fois, avec attention, l'Ancien Testament. De son côté, l'exégète, trop confiant dans la critique, est exposé à traiter le texte sacré d'après la méthode historique seule, comme si la Bible n'était qu'un livre ordinaire. Perdant de vue l'unité et la transcendance que les Livres saints doivent à l'Esprit de Dieu, leur auteur, sans tenir un compte suffisant de l'analogie de la foi, il se laisse impressionner outre mesure par les difficultés; puis, sous prétexte d'une exégèse plus rationnelle et d'une apologie victorieuse, il en vient à proposer des explications réellement incompatibles avec la notion catholique de l'inerrance.

Loin de s'exclure, les deux procédés que nous venons de décrire se complètent et se contrôlent l'un l'autre. Réunis, ils permettent d'aboutir à des résultats corrects. Récemment encore, Pie X recommandait aux exégètes catholiques de tenir une « voie moyenne » entre la témérité et la routine. *Lettre à Mgr Le Camus*, 11 janv. 1906; Denz.[10], p. 519, not. 1. Au reste, ces conditions faites à l'exégèse et à l'apologétique biblique n'ont jamais varié sensiblement. Ce qui donne à penser qu'elles tiennent à des causes, qu'il n'est pas au pouvoir de l'homme de supprimer. S. Augustin et S. Jérôme ont personnifié, au mieux, l'esprit théologique et l'esprit critique. Or, ils ont eu, il y a quinze siècles, les mêmes controverses qui divisent encore les catholiques d'après deux tendances, sinon en deux écoles. Cf. *P. L.*, XXII, col. 830-837, 909-931, 935-953, 1161, 1179-1181. S'ils ont réussi néanmoins à se rejoindre, ce n'est pas seulement par la volonté de rester orthodoxes; les deux grands Docteurs ont encore eu la sagesse d'envisager le problème dans son intégrité, tout en l'abordant par des côtés différents. S. Jérôme a beau constater les libertés prises par les auteurs inspirés vis-à-vis de la littéralité des discours et de la matérialité des faits, il se refuse à les taxer d'erreur (*hoc quippe impiorum est, Celsi, Porphyrii, Juliani*). *P. L.*, XXII, 575. De son côté, S. Augustin déclare qu'il considère comme compatible avec la vérité toute manière de dire qui se rencontre *de fait* dans les Evangiles. *P.L.*, XXXIV, 1091 ; cf. *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 295.

Est-il besoin d'ajouter qu'on ne doit aborder l'apologétique biblique qu'avec beaucoup de méthode? Il y aurait présomption à croire que le premier venu, sans préparation spéciale, ait qualité pour le faire. Au jugement de saint Jérôme, l'abus ne serait ici que trop réel. « Pour tous les métiers, écrit-il, on admet qu'un apprentissage est nécessaire; pour l'Ecriture seule, on se croit autorisé à l'enseigner avant que de l'avoir apprise. » *Epist.*, liii, 5, *ad Paulin.*, *P. L.*, XXII, 544. A son tour, S. Augustin déplore les résultats d'une apologétique ignorante et présomptueuse. « Qu'un chrétien se fasse railler en défendant des opinions fausses, la chose n'est pas de grande conséquence; mais le mal est qu'on livre au ridicule nos auteurs sacrés, en faisant croire à ceux qui ne partagent pas nos croyances que ces assertions erronées se trouvent vraiment enseignées dans le texte... Ce que la témérité de ces présomptueux interprètes crée de difficultés et cause de chagrin à leurs frères plus prudents, c'est ce qu'on ne saurait dire. » *De Gen. ad litt.*, I, xix, 39; *P. L.*, XXXIV, 261.

S'il n'y prend garde, l'apologiste se laisse attirer par l'adversaire sur un terrain où le combat pour l'inerrance ne devrait pas se livrer. La Bible est avant tout un livre religieux, conçu et écrit à la manière des anciens. Or, on nous en demande compte, comme on ferait d'un traité moderne d'astronomie et de géologie; ou encore comme si elle était une histoire profane du monde, composée d'après les méthodes critiques d'aujourd'hui. L'apologiste n'a ni le devoir, ni le droit d'accepter la difficulté ainsi posée. Le faire, c'est se condamner à l'insuccès, ou à une de ces victoires précaires qui rendent plus douloureuse la défaite du lendemain. L'apologétique ainsi conduite a encore l'inconvénient de faire perdre de vue l'objet principal de la Bible qui est l'enseignement religieux. A force de ramener l'attention du croyant sur l'écorce du texte, de discuter devant lui les points par lesquels il touche à l'histoire profane ou aux sciences

de la nature, on le distrait de la « parole de Dieu ». N'est-il pas regrettable que depuis le XVIIIe siècle tout l'effort, ou peu s'en faut, des catholiques, qui ont fait de la Bible une étude spéciale, se soit produit « autour du texte » ? Le Livre n'a pas été donné de Dieu comme un signe de ralliement, autour duquel il suffit de se presser; dans le plan divin, il est, avant tout, destiné à éclairer et à réchauffer les âmes. « Ce qui fait le danger de la critique rationaliste, écrit Mgr D'HULST, c'est moins la valeur des objections que la faiblesse de la foi chez ceux qui en subissent l'influence. On est vite ébranlé quand on ne croit guère. » *La question biblique* dans *Le Correspondant*, 25 oct. 1892. En effet, le moyen de bien défendre ce que l'on ignore ? Pour préparer des défenseurs à la Bible, il faut commencer par lui donner des lecteurs.

II. Principes et procédés généraux de solution. — Le problème de l'inerrance est des plus complexes. Se posant au sujet d'un texte qui est tout à la fois divin et humain, il relève de la théologie et de la critique ; on ne le résoudra correctement qu'en tenant compte de l'une et de l'autre. C'est tout d'abord au point de départ qu'il faut vérifier, à la double lumière du dogme et de la raison, certaines notions préliminaires qui, par manière de principes, dominent la solution de tous les cas particuliers. L'expérience journalière fait toucher au doigt que les controverses à ce sujet tiennent, en partie, à ce que l'on ne s'entend pas, même entre catholiques, sur la nature et la portée exacte de l'inerrance elle-même. Quand il s'agit de la Bible, les termes d'*erreur* et de *vérité* ne sont plus compris tout à fait de la même manière par tout le monde. Il y a là des malentendus qu'il faut d'abord dissiper. Cf. PESCH, *De inspir. S. Script.*, p. 490; VAN NOORT, *De fontibus revelat.*, p. 66; BAINVEL, *De Script. sacra*, p. 145. L'auteur du présent article avoue s'être spécialement préoccupé de cet aspect de la question. A l'heure qu'il est, l'accord entre catholiques sur l'objet et la méthode de l'apologétique biblique est chose pour le moins aussi urgente que la réfutation des attaques contre la vérité de la Bible.

1. *Données théologiques.* — *a*) Le théologien se borne à établir le fait de l'inerrance, il laisse à l'exégète et à l'apologiste de faire voir, au détail, comment il n'y a pas en effet d'erreur dans la Bible. Pour satisfaire aux exigences dogmatiques de l'inerrance, il suffit de ne pas la nier, et de ne rien avancer d'où suive logiquement sa négation. S. AUGUST., *De Cons. Evang.* III, XIII, 43 ; *P. L.*, XXXV, 1185. Mais, l'exégète et l'apologiste ne sauraient se contenter de la formule purement négative « Scriptura non errat », il ont encore besoin de savoir *comment la Bible dit vrai*, en quoi consiste sa vérité. Or, les auteurs ne s'accordent pas à analyser uniformément cette formule positive. Cependant, — et l'observation a une importance capitale, — leurs divergences laissent indemne le principe même de l'inerrance; elles ne portent que sur ses applications. Cf. Chr. PESCH, *De inspir. S. Script.*, 1906, p. 490; *Stimmen aus Maria-Laach*, janv.-mars, 1906, p. 144-146. On prétend que l'écrivain inspiré s'est trompé. Ce n'est pas vrai, répond le croyant; et le théologien précise en ajoutant : ce n'est pas possible. Maintenant, à l'apologiste de faire voir comment en effet le texte sacré est conforme à la vérité. Pour cela, la première question à résoudre est celle-ci : Que dit le texte? La réponse est affaire d'interprétation. On comprend sans peine que, sur le terrain de l'exégèse, on puisse différer d'avis. La vérité de l'Ecriture ne se confond pas avec la vérité des explications qu'on en donne. S. AUGUSTIN en a fait plus d'une fois l'observation, notamment dans *De Cons. Evang.*, III, XIII, 43 ; *P. L.*, XXXIV, 1185. Sur le mode et l'ordre de la création, il n'y a pas unanimité parmi les interprètes, même les meilleurs; mais, dit S. THOMAS, les saints Docteurs ont tous sauvegardé, dans leur commentaire du récit qu'en fait la Genèse, « la vérité de l'Ecriture » ; et c'est ce qui leur a permis de proposer des explications différentes, sans cesser d'être orthodoxes. *In II Sent.*, dist. 12, q. 1, a. 2, *c*. Il est clair que dans ce récit de la création, le mot *yôm* ne peut pas signifier à la fois un jour de vingt-quatre heures et une époque géologique ; exégétiquement on doit choisir, mais dans l'incertitude où nous sommes encore sur le sens de cette page, l'une et l'autre explication est compatible avec l'inerrance. Voilà pourquoi l'Eglise les tolère toutes deux. *Decret. Comm. pro re biblica*, 30 juin, 1909, quaes. 8. DENZ.[11], 2128.

b) On convient, du moins en théorie, que *ce qui n'est pas erreur dans un texte profane ne l'est pas davantage quand il s'agit de la Bible*, et doit être considéré comme compatible avec sa vérité. La raison en est évidente. C'est que dans les Ecritures Dieu parle à des hommes, pour des hommes, par des hommes, et en langage humain. S. AUGUSTIN se plaint que dans l'harmonisation des Evangiles on oublie trop facilement ce principe. « Cum legimus (Evangelium) obliviscimur quemadmodum loqui soleamus. An Scriptura Dei aliter vobiscum fuerat quam nostro modo locutura? » *P. L.*, XLII, 516; cf. XXXIII, 1100. Voilà pourquoi, tous les genres littéraires sont compatibles avec l'inspiration. Voir CRITIQUE BIBLIQUE, col. 795. Au reste, tout puissant qu'il est, Dieu aurait-il pu s'y prendre autrement? Quant à suppléer par un miracle aux ignorances et aux autres imperfections dans l'art d'observer et d'écrire, il ne l'a pas voulu ; habituellement du moins. C'est un fait dont la lecture des textes ne permet pas de douter. Nous n'avons pas plus le droit de nous scandaliser de cet état de choses que du mystère de l'Incarnation. Le Verbe de Dieu écrit s'est fait en tout parole humaine, hormis l'erreur ; tout comme le Verbe incarné a pris pour lui toutes nos infirmités, à l'exception du péché.

c) Puisque Dieu nous parle dans les Livres saints par l'intermédiaire de l'auteur inspiré, il va de soi que sa parole n'est perceptible que dans le texte de l'hagiographe. Sûrement, l'Auteur principal de l'Ecriture se porte garant de toute proposition du texte représentant une *assertion personnelle de l'hagiographe*. Bien entendu, cette assertion, pour devenir divine, ne perd rien de ses modalités humaines : elle reste affirmative ou négative, catégorique ou dubitative, etc. Une proposition ne change pas de portée parce qu'elle figure dans un texte inspiré. Ici, comme ailleurs, les nombres ronds ne nous renseignent que par à-peu-près. Cf. *Matth.*, XIV, 21; XV, 38. Quand l'auteur du second livre des Macchabées avoue en finissant (XV, 39, 40) qu'il ignore s'il a réussi à composer son ouvrage d'après les règles de l'art d'écrire, il faut l'en croire et laisser aux critiques le soin d'en décider. Il y a réellement équivalence entre assertion de l'hagiographe et « parole de Dieu », ou encore « enseignement divin ». Il est vrai que l'on a discuté sur ce dernier point. Voir INSPIRATION BIBLIQUE.

d) *L'assertion divine* couvre tout le champ de l'assertion humaine passée dans le texte. Doit-on la concevoir comme s'étendant plus loin? Tout le monde convient que le sens spirituel, voulu de Dieu, a pu être ignoré de l'écrivain inspiré, parce qu'il n'est pas exprimé immédiatement par la lettre. La question ne se pose que pour le sens littéral, et encore la limite-t-on volontiers aux textes prophétiques.

Que les contemporains du prophète aient moins bien compris sa prophétie que ceux qui en ont vu la réalisation, c'est chose tout à fait vraisemblable, très psychologique ; — qui du reste n'intéresse pas l'inerrance du texte, mais seulement les rapports du commentaire historique et du commentaire théologique. Voir Exégèse, col. 1833-1834. Il s'agit de l'intelligence que le prophète lui-même avait de sa prophétie. Sans doute, il ne lui donnait pas un sens totalement différent de celui que Dieu avait en vue. (Nous pouvons négliger ici le cas de Caïphe, *Jean*, xi, 49-51, qui est tout à fait anormal. Au reste, dans la bouche du grand prêtre, les mots *expedit unum hominem mori pro populo* n'étaient pas assertion d'Ecriture.) A moins de pervertir la notion de l'inspiration et de l'inerrance, à moins de renoncer à maintenir la pensée de Dieu en harmonie avec celle de son prophète, on ne peut accorder qu'Isaïe, par exemple, ait entendu prédire que le Royaume messianique serait temporel, rien que temporel. L'unique question qui se pose est de savoir si le prophète a vu clairement d'avance ce Royaume tel qu'il devait être en effet, avec son caractère spirituel. Il s'est produit à ce sujet entre catholiques une controverse, qui semble tenir à la surface bien plus qu'au fond des choses. Tous finissent par convenir avec saint Thomas, IIa IIae, q. 173, a. 4, que le prophète est entre les mains de Dieu *instrumentum deficiens*. Cf. Lagrange, dans *Revue biblique*, 1896, p. 506 ; 1900, p. 141 ; Prat, dans les *Etudes*, 1901, t. LXXXVI, p. 495 ; Pesch, *De inspir. Script. sacr.*, p. 509 ; de Broglie, *Questions bibliques*, p. 349 ; Touzard dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908, t. VII, p. 89, et la *Revue du clergé français*, t. LVI, p. 526. De ce que les prophètes s'expriment d'ordinaire en termes symboliques, on est autorisé à conclure que l'avenir se déroulait sous leurs yeux dans des symboles. Mais nous savons par expérience combien imparfaitement une chose invisible ou absente se laisse comprendre dans son symbole. C'est ce que saint Paul appelle connaître « per speculum in aenigmate ». L'obscurité de nos idées présentes sur la nature du monde à venir nous permet de conjecturer la représentation que les anciens prophètes pouvaient se faire de l'âge messianique. C'est sous la figure d'un roi de Juda, trônant à Jérusalem et dominant sur le monde entier, que le Christ leur est apparu. Ils savaient sans doute que sa royauté doit être supérieure à toutes celles d'ici-bas, mais comment ? Maintiendra-t-il le privilège de Sion d'être le centre du culte légitime ; ou bien le transformera-t-il en l'élevant ? C'est ce que les prophètes n'ont, vraisemblablement, entrevu que dans une perspective lointaine, et comme par échappée ou transparence. C'est un fait que, leur texte en main, les Juifs ont attendu un Messie bien différent de celui que Dieu leur avait prédit en effet. Ils se sont égarés, pour avoir confondu la réalité avec son symbole ; pour n'avoir pas distingué entre les aspirations humaines que les antiques voyants d'Israël tenaient de leur milieu, mais qui n'étaient pas passées dans les Ecritures à l'état d'assertion ; celles-ci pouvant seules prétendre représenter les promesses divines.

2. *Données rationnelles.* — *a*) L'erreur d'ordre logique, incompatible avec l'inspiration de la Bible, est celle que l'on appelle formelle et objective. Il va sans dire que l'erreur morale ou le mensonge est, à plus forte raison, exclue par l'inerrance.

Dans un texte, l'erreur *formelle* résulte du manque de conformité entre les assertions de l'auteur et la réalité des choses. Avant que de décider si quelqu'un a fait erreur, il faut tout d'abord voir s'il a entendu affirmer et non pas seulement exprimer un doute, une opinion, une appréciation par à-peu-près. Encore que Dieu ne puisse pas, de lui-même, ignorer, douter et opiner, c'est un fait qu'en inspirant les hommes, il ne les a pas affranchis de toutes ces imperfections de la pensée humaine. S. Thomas, p. I, q. 14, a. 14, explique l'attitude de l'intelligence divine au regard de nos manières de juger et de dire. Dans l'article Inspiration biblique on dit comment Dieu peut en devenir l'auteur responsable. L'objet réel et la portée d'une assertion dépendent de l'intention de celui qui la formule. D'ordinaire, l'intention d'un écrivain ressort suffisamment de son texte, mais parfois aussi il y faut encore, pour la déterminer, le témoignage historique sur les origines de l'écrit. S. Luc dit assez clairement dans son Prologue le but et l'ordre qu'il s'est proposé ; mais il n'en va pas de même de S. Marc et de S. Matthieu. Tout ce qui est resté, à un titre ou à un autre, en dehors de l'intention de l'auteur, n'est pas censé affirmé par lui. D'où il suit qu'on ne saurait lui reprocher comme une erreur formelle un manque d'exactitude purement matérielle, qui résulterait de ce chef. S. Jean-Baptiste a-t-il dit : « Je ne suis pas digne de lui délier sa chaussure », comme le rapportent S. Marc et S. Luc, ou bien : « Je ne suis pas digne de lui porter sa chaussure », comme nous lisons dans S. Matthieu ? Peu importe, répond S. Augustin, *De cons. Evang.*, II, xii, sq. ; *P. L.*, XXXV, 1091, si les évangélistes ont eu seulement, en rapportant ces paroles, l'intention de nous apprendre que le Précurseur a protesté de son infériorité vis-à-vis du Christ. Envisagées de ce point de vue, les deux formules ont un seul et même sens. Maldonat, *In Matth.*, x, 10, ramène de la sorte à l'unité une parole de J.-C. rapportée par les évangélistes en des termes contraires. C'est encore à ce principe de solution que recourt S. Augustin pour expliquer comment les auteurs inspirés ne nous ont pas renseignés exactement sur les lois du monde physique. Cf. *De Gen. ad litt.*, II, ix, 20 ; *P. L.*, XXXIV, col. 270. Quand Erasme attribua aux évangélistes des « lapsus memoriae », les théologiens furent assez unanimes à traiter son sentiment « d'erreur et d'impiété ». Cependant l'humaniste exégète se réclamait de S. Augustin (*P. L.*, XXXV, col. 1175) et de S. Jérôme (*P. L.*, XXII, col. 573) ; et, de leur côté, plusieurs des théologiens, ses adversaires, admettaient (ou du moins toléraient) l'opinion de ceux qui voient dans S. Luc, iii, 36 (*qui fuit Cainan*), un renseignement matériellement inexact. Cf. Corn. a Lapide, *in. h. l.* Cette différence d'attitude tenait à ce qu'Erasme parlait d'*erreurs* de mémoire (ce qui s'entend naturellement de l'erreur formelle), tandis que ses adversaires, après S. Augustin et S. Jérôme, prétendaient que des inexactitudes toutes matérielles laissaient intacte la vérité de ce que les évangélistes avaient entendu affirmer. Pour se justifier du reproche d'avoir altéré dans sa traduction latine une lettre de S. Epiphane à Jean de Jérusalem, S. Jérôme renvoyait ses censeurs aux évangélistes. « Accusent Apostolum falsitatis, quod nec cum Hebraico, nec cum Septuaginta congruat translatoribus : et, quod his majus est, *erret in nomine*, pro Zacharia quippe Jeremiam posuit (*Matth.*, xxvii, 9). Sed absit hoc de pedissequo Christi dicere : *cui curae fuit* non verba et syllabas aucupari, sed sententias dogmatum ponere... Haec replico non ut Evangelistas arguam falsitatis, (hoc quippe impiorum est, Celsi, Porphyrii, Juliani), sed ut reprehensores meos arguam imperitiae ; et impetrem ab eis veniam, ut concedant mihi in simplici epistola, quod in Scripturis sanctis, velint, nolint, Apostolis concessuri sunt. » *Epist.* lvii, 7, 9 ; *P. L.*, XXII, 573, 575. Cf. *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 296. Il va sans dire qu'un auteur

n'entend se porter responsable d'une assertion que sous le bénéfice de toutes les précisions qu'il lui donne dans l'ensemble de son texte. C'est ce dont il faut tout particulièrement tenir compte dans une lettre écrite *currente calamo*, au courant des souvenirs. C'a été une singulière idée (pour ne rien dire de plus), de la part du Dr A. SCHULZ, *Biblische Zeitschrift*, 1909, VII, p. 151, de prétendre que S. Paul, dans la première aux Corinthiens, ch. I, a formulé, au v. 14, une erreur objective, en écrivant : « *Gratias ago Deo quod neminem vestrum baptizavi, nisi Crispum et Caium* », étant donné qu'il ajoute immédiatement après, v. 16 : « *Baptizavi autem et Stephanae domum : caeterum nescio si quem alium baptizaverim.* »

b) Quand il s'agit d'un écrit profane, on doit distinguer parfois entre le sens que l'auteur avait l'intention d'exprimer et celui qu'il a exprimé en effet. Cet écart entre son intention et son texte vient de ce que l'attention ou l'expression l'ont mal servi. Mais avec un écrivain inspiré, pareil accident n'est pas possible. « Nam (Spiritus Sanctus)... ita scribentibus adstitit, ut ea omnia eaque sola quae ipse juberet, et recte mente conciperent, et fideliter conscribere vellent, *et apte infallibili veritate exprimerent.* » DENZ.[10], 1952. Cependant, même dans l'Ecriture, il y a encore place pour la distinction entre le sens objectif, celui du texte, et le sens qui est resté dans l'esprit de l'auteur à l'état purement subjectif. C'est seulement pour le sens *objectif* que nous revendiquons l'inerrance. Un écrit, qu'il soit inspiré ou non, ne révèle pas uniquement les assertions de son auteur, il donne encore à connaître une foule de persuasions ou d'opinions qu'il a dans l'esprit. Cet ensemble d'idées et de sentiments a conditionné la rédaction de son texte, il s'y réfléchit, il s'y exprime même plus ou moins, sans qu'on puisse dire qu'il s'y trouve garanti par l'autorité de son témoignage, surtout de son témoignage certain. L'auteur croit et parle là-dessus comme tout le monde ; seulement, il n'a pas pris la plume pour enseigner quoi que ce soit à ce sujet. Une même phrase change de portée selon qu'elle se lit dans un traité d'histoire naturelle ou dans un livre de littérature ou de piété. De ce point de vue, quelle différence entre Pline le naturaliste et S. François de Sales ! Personne n'a jamais songé à taxer d'erreur le texte d'une loi sur la pêche ou la chasse parce qu'on y part d'une classification erronée des poissons et des oiseaux, mais qui était couramment admise, quand le législateur rédigeait son texte. Pareillement, l'auteur du Lévitique, x, 6, uniquement préoccupé de porter une loi religieuse, a rangé le lièvre parmi les animaux impurs en sa qualité de ruminant, parce qu'on croyait alors que le lièvre ruminait. Il est vraisemblable que l'hagiographe partage l'opinion commune ; mais, *dans son texte*, il n'a pas l'intention de se prononcer à ce sujet. De la même façon, l'auteur de Josué, x, 13, a pu écrire, sans faire erreur, que « le soleil s'était arrêté au milieu du ciel » pour exprimer la prolongation miraculeuse du jour. Ceux d'entre les catholiques qui admettent que S. Paul a nourri l'espérance humaine de voir, avant sa mort, le suprême avènement du Christ, disent que ce sentiment s'est réfléchi en plus d'un endroit de ses Epîtres, mais que nulle part l'Apôtre ne le donne comme certain, sur la parole de Dieu et au nom de son autorité apostolique.

c) La vérité et l'erreur sont des propriétés du jugement, ou encore de l'assertion qui l'exprime. Quant à l'*expression* elle-même, elle n'est ni vraie, ni fausse ; on dit seulement qu'elle est exacte ou inexacte, selon qu'elle est apte ou non à rendre la pensée de celui qui l'emploie. Or, la justesse d'une expression ne dépend ni de son étymologie ni de son histoire, mais uniquement de l'usage. Il est inutile de se demander si l'évangéliste croyait à l'influence de la lune sur les maniaques, parce qu'il les appelle « lunatiques ». *Matth.*, IV, 24. C'était le terme reçu pour désigner cette catégorie de malades. L'Ecriture parle de la « terre entière », au sens courant de la locution, pour dire « tout le pays », ou encore le monde connu, et spécialement l'empire gréco-romain. Les écrivains sacrés n'avaient pas à créer leur langue, ils ont employé l'hébreu ou le grec usité de leur temps, sans égard pour les souvenirs mythologiques ou légendaires dont nombre de mots et d'expressions restaient chargés. C'est ce que S. THOMAS a fait observer dans son commentaire de Job, XXI, 33. « L'auteur, écrit-il, propose la vérité des châtiments qui attendent les méchants après la mort, dans les termes de la légende populaire. » A leur tour, les évangélistes n'ont pas craint de parler de l'Adès. *Matth.*, XI, 23 ; XVI, 18. La *IIa Petri*, II, 4, fait une allusion au Tartare. Le trait légendaire ne figure pas dans la Bible à l'état de chose enseignée, mais seulement d'expression. Pour maudire la nuit qui l'a vu naître, Job souhaite qu'elle eût été sans lumière aucune ; il invoque les « enchanteurs qui savent déchaîner contre la lune et les étoiles, le dragon Léviathan pour les dévorer ». *Job*, III, 8. Voulant dépeindre la désolation qui doit peser un jour sur l'Idumée, Isaïe, XXXIV, 14, la représente comme le rendez-vous des monstres qui, d'après la légende populaire, recherchent la solitude ; il nomme les onocentaures, les satyres et *lilith*, celle qui ne sort que la nuit, sorte de dame blanche. On s'est donné beaucoup de mal pour justifier le nom de la cigogne, que l'Ecriture appelle, comme tout le monde faisait, *ḥasidah* (la tendre), sans s'inquiéter de savoir si cet animal est un modèle de tendresse pour ses petits. Mal avisé serait le théologien, qui tenterait d'établir par l'autorité de S. Paul la trichotomie des anciens, parce que l'Apôtre, employant la terminologie reçue, divise assez souvent le composé humain en corps, âme et esprit.

L'expression d'un auteur inspiré doit être exacte, mais sa justesse peut avoir beaucoup de degrés. A la rigueur, il suffit qu'elle ne trahisse pas substantiellement sa pensée. D'après le Dr SCHMID, *De inspirat. Bibliorum vi et ratione*, p. 318, « l'inspiration ne s'oppose pas à ce que les termes de l'Ecriture soient obscurs, ambigus, vagues, plus ou moins impropres, et à cause de cela prêtant à une fausse interprétation », mais que l'on réussit à écarter, grâce au contexte ou au sentiment traditionnel, qui a, de tout temps, accompagné le texte. Les exégètes seront facilement de son avis.

d) Les écrivains sacrés ne sont responsables que de leurs *assertions personnelles*. Quant aux paroles et aux sentiments d'autrui qu'ils rapportent, ils ne sont censés en garantir la vérité qu'autant qu'ils les approuvent expressément ou équivalemment. Sans cela, une seule chose reste certaine, au nom de l'inspiration ; c'est que ces paroles ont été dites et que ces sentiments se sont manifestés. C'est la règle élégamment formulée par S. AUGUSTIN. « Quamvis verum sit quod dicta sint, non tamen omnia quae dicta sunt, vera esse creduntur ». *Ad Oros. contra Priscil. et Orig.*, IX, 12 ; *P. L.*, XLII, col. 676. Le cas d'approbation expresse ne souffre aucune difficulté. Il est clair que l'auteur du second livre des Macchabées, XII, 46, approuve comme « sainte et salutaire » la pensée qu'a eue Judas Macchabée de faire prier pour les morts. Encore convient-il d'examiner sur quoi porte précisément cette approbation. Après avoir cité le vers d'Epiménide, si peu flatteur pour les Crétois, S. Paul, *Tit.*, I, 13, ajoute : *Testimonium hoc verum est !* Evidemment, ceci doit s'entendre

avec discrétion. Quand l'hagiographe se borne à rapporter les paroles ou les sentiments de Dieu, du Christ, de la sainte Vierge, des Anges, des Prophètes et des Apôtres dans l'exercice de leur mission divine, l'approbation est tacite, mais certaine. Cependant, encore ici, il sera besoin de discernement. Tous les discours des envoyés de Dieu n'ont pas une égale connexion avec l'objet de leur mission, et ne sont pas censés approuvés sans distinction par l'écrivain sacré. Tout rempli du Saint-Esprit qu'il était pour confondre les Juifs, S. Etienne a bien pu, dans son discours (*Act.*, VII), faire un résumé de l'histoire d'Israël qui ne concorde pas absolument avec le texte hébreu, suivi par notre Vulgate. En tout cas, rien ne prouve que l'auteur des Actes ait entendu se porter garant de ce discours, qu'il rapporte, jusque dans les moindres détails. Cf. Chr. Pesch, *De inspir. sacr. Script.*, p. 446. Il ne manque pas d'auteurs qui expliquent de la même façon le discours tenu par S. Paul aux presbytres d'Asie à Milet. *Act.*, XX, 18-36, dans lequel il leur prédit qu'ils ne le reverront plus. Comme il y a de bonnes raisons de croire qu'en réalité l'Apôtre repassa par Milet (cf. II *Tim.*, IV, 20), on se demande si ce n'était pas là un simple pressentiment d'ordre humain, sans garantie d'infaillibilité. Quoi qu'il en soit, ce discours ne figure dans les Actes qu'à l'état de chose rapportée.

A défaut de toute approbation de la part de l'hagiographe, la vérité objective et intrinsèque des discours rapportés est à déterminer par l'autorité propre de ceux qui les ont tenus. Et ici il est des cas difficiles. On connaît la controverse des anciens au sujet de certains propos des Patriarches, du vœu de Jephté, de la pythonisse d'Endor évoquant l'ombre de Samuel, etc. Cf. Fr. de Hummelauer, *Comment. in libr. Judic.*, p. 222-227; *Comment. in libr. I Reg.*, p. 248-253. Les discours tenus par des personnages fictifs (comme seraient, d'après certain, les amis de Job) appartiennent en réalité à l'hagiographe; c'est par les lois du genre littéraire du texte, et par une exégèse très attentive que l'on arrivera à distinguer dans ces discours ceux qui représentent la vraie pensée de l'auteur, d'avec ceux qu'il introduit par manière de question ou d'objection. Le P. Corluy, *La Controverse* (de Lyon), 1885, t. V, p. 305, en rendant compte du livre du Dr Schmid, *De insp. Bibl. vi et ratione*, libr. III, a consacré une étude assez complète et très instructive à cette question. Cf. Pesch, *De inspir. sacr. Script.*, n. 436-451.

e) Jusque dans les sentiments personnels de l'hagiographe, éprouvés au moment même qu'il écrivait, il y a des distinctions à faire. Si parce qu'ils ont été conçus et formulés sous l'influence de l'inspiration, nous sommes assurés de leur sincérité et de leur moralité, il ne s'ensuit pas que leur valeur objective (ou logique) dérive invariablement de cette circonstance une autorité divine. De ce point de vue, qui oserait mettre sur le même pied les deux propositions suivantes, qui sont pareillement de S. Paul et se lisent à la même ligne : « *Teipsum castum custodi*, et *Noli adhuc aquam bibere, sed modico vino utere propter stomachum* » ? I *Tim.*, V, 22-23. Le bon sens dit assez que l'inspiration n'a pas dû supprimer la différence qu'il y avait, dans la pensée même de l'Apôtre, entre le précepte concernant la chasteté, et le conseil d'user d'un peu de vin. Le premier se fonde sur la morale chrétienne, qui est un point important de la prédication apostolique; le second n'est qu'une suggestion d'ami, restant d'ordre humain; pour laquelle S. Paul ne revendique ni mission, ni infaillibilité. En dehors du fait que, dans une lettre inspirée, l'Apôtre a donné à Timothée un conseil conforme à l'hygiène couramment admise, qu'y a-t-il ici que l'on puisse raisonnablement regarder comme « parole de Dieu » ? S. Jérôme, *P.L.*, XXVI, col. 601, fait observer que la banalité d'un propos n'est pas une raison suffisante de nier l'authenticité ou la canonicité du texte où il se lit, mais il ne s'oppose pas à ce que l'on distingue entre sa réalité subjective et sa valeur objective; au contraire il suggère cette distinction en rapprochant II *Tim.*, IV, 13 de I *Cor.*, VII, 12. (Dans le même ordre d'idées, voir Origène, *P.L.*, XIV, 27; XIII, 536, 1845; S. Ambroise, *P.L.*, XV, 1767; S. Jérôme, *P. L.*, XXV, 405.) Quel est le théologien qui oserait partir du texte de la première épître à Timothée pour soutenir qu'il est de foi ou même théologiquement certain « qu'un peu de vin est bon pour l'estomac » ? S. Paul écrit aux Romains (XV, 24, 28) : « *Per vos proficiscar in Hispaniam* », et pas un commentateur moderne qui se croie obligé, ni même autorisé, à en conclure qu'en effet l'Apôtre a dû aller en Espagne, puisque, sous l'inspiration divine, il avait non pas seulement projeté ce voyage, mais dit catégoriquement « qu'il irait ». C'est par son objet que nous jugeons ici de la portée véritable de la parole de S. Paul; nous l'interprétons d'un projet et non d'une prophétie. Aujourd'hui, cette exégèse ne souffre pas de difficulté; mais il n'en a pas toujours été ainsi. Cf. S. Thomas et C. a Lapide in *h. l.* Telle phrase d'une allure uniforme, dite sur le même ton, veut être analysée en des assertions de valeur bien différente. Dans l'oraison pour la fête de sainte Catherine, l'Eglise fait tout uniment mention de la Loi mosaïque donnée sur le Sinaï, du corps de la sainte transporté par les anges sur la même montagne, de ses mérites et de son intercession; mais, pour respecter l'intention même de l'Eglise, on doit tenir compte des différences que bien certainement elle entend mettre entre les diverses propositions.

Envisagés en eux-mêmes, ces *obiter dicta* sont sans importance, mais leur analyse amène à préciser la nature de l'inspiration et de l'inerrance; facilement ils deviennent la pierre de touche des théories, en obligeant de les considérer à la lumière du bon sens. Cf. Bainvel, *De Script. sacra*, p. 156-157.

f) Puisque l'inspiration ne suspend pas le jeu normal des facultés humaines, il nous est permis d'analyser *psychologiquement* l'attitude de l'hagiographe au regard de la vérité de son texte. Certains jugements ne sont susceptibles que d'une vérité approchée, et, dans ce cas, l'écrivain inspiré lui-même ne saurait prétendre à plus de précision. Quel est le moment précis de l'aube où l'on peut commencer de dire qu'il fait jour? Sur ce point, chacun s'exprime d'après sa propre impression : l'un dit qu'il fait jour, tandis que l'autre trouve qu'il fait encore nuit. Qui a raison? Cette observation aidera peut-être à résoudre la difficulté soulevée par les données divergentes de nos évangiles sur l'heure où les saintes femmes vinrent au tombeau de Notre-Seigneur, le matin de sa résurrection.

L'expérience quotidienne prouve qu'en racontant un fait un peu complexe, deux témoins, même s'ils ont été oculaires, ne s'accordent pas absolument jusque dans les moindres circonstances. Ne serait-ce pas parce que l'observation ne se fait pas dans des conditions subjectives identiques? Si oui, il s'ensuit que les menues divergences d'un récit résultent, du moins en partie, d'une certaine impuissance psychologique de voir exactement les choses de la même façon. Le coefficient de réceptivité est très variable. En outre, il faut compter avec les infidélités de la mémoire. Il va sans dire que cette impuissance pratique croîtra avec le nombre et la qualité des témoins, surtout s'il s'agit d'événements capables d'émotionner en sens divers l'observateur, et de passionner les témoins.

Une imprécision résultant des conditions psychologiques dans lesquelles se produit normalement le témoignage humain ne mérite pas le nom d'erreur; ce n'est pas même une inexactitude proprement dite. N'a-t-on pas trop perdu de vue cet état de choses dans les différents essais d'harmonisation, qui ont pour but d'accorder les quatre évangiles jusque dans les dernières modalités du récit? Il n'a pas échappé à S. AUGUSTIN, bien que peut-être il n'en ait pas assigné clairement la cause. *Contra Faust. Manich.*, XXXIII, VIII; *P. L.*, XLII, col. 516.

C'est encore un fait attesté par l'histoire de l'exégèse que de tout temps on s'est accordé sur la vérité substantielle du récit sacré, tant du point de vue historique que du point de vue doctrinal; mais, toujours aussi et à ce double point de vue, on a été divisé sur le sens, la portée, la certitude de certains détails qui intègrent ce récit. La chose est particulièrement sensible en ce qui concerne les récits primitifs. Tous les orthodoxes s'accordent à lire dans le troisième chapitre de la Genèse l'histoire de la chute originelle et à en tirer les mêmes conséquences dogmatiques; mais quand ils en viennent à l'explication détaillée, il s'en faut qu'ils soient tous du même avis : tel trait, compris au pied de la lettre par ceux-ci, n'a au contraire pour ceux-là qu'un sens symbolique. Le récent décret de la Commission biblique, qui a eu l'immense avantage de mettre hors de doute l'historicité substantielle du texte, n'a pas supprimé cet état de choses. Pareillement, nous sommes historiquement certains et nous croyons de foi divine que le Christ est mort sur la croix, du temps de Ponce Pilate; mais à quel moment précis?... Quels étaient les termes exacts de l'inscription placée en haut de la croix?... Je ne sache pas qu'on ait jamais fait à ces questions une réponse admise de tous, et qui soit réellement admissible comme certaine. Et pourtant, nous avons là-dessus dans les textes canoniques des renseignements formels. Si, malgré tout, il plane sur ces détails une incertitude, qui semble bien irrémédiable; si, à cause de cela, nous sommes dans l'impuissance de faire à leur sujet un acte de foi divine, ne serait-ce pas parce que l'incertitude qui les accompagne remonte à l'origine même des textes et porte sur cela même que l'historien sacré eut l'intention d'affirmer? Notre propre adhésion doit se mesurer sur l'intention qu'avait l'historien sacré, sans la dépasser ni la restreindre; et cette intention, nous pouvons presque toujours la déterminer par le but de l'écrivain et la nature du genre littéraire employé par lui. Or, il est manifeste (et tout le monde en convient) que l'auteur inspiré a conçu et rédigé son texte dans un but d'enseignement religieux; il se propose, même dans les récits, d'enseigner la religion : dogme et morale, car c'est pour cela qu'il est inspiré. Voir INSPIRATION. D'où il suit qu'il a entendu certifier son récit, même historique, dans la mesure même où ce récit se rapporte à son enseignement religieux. C'est cela, et cela seulement, qui devient l'objet de son assertion. S'il accueille des traditions avec la forme concrète qu'elles ont, depuis longtemps peut-être, dans la mémoire des hommes, c'est qu'elles lui paraissent suffisantes au parti qu'il en veut tirer. Du point de vue historique (au sens profane et étroit du mot) le texte biblique rédigé dans ces conditions peut paraître imparfait; mais sa valeur religieuse n'y perd rien. Ce n'est pas la possibilité de faire un acte de foi sur le moment précis de la mort de Notre-Seigneur qui nous mettrait en meilleure posture vis-à-vis du bienfait de la Rédemption.

g) Sous peine d'être erronés, les *raisonnements* d'un auteur inspiré doivent conclure; mais une argumentation peut être concluante de bien des façons. Tous les arguments n'ont pas une valeur absolue, par exemple celui qui est seulement *ad hominem*. Pour n'avoir qu'une valeur relative, il ne devient pas une erreur. Toute bonne logique reconnaît sa légitimité. Au reste, c'est un fait qu'il s'en rencontre dans l'Ecriture. S. Paul part d'un abus pratiqué dans l'Eglise de Corinthe (le baptême pour les morts, I *Cor.*, XV, 29) pour conclure qu'il implique la croyance dans une résurrection future. Quand le même Apôtre en appelle au vœu de la nature pour prouver que les hommes doivent porter les cheveux courts (I *Cor.*, XI, 14), il entend sans doute la nature interprétée par les mœurs de la société gréco-romaine de son temps. La raison donnée par S. Pierre aux Juifs pour leur prouver que les Apôtres ne sont pas pris de vin, savoir « qu'il n'était encore que neuf heures du matin » (*Act.*, II, 15), n'est pas assurément de celles qui ne permettent pas d'insister. Tout de même, il semble bien qu'on s'en soit contenté. Si, en argumentant par l'Ecriture, les auteurs du N. T. sont partis parfois d'une exégèse courante plutôt que des exigences rigoureuses du texte (voir EXÉGÈSE, col. 1189), ils n'ont commis ni erreur, ni tromperie; seulement leur argumentation n'avait directement qu'une valeur *ad hominem*. Cependant, il est possible que des commentateurs, d'ailleurs très recommandables, soient allés dans cette direction plus loin que de juste; par exemple MALDONAT, *In Matth.*, XXI, 5. Ils ont pour excuse la difficulté qu'il y a à rendre compte de certains passages.

h) Ces données rationnelles, empruntées à la logique et à la psychologie, font assez comprendre que pour raisonner utilement en matière d'inerrance, on ne peut pas se contenter des termes d'*erreur* et de *vérité*, ni des notions sommaires que ces mots réveillent; il y faut une analyse plus pénétrante. Les théologiens, même les plus attentifs, n'ont pas encore réussi à traiter le sujet avec une terminologie uniforme. Pour qualifier les assertions qui, à un titre ou à un autre, n'expriment qu'imparfaitement la vérité (sans être erronées), les uns parlent de *vérité relative*. Ch. PESCH, *Praelect. dogmat.*, I, n. 629; *De inspir. sacr. Script.*, p. 527, cf. 375. D'autres, F. PRAT, *Etudes*, 5 novembre 1902, p. 302; J. BRUCKER, *Etudes*, 20 janvier 1903, p. 232, se défient de l'expression, parce que, disent-ils, on ne voit guère dans ce terme de *relatif*, quand il s'agit de vérité, qu'un euphémisme pour désigner l'erreur. Le P. SCHIFFINI, *Divinitas Scripturarum...*, p. 110, prétend que par *vérité relative* les néocritiques entendent une assertion dans laquelle l'hagiographe aurait affirmé *per modum unius* le vrai et le faux. Il est clair que ce n'est pas dans ce sens que les théologiens et les critiques catholiques emploient cette dénomination. Ils ne la comprennent pas comme M. LOISY. Par vérité relative, ou encore *proportionnelle*, *économique*, celui-ci entend une vérité essentiellement précaire. On a cru jadis que le soleil tournait autour de la terre, c'était la vérité d'hier; on croit maintenant que la terre tourne autour du soleil, c'est la vérité d'aujourd'hui. Cf. *Etudes bibliques*, p. 35. Dans ce sens, la vérité relative est l'erreur de demain. C'est là une façon d'envisager la vérité expressément condamnée dans le décret *Lamentabili*, prop. 58. DENZ.[10], 2058. Mais la condamnation ne nous oblige pas de tenir que toute vérité a une valeur simplement absolue. Certaines vérités se trouvent liées aux contingences de l'histoire, et, à ce titre, elles ont de la relativité. Les Juifs croyaient de foi divine la proposition *Viendra le Christ de Dieu;* mais c'est dans une proposition contraire *Maran attha* qu'au temps de S. Paul se formulait la foi chrétienne. En d'autres cas la rela-

tivité tient à l'expression elle-même. L'article du symbole : *Assis à la droite du Père*, pourrait tout aussi bien se dire *Assis à la gauche du Père*, dans une langue qui envisagerait la gauche comme un symbole de puissance et d'honneur.

Le P. Pesch, *De inspir. sacr. Script.*, p. 525, cf. 375, dit que la Bible contient des *erreurs matérielles ;* il entend par là les mensonges et les erreurs rapportés dans la Bible. (L'appellation paraît être assez impropre.) Le P. Hetzenauer, *Theol. biblica*, I, p. xxiii, parle d'*erreur objective ;* et il donne en exemple les deux récits différents de la mort d'Antiochus, dans le second livre des Macchabées, dont l'un au moins doit contenir des circonstances erronées, puisqu'ils ne concordent pas. Sauf meilleur avis, il semble préférable d'entendre par erreur objective celle qui se trouve réellement dans le texte, pour la distinguer d'avec celle qui est restée dans l'esprit de l'hagiographe à l'état purement subjectif.

C'est sous le bénéfice de ces explications que nous comprenons la proposition développée plus haut (col. 759) : L'inerrance exclut l'erreur logique et objective.

3° *Données littéraires. — a*) *Genres littéraires.* Voir Critique biblique, col. 795. Tout écrivain a le droit d'être jugé sur son texte, et ce texte, il l'a conçu et rédigé d'après les lois du genre littéraire choisi par lui. C'est un droit auquel les historiens de l'antiquité peuvent spécialement prétendre. Moins personnels que nos auteurs modernes, ils ne font que rarement confidence au lecteur de leur appréciation sur le fond du récit, et beaucoup moins encore sur les sources où ils l'ont puisé. Ils mettent sous les yeux du lecteur un livre, qui veut être lu et compris comme on fait une œuvre littéraire. C'est là un état de choses incontestable et on ne le méconnaîtrait qu'au grand détriment de l'exégèse, de l'apologétique et de la théologie.

Par bonheur, il n'a jamais été complètement méconnu. Au contraire, les grands exégètes l'ont expressément constaté; surtout ils en ont tenu compte dans leurs commentaires. Et ici, on ne doit pas penser exclusivement à S. Jérôme et à S. Augustin; des commentateurs moins méthodiques et moins savants n'ont pas laissé que d'insister sur l'attention qu'il convient de donner au style de l'hagiographe. En tête de son commentaire de S. Luc, S. Ambroise, *P. L.*, XV, 1527-1532, prévient qu'il tiendra compte du caractère particulier de chaque évangile : Luc est *historique*, Matthieu est *moral*, Marc est *dogmatique.* A voir dans l'Ecriture une série d'*asserta* rédigés uniformément en style scolastique, tous bons à prouver quelque chose et au même titre, on s'exposerait à des erreurs grossières. Tertullien, qui n'était pourtant pas un esprit borné, a cru pouvoir conclure de la parabole du mauvais riche la corporéité de l'âme, puisque, dans le sein d'Abraham, Lazare a ses doigts, et dans l'enfer le mauvais riche souhaite une goutte d'eau sur sa langue. En Apologétique, on s'expose à accepter des difficultés qu'il convient d'écarter par la question préalable de la portée réelle du texte. On a écrit de gros volumes pour justifier la chronologie biblique ; puis, on a fini par s'apercevoir qu'il n'y a pas dans la Bible les éléments suffisants d'une chronologie. Cf. J. Brucker, dans la *Controverse* (de Lyon), 1886, t. VI, 375 ; t. VII, 5; t. VIII, 87. A quoi l'a-t-on reconnu? Au procédé littéraire d'après lequel les historiens sacrés ont dressé leurs généalogies. Pareillement, c'est parce que l'usage ou le procédé dit *damnatio memoriae* autorisait les généalogistes à passer des termes intermédiaires, que S. Matthieu, i, 8, ne fait pas erreur et n'induit pas nécessairement son lecteur en erreur par l'omission d'Ochozias, de Joas et d'Amasias ; quoi qu'en dise A. Schulz, *Biblische Zeitschrift*, 1909, VII, p. 154. On peut penser que le document reproduit par le premier évangéliste portait déjà l'omission; et cela à dessein : pour condamner la mémoire des trois rois indignes. C'était déjà l'explication de S. Hilaire et de S. Jérôme. Cf. Heer, *Die Stammbäume Jesu nach Matthäus und Lukas*, 1910. Aujourd'hui, on amasse difficultés sur difficultés contre le livre de Judith, au nom de l'histoire et de la géographie; et chacune de ces objections a reçu plusieurs réponses. Cependant, la première question à résoudre eût été le caractère littéraire de ce livre; toutes les objections tombent d'elles-mêmes si l'auteur n'a pas entendu écrire de l'histoire proprement dite. Voir Critique biblique, col. 797. En parcourant l'histoire des controverses suscitées au siècle dernier par l'inerrance biblique, on reste étonné du nombre de celles qui reposent sur un faux supposé.

Cependant, il ne faut pas perdre de vue que le recours au genre littéraire a pour but de comprendre l'Ecriture, de la mieux défendre, et non d'altérer la notion traditionnelle de son inerrance. C'est la remarque du P. Pesch, *De inspir. sacr. Script.*, p. 552 : « Qu'on parle de mythes ou de légendes, de traditions populaires, d'histoire ancienne, d'histoire orientale, ou de toute autre chose semblable; si, sous ces dénominations, l'on entend dissimuler l'opinion d'après laquelle Dieu aurait pu inspirer des erreurs, du moins en des choses accidentelles et de nulle importance pour le salut, c'est s'écarter de la tradition catholique, constante et commune, qui enseigne qu'il n'y a pas seulement les choses principales et la substance même du récit à être nécessairement vraies, mais encore tout ce qui s'y trouve affirmé. »

b) *Procédés rédactionnels.* — L'activité littéraire de l'écrivain sacré ne se limite pas à son style, même si on l'entend au sens le plus large du mot; elle se révèle encore à certains procédés de rédaction, qui atteignent plus profondément la pensée. Ces caractères rédactionnels tiennent à des façons de dire, à une manière d'envisager les choses, exigées bien moins par la réalité toute nue que par le but particulier que se proposait l'auteur en écrivant. Directement, l'activité rédactionnelle atteint la forme du récit, indirectement elle modèle le fond un peu différemment; sans aller pourtant jusqu'à en altérer l'identité. A moins de tenir compte de ce fait, on n'expliquera jamais bien les ressemblances et les différences présentées par certains livres de la Bible, notamment les livres des Rois et ceux des Paralipomènes, les deux des Macchabées, et par-dessus tout les trois premiers évangiles. Identiques pour le fond, ces récits diffèrent par nombre de modalités secondaires, qui ne sont pas sans importance.

La critique rationaliste ou moderniste a beaucoup abusé de la théorie des procédés rédactionnels pour diminuer la valeur historique de la Bible, même en ce qui concerne le Nouveau Testament. On affecte de représenter l'histoire sainte comme un thème rudimentaire, que les hagiographes auraient développé au gré des besoins religieux de leur temps ou de leurs tendances personnelles. Cf. J. Weiss, *Das älteste Evangelium*, 1903; A Loisy, *Les évangiles synoptiques*, 1907, I, Introd., chap. iii; F. Nicolardot, *Les procédés de rédaction des trois premiers évangélistes*, 1908. Mais, ce n'est pas une raison de méconnaître ce qu'il y a de légitime et d'utile dans cette partie de la critique biblique. Cf. J. Brucker, *L'Eglise et la crit. biblique*, 1908, p. 18. Des critiques catholiques commencent à le comprendre. Ils ont déjà consacré au sujet quelques bonnes pages. F. Prat, *L'Evangile*

et la critique, dans les *Etudes*, 1897, t. LXXII, p. 664; E. Mangenot, *Les Evangiles synoptiques*, 1911, p. 65-88. Nous leur devons beaucoup dans ce paragraphe.

α) *Description des principaux procédés de rédaction.* — 1° Si un certain ordre chronologique est nécessaire à tout récit, il s'en faut qu'il doive être rigoureux et exclusif. L'historien ne s'interdit pas les prolepses et les inversions. Cependant, pour se permettre des anachronismes proprement dits sans faire erreur, il faut qu'à l'ordre des temps il entende joindre ou substituer l'ordre logique, ou encore l'ordre psychologique, qui ne sera parfois que celui de ses souvenirs. S. Augustin, *De cons. Evang.*, II, xxi; *P. L.*, XXXIV, 1102, cf. 1175. Ces procédés, dont les historiens profanes usent couramment, sans trahir pour autant la vérité, ne sont pas interdits aux écrivains inspirés; et nous savons que de fait ils y ont eu recours. Il y a longtemps que le presbytre de Papias en a fait l'observation au sujet de S. Marc (Eusèbe, *H. E.*, III, xxxix, 1; *P. G.*, XX, 295); et S. Augustin l'a étendu aux autres évangélistes. Son exégèse, faite de bon sens et de finesse, se meut à l'aise au milieu des particules de temps : *in illo tempore*, *in diebus illis*, *ecce*, *deinceps*, *postea*, *statim*, *et factum est*, etc.; il n'y voit souvent que de pures transitions sans portée précise, marquant plutôt la succession des souvenirs de celui qui écrit que l'ordre réel des événements. Cf. *De cons. Evang.*, II, xxii; *P. L.*, XXXIV, 1102. Cette absence d'ordre chronologique donne facilement aux faits une perspective tout autre; sur le lecteur distrait, ils produisent l'effet d'un monument qu'on aborde par des voies différentes.

2° A l'imprécision résultant de l'absence d'ordre chronologique, vient se joindre parfois l'obscurité, on pourrait dire la confusion que le récit synthétique et le récit collectif ne manquent pas de jeter dans le discours. Le récit *synthétique* combine deux actions qui en réalité ont été distinctes; le plus souvent il attribue immédiatement l'effet à sa cause morale. D'après *S. Matth.*, viii, 5, le centenier en personne vient trouver le Sauveur; mais *S. Luc*, vii, 3, nous apprend que l'entrevue eut lieu par intermédiaire. Cf. S. Aug., *Cont. Faust.*, XXXIII, vii-viii; *P. L.*, XLII, 515. Le récit *collectif* met sur le compte d'une collectivité un discours ou une action, qui, en réalité, n'ont été le fait que de quelques-uns, peut-être même d'un seul. Cf. *De cons. Evangel.*, III, xvi; *P. L.*, XXXIV, 1190. Telle est la portée de la formule qui revient si souvent dans l'Evangile, surtout dans S. Jean : *Responderunt Pharisaei.* Dans l'A. T., le discours collectif par excellence est le colloque qui s'engage entre Josué et tout le peuple d'Israël. *Jos.*, xxiv, 14-29.

A l'opposé du récit synthétique, se trouvent les *doublets.* Voir Critique biblique, col. 802, *c*. S'il s'en rencontre dans la Bible, c'est qu'ils ne sont pas incompatibles avec l'inerrance biblique, à la condition pourtant qu'on n'introduise pas la notion d'erreur dans la définition même du doublet. La question gagnerait en précision si on distinguait : *a*) Le *doublet* proprement dit, comme la double dénomination de Bersabée, *Gen.*, xxi, 31 et xxvi, 33; dans lequel l'auteur n'a pas eu peut-être conscience de se répéter. L'inspiration préserve de l'erreur, mais sans donner toute science. *b*) Les *doubles récits*, voulus comme tels par l'auteur, par exemple la mort d'Antiochus, II *Macch.*, i, 11-17; ix, 1-29. *c*) Le *récit* dans lequel l'auteur a consciemment *fondu* deux documents ou deux traditions en dépit de la divergence de certaines circonstances secondaires. Beaucoup estiment que la narration du déluge, *Gen.*, vi-viii, a été composée de la sorte. C'est par la nature et les licences du genre de composition employé par l'hagiographe que s'expliquerait, sans qu'il ait fait erreur, la présence de doublets ou de doubles récits dans son texte.

3° Il va de soi que l'activité rédactionnelle est encore plus sensible dans les *discours* que dans les récits. De leur nature, les paroles ont quelque chose de fluide; il est difficile d'en fixer le mot à mot, à moins qu'elles n'aient été notées sur-le-champ. Aussi bien, l'historien, surtout dans l'antiquité, ne répond d'ordinaire que du sens. Si l'historien inspiré semble promettre davantage par l'emploi constant du style direct, il ne faut pas perdre de vue que ce tour lui est imposé par la langue hébraïque. Cf. F. Prat, *La Bible et l'histoire*, 1904, p. 41. A n'en pas douter, les évangélistes nous ont gardé souvent les paroles mêmes du Sauveur; on les reconnaît sans peine à une frappe inimitable; mais cette littéralité ne résulte pas des exigences de l'inspiration. D'autres fois, ils ne nous ont gardé que le sens, ou même une simple identité d'*intention*. Le mot est de S. Augustin, et il a son importance. Voir ci-dessus (col. 760).

Les discours peuvent être résumés, développés ou combinés. Le plus souvent on les *résume*. C'est le cas de la plupart de ceux qui sont rapportés dans la Bible, même dans les Evangiles, où les conversations du Christ avec ses Apôtres, avec les foules et avec ses adversaires, se trouvent d'ordinaire ramenées à un petit nombre de propositions. Tels qu'ils nous sont parvenus, ces discours auraient pris quelques minutes à peine. Par contre, telle parole a pu recevoir le court *commentaire* dont elle avait besoin pour être comprise avec toute son ampleur. S. Augustin a expressément formulé le principe dont s'autorise cette façon de rapporter les paroles d'autrui : « Sive ad illuminandam declarandamque sententiam, nihil quidem rerum, verborum tamen aliquid addat, ille cui auctoritas narrandi concessa est. » *De cons. Evang.*, II, xii, 28, *P. L.*, XXXIV, 1091. Avons-nous dans les évangiles synoptiques des exemples de ce procédé rédactionnel? On en a fait la conjecture pour *Marc*, x, 12. Cf. Schanz, *in h. l.*; F. Prat, *L'Evang. et la critique*, loc. cit., p. 677; mais la chose est contestable. Les discours *combinés* sont ceux qui réunissent des paroles prononcées en des circonstances différentes, l'hagiographe les a rapprochées à cause de l'identité du sujet, et aussi parce que cette synthèse sert mieux le but qu'il se propose. Il semble bien que S. Matthieu affecte ces groupements homogènes par ex. chap. v-vii; x, xiii, xxiii, xiv-xv. Déjà, dans la plus haute antiquité, il passait pour s'être attaché plus que les autres aux discours du Seigneur; et les modernes tiennent grand compte de sa méthode synthétique, quand ils analysent le contenu de son Evangile.

4° De ce qui précède, il suit que des paroles se trouvent situées autrement qu'elles ne l'avaient été dans le cadre même des événements. Ce faisant, les évangélistes n'en ont faussé ni le sens ni la valeur; mais ils en ont rendu l'exégèse plus difficile. Le danger, — et on ne l'a pas toujours évité, — est précisément de se méprendre sur la réalité de leur situation, de les interpréter comme si ces *logia* étaient à leur place chronologique; alors qu'ils ne relèvent que d'un contexte logique, et peut-être même de ce contexte psychologique, qui, d'après S. Augustin, n'est rien autre chose que la succession des souvenirs de l'écrivain. Dans ce dernier cas, ils n'ont, en réalité, aucun contexte. Ces « sentences » disparates ont été la pierre d'achoppement des commentateurs, qui, *per fas et nefas*, ont tenté de les lier à ce qui précède et à ce qui suit. Ils n'y ont réussi qu'au détriment du sens. Maldonat s'est montré plus judicieux. Maintes fois, il se plaint du manque de cohérence; et il finit par

conclure qu'il n'y a pas à chercher de contexte historique à certaines paroles, que les évangélistes ont rapportées à un endroit déterminé, soit à raison des analogies du sujet, soit encore faute de pouvoir les placer ailleurs d'une façon plus satisfaisante. Cf. MALDONAT, *Comment. in quat. Evangelistas, In Matthaeum*, XI, 12; XXIII, 13; *Marc.*, XIII, 11; IX, 50; in *Luc.*, XII, 49, etc. Saint AUGUSTIN avait déjà formulé, et en y insistant, cette règle d'exégèse. *De cons. Evang.*, II, XXI, 51-52; *P. L.*, XXXIV, 1102. Le grand discours eschatologique a toujours été une des croix des commentateurs. S'il est permis d'y voir dans *Mat.*, XXIV-XXV, *Marc*, XIII et *Luc*, XXI une narration composite, qu'elle soit l'œuvre des évangélistes ou, beaucoup plus vraisemblablement, le fait d'une tradition antérieure; — son sens devient plus distinct, plus coulant. Dès lors aussi, on se rend compte que Jésus a pu réellement tenir les propos que lui attribuent les textes, sans avoir cru à l'imminence de la fin du monde. Cf. P. LAGRANGE, *Rev. bibl.*, 1906, p. 382-411; BURKITT, *The Gospel history and its transmission*, 1906, p. 62; E. MANGENOT, *Les évang. synoptiques*, 1911, p. 230. M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*, 3e édit., 1906, p. 399, tient cette explication non seulement pour possible, mais aussi comme « critiquement fondée ». MALDONAT, *In Marc.*, XIII, 11, avait frayé la voie aux modernes dans cette direction.

5° Tout procédé rédactionnel emporte une certaine interprétation du fait ou du discours rapporté. Loin d'altérer la vérité historique, cette interprétation devient parfois nécessaire pour la protéger contre le déchet que sans cela elle subirait forcément, en l'absence des circonstances qui en déterminaient le sens et la portée pour les témoins immédiats. C'est la remarque judicieuse du P. PRAT. « Plusieurs signes naturels ou conventionnels complètent ou précisent la pensée de l'orateur. Le geste, le ton de la voix, les antécédents, les instructions antérieures, les circonstances de temps et de lieu, les dispositions et les préoccupations de l'auditoire, tout cela restreint le discours ou l'étend au delà des simples paroles. Que doit faire en ce cas un historien consciencieux? Il n'a que deux partis à prendre : ou bien, il mentionnera les circonstances nécessaires, pour apprécier la portée des paroles; ou bien, il fera subir aux paroles un léger changement, qui restitue toute leur véritable valeur. » *L'Evangile et la critique*, loc. cit., p. 667. Cf. *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 295. Dans saint Matthieu, N.-S. parle du « Royaume des cieux », tandis que dans saint Marc et dans saint Luc, il parle du « Royaume de Dieu »; la substitution d'une expression à une autre n'est pas fortuite. Dans le second livre des Rois, XXIV, 1, c'est la colère de Dieu qui met au cœur de David la pensée de recenser Israël; tandis que le premier livre des Paralipomènes, XXI, 1, l'attribue à Satan en personne, comme dans le cas de Job. L'interprétation doctrinale est manifeste. Il semble bien que, dans les Evangiles, certaines paraboles aient été l'objet d'une légère adaptation, non pas certes au sens de JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, 1899, ni de LOISY, *Les paraboles de l'Evangile*, dans *Etudes évangéliques*, 1901; comme si les évangélistes ou la tradition chrétienne avaient tourné en allégories prophétiques les simples fables dont Jésus-Christ se serait servi, mais uniquement dans ce sens que, grâce aux premiers prédicateurs de l'Evangile, ces enseignements divins ont été constamment tenus, sans altération proprement dite, à la portée de l'intelligence et des besoins présents des fidèles. De là ces modalités divergentes que l'on remarque non seulement dans les détails du récit fictif de la parabole, mais jusque dans les applications doctrinales. Les commentateurs catholiques ne s'accordent pas sur le point de savoir s'il faut distinguer foncièrement la parabole des talents (*Matth.*) de celle des mines (*Luc*), la parabole du grand festin (*Luc*) de celle des noces du fils du roi (*Matth.*). Ceux qui, après Maldonat et D. Calmet, les confondent doivent, en définitive, mettre les différences au compte de l'activité rédactionnelle. Tout le monde convient, — et il le faut bien, — que la parabole des vignerons infidèles est identique, bien qu'elle se lise dans les trois évangiles avec des divergences de détail assez notables. Quelle est la meilleure façon de ramener le triple récit à l'unité? On peut voir à ce sujet d'une part L. FONCK, *Die Parabeln des Herrn im Evangelium*, 1902, p. 338; et, d'autre part, Mgr LE CAMUS, *Vie de N.-S. Jésus-Christ*, 7e édit., 1907, III, p. 63. — M. MANGENOT, *Les Evangiles synoptiques*, 1911, p. 241, estime que c'est à un procédé rédactionnel que nous devons la différence qu'il y a entre saint Marc, IV, 11-12, et les deux autres évangélistes, *loc. paral.*, sur le sens et la portée de l'enseignement en paraboles dans la bouche du Seigneur.

6° Avant que d'assigner des limites à l'activité rédactionnelle, on doit se rendre compte du talent particulier de l'auteur, comme aussi, et surtout, des habitudes littéraires de son époque. Or, le génie hébraïque se complaît à dramatiser non seulement le récit des événements (comme l'y oblige plus ou moins l'absence de style indirect), mais encore les mouvements de la vie intérieure ou les mystères du monde invisible. De là, dans la Bible, des mises en scène capables de donner le change à un lecteur moins averti que de juste. S. THOMAS ne s'y est pas trompé. Il estime que la grande théophanie qui termine le livre de Job, XXXVIII-XLI, peut n'avoir été qu'une révélation intérieure projetée au dehors. *In Job expositio*, Opera omnia, edit. Parm., XIV, p. 126. A plus forte raison admet-il que la scène initiale de ce même livre, où Satan nous est représenté comme ayant ses entrées libres dans le conseil de Dieu, doit être mise au compte de l'activité littéraire de l'hagiographe. *Ibid.*, p. 5. Mais cette scène rappelle de très près celle qui se rencontre ailleurs, dans un livre proprement historique, III *Reg.*, XXII, 15-23, où le prophète Michée voit le Tout-Puissant tenant conseil, assis sur son trône, au milieu de ses ministres et assesseurs. Il leur demande lequel d'entre eux ira séduire Achab. Et voilà que l'Esprit d'erreur sort des rangs, s'offre pour cette mission, et obtient de Dieu le congé qu'il sollicite.

Et le serpent tentateur de la Genèse, III, 1-6, a-t-il réellement parlé? « Non seulement, répond le P. BRUCKER dans les *Etudes*, 1906, t. CIX, p. 798, le serpent ne parla point, mais il n'est pas même hors de doute que Satan, qui, lui, pouvait se faire entendre à Eve de telle façon qu'elle crût voir et entendre parler le serpent, ait articulé au dehors les discours que lui prête la Bible. On sait que l'auteur de la Genèse a l'habitude de mettre en discours toutes les pensées de ses personnages, et il n'y a rien d'impossible à ce que tout le dialogue d'Eve avec le tentateur se soit déroulé dans son âme. Ceci est également une opinion du cardinal Cajetan, qu'on est libre de suivre, si l'on trouve encore après cela un rôle quelconque à donner au serpent. » La *Commission biblique, Décret du 30 juin 1909*, III, se borne à dire : « *diabolo sub specie serpentis suasore* ».

β) Conséquences de la théorie des procédés rédactionnels. — 1° Réduite à de justes limites, la distinction entre un élément primitif et un développement postérieur est légitime en soi, possible en quelque cas; bien que son application reste périlleuse à cause du tact et de la prudence qu'il convient d'y apporter. Le

caractère historique du texte y gagne en précision, et sa valeur dogmatique n'y perd rien. L'élément rédactionnel fait partie intégrante du texte inspiré, et se trouve dès lors sous la garantie de l'Ecriture. Le théologien peut donc en argumenter, comme l'on fait de la parole de Dieu. Si ces modalités sont de l'hagiographe en personne, elles se trouvent légitimées directement par la grâce de l'inspiration ; si elles sont l'œuvre d'une tradition antérieure, par le fait même que l'écrivain inspiré les a accueillies, elles participent à l'autorité du texte dans les conditions générales que nous avons dites. Ce n'est pas qu'elles perdent leur caractère rédactionnel, mais elles sont authentiquement reconnues comme une adaptation légitime de l'élément traditionnel primitif par celui qui avait qualité pour le faire; « *ille cui auctoritas narrandi concessa est* », disait S. Augustin. Seulement, l'exégète et l'apologiste doivent s'attacher, dans l'analyse qu'ils font du texte, à distinguer les divers éléments qui en expliquent l'origine. Ils se garderont d'additionner les modalités qui tiennent à la rédaction, comme si, par leur total, on devait obtenir une représentation plus complète de la réalité historique ; des équivalents se remplacent mais ne s'ajoutent pas. Dans S. Matthieu, xxv, 15, il est question de talents, et dans saint Luc, xix, 13, de mines; les sommes distribuées sont inégales et fructifient inégalement, mais il reste dans les deux évangiles analogie de situation et identité d'enseignement. C'est pour avoir supposé, sans preuve suffisante, que tous les détails du quadruple récit de l'histoire évangélique devaient invariablement s'additionner, que des commentateurs ont trouvé que S. Pierre avait renié son Maître non pas trois fois, mais six fois (Denys le Chartreux), et même sept fois (Cajetan). Maldonat, *in Matth.*, xxvi, 71, est dur, mais juste, pour cette manière de traiter l'Evangile.

2° Pratiquement, la plupart des exégètes, même du côté des plus conservateurs, recourent çà et là à la théorie des procédés littéraires (moins le nom), pour accorder les textes entre eux. Qu'on lise l'exposition de la parabole des Vignerons, aussi bien dans Knabenbauer et Fillion que dans Maldonat et D. Calmet, et l'on constatera qu'en définitive ils en viennent à dire qu'en dépit des menues différences la parabole reste substantiellement identique. Ailleurs, M. Fillion, *in Matth.*, p. 397, écrit à propos des aveugles de Jéricho : « Mais c'est là une anticipation sans importance, une de ces petites licences que les historiens se permettaient fréquemment et qui n'atteint en rien la substance du récit ». Récemment encore, dans son ouvrage sur les *Miracles de N.-S. Jésus-Christ*, 1912, t. I, p. 116, le même auteur avertit qu'il ne croit pas devoir recourir à la méthode d'« harmonie à outrance, d'après laquelle tous les détails exposés par chaque évangéliste auraient eu une réalité objective et se seraient passés tels qu'ils sont racontés... Quoique excellente parfois, cette méthode n'est pas toujours la meilleure, ni la plus vraie... Mieux vaut reconnaître simplement qu'il existe çà et là, très rarement, des variantes réelles dans les récits de certains miracles; mais hâtons-nous d'ajouter qu'elles n'ont rien d'essentiel et qu'elles proviennent, soit de la tradition orale, soit des documents écrits dans lesquels avaient puisé les évangélistes. » Dans une vie de Jésus-Christ, qui a eu six éditions du vivant de son auteur, Mgr Le Camus en appelle couramment à l'activité rédactionnelle des Evangélistes ou encore aux légères variantes des traditions qu'ils ont accueillies. Voici quelques passages plus caractéristiques, cités d'après la sixième édition : t. I, p. 55, 230, 324, 326, 364, 371, 403, 413, 414, 418, 419, 431, 441, 454; t. II, p. 20, 52, 67, 83, 164, 175, 181; t. III, p. 13, 50, 63, 215, 372, 376, 413, 415-416, 469. L'auteur a expliqué et défendu sa méthode dans la brochure *Vraie et fausse exégèse*, 1903, p. 13-17.

D'ailleurs, on peut se réclamer ici de l'exemple et de l'autorité des auteurs mêmes du Nouveau Testament. C'est un fait reconnu de tous que le plus souvent ils citent l'Ecriture d'après la traduction grecque dite des Septante, même quand cette version présente des divergences accidentelles d'avec le texte original (voir Exégèse, col. 1817). L'auteur de l'Epître aux Hébreux, x, 5, cite le psaume xxxix, 6, *Corpus autem aptasti mihi* (d'après les Septante); alors que l'hébreu, suivi par notre Vulgate latine, porte *Aures autem perfecisti mihi* (littéral. *perforasti*, id est *apertas* seu *dociles fecisti*). Nonobstant ces nuances de sens, le texte reste, sous la double forme, suffisamment expressif de l'obéissance du Christ dans son sacrifice ; seulement l'argumentation est plus directe avec la version grecque.

III. La Bible et les sciences de la nature. — C'est principalement au nom des sciences de la nature que l'on a attaqué l'inerrance biblique. Un principe déjà formulé par les anciens, autorisé récemment par l'Encyclique *Provid. Deus*, Denz.[10], 1947, et, à cause de cela, couramment reconnu aujourd'hui, c'est que « Dieu ne s'est pas proposé d'*enseigner* aux hommes des notions profanes, sans nul profit pour leur salut ». *De Gen. ad litt.*, II, ix. De ce principe découlent rigoureusement les conclusions suivantes :

1° En matière d'histoire naturelle, de géologie, de cosmographie, etc., la Bible n'a pas d'*enseignement*. Il est vrai que fréquemment la Bible et les sciences naturelles traitent des mêmes objets : l'homme, le monde, ses phénomènes, etc. ; mais elles les envisagent de points de vue différents. L'Ecriture ne parle de ces choses que pour nous enseigner la place qu'elles ont dans le plan divin, au regard des destinées de l'homme. A cette fin, il suffisait à l'hagiographe de les décrire comme on faisait couramment autour de lui, d'après l'expérience directe des sens, qui nous renseignent sur les apparences. Cf. Denz.[10], 1947. L'auteur de la Genèse a bien pu écrire, sans erreur, que « Dieu fit deux grands luminaires, le plus grand pour présider au jour, et le plus petit pour présider à la nuit » ; mais si son but eût été de nous apprendre le rôle du soleil et de la lune, dans le système général du monde, son assertion serait erronée. L'ange Raphaël lui-même parle des propriétés du fiel de poisson d'après l'opinion populaire. *Tob.*, vi, 9. Cf. L. Fonck dans *Lexic. biblicum*, II, col. 270.

2° Et donc l'exégèse scientifique (je ne dis pas l'exégèse savante), celle qui prétend expliquer le texte biblique d'après les données des sciences naturelles modernes, part d'un faux supposé. Si le premier chapitre de la Genèse a été conçu d'un point de vue religieux pour nous enseigner que Dieu a tout créé de rien; s'il a été rédigé d'après les apparences ou, tout au plus, d'après les données de la science d'alors; pourquoi vouloir y retrouver les périodes géologiques de la science moderne? Pour devancer Newton, Cuvier et Ampère, Moïse eût eu besoin d'une révélation « scientifique » de premier ordre. Cette révélation n'est pas impossible, mais il n'est pas prouvé qu'elle ait eu lieu. Aussi bien, le système apologétique (d'origine protestante), qui a trouvé tant de faveur pendant le xixe siècle, sous le nom de « concordisme scientifique » ou de « périodisme biblique », est aujourd'hui de plus en plus délaissé. Pour se rendre compte du changement de position qui s'est fait sur ce terrain, il suffit de comparer ce que M. Hamard écrivait il y a moins de vingt ans dans le *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux), II, 1034,

avec la conclusion d'un docte théologien, le R. P. JANSSENS, O. S. B., *De Deo creatore*, qui date de 1905 : « Quare, ut aliqualiter stare possit sententia periodistica, oportet ut largissimo sensu concipiatur. Secus, in scientifica tam aperte offendit, ut textum sacrum nedum tueatur, peritorum derisui exponat » (p. 332). Cf. VAN NOORT, *De Deo creatore*, 1903, p. 23. En définitive, le concordisme scientifique contemporain relève du même présupposé que le péripatétisme biblique des juges de Galilée, savoir qu'en ces matières la Bible a dû s'exprimer d'après la réalité objective des choses. Toute la différence consiste en ce qu'autrefois on prétendait régenter les sciences au nom de la Bible, tandis qu'aujourd'hui on s'attache plutôt à expliquer la Bible d'après les sciences. C'est pourquoi l'exégèse et l'apologétique ont évolué au gré des hypothèses scientifiques : hier, on interprétait le texte sacré d'après Laplace, aujourd'hui on suit Faye, l'exégèse de demain s'attachera à l'astronome en faveur. Pour accorder la Bible avec les données de la science, on a fait violence à son texte dans tous les sens. Ce n'est pas honorer la parole de Dieu, mais la rapetisser et la travestir que de l'interpréter de la sorte.

Ici se présente une objection. En répondant aux attaques dirigées contre la Bible au nom des sciences de leur temps, les anciens, notamment S. AUGUSTIN et S. THOMAS, ont donné à connaître qu'ils regardaient comme traditionnel le principe du concordisme biblique scientifique. Seules, les applications ont varié avec les transformations de la science. On peut répondre brièvement. α) Un essai de concordisme se comprend de la part de S. Augustin et de S. Thomas. La science de leur temps ne différait pas sensiblement de celle qui avait conditionné la rédaction du texte sacré; elles reposaient l'une et l'autre sur l'observation directe des sens et parlaient le plus souvent la langue populaire. β) Leur but était polémique, il leur suffisait d'établir que le texte biblique ne s'opposait pas, du moins certainement, aux conclusions que les philosophes d'alors tenaient pour certaines. γ) Il s'en faut que, même dans ces limites, ils aient eu conscience d'avoir toujours réussi. C'est alors que, réduite aux abois, leur apologétique a formulé le principe libérateur : la Bible ne prétend ni à la précision, ni au langage scientifique. δ) En exégèse, ils ont distingué entre le commentaire doctrinal et le commentaire scientifique. Il est célèbre, le texte de S. Thomas sur la cosmogonie mosaïque. « En ce qui concerne les origines du monde, écrit-il, il y a une chose qui appartient à la substance de la foi : savoir, que le monde a commencé par la création, et, sur ce point, tous les saints (Docteurs) enseignent de même. De savoir, au contraire, comment et dans quel ordre il a été produit, c'est ce qui n'appartient pas à la foi, sinon incidemment, en tant qu'il en est question dans l'Ecriture, dont la vérité peut être sauvegardée de bien des manières; aussi bien, sur ce point, les saints (Docteurs) ont proposé diverses explications. » *In II Sent., d. 12, q. 1, a. 2.* A lire dans S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litteram*, et dans S. Thomas, *De opere sex dierum*, p. 1, q. 65-74. Une récente réponse de la *Commission pour les études bibliques* (30 juin 1909) vient de reconnaître officiellement la liberté d'interprétation au sujet de la cosmogonie mosaïque. Cf. DENZ.[11], 2124-2128. En permettant d'entendre le mot *yôm* (jour) « soit au sens propre pour un jour naturel, soit au sens impropre pour un certain espace de temps », la Commission envisage la question du point de vue du dogme ou encore de l'exégèse traditionnelle; il appartient à l'herméneutique rationnelle de décider lequel de ces deux sens convient en effet au texte sacré.

3° Si, franchissant le terrain propre des sciences particulières d'observation, on venait à tourner leurs résultats contre quelque *doctrine* biblique, par ex. la création ; S. AUGUSTIN a nettement marqué l'attitude que devrait prendre alors le croyant. « Quoi que ce soit que les gens qui aiment à calomnier les Livres de notre salut puissent établir par des documents véridiques, relativement aux phénomènes de la nature, montrons que cela n'est pas contraire à nos saintes Lettres; et s'ils tirent quelque chose de leurs livres à eux qui soit réellement contraire à ces Ecritures, *c'est-à-dire à la foi catholique*, faisons voir de quelque manière, ou du moins croyons sans hésiter que cela est complètement faux. » *De Genesi ad litteram*, I, XXI, 41 ; *P. L.*, XXXIV, 262. Mais c'est abusivement que l'on parle encore ici de géologie, d'astronomie ou d'anthropologie; en réalité, le problème a été transporté dans la sphère de la spéculation philosophique, où peuvent seulement se résoudre les questions qui concernent l'origine des choses. Le conflit se produit dès lors entre le dogme et les prétentions de la Science, en entendant par là cette synthèse des connaissances purement humaines que volontiers l'on oppose aujourd'hui à la Révélation divine. C'est de ces hauteurs où la pensée de l'homme risque de se heurter à la pensée de Dieu, que brille la lumière directrice de la Foi sur toutes les sciences particulières. Cf. DENZ., 1635, 1817. Cette distinction permet de reconnaître, avec LÉON XIII, l'autonomie des sciences particulières. Il est dit dans l'encyclique *Provid. Deus* « qu'il n'y a pas de véritable conflit à craindre entre le théologien qui se réclame du document biblique et le physicien qui se réclame du document scientifique, tant que l'un et l'autre parleront de ce qu'ils savent pertinemment et resteront sur leur propre terrain ». DENZ., 1947. Il est vrai que, dans la même encyclique, on avertit l'exégète que « la connaissance des choses de la nature lui sera utile ». C'est que, pour avoir raison des sophismes (*captiones*) de ceux qui attaquent la Bible au nom des sciences modernes, il faut commencer par comprendre leur langue. Il y a plus et mieux. Si les sciences d'aujourd'hui ne nous suggèrent pas positivement la manière d'entendre le texte biblique, elles peuvent du moins exclure telle ou telle interprétation. C'est ainsi que la géologie a fait voir l'impossibilité de l'explication qui supposait que Dieu avait réellement créé le monde en six jours de vingt-quatre heures. Cf. J. GUIBERT, *Les Origines. Questions d'apologétique*, Paris, 1896, 1910[6].

IV. **La Bible et l'histoire.** — 1° On se demande s'il n'y a pas lieu d'étendre au *récit historique* l'application du principe de « l'opinion populaire fondée sur une connaissance superficielle des faits ». Ceux qui inclinent à répondre affirmativement font valoir l'analogie des matières, le sentiment de S. JÉRÔME et l'encyclique *Providentissimus Deus*. On peut lire à ce sujet, d'une part : P. LAGRANGE, *Méthode historique* (Paris, 1903), p. 104; *Eclaircissement de la Méthode historique* (Paris, 1905); *Revue biblique*, 1905, p. 622; P. DE HUMMELAUER, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (Freiburg i. B., 1904), p. 9; BONACCORSI, *Questioni bibliche*, 1904, p. 105; et d'autre part : P. DELATTRE, *Autour de la question biblique* (Liége, 1904); *Le Criterium à l'usage de la nouvelle exégèse biblique* (Liége, 1907); P. MURILLO, *Critica y Exegesis* (Madrid, 1905); P. FONCK, *Der Kampf um die Wahrheit der heil. Schrift seit 25 Iahren* (Innsbruck, 1905), p. 189; P. PESCH, *De inspir. s. Script.*, p. 519.

a) *L'analogie des matières.* — Personne ne soutient qu'à propos de l'inerrance on puisse parler de l'histoire exactement comme on fait quand il s'agit des

choses de la nature; même les partisans de l'opinion la plus avancée font ici des réserves, et volontiers ils se rangent à la formule du P. Cornely, « *mutadis mutandis* ». *Hist. et crit. Introd. gen. in U. T. libros sacros*, 1885; I, p. 584. Seulement, ils font observer qu'il y a dans la Bible nombre de faits d'ordre profane dont la certitude n'est ni nécessaire, ni directement utile à son but religieux. Dans ces conditions, pourquoi n'aurait-il pas suffi aux historiens sacrés de les rapporter comme on faisait autour d'eux? Ils pouvaient bien s'en tenir au témoignage des documents qui étaient à leur disposition. Au reste, avaient-ils le moyen d'en agir autrement, à une époque où la critique historique était encore à naître? Or, des sources non critiquées ne donnent que les apparences des faits, d'après l'adage *fontes sunt apparentiae factorum*. Comme pour les phénomènes naturels, il peut arriver que les apparences soient conformes à la réalité des choses, mais il peut se faire aussi qu'elles ne le soient pas ou ne le soient qu'imparfaitement. Bien plus, il est des événements, par exemple ceux de l'histoire primitive, pour lesquels le témoignage échappe depuis longtemps au contrôle de la critique; l'historien doit se contenter ici de la forme concrète que le fait a prise dans la mémoire des hommes; c'est là, a-t-on dit élégamment, son « état civil ».

Ces considérations peuvent bien amener à se demander si l'historien sacré a invariablement pris une même attitude vis-à-vis de tout le contenu de son récit, sans distinction ultérieure : s'il a usé de citation implicite, s'il n'a pas rapporté une tradition populaire, plutôt qu'une histoire proprement dite; mais elles ne sauraient supprimer les différences qu'il y a, dans la Bible, entre l'histoire et les choses de la nature. On peut ramener ces différences à trois principales.

α) Les notions d'histoire naturelle ne se présentent pas dans le texte inspiré à l'état de choses affirmées pour l'intérêt qu'elles ont en elles-mêmes, comme si de leur vérité objective dépendait l'enseignement du texte sacré; tandis que les faits historiques doivent être, généralement parlant, considérés comme objet direct d'assertion; en les rapportant, les historiens inspirés ont bien l'intention de les attester, bien qu'ils le fassent en vue du but religieux qu'ils se proposent. β) La raison de cette première différence, c'est que la réalité intime des phénomènes de la nature n'a rien à voir avec l'économie de notre salut, tandis que l'histoire sainte n'est pas autre chose que la suite des interventions divines pour la rédemption du monde. γ) Ni l'Ecriture, ni l'Eglise n'ont jamais proposé à notre foi un seul des phénomènes de la nature, alors que les Evangiles et les Symboles sont remplis de faits historiques qui s'imposent à la foi du chrétien. S. Thomas, *De veritate*, q. xiv, a. 8, ad 1, a raison de distinguer l'aspect religieux par lequel un fait devient objet de foi de l'aspect par lequel il reste du domaine de l'histoire, par exemple l'article du Symbole *passus sub Pontio Pilato*; mais il ne faut pas perdre de vue que ces deux aspects sont inséparables, la réalité historique étant le support nécessaire de sa valeur dogmatique. Si l'on met en doute le fait de la passion de Jésus, le dogme lui-même de la rédemption du monde par la mort du Fils de Dieu sur la croix s'en trouve essentiellement altéré. On dira sans doute que le rapport entre le fait et la vérité d'ordre religieux qui s'y trouve appuyée n'est pas toujours aussi étroit; et que, de ce point de vue, il y a une grande différence entre la mort d'Antiochus et celle de Jésus, entre le changement du pain dans le corps du Christ et le changement de la femme de Loth en une statue de sel. C'est incontestable, mais il n'en reste pas moins vrai que tout ce qui se trouve consigné dans la Bible a quelque rapport avec son enseignement religieux. C'est précisément parce que ce rapport n'est pas invariablement le même que l'on distingue dans le contenu des Ecritures un objet principal et un objet secondaire. La distinction des *revelata per se* et des *revelata per accidens* (en entendant ici la révélation au sens large du mot) est classique; elle remonte à S. Thomas. Seulement, cette distinction n'est recevable que sous le bénéfice d'une double réserve. 1°) La substance de l'histoire sainte et nombre de faits particuliers, comme les mystères de la vie de N. S., appartiennent à l'objet principal; dans ce cas, faits historiques et vérités dogmatiques ne font réellement qu'une seule et même chose. 2°) L'objet secondaire lui-même n'est pas resté en dehors de l'influence inspiratrice et, par conséquent, de l'inerrance qui s'ensuit nécessairement. La certitude du récit biblique ne se mesure pas seulement à l'autorité du témoignage historique, elle dépend encore de son caractère dogmatique. Il appartient à l'Eglise, maîtresse de la vérité révélée, de dire avec autorité dans quelle mesure l'histoire se trouve être liée avec le dogme. En dehors de tout secours du magistère ecclésiastique, peut-on analyser exactement le récit que fait la Genèse de la chute originelle?

b) *Le sentiment de S. Jérôme.* — Pour justifier Jérémie, xxviii, 10, d'avoir donné au pseudo-prophète Hananias le nom de prophète tout court, S. Jérôme fait une observation d'une portée plus générale. « *Quasi non multa in Scripturis sanctis dicantur juxta opinionem illius temporis quo gesta referuntur et non juxta quod rei veritas continebat.* » *P. L.*, XXIV, 855. Pareillement, à propos de la tristesse manifestée par Hérode, *Matth.*, xiv, 8, lors de la décapitation de Jean-Baptiste, — tristesse que S. Jérôme croit avoir été feinte, — le saint Docteur ajoute : « *Consuetudinis Scripturarum est, ut opinionem multorum sic narret historicus quomodo eo tempore ab omnibus credebatur.* » *P. L.*, XXVI, 98. Enfin, pour rendre compte de l'appellation courante qui faisait de S. Joseph le « père de Jésus », il écrit dans le même sens : « *Excepto Joseph et Elisabeth et ipsa Maria, paucisque admodum, si quos ab his audisse possumus aestimare, omnes Jesum filium aestimabant Joseph; in tantum ut etiam Evangelistae opinionem vulgi exprimentes, quae vera historiae lex est, patrem eum dixerint Salvatoris.* » *C. Helvid.*, I, 4; *P. L.*, XXIII, 187, cf. *Ibid.*, 1001. On peut accorder, si l'on y tient, que S. Jérôme a excédé, ou qu'il a usé de concession oratoire, — ce qui est tout à fait dans sa manière; — mais il ne paraît pas possible de contester que le principe formulé par lui dans les textes cités, surtout dans le dernier, n'ait une portée plus générale que les applications particulières qu'il en a faites. Et c'est bien de la sorte que le P. Cornely l'a entendu, quand il s'en réclame pour préciser le degré d'exactitude historique, qu'il convient de reconnaître aux deux documents qui ouvrent le second livre des Macchabées. *Introd., spec. in libros. V. T.*, 1887, I, I, p. 469; il fait même dans l'Introduction générale, I, p. 603-606, une théorie à ce sujet. « Maximi momenti est haec S. Doctoris observatio, qua nos monet, ne Scripturarum verba secundum hodiernum scientiarum statum premamus, sed ex sacrorum scriptorum mente et intentione explicemus. Quot difficultates nunquam essent propositae, si omnes interpretes semper S. Hieronymi monitum prae oculis habuissent! » (p. 604).

A l'autorité de S. Jérôme, l'auteur eût pu ajouter celle de S. Bède, *P. L.*, XCII, 958, 974, 1022 et de S. Thomas, IIa IIae, q. 174, a. 5, ad 4, qui accorde

que l'Ecclésiastique, XLVI, 23, en écrivant du prophète Samuel : *et exaltavit vocem suam de terra in prophetia* (allusion à la scène d'Endor, I *Reg.*, XXVIII, 15), a pu s'exprimer de la sorte d'après l'opinion que Saül et les personnes présentes se faisaient de l'évocation de l'ombre du prophète.

On peut reconnaître tout cela sans accorder pour autant qu'au sentiment de S. Jérôme l'*opinion* est la loi souveraine de l'histoire. Dans tous les cas envisagés par le saint Docteur, ce qui relève de l'opinion, ce n'est pas le fait lui-même, mais sa nature intime, sa cause, son explication. Que l'on ait appelé Hananias prophète, qu'Hérode ait manifesté de la tristesse, que les contemporains de Jésus-Christ l'aient cru et dit fils de Joseph, que Saül ait pensé entendre la voix de Samuel : tels sont les faits attestés par le récit de l'Ecriture, et qui certes n'y sont pas donnés comme reposant sur de simples on-dit. Mais s'il s'agit de savoir dans quelle mesure ces manières de parler et de juger reposaient sur une interprétation exacte des faits, l'hagiographe se tient alors à l'opinion courante. Par ce côté, certains événements se rapprochent des phénomènes de la nature. Encore est-il que dans deux des cas énumérés ci-dessus (les seuls incontestables), l'hagiographe donne nettement à entendre que l'opinion populaire n'était pas conforme à la réalité des choses. Tout au plus, pourrait-on dire que certains documents historiques, les généalogies par exemple, ne sont pas d'ordinaire susceptibles d'une vérité plus grande que celle qu'ils ont *in existimatione hominum.* Une généalogie atteste que, si les choses se sont passées normalement, X a engendré Y. Si les documents généalogiques qui figurent dans la Bible peuvent prétendre à plus d'exactitude, ce n'est pas au nom des exigences de l'histoire.

c) *L'encyclique* PROVIDENTISSIMUS DEUS. — La théorie du P. CORNELY se trouve assez bien résumée dans l'encyclique, DENZ.[10], 1949, où il est dit : « Haec ipsa deinde ad cognatas disciplinas, *ad historiam praesertim*, juvabit transferri. » Cette simple phrase, jetée comme en passant et à la dérobée, est chargée de conséquences, puisque les principes en question, dont il est dit « qu'on pourra les appliquer aux sciences voisines et notamment à l'histoire », sont ceux-là mêmes que nous venons d'exposer pour les sciences naturelles. La querelle qui s'est engagée sur le sens du document pontifical, n'est pas une pure affaire de mots : il y a au fond de la question un problème d'intérêt général ; mais on doit convenir qu'il est très complexe, encore imparfaitement élucidé. Il semble bien que la portée du passage a été exagérée en sens contraires. Au demeurant, le dissentiment ne saurait guère porter que sur les applications, puisque tout le monde convient qu'il ne s'agit pas d'apprécier le récit historique et la description des phénomènes de la nature d'après une commune mesure, mais seulement *mutatis mutandis*.

2° *Procédés pratiques pour résoudre les difficultés d'ordre historique.* — Ces procédés ne sont que des applications des principes développés dans la première partie de cet article (col. 757), et notamment de ce qui a été dit à propos de l'« assertion » de l'auteur inspiré et de l'« expression » qu'il lui donne d'après les divers « genres littéraires ».

a) C'est surtout dans les textes historiques que l'on doit commencer par se demander si l'original n'a pas été altéré. Il est certain que la transmission des textes s'est faite dans des conditions défectueuses. Tous les livres canoniques offrent dans leur teneur présente des altérations. Les noms propres et les chiffres ont particulièrement souffert. Il est trop clair que Saül ne monta pas sur le trône à l'âge d'un an et qu'il a régné plus de deux ans, en dépit de la leçon actuelle de I *Reg.*, XIII, 1. Voir TEXTES DE L'ANCIEN ET DU NOUVEAU TESTAMENT. Cependant, il ne faut pas recourir à l'hypothèse d'une altération sans raison positive et uniquement pour sortir d'embarras ; car la solution serait, dans ce cas, pire que la difficulté, elle ferait planer le doute sur tout le texte des Ecritures. Cf. *L'autorité de la Bible en matière d'histoire* dans la « *Revue du clergé français* », 1 déc. 1902, p. 26-27.

b) Avant de prétendre et surtout d'accorder qu'il y a incompatibilité entre les données d'un auteur profane et celles de la Bible, on s'assurera du sens exact et de la portée des deux textes affrontés. La précipitation a été cause qu'on a soulevé beaucoup de difficultés sans fondement solide dans les textes eux-mêmes. L'Exode XV, 19, ne nous oblige pas d'admettre que le Pharaon oppresseur a été personnellement enseveli dans les eaux de la mer Rouge (voir EGYPTE, col. 1310). L'auteur du second livre des Macchabées, VIII, 16, ne se prononce pas sur l'exactitude de tout ce que Judas *avait entendu dire* des Romains, en particulier « qu'ils obéissaient tous à un magistrat unique, sans rivalités ni intrigues ». On devrait avoir sans cesse devant les yeux la règle d'or de S. Augustin, reproduite dans l'encyclique *Provid. Deus* : « Ne aliquid temere et incognitum pro cognito asserant... Nihil temere esse affirmandum, sed caute omnia modesteque tractanda. » Dans le cas d'une contradiction irréductible, le croyant prendra le parti de la Bible ; à moins qu'il ne préfère attendre de l'avenir la solution de la difficulté. L'histoire des découvertes modernes nous apprend que des objections réputées insolubles il y a cent ans, et hautement invoquées contre l'autorité du texte sacré, ont fini par tourner à sa justification. Demain, peut-être, quelque document nouveau permettra d'accorder l'auteur des Actes, V, 36-37 et l'historien Josèphe sur la question des soulèvements provoqués par Theudas et Judas le Galiléen. Mais, mettons les choses au pire en supposant que les deux récits sont réellement incompatibles, pourquoi l'autorité de Josèphe l'emporterait-elle sur l'autorité de S. Luc ? Voir CRITIQUE BIBLIQUE, col. 813.

c) Il arrive fréquemment que deux récits sont contradictoires seulement en apparence. C'est qu'en dépit des circonstances semblables qu'ils présentent, en grand nombre peut-être, ils n'ont pas un même objet. La plupart des apologistes pensent que S. Jean, II, 15, raconte un fait différent de celui qui se lit dans les évangiles synoptiques ; J.-C. aurait chassé les vendeurs du temple deux fois ou même davantage. On n'a pas prouvé qu'ils aient tort.

d) Il peut se faire que deux récits se complètent. Dans ce cas, les circonstances diffèrent mais ne divergent pas. C'est de la sorte que S. Matthieu et S. Luc ont pu raconter l'enfance de N.-S. sans se rencontrer sur beaucoup de points. Leurs différences s'expliquent par les conditions diverses dans lesquelles se sont formées les traditions dont ils dépendent. D'autres fois, les diversités de deux récits résultent de procédés rédactionnels, et c'est par voie d'équivalence qu'on les ramènera à l'unité. De ce que dans S. Matthieu, XXVI, 8, tous les disciples indignés demandent *ut quid perditio haec ?* alors que dans S. Jean, XII, 4-5, la plainte est formulée par l'Iscariote seul, il ne s'ensuit pas que les textes aient trait à deux événements distincts.

e) Un même fait peut prendre des aspects assez différents selon qu'il est raconté en prose ou chanté poétiquement. Il suffit, pour s'en convaincre, de comparer le récit des livres historiques avec certains

psaumes (LXXVII, CIV-CVI, CXXXIV, CXXXV) qui reprennent l'histoire d'Israël, comme fait un poète. Même dans un livre proprement historique ou même dogmatique, il peut se faire qu'on rencontre çà et là des traditions populaires. En principe, rien ne s'oppose à ce qu'un historien inspiré les « rapporte », ou encore les « utilise » en vue du but qu'il se propose. Cf. BAINVEL, *De Script. sacra*, p. 153-155, 147. En fait, ce n'est pas un état de choses à supposer; on ne l'affirmera que sur bonnes preuves et en réservant le jugement éventuel de l'Eglise. *Decret. commiss. biblicae*, 23 juin 1905; DENZ.[10], 1980. De graves auteurs ont entendu de la sorte l'altercation entre S. Michel et le diable au sujet du corps de Moïse, dans l'épître de S. Jude, 9; ou encore les mœurs des démons qui aiment les lieux solitaires et sans eau, dans S. Matthieu, XII, 43. Cf. Dom CALMET, *in h. l.* et BACUEZ-BRASSAC, *Manuel biblique*, 1911, n° 1131. S. Paul a-t-il fait allusion à une légende rabbinique en écrivant du Christ qu'il était « la pierre spirituelle qui accompagnait Israël dans le désert ? » I *Cor.*, X, 4. Des exégètes catholiques (MAIER, BISPING, DRACH, LEMONNYER) ne font pas difficulté de l'accorder, malgré les réclamations du P. CORNELY, *in. h. l.* Le P. KNABENBAUER, *Comm. in duos libr., Macchab.*, 1907, p. 292, voit une tradition populaire dans l'anecdote du feu sacré retrouvé par Néhémie (II *Macch.*, I, 18-23); « traditio quaedam popularis qua mandatum illud legis Levit., VI, 12, de igne in altari semper ardenti illustratur ».

Les étymologies des noms propres (et il y en a beaucoup dans la Bible) réfléchissent souvent les croyances populaires. Il est bien difficile d'expliquer autrement le triple rapport que le texte des *Juges*, XV, 17-19, met entre la mâchoire d'âne de Samson, le mamelon dit de la Mâchoire et la fontaine *Ain haqqôré*. Autour d'un même nom se forment parfois deux ou trois traditions qui en expliquent l'origine, et chaque tradition a sa raison d'être. C'est un fait que le sens et l'origine du nom de Bersabée sont expliqués de deux façons différentes dans la Genèse, XXI, 31 ; XXVI, 33. Cf. *Dict. de la Bible* (Vigouroux), II, 1629. En comparant S. Matth., XXVII, 8, avec les Actes, I, 19, on se demande s'il ne faut pas en dire autant d'Haceldama. Cf. Mgr LE CAMUS, *Vie de Jésus-Christ*, 4ᵉ édit., III, p. 371-372.

f) Pour rendre compte des antilogies, surtout de celles qui se rencontrent dans un même livre, la théorie des *citations tacites* peut être utile, non pas par manière d'expédient et faute de mieux, mais à l'état de procédé légitime. A l'article CRITIQUE BIBLIQUE, col. 802, nous avons déjà dit qu'il y a dans la Bible des citations implicites ou tacites, reconnaissables par l'analyse du texte; ici, il reste à rechercher si l'auteur inspiré est censé garantir invariablement et jusque dans les derniers détails la vérité du contenu de pareilles citations. Il y a longtemps que des exégètes de grand mérite ont fait *pratiquement* une réponse négative à la question. Cf. EUSÈBE, *P. G.*, XXII, 896; S. JÉRÔME, *P. L.*, XXIII, 1002; CAJETAN, JANSENIUS Gand., GÉNÉBRARD, PETAU, PEREIRA, *in Luc.*, III, 26 (cf. *Etudes religieuses*, t. I, p. 213 et t. LXXXVI, p. 488), RIBERA et ESTIUS, *in Hebr.*, IX, 21. De nos jours, les premiers parmi les catholiques qui ont proposé le principe et comme suggéré la théorie des citations tacites incomplètement garanties sont : B. SCHAEFER, *Bibel und Wissenschaft*, p. 118, 149, 180; F. DE HUMMELAUER, *In* II *Reg.*, XXIV, 9 (1886); abbé DE BROGLIE, *Questions bibliques*, 1904², p. 19; P. BRUCKER, *Etudes religieuses*, août 1894, p. 640 (cf. t. XCVI, 1903, p. 686, et surtout *L'Eglise et la critique biblique*, 1908, p. 68-71, 226); P. LAGRANGE, *Revue biblique*, 1895, p. 52; 1896, p. 507-516; 1897, p. 370-372. Depuis, la théorie a été présentée d'une façon plus achevée par le P. PRAT, *Etudes religieuses*, 1901, t. LXXXVI, p. 475 et *La Bible et l'histoire*, 1904, p. 48. Cependant des théologiens (P. SCHIFFINI, *Divinitas Scripturae*, 1905, p. 162; P. DELATTRE, *Autour de la question biblique*, 1904, p. 307) condamnaient la théorie comme une nouveauté pernicieuse. C'est dans ces conditions que, le 13 février 1905, la Commission biblique déclara que la théorie des citations implicites ne saurait être un procédé courant pour résoudre les difficultés soulevées par le texte biblique, mais qu'on peut y recourir dans le cas où il sera solidement établi que l'hagiographe cite sans faire siennes, ni approuver toutes les assertions de son document, « *salvis sensu et judicio Ecclesiae* ». DENZ.[10], 1979.

Ceux qui prendraient occasion des citations tacites pour restreindre quelque peu l'objet de l'inspiration, reçoivent dans l'encyclique *Pascendi*, DENZ.[10], 2090, un blâme discret, et comme en passant, à propos des modernistes (auxquels, du reste, on les oppose); mais il ne semble pas que le document pontifical ait entendu déroger au décret de la Commission biblique. Des théologiens recommandables reconnaissent la légitimité du principe et de la théorie, tout en avertissant des difficultés, des incertitudes et des abus que l'application peut entraîner. Ch. PESCH, *De insp. sacrae Scriptur.*, 1906, p. 539; J. V. BAINVEL, *De Script. sacra*, 1910, p. 147, 154-155; VAN NOORT, *De fontibus revelationis*, 1906, p. 63-69. Le P. KNABENBAUER, *Comment. in duos libros Macchabaeorum*, 1907, p. 273, 305-306, accepte ce mode de solution, bien entendu dans certaines limites. Cf. *Stimmen aus Maria-Laach*, sept. 1908, p. 351.

La difficulté qui reste encore ici à surmonter est toute d'ordre pratique. A quels signes reconnaître que l'on a des arguments assez solides pour autoriser l'hypothèse d'une citation implicite incomplètement garantie? Il arrivera facilement que ce qui paraît solide à l'un sera jugé insuffisant par un autre. Des exemples donneront peut-être une impression plus exacte de la mesure à garder. Voici quelques antilogies que des auteurs catholiques compétents croient pouvoir résoudre par cette voie, ou reconnaissent, tout au moins, que la solution est recevable. II *Reg.*, XXIV, 9, comparé avec I *Par.*, XXI, 5 : VON HUMMELAUER, PRAT, VAN NOORT. — II *Macch.*, I, 11-17, comparé avec II *Macch.*, IX, 1-29 et I *Macch.*, VI, 1-16 : CORNELY, KNABENBAUER, CRAMPON. — *Luc*, III, 36, avec *Gen.*, XI, 12 : PESCH, PRAT, BAINVEL, BRASSAC, qui sont à joindre aux auteurs anciens énumérés plus haut à propos de ce même texte. En définitive, la solution revient à dire : ces passages sont de ceux que l'on *peut* expliquer par une citation implicite et, en dehors de cette explication *on ne voit pas de solution réellement satisfaisante*. Cependant comme, de sa nature, la citation implicite est limitée aux documents reproduits tels quels par un écrivain, les généalogies par exemple, et que, d'autre part, il est pratiquement difficile d'établir qu'il y a vraiment citation incomplètement garantie, des critiques catholiques (LAGRANGE, VON HUMMELAUER) préfèrent, quand il s'agit d'apprécier l'attitude d'esprit de l'hagiographe vis-à-vis de son récit, recourir aux lois du genre littéraire dont relève l'histoire antique et surtout l'histoire sacrée. Dans ces conditions, la citation implicite n'est plus qu'un cas particulier de la théorie générale des genres littéraires.

3° On a dit que la *prophétie* (au sens de prédiction) n'est que de l'histoire écrite par avance. Bien que cette définition soit défectueuse, il reste vrai que, du

point de vue de l'inerrance, les textes prophétiques soulèvent des difficultés analogues à celles que nous venons d'envisager à propos de l'histoire.

a) On doit commencer par voir s'il y a réellement prophétie. La question ne se pose pas pour les textes des Prophètes écrits sous l'inspiration divine, mais pour les livres des historiens sacrés dans lesquels se trouvent *rapportés* des discours tenus par des prophètes. Il ne s'ensuit pas *ipso facto* que ces paroles soient données comme l'expression authentique de la pensée divine. L'inspiration n'était pas à la commande de celui qui avait le nom de prophète et en faisait habituellement la fonction. Au moins une fois, l'Ecriture (II *Reg.*, VII, 4-17) met en scène un prophète (Nathan) emporté par un mouvement naturel, et que Dieu fait se rétracter. Cf. S. Grégoire, *in Ezech.*, I, I, 16; *P. L.*, LXXVI, 793; S. Thomas, IIa IIae, q. 171, a. 5. Il est clair que le cas étant exceptionnel, on n'est pas admis à le supposer sans preuve.

b) L'objet précis de la prophétie n'est pas chose facile à déterminer. Dieu avait promis des biens temporels à Israël en retour de son observation de la Loi, mais dans quelles conditions ? La promesse s'adressait-elle au peuple ou aux individus? La réponse n'est pas aussi aisée qu'on se l'imagine avant que d'avoir étudié la question d'un peu près. Et pourtant, on la suppose résolue quand on prétend que les promesses n'ont pas été tenues. Au besoin, il suffirait pour écarter la difficulté de faire observer que ces promesses courent d'un bout à l'autre de l'Ecriture, et qu'Israël s'y est invinciblement attaché en dépit du démenti cruel que les événements nous paraissent leur donner. Le fait de cette confiance est inexplicable si l'on n'admet pas que les Israélites avaient, pour surmonter la difficulté, des raisons de croire à la fidélité divine : ou bien ils s'estimaient suffisamment récompensés (*Ps.* XXXVI, 25), ou bien ils avaient conscience de l'infidélité de la nation (*Deut.*, XXXVI, 25), ou bien ils en étaient venus à comprendre la subordination des biens temporels et passagers à ceux de l'âme et de l'éternité (*Sagesse*, III-IV).

c) Pour se rendre compte de la vérité d'une prophétie, on donnera une attention minutieuse à toutes les circonstances qui en précisent la portée. Il y a des prédictions conditionnelles; si elles sont restées sans effet, c'est que quelqu'une des conditions dont dépendait leur réalisation ne s'est pas vérifiée. Cf. *Jon.*, II, 9; III, 4; *Isaïe*, XXXVIII, 1. Par ces mêmes exemples, on voit qu'il n'est pas nécessaire que le prophète ait, sur l'heure, conscience de prédire conditionnellement l'avenir. Dieu se réserve de manifester, dans la suite, le caractère véritable de la prophétie, soit par une révélation expresse, soit par la signification non équivoque des événements eux-mêmes. Des promesses divines non réalisées par la faute des hommes résulte naturellement un certain écart entre l'histoire et la prophétie. Si nous n'avions que le texte des Prophètes pour déterminer le rôle qu'Israël, en tant que tel, doit jouer dans le Royaume de Dieu établi par le Messie, il est vraisemblable que nous le représenterions assez différent de ce qu'il a été en effet. Certes, il y a une différence entre Isaïe, LX, et S. Matthieu, VIII, 11-12. Le chap. XI de l'Epître aux Romains permet d'entrevoir la place des Juifs dans le christianisme, s'ils avaient cru en masse au Messie.

d) C'est surtout dans la prophétie qu'il faut distinguer entre l'assertion et son expression, entre l'objet de la prophétie et les descriptions qui le rendent sensible. Cf. S. August., *De civ. Dei.*, XVI, II; *P. L.*, XLI, 479. Quand on découvrit l'inscription cunéiforme de Sennachérib, qui est en parallèle avec Isaïe, X, 28-34, on ne manqua pas de dire que la marche des Assyriens envahisseurs n'avait pas été celle annoncée par le prophète. Les apologistes d'alors donnèrent du texte biblique des explications plus ou moins ingénieuses. Aujourd'hui, la plupart conviennent « qu'on ne peut pas tirer de la prophétie une indication très sûre de la marche suivie par l'invasion assyrienne » (Vigouroux), parce qu'Isaïe n'a pas voulu écrire d'avance l'*histoire* de la campagne, mais faire seulement une vive peinture du torrent dévastateur, qui va passer sur la Judée (Fillion et Trochon, après le protestant Franz Delitzsch). Cf. A. Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 99. Au lieu de suivre l'ordre chronologique, comme fait l'historien, le prophète procède ordinairement par tableaux. Dans ces tableaux sans perspective, les événements se présentent sur un même plan; on dirait qu'ils se succèdent et se touchent, alors qu'en réalité des siècles doivent les séparer. C'est ce qu'on appelle le *contexte optique*. Il est incontestable que les Prophètes ont lié assez étroitement l'âge messianique avec le retour de l'exil; ils voyaient, *per modum unius*, les deux points extrêmes de cette dernière étape de la miséricorde de Dieu sur son peuple, sans mesurer exactement la distance qui les séparait. Les tableaux prophétiques présentent encore un autre danger à l'exégète distrait ou insuffisamment renseigné sur les procédés littéraires et psychologiques des prophètes. Le relief du trait, l'isolement de la scène ou du personnage peuvent, de prime abord, produire l'impression que chaque tableau se suffit, alors qu'en réalité il ne donne à connaître qu'un aspect de la réalité. Si différent que soit le portrait du Roi-Messie qui se lit au ch. XI d'Isaïe de celui qui figure au ch. LIII, ils représentent bien l'un et l'autre une seule et même figure.

V. Religion et morale. — 1. *Religion.* — La supériorité de la Bible en matière d'enseignement religieux est incontestée. Par leur religion, les Juifs l'ont emporté sur tous les peuples de l'antiquité, même sur les Grecs; ils ont été les éducateurs de l'humanité. Ils avaient conscience de leur mission. *Rom.*, II, 17-24.

a) D'après l'explication rationaliste, cette supériorité s'expliquerait uniquement par des causes naturelles. On a renoncé au paradoxe de Renan sur le monothéisme spontané des Sémites, que l'histoire a totalement démenti ; mais on parle aujourd'hui d'« évolution ». Les Hébreux, qui étaient polythéistes à l'origine, se seraient acheminés lentement au monothéisme, en passant par l'étape intermédiaire de l'hénothéisme monolâtrique. C'est la théorie en vogue. Cf. E. Kautzsch, *Religion of Israel* dans *Dict. of the Bible* (Hastings). Extra-vol., 1904, p. 612. Nous n'avons pas à envisager ici dans toute son étendue cette question de critique religieuse (qui est traitée dans *Christus*, p. 590); il suffit de faire voir que l'Ecriture n'a jamais rien enseigné de contraire à la religion naturelle ou encore au dogme chrétien. Pour être divine, c'est-à-dire fondée sur une révélation, il n'est pas nécessaire que la religion de la Bible n'ait connu aucun progrès. En fait, les textes forcent de reconnaître que, de la Genèse à l'Apocalypse, la lumière des révélations divines est allée en grandissant. C'est ce que la théologie reconnaît expressément (voir ci-dessus Dogme, col. 1180).

On sait que S. Paul appelle « temps d'ignorance », les siècles qui ont précédé l'Evangile. *Actes*, XVII, 30. Or, l'ignorance ou même la connaissance imparfaite peuvent facilement paraître des erreurs à qui les considère du point d'arrivée d'une doctrine, qui s'est constituée progressivement. Et ici, les exemples abondent. Un des plus saillants est l'idée que les Hébreux se faisaient des destinées d'outre-tombe.

Avec les lumières de l'Evangile sur nos fins dernières, nous avons de la peine à comprendre que les auteurs de l'Ancien Testament ne parlent pas plus souvent, ni avec la précision que nous y mettons, des récompenses et des châtiments de la vie future. C'est perdre de vue que la grande épreuve de la foi, avant que le « mystère » de la rédemption n'eût été révélé dans le Christ Jésus, tenait précisément aux ténèbres qui enveloppaient encore le décret porté par la justice divine sur l'homme coupable.

Toute connaissance imparfaite se traduit dans des formules imprécises, inachevées, obscures. Les anciens Hébreux croyaient certainement à l'unité et à la transcendance de Jahvé leur Dieu, mais n'étant pas métaphysiciens, et d'autre part n'ayant sur la nature divine que des notions insuffisantes, ils ont exprimé ses attributs en des termes anthropomorphiques. Jahvé résidait sans doute dans les pays où il s'était révélé, sur les hauts-lieux, du Sinaï à Jérusalem, et particulièrement sur le mont Sion. Etait-il ailleurs? Pouvait-il se trouver en divers lieux à la fois? La question ne se posa pas tout d'abord. Cependant, on lui donnait déjà une réponse pratique. Jahvé ne devait pas résider exclusivement au milieu de son peuple, puisqu'il entendait les blasphèmes des païens et voyait leurs crimes. Bientôt les psaumes et les prophètes exaltent expressément l'omniscience et l'immensité du Dieu d'Israël. Finalement, l'auteur de la Sagesse décrit la subtilité et la force de l'Esprit de Dieu qui pénètre le monde entier. Au reste, ici plus qu'ailleurs, il importe de distinguer entre les croyances de l'auteur inspiré et celles des personnages dont il parle. Il y a longtemps que S. Cyrille a fait observer que les patriarches, Jacob notamment (*Gen.*, xxviii, 16), avaient de Dieu une représentation assez rudimentaire. *P. G.*, LXIX, col. 188. — Faut-il ajouter que beaucoup des critiques adressées à la théologie biblique tiennent uniquement à l'expression. Ecrivant en des langues qui avaient servi tout d'abord à exprimer des croyances polythéistes, les hagiographes ont forcément employé des termes qui se rencontraient ailleurs avec un sens erroné; mais, sous leur plume, ces mêmes termes prenaient une acception nouvelle. C'est à tort qu'on a prétendu découvrir un vestige du polythéisme primitif des Hébreux dans l'emploi du pluriel *Elohim* pour désigner la divinité. Autant vaudrait dire que les premiers chrétiens se faisaient de leur Dieu une idée identique à celle des païens d'Athènes et de Rome, parce qu'ils parlaient comme eux de Θεός et de *Deus*.

Pour la même raison, un écrivain inspiré peut bien formuler son enseignement religieux d'après les catégories d'un système philosophique. Ce qu'il emprunte à la sagesse humaine n'est, après tout, qu'une « expression » pour rendre intelligible et plus acceptable sa propre doctrine. Il est bien difficile de ne pas reconnaître une influence de la philosophie alexandrine sur l'auteur du livre de la Sagesse et sur celui de l'Epître aux Hébreux. Le P. Corluy, *La Sagesse dans l'Ancien Testament* (Congrès scientifique des catholiques, Paris, 1888, p. 61-92), et le P. Cornely, *Comment. in libr. Sapientiae* (op. postum. edit. a P. Zorell), 1910, p. 24-30, s'accordent à reconnaître que l'auteur de la Sagesse a utilisé certaines données des Platoniciens et des Stoïciens, en ce qui concerne la matière informe, la distinction des vertus cardinales, les attributs de l'Esprit et de la Sagesse divine, etc. Les théologiens scolastiques devaient en faire autant d'Aristote.

b) C'est surtout dans les institutions que se révèle l'infériorité de l'antique économie religieuse. Par les formes de son culte : sacrifices, hauts-lieux, lustrations, oracles, vœux, etc., la religion d'Israël ressemble beaucoup à celles des autres peuples ses voisins. Mais ces ressemblances sont toutes matérielles, l'esprit et l'objet des pratiques prescrites par Moïse différaient foncièrement de ce qui se rencontrait ailleurs. Du moment que des rites ne sont pas répréhensibles en eux-mêmes, ils peuvent être ordonnés au culte du vrai Dieu, quand même ils auront été reçus jusque là pour honorer les idoles. Cf. H. Pinard, *Infiltrations païennes dans le culte juif et chrétien*, 1909. Chercher à connaître l'avenir ou la volonté divine par le sort n'est plus superstition ni vaine observation, quand Dieu promet de les révéler de cette manière. Le serpent d'airain n'était pas une idole, mais un simple symbole de la miséricorde divine. « Qui enim conversus est, non per hoc (signum) quod videbat sanabatur, sed per te omnium Salvatorem », *Sap.*, xvi, 7. Quand on en vint à lui rendre un culte superstitieux, le roi Ezéchias le fit mettre en pièces. IV *Reg.*, xviii, 4. L'apologiste peut établir directement qu'il n'y avait rien d'irrationnel et d'immoral dans les institutions juives (bien qu'elles supposent une vie religieuse encore imparfaite); mais pour faire voir positivement leur caractère divin, il doit recourir aux considérations générales sur l'origine du judaïsme.

2. *Morale.* — Comme la révélation, et en partie à cause d'elle, la connaissance de la loi morale est allée en progressant. Dans la même mesure, la conscience s'est développée et les mœurs se sont adoucies. S. Augustin a plus d'une fois rappelé qu'il y aurait injustice à apprécier la conduite des anciens, même de ceux qui sont loués dans la Bible, d'après les exigences de la conscience chrétienne. Au nom de ce principe, l'apologiste n'est pas tenu de suivre jusqu'au bout S. Ambroise, *De Abraham et Isaac*, *P. L.*, XIV, 419-534 et S. Augustin lui-même, *Contra mendac.*, *P. L.*, XL, 533, dans la justification qu'ils entreprennent des Patriarches. On n'est pas obligé de soutenir qu'Abraham et Jacob n'ont pas menti, bien qu'ils soient vraisemblablement excusables; car rien ne prouve qu'ils aient connu aussi bien que nous toute l'étendue de la loi qui interdit le mensonge.

Au reste, il s'en faut que l'Ecriture soit censée approuver toutes les actions de ceux dont elle nous dit l'histoire. Il n'est pas rare qu'elle se borne à raconter le fait, nous laissant de le juger à la lumière de la saine raison ou de la loi. Etait-il besoin de blâmer expressément la conduite de Juda dans l'épisode qui se lit au chapitre xxxviii de la Genèse? Néanmoins, cette réserve du texte sacré a été cause de plus d'une controverse. On sait que les Pères ont apprécié différemment les exploits de Samson et de Jephté. A propos de ce dernier notamment, ils se sont demandé s'il avait réellement immolé sa fille et si Dieu avait eu son vœu pour agréable. Le très grand nombre ont résolu la première question par l'affirmative, mais en faisant observer que Dieu n'avait pas inspiré Jephté en cette circonstance. Si l'Ecriture s'abstient de le blâmer, c'est qu'elle compte, pour une juste appréciation du fait, sur la condamnation formelle de ces sacrifices portée par Dieu lui-même, qui ne veut pas être honoré comme on faisait le dieu Moloch. *Deut.*, xii, 31. La prescription du *ḥérém* (anathème, extermination) au sujet de certaines peuplades chananéennes, qui revient plusieurs fois dans la Loi de Moïse, n'est pas en contradiction avec celle qui défend les sacrifices humains. Le *ḥérém* n'était pas un sacrifice, mais seulement une exécution martiale. Comme les guerres avaient alors un caractère religieux (se faisant par l'ordre et sous la conduite du

dieu national), le *hérém* était considéré comme un acte de religion. Voilà pourquoi il est dit de Samuel qu'il mit en pièces le roi Agag « devant Jahvé ». I *Reg.*, xv, 33. On retrouve encore cette expression à propos des sept fils de Saül crucifiés par les Gabaonites « devant Jahvé ». II *Reg.*, xxi, 9.

Le droit des gens était à peu de chose près chez les Hébreux ce qu'il était chez leurs voisins. En temps de guerre, on ne se faisait pas scrupule de recourir à la fourberie et de violer la parole donnée. Jahel est expressément louée dans le cantique de Debbora (*Jud.*, v, 24-27) pour sa conduite envers Sisara. D'ailleurs, on ne doit pas perdre de vue que certaines actions, si répréhensibles qu'elles soient en elles-mêmes, peuvent mériter, à plus d'un égard, l'admiration et l'éloge. S. Thomas, IIª IIªᵉ, q. 110, a. 3, ad. 3, fait remarquer que les louanges données par l'Ecriture aux sages-femmes égyptiennes qui épargnaient, par un mensonge, les enfants des Hébreux, *Exod.* I, 20; à Judith se préparant à séduire et à décapiter Holopherne, *Judith*, x, 4; à Razias, se perçant de son épée, pour ne pas tomber entre les mains des pécheurs, II *Macch.*, xiv, 37-46, s'adressent à l'amour de la religion et de la patrie qui éclate dans ces courageuses actions.

Bibliographie. — Abbé de Broglie, *Questions bibliques*, 1897. P. J. Brucker, *Questions actuelles d'Ecriture sainte*, 1895; *L'Eglise et la critique biblique*, 1907. P. Lagrange, *La méthode historique surtout à propos de l'Ancien Testament*, 1903; *Eclaircissement sur la méthode historique*, 1905. P. Fr. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage*, 1904. N. Peters, *Die grundsätzliche Stellung der kathol. Kirche zur Bibelforschung*, 1905. Bonaccorsi, *Questioni bibliche*, 1904. P. A. Delattre, *Autour de la question biblique*, 1904. P. L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der heil. Schrift seit 25 Jahren*, 1905. P. L. Murillo, *Critica y Exegesis*, 1905. Chr. Pesch, *De Inspiratione sacrae Scripturae*, 1906. P. Dorsch, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck), 1905, p. 631; 1906, p. 56, 227.

Les traités dogmatiques de l'Inspiration, les traités d'Herméneutique sacrée et les Introductions générales à l'Ecriture sainte traitent incidemment, et à des points de vue différents, de l'inerrance biblique.

Alfred Durand, S. J.

INFAILLIBILITÉ. — Voir Eglise et Pape.

INFANTICIDE EN CHINE. — On a accusé les missionnaires d'avoir inventé cette *fable*. Voici quelques textes qui n'émanent pas de missionnaires, et qui prouvent que la prétendue fable est une triste réalité. — 1° Marco Polo, qui passa près de vingt ans en Chine vers la fin du xiiᵉ siècle, a écrit ce qui suit: *Le Livre de Marc Pol, chapitre 138, comment le grand Kaan conquesta la province de Manzi* (Chine centrale), « En ces provinces getent les enfans tantost comme il sont nez; et ce fait le menu pueple qui ne les pueent nourrir. Et le roy les faisoit touz prendre et faisoit escripre de chascun en quel signal et en quel planete il estoient nez; et les faisoit nourrir par pluseurs lieus. Et quant uns riches homs n'avoit nul enfant, si aloit au roy; et s'en faisoit donner tant comme il vouloit. Et quant il estoient granz, si marioit le masle à la femelle, et leur donnoit du sien assez. » — 2° Le premier empereur de la dynastie dernièrement régnante, Choen-tche, donna en 1659 l'édit suivant. « J'avais déjà entendu dire que (dans les provinces centrales) on noyait les petites filles, mais je n'avais pas voulu le croire. Maintenant le censeur Wei-ikié m'ayant adressé un mémoire détaillé sur cette coutume exécrable, j'ai dû me rendre à l'évidence. L'affection paternelle et maternelle étant un effet de la nature, elle doit s'étendre aux filles aussi bien qu'aux garçons. Alors que naturellement tout homme digne de ce nom s'émeut quand il voit l'enfant d'autrui en danger de mort, se peut-il qu'il y ait des parents assez dénaturés pour ôter froidement la vie à leurs propres enfants? De quoi ne seront pas capables ensuite ceux qui ont pu commettre un pareil crime! Le Sublime Souverain aime à donner la vie, et veut que les êtres en jouissent, sans se faire de mal les uns aux autres. Le forfait des parents qui détruisent leurs enfants est donc contraire à la loi céleste. Si, depuis plusieurs années, nous sommes affligés par les inondations, les sécheresses, les épidémies et la guerre, n'est-ce pas en punition de ces crimes? L'infanticide est défendu. Peut-être le peuple ne le sait-il pas. Que les mandarins locaux mettent donc en œuvre tous les moyens pour le lui faire savoir, pour réveiller en lui les sentiments naturels, et faire cesser la barbare coutume de noyer les filles. » — 3° En 1774, le quatrième empereur de la même dynastie, K'ien-long, sanctionna la requête suivante du Grand-Juge et lui donna force de loi: « La détestable coutume de noyer les petites filles est commune dans le Kiang-si. Certaines familles pauvres craignent les dépenses qu'il faudra faire pour les élever. D'autres, qui ne sont pas pauvres, redoutent les frais qu'il faudra faire pour les marier. D'autres enfin, qui comptaient sur un garçon, appréhendent que, si la mère nourrit la petite fille, la réalisation de leur vœu ne soit retardée; ils noient donc l'enfant, pour en avoir plus tôt un autre. Ce crime doit être puni de la même peine que la mise à mort injuste d'un enfant plus grand; c'est-à-dire de l'application de 60 coups de rotin, suivie de l'exil durant une année. Ceux qui, ayant eu connaissance du projet pervers des parents, ne s'y seront pas opposés, devront être punis comme ayant participé au crime. » — 4° Les proclamations des mandarins contre l'infanticide ne se comptent pas. Les tracts bouddhistes et taoïstes sont pleins de tirades contre ce crime. Les statuts des sociétés de bienfaisance en parlent ouvertement. Je me bornerai à quelques courts échantillons de ce genre de littérature. Dans le *Tei-i-lou*, recueil de conseils avantageux: « La détestable coutume de noyer les filles est commune dans les campagnes. On a bien fondé des orphelinats dans les villes, pour que les enfants y soient portés au lieu d'être tués. Mais les paysans craignent la dépense ou la fatigue d'un voyage jusqu'à la ville. Ils noient leurs filles, et disent que c'est leur faire du bien que de les préserver ainsi des labeurs d'une existence féminine, de leur procurer vite une nouvelle réincarnation qui sera peut-être masculine. »... Dans le *Hiao-t'ang-kiang-yu*, discours moraux des écoles: « Il y a de mauvaises femmes, qui se défont de leurs filles en les noyant. Prenez-y garde! Si vous tuez votre enfant, il se réincarnera dans votre sein par vengeance, et vous fera mourir dans les douleurs de l'accouchement. » Etc. — Concluons: Il constate, par les documents cités, que l'infanticide se pratique dans quelques provinces de la Chine, pour les causes alléguées, en violation des lois. C'est tout ce qu'il s'agissait de prouver ici. — A consulter G. Palatre, S. J., *L'Infanticide en Chine*; et Ch. de Harlez, même titre.

Léon Wieger, S. J.

INITIATION CHRÉTIENNE. — I. *Sources à consulter.* — II. *L'institution baptismale.* — III. *L'œuvre du baptême.* — IV. *Suppléances du baptême.*

L'initiation chrétienne se présente dans l'Evangile (*Mt.*, xxviii, 19; *Mc.*, xvi, 16) réduite à l'acte essentiel du Baptême; les Actes des Apôtres y ajoutent (*Act.*, viii, 12 sqq.; xix, 1-7) l'imposition des mains pour le don du Saint-Esprit; les catéchèses des Pères distinguent et décrivent trois éléments de l'initiation complète : Baptême, Confirmation, Eucharistie.

La simplicité du rite et le langage même de l'antiquité chrétienne, qui emprunta souvent pour désigner les nouveaux baptisés les termes consacrés par l'usage des initiations païennes (*μύσται, initiati*), a donné lieu de rabaisser le baptême, soit au rang des opérations magiques, soit au rang des mystères païens. Selon plusieurs historiens rationalistes des origines chrétiennes, le rituel de l'initiation serait issu tout entier d'un travail accompli par la génération contemporaine des Apôtres et les générations suivantes; aucun élément ne remonterait à Jésus, pas même le plus caractéristique de tous, le rite baptismal, considéré de tout temps comme le signe officiel de l'adhésion au Christ. Enfin il arrive que l'on prend scandale du lien établi par Notre-Seigneur entre ce rite et l'obtention du salut éternel, à cause des difficultés, parfois insurmontables à la bonne volonté même, qui peuvent s'opposer à l'administration du sacrement.

Cet article, consacré presque exclusivement au baptême, indiquera d'abord les sources à consulter pour l'étude complète de l'initiation chrétienne. Puis on mettra en lumière l'origine de l'institution baptismale. On insistera sur le caractère essentiellement moral, et nullement magique, de cette institution, selon la pensée du Christ et celle de l'Eglise. On indiquera enfin comment, dans les cas de nécessité, le vœu du sacrement peut suppléer le défaut de rite.

I. Sources à consulter pour l'étude de l'initiation chrétienne. — Nous grouperons les documents selon les divisions générales des liturgies primitives, en y joignant l'indication de quelques éditions particulièrement utiles.

RITE SYRIAQUE

Διδαχὴ Κυρίου διὰ τῶν Ἀποστόλων (fin du Ier siècle?); ed. princeps par Philothée Bryennios, Constantinople, 1883. — Reproduite dans les diverses éditions des Pères apostoliques.

Διδασκαλία τῶν ἀποστόλων (fin du iiie siècle?), ed. Funk, Paderborn, 1906; *La Didascalie des douze apôtres*, traduite du syriaque pour la première fois, par F. Nau; 2e éd., revue et augmentée, Paris, 1912.

Διαταγαὶ τῶν ἁγίων ἀποστόλων διὰ Κλήμεντος (*Constitutions apostoliques*, en 8 livres; fin du ive siècle?), *P. G.*, t. I, ou mieux ed. Funk, Paderborn, 1906.

Testamentum Domini Nostri Iesu Christi, ed. Rahmani, Mayence, 1899.

Les Odes de Salomon (trad. J. Labourt, P. Batiffol), Paris, 1911, composées *peut-être* en Syrie peu après le début du iie siècle, renferment quelques rares allusions au baptême.

S. Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses*, *P. G.*, XXXIII.

Peregrinatio Silviae (alias *Eucheriae*, *Aetheriae*, *Egeriae*), ed. Gamurrini, Rome, 1888.

Aphraate, *Homélies*, *P. S.*, t. I et II.

S. Ephrem, *Hymnes* pour la fête de l'Epiphanie.

S. Jean Chrysostome, passim, notamment *Ad illuminandos Catecheses* ii, *P. G.*, XLIX.

Pseudo-Denys, *De ecclesiastica hierarchia*, c. 2, *P. G.*, III.

The liturgical homilies of Narsai (nestor.), traduites par R.-H. Connolly. Cambridge, 1909 (*Texts and Studies*).

J.-A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Rome, année 1749 et sqq.

H. Denzinger, *Ritus Orientalium, Coptorum, Syrorum et Armenorum, in administrandis sacramentis.* Würtzbourg, 1863-4, 2 in-8.

RITE ALEXANDRIN

Κανόνες τῶν ἁγίων ἀποστόλων (vers 300?), ed. Funk, Paderborn, 1906, dans le VIIIe livre des *Constitutions apostoliques.* Les 50 premiers, traduits en latin, ont passé dans la collection pseudo-isidorienne. Voir Hefele-Leclercq, *Histoire des Conciles*, t. I, appendice ix.

Εὐχολόγιον Σαραπίωνος, ed. Wobbermin, Leipzig, 1899; Funk, Paderborn, 1906.

Constitutiones Ecclesiae aegyptiacae, ed. Funk, Paderborn, 1906.

Canones Hippolyti, ed. Achelis, Leipzig, 1891; reproduit par Duchesne, *Origines du culte chrétien*[4], Paris, 1908, appendice 6°.

Les 127 canons des Apôtres, texte arabe publié et traduit en français par Jean Périer et Augustin Périer, *Patrologia Orientalis*, t. VIII, 4, Paris, 1912.

Clément d'Alexandrie, passim.

Origène, passim, surtout *In Ioannem; In Ep. ad Romanos.*

S. Denys d'Alexandrie, *Epîtres*, chez Eusèbe, *H. E.*, VII.

S. Athanase, passim., *P. G.*, XXV et XXVI.

Didyme, *De Trinitate*, II, xiv, *P. G.*, XXXIX, 692 sqq.

S. Cyrille d'Alexandrie, *In Ioannem*, *P. G.*, LXXIII, et passim.

RITE BYZANTIN ET ARMÉNIEN

S. Basile, *Homil. in S. Baptisma*, *P. G.*, XXXI; (?) *De baptismo libri* II, *ibid.*; *Ad Amphilochium Epp.* clxxxviii et cic (*canonicae* i et ii, can. 1 et 47), *P. G.*, XXXII; *De Spiritu Sancto liber*, ibid.

S. Grégoire de Nysse, *Oratio catechetica magna*, c. xxxiii et sqq., *P. G.*, XLV; *Oratio adv. differentes baptismum*, *P. G.*, XLVI.

S. Grégoire de Nazianze, *Or.* xxxix et xl, *P. G.*, XXXVI.

S. Grégoire l'Illuminateur (apôtre de l'Arménie au ive s.), chez V. Langlois, *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, t. I, Paris, 1867.

Euchologes grecs, souvent édités à Venise, années 1638 et sqq.; *Rituale Graecorum*, ed. J. Goar, *O. P.*, Paris, 1647, réédité à Rome, 1730.

Rituale Armenorum, ed. F. C. Conybeare, Oxford, 1905.

RITE AFRICAIN

Tertullien, *De baptismo*, ed. Lupton, Cambridge, 1908; *De paenitentia*, et passim.

Acta SS. Perpetuae et Felicitatis, *P. L.*, III; mieux chez Armitage Robinson, Cambridge, 1891 (*Texts and Studies*, I, 2).

S. Cyprien, passim, notamment *Epp.* lxiv; lxix à lxxv, ed. Hartel (*Corpus Vindobonense*, vol. III).

Sententiae episcoporum LXXXVII (Concile de Carthage en 256), parmi les œuvres de saint Cyprien.

Anonyme *De rebaptismate*, *Ibid.*

S. Optat de Milève, *De schismate Donatistarum*, *P. L.*, XI.

S. Augustin, *De catechizandis rudibus; De symbolo ad catechumenos; Enchiridion de fide, spe et caritate*, *P. L.*, XL; Ecrits contre les Donatistes, *De baptismo contra Donatistas libri* VII; *Contra epistolam Parmeniani libri* III; *Contra litteras Petiliani libri* III,

P. L., XLIII; ajouter probablement *De baptismo contra Donatistas brevissimus liber*, d'après Dom A. Wilmart, *Revue bénédictine*, 1912, p. 148-167; Ecrits contre les Pélagiens, *De peccatorum meritis et remissione libri* III, *P. L.*, XLIV.

Ferrand le diacre, *Epistula ad Fulgentium Ruspensem*, *P. L.*, LXV.

S. Fulgence de Ruspe, *Epistula ad Ferrandum diaconum*, ibid.

RITE MILANAIS

S. Ambroise, *De Mysteriis*, *P. L.*, XVI.

Pseudo-Ambroise, *De Sacramentis libri VI*, *P. L.*, XVI (Représente sûrement la tradition ambrosienne; le degré d'appartenance à saint Ambroise est difficile à préciser).

Monumenta veteris liturgiae ambrosianae, ed. Magistretti, t. I et II, Milan, 1905; du même : *La liturgia della Chiesa Milanese, saec.* IV.

Cf. P. Lejay, art. *Ambrosien* (*le rite*) dans *D. T. C.*

RITE GALLICAN

Missale gallicanum vetus, edd. Tommasi, Mabillon,... cf. *P. L.*, LXXII.

Missale gothicum, ... ibid.

Missale bobiense, ... ibid.

Saint Germain de Paris, *Epistolae*, éd. Martène. *P. L.*, LXXII.

Saint Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, passim. *P. L.*, LXXI.

Alcuin, *Epp.* XC et CXIII, *P. L.*, C.

RITE CELTIQUE

Missale Stowiense (VI[e] siècle? ou VIII[e]-X[e]?) ed. J.-C. Warren, *The liturgy and ritual of the celtic Church*, Oxford, 1881.

Bède, *Historia Anglorum*, *P. L.*, VC.

RITE WISIGOTHIQUE OU MOSARABE

Liber comicus, sive lectionarius missae quo Toletana Ecclesia ante annos MCC utebatur. Edidit G. Morin, O. S. B., *Anecdota Maredsolana*, t. I, 1893.

Liber ordinum, en usage dans l'Eglise wisigothique et mosarabe d'Espagne, du VI[e] au XI[e] siècle, ed. Dom Ferotin, chez Cabrol et Leclercq, *Monumenta Ecclesiae liturgica*, t. V, 1904.

Saint Ildefonse, archevêque de Tolède (657-667), *Annotationes de cognitione baptismi*, *P. L.*, XCI.

Autres documents liturgiques de l'Espagne, chez : S. Pacien, évêque de Barcelone, *De baptismo*, *P. L.*, XIII; Himère de Tarragone, lettre reçue du Pape S. Sirice, *ibid.* S. Isidore de Séville, *De ecclesiasticis officiis*, *P. L.*, LXXXIII.

RITE ROMAIN

Représenté surtout par les décrétales des Papes; puis par d'autres documents qu'on trouvera dans les recueils suivants :

Liber pontificalis, ed. Duchesne, Paris, 1886-92, 2 in-4; Muratori, *Antiquitates italicae Medii aevi*, Milan, 1738-1742, 6 fol.; I. A. Assemani, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Rome, 1749 et sqq.; Martène, *De antiquis Ecclesiae ritibus*, Rouen, 1700-1702; 1736; Daniel, *Codex liturgicus Ecclesiae universae*, Leipzig, 1853; F. Cabrol et H. Leclercq, O. S. B., *Monumenta Ecclesiae liturgica*, Paris, années 1902 et sqq., in-4.

En général on peut consulter :

Abbé J. Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême.* Paris, 1881-2, 2 in-8. Compilation abondante, pas toujours critique.

Article *Baptême* dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (Cabrol-Leclercq) par dom P. de Puniet (1907).

Article *Baptême* dans le *Dictionnaire de théologie catholique* (Vacant-Mangenot) par J. Bellamy; G. Bareille; R. S. Bour; V. Ermoni; C. Ruch; G. Morel; E. Mangenot (1903).

Article *Baptism* dans le *Dictionary of the Bible* (Hastings) par A. Plummer (1906).

Article *Taufe* dans la *Realencyclopaedie f. prot. theol.*[3] (Herzog-Hauck) par Feine, Steitz, Kattenbausch, Drews (1907).

Probst, *Liturgie des vierten Jahrhunderts*, Münster, 1893.

L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*[4], ch. IX, Paris, 1908.

Fr. X. J. Dölger, *Das Sakrament der Firmung* historisch-dogmatisch dargestellt, Wien, 1906; Ἰχθύς, *Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, Rom, 1910; Σφραγίς, *Eine altchristliche Taufbezeichnung*, Paderborn, 1911.

F. H. Chase (évêque anglican de Ely), *Confirmation in the apostolic age*, London, 1909.

A. Villien, *La discipline des sacrements*, articles de la *Revue du Clergé français*, t. LIX et suivants (série commencée en septembre 1909).

P. Galtier, *La Consignation à Rome et à Carthage*, dans *Recherches de science religieuse*, t. II, p. 350-383, 1911; *La Consignation dans les Eglises d'Occident*, dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. XIII, p. 257-301, 1912.

II. **L'institution baptismale.** — Quand Jésus-Christ commença d'annoncer l'Evangile, Jean-Baptiste avait déjà prêché le *baptême de pénitence* pour la rémission des péchés, βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν (*Mc.*, I, 4, 5). Il annonçait d'ailleurs l'avènement d'un plus grand que lui, lequel baptiserait non plus seulement dans l'eau, mais dans l'Esprit-Saint (*Mc.*, I, 8; *Mt.*, III, 11; *Lc.*, III, 16; cf. *Act.*, I, 5). Est-ce à dire que le baptême de Jean, expressément désigné comme baptême de pénitence, exigeait en fait de pénitence plus que ne devait exiger le baptême de Jésus? Non certes; mais le baptême de Jésus devait se distinguer du baptême de Jean par une portée plus grande et des effets plus divins. Après avoir consacré par un signe sensible cette conversion du cœur qui prépare les voies à l'Esprit-Saint, le précurseur s'arrêtait, pour laisser le Seigneur parfaire son œuvre. D'ailleurs, avec ces multitudes composées d'hommes qui les uns avaient entendu la prédication de Jean, les autres ne l'avaient pas entendue, les Apôtres de Jésus devaient reprendre le thème obligé, l'appel à la pénitence pour la rémission des péchés. Au jour de la Pentecôte, après la première prédication de saint Pierre et le miracle des langues, quand les auditeurs émus demandent : « Frères, que faut-il que nous fassions? » Pierre répond (*Act.*, II, 38) : « Faites pénitence, et que chacun de vous soit baptisé au nom de Jésus-Christ pour la rémission de ses péchés; et vous recevrez le don de l'Esprit-Saint. » Un peu plus tard, dans la demeure du centurion Corneille, Pierre, constatant l'effusion de l'Esprit-Saint, conclut que la préparation des cœurs est achevée, et juge qu'il y a lieu de conférer le baptême de Jésus (*Act.*, XI, 16-18) : « Je me suis souvenu, raconte-t-il plus tard pour justifier sa conduite, de la parole du Seigneur qui a dit : Jean a baptisé dans l'eau, mais vous serez baptisés dans l'Esprit-Saint. Si donc Dieu a donné à ceux-ci la même grâce qu'à nous, avec la foi au Seigneur Jésus-Christ, qui étais-je pour m'opposer à Dieu? Or ceux qui entendaient cela acquiescèrent, et glorifièrent Dieu en disant : Dieu a donc donné même aux Gentils la pénitence qui mène à la vie. »

Ces textes le prouvent assez : il y a entre la pénitence et le baptême chrétien une relation étroite :

l'une étant la préparation du cœur, l'autre étant la collation du don divin. La pénitence opère la conversion intérieure, sans laquelle il n'y a pas, pour les adultes, de justification; le baptême y met le sceau. Toute l'histoire primitive de l'évangélisation montre l'application de cette loi.

Act., II, 37-41. — Trois mille hommes, convertis par la première prédication de S. Pierre, reçoivent le baptême.

Act., VIII, 12-16. — Les Samaritains, convertis par la prédication de Philippe, sont baptisés au nom du Seigneur Jésus.

Act., VIII, 32-38. — L'eunuque de la reine d'Ethiopie, converti sur le chemin par Philippe, reçoit le baptême.

Act., IX, 10-18. — Saul, converti sur le chemin, est baptisé à Damas.

Act., X, 44-48; XI, 16. — Corneille et les siens, déjà remplis du Saint-Esprit, sont baptisés par l'ordre de S. Pierre.

Act., XVI, 12-15. — Lydie, marchande de pourpre, ayant entendu la prédication de Paul à Philippes, se fait baptiser avec les siens.

Act., XVIII, 24-XIX, 5. — A Ephèse, ceux qui n'avaient reçu que le baptême de Jean, pleinement instruits par Paul, sont baptisés au nom du Seigneur Jésus.

Act., XXII. — A Jérusalem, Paul raconte sa conversion, scellée par le baptême.

Rom., VI, 1 sqq. — Les fidèles doivent se considérer comme morts par le baptême et ensevelis avec le Christ, pour ressusciter avec lui à une vie nouvelle.

I *Cor.*, I, 11-17. — La plus parfaite harmonie doit régner entre les fidèles, tous baptisés au nom du même Christ.

I *Cor.*, XII, 13. — Tous ont été baptisés en un même corps, abreuvés d'un même Esprit.

Gal., III, 27. — Tous ont revêtu le Christ.

Eph., IV, 5. — Un seul Seigneur, une seule foi, un seul baptême.

I *Pet.*, III, 21 sqq. — Le baptisé a engagé sa conscience à Dieu : il marche désormais dans la foi de la résurrection.

Convertir d'abord, et puis baptiser, telle était l'économie de la prédication apostolique, tel était le précepte du Seigneur. Vouloir rendre compte, en dehors de l'hypothèse d'un précepte du Seigneur, de cette tactique constante des Apôtres, dès le début de leur prédication, c'est supposer un effet sans cause; c'est déserter l'explication naturelle des faits pour se lancer dans les constructions arbitraires.

On a pourtant essayé de telles constructions, et l'on a prétendu tout rattacher à l'initiative personnelle des Apôtres. Pour rendre cette explication plausible, on a invoqué divers précédents : les ablutions juives, depuis celles prescrites dans la loi de Moïse jusqu'au baptême des prosélytes; enfin et surtout le baptême de Jean. Mais on se convaincra de l'échec de pareilles explications, si l'on considère la différence que les écrits du Nouveau Testament mettent entre les ablutions juives, ou même le baptême de Jean, et le baptême de Jésus.

Les *ablutions rituelles de la loi mosaïque* conféraient aux enfants d'Israël une pureté légale, extérieure, en vue de certains actes de la vie juive; elles ne conféraient pas ce renouveau intérieur de la grâce qui rend agréable à Dieu. Le déclin de l'esprit religieux en Israël avait peu à peu réduit, pour un grand nombre, le culte à ces observances de surface, et l'on sait que le Seigneur ne ménage pas sur ce point les Pharisiens (*Mt.*, XXIII, 25) : « Malheur à vous, Scribes et Pharisiens hypocrites, parce que vous purifiez le dehors du calice et du plat, mais au dedans vous êtes pleins de rapine et de désordre. » Ces leçons n'étaient pas pour inspirer aux disciples un bien grand respect d'observances désormais caduques, et pour leur suggérer l'idée de lier à une ablution semblable l'œuvre de pureté morale dont ils devenaient les hérauts et les ministres.

De fait, les premiers Pères ne nous montrent pas, tant s'en faut, l'Eglise occupée de copier la Synagogue. Comme échantillon de l'esprit régnant parmi les fidèles, nous citerons un de ces textes vénérables rendus de nos jours à la lumière par les tables d'Egypte : fragment d'évangile apocryphe ou homélie primitive, ce texte, que de bons juges rapportent au IIIe siècle de notre ère, fut édité en 1907 au tome V des papyrus d'Oxyrrynchos, n. 480 :

« ... Ayant pris avec lui ses disciples, Jésus les introduisit dans le lieu des purifications, et se promenait dans le temple. Survint un pharisien, prince des prêtres, nommé Lévi, qui les aborda et dit au Sauveur : Qui t'a permis de fouler le sol du lieu des purifications et de voir ces objets sacrés, sans avoir pris un bain et sans que tes disciples se soient lavé les pieds? Souillé, tu as foulé le sol de ce temple, qui est un lieu pur, qu'il n'est pas permis de fouler sans avoir pris un bain et changé de vêtements; tu as osé voir ces objets sacrés. Le Seigneur, s'arrêtant soudain avec ses disciples, répondit à cet homme : Et toi qui es ici dans le temple, tu es pur? Le pharisien répondit : Je suis pur, car je me suis baigné dans la piscine de David; je suis descendu par l'un des escaliers et suis remonté par l'autre; j'ai revêtu des vêtements blancs et purs : après quoi je suis venu et j'ai regardé ces objets sacrés. Le Sauveur lui répondit : Malheur à vous, aveugles qui ne voyez pas! Tu t'es lavé dans ces eaux qui s'épanchent, où les chiens et les pourceaux se vautrent nuit et jour; après t'être lavé, tu as frotté ta peau comme les prostituées et les joueuses de flûtes qui se parfument d'huile, se frottent et s'embellissent pour flatter la passion des hommes : cependant intérieurement elles sont pleines de scorpions et de toute sorte de malice. Pour moi et mes disciples, à qui tu reproches de ne s'être pas baignés, nous nous sommes baignés dans l'eau vive... »

On reconnaît immédiatement l'accent d'une morale plus profonde que celle du pharisaïsme. Ce texte, sûrement très ancien, nous représente sous une forme saisissante l'antithèse de l'idéal chrétien et de l'idéal juif; il donne clairement à entendre ce que le Maître avait inculqué souvent et ce qui se reflète dans l'enseignement des disciples. Des hommes pénétrés d'un tel esprit n'auraient pas songé d'eux-mêmes et si vite à faire d'un bain rituel le signe officiel et nécessaire d'adhésion à la doctrine de Jésus. En regard des documents chrétiens primitifs, on peut consulter, non seulement les anciers rabbins, mais la *Jewish Encyclopedia*, publiée de nos jours à New-York; on y lira, à l'article *Ablutions*, t. I, p. 69 B, que l'ablution fait partie d'un système de purifications usité de tout temps et en tout pays en vue de la sainteté et de la communion avec Dieu; et l'on verra que cela doit s'entendre avant tout au sens corporel : purification des souillures anciennes et préparation aux rites principaux de la religion. Après vingt siècles, le concept est resté le même. Voir encore ibid., t. IV, art. *Unclean, Uncleanness*.

Quant au *baptême des prosélytes*, si tant est qu'il fût dès lors en usage, ce qu'il est assurément plus facile de croire que de démontrer, on peut affirmer qu'il ne tenait pas une bien grande place dans les préoccupations communes ni dans la pratique de la religion populaire, au temps de Notre-Seigneur. Ce bain rituel, qu'Israël exigea au moins quelquefois des prosélytes venant à lui de la gentilité, n'est pas mentionné dans l'Ancien Testament; il ne l'est pas davantage dans le Nouveau. Il n'a pas laissé de trace chez les écrivains juifs du Ier siècle, tels que PHILON et JOSÈPHE, ni chez les premiers écrivains chrétiens les mieux instruits des choses juives, tels que le PSEUDO-BARNABÉ et saint JUSTIN. Il faut descendre assez bas dans la littérature de notre ère pour le trouver mentionné incidemment. Un vers des *Oracles sibyllins* (IV, 164) paraît le viser :

Ἐν ποταμοῖς λούσασθε ὅλον δέμας ἀενάοισι,

ainsi qu'Arrien (*Diss. Epict.*, II, 9) : *Ὅταν δὲ ἀναλάβῃ τὸ πάθος βεβαμμένου, τότε καί ἐστι καὶ καλεῖται Ἰουδαῖος.* — C'est à peu près tout ce qu'on rencontre au IIe siècle. La très ancienne version éthiopienne de l'évangile selon saint Matthieu porte, au lieu du verset bien connu (*Mt.*, XXIII, 15) : « Vous parcourez la mer et la terre pour recruter un prosélyte », « Vous parcourez la mer et la terre pour *baptiser* un prosélyte », ce qui peut passer pour une allusion au rite d'initiation judaïque. Mais la rareté de tels vestiges montre le peu de fond qu'on doit faire sur l'idée du baptême des prosélytes; elle montre aussi l'invraisemblance extrême de l'hypothèse d'après laquelle les disciples seraient allés emprunter à la Synagogue, cette marâtre, un rite aussi ésotérique pour en faire le signe caractéristique des enfants de l'Eglise. Le pendant juif du baptême chrétien n'est pas le baptême des prosélytes, mais bien la circoncision[1].

Reste le *baptême de Jean*. Jésus, en s'y soumettant, en avait consacré la valeur religieuse, et les Apôtres le respectaient. Mais ce respect ne les empêchait pas de prétendre, quand ils faisaient un chrétien, faire autre chose que ce qu'avait fait Jean. Cela ressort avec évidence de plusieurs textes déjà cités; cela ressort surtout du récit consigné aux chapitres XVIII et XIX des Actes.

Il y avait à Ephèse un certain Juif alexandrin dont saint Paul parle à diverses reprises dans ses épîtres. Il se nommait Apollo. Homme de culture supérieure, versé dans les Ecritures, instruit de la doctrine de Jésus. Dans sa ferveur, il exerçait autour de lui une propagande active et intelligente, mais il lui restait sans doute beaucoup à apprendre : l'auteur des Actes marque expressément qu'il ne connaissait que le baptême de Jean. Son concours n'en fut pas moins apprécié par les autres ouvriers de l'Evangile. Or le cas d'Apollo n'était pas isolé à Ephèse : saint Paul, traversant cette ville, eut occasion d'interroger quelques disciples et de s'enquérir s'ils avaient reçu le Saint-Esprit. La réponse fut : « Mais nous ignorions même qu'il y eût un Saint-Esprit. » Sur quoi, saint Paul interrogea de nouveau : « Quel baptême avez-vous donc reçu? — Le baptême de Jean. » Paul s'empressa de compléter leur instruction, disant : « Jean a baptisé du baptême de pénitence, engageant le peuple à croire en celui qui devait venir après lui, c'est-à-dire en Jésus. » Là dessus, ces catéchumènes reçurent le baptême au nom du Seigneur Jésus, et ensuite le don du Saint-Esprit par l'imposition des mains de Paul.

Fidèle aux enseignements de son Maître, l'Eglise a constamment vénéré, dans le baptême de Jean, une sorte de préface du baptême chrétien; et les Pères grecs s'accordent à faire dater du jour même où Jésus descendit dans les eaux du Jourdain pour les sanctifier, la première consécration de notre baptême. Mais cette croyance n'entame en rien dans leur esprit l'originalité de l'institution baptismale. Le baptême chrétien, selon la pensée de l'Eglise comme selon celle des Apôtres, est une création nouvelle, et nous pouvons hardiment en nommer l'auteur : il n'est autre que Jésus.

Tout à l'heure, à propos de la tactique observée par les Apôtres, nous parlions de l'hypothèse d'un précepte du Seigneur. Cette expression était provisoire. Après avoir montré que l'hypothèse a pour soi toutes les vraisemblances, il nous faut faire un pas de plus, et aborder la démonstration directe du fait.

1. Les sources rabbiniques nous renseignent un peu plus abondamment sur le baptême des prosélytes. Voir notamment dans le *Talmud de Babylone* (Ve siècle), *Yebamoth* 47 B, une allusion possible au baptême par immersion. On peut consulter W. Brandt, *Die Judischen Baptismen*, Giessen, 1910, et les articles de C. F. Rogers et I. Abrahams dans le *Journal of theological Studies*, t. XII et XIII (avril et juillet 1911, avril 1912) : *How did the Jews baptize?*

Il est assez de mode aujourd'hui de le nier. Je cite — comme un des plus notables représentants de cette négation en France — Auguste Sabatier, dans son livre posthume, *Les religions d'autorité et la religion de l'esprit*[2], Paris, 1904, p. 101-104.

« L'institution du Baptême d'eau est-elle le fait de Jésus lui-même? Il est impossible, dans l'état des textes, de le montrer. La parole de *Mt.*, XXVIII, 19, qui semble le lui attribuer, n'est pas seulement posthume; elle n'est entrée qu'assez tard dans la tradition de l'Eglise apostolique. Aucun autre évangile ne l'a recueillie.

« Si Jésus avait laissé à ses Apôtres un commandement aussi formel, Paul aurait-il pu écrire aux Corinthiens que le Christ l'a *envoyé*, non *pour baptiser, mais pour évangéliser?* et pourrait-il rendre grâces à Dieu de n'avoir baptisé de ses mains que trois ou quatre personnes à Corinthe? N'aurait-il pas dû plutôt se reprocher d'avoir manqué à un commandement exprès du Christ?

« Le baptême d'eau remonte à Jean le Baptiste. Jésus considérait ce rite préparatoire au royaume messianique, comme voulu de Dieu, mais antérieur et étranger à la nouvelle alliance. Les disciples l'ont pratiqué d'abord dans l'esprit même du précurseur, ayant en vue, comme lui, le prochain avènement du Messie triomphant.

« Le baptême du Messie devait être d'une autre nature. C'était « le baptême d'esprit et de feu », qui, dans les discours de Jean, se trouve nettement opposé au baptême d'eau. C'est le seul dont Paul prenne souci. A l'origine, ils étaient fort bien distingués l'un de l'autre, comme on le voit dans le livre des Actes des Apôtres, où tantôt l'effusion de l'Esprit précède et tantôt suit le baptême d'eau, sans qu'il y ait entre eux liaison nécessaire. Mais à mesure que l'Eglise et le royaume des cieux tendaient à s'identifier, l'entrée dans l'une devait coïncider avec l'entrée dans l'autre, le bain de purification en vue du Royaume et l'effusion de l'Esprit, gage et principe de la vie nouvelle, devaient se confondre, et le signe prendre la place et la valeur de la chose signifiée. Telle est la pente qu'allait descendre la chrétienté du IIe siècle, pour aboutir très vite à l'idée superstitieuse de *l'opus operatum*. »

Ces idées, qu'exprimait le doyen de la faculté de théologie protestante, se retrouvent dans un grand nombre de publications inspirées par l'exégèse rationaliste. C'est ainsi que, ne pouvant retrancher de l'histoire primitive du christianisme le fait ecclésiastique, on s'applique du moins à en couper les racines et à l'isoler de Jésus, de qui l'Eglise tire sa sève. A l'origine du fait ecclésiastique, on rencontre la prédication baptismale : on en supprimera les attaches évangéliques, et l'on s'évertuera à trouver dans l'Eglise elle-même la raison de ce fait. On reconnaît — comment pourrait-on ne pas le reconnaître? — que dès son origine l'Eglise baptisa. Mais on affecte de ne voir dans ce rite — distinctement chrétien, nous venons de l'établir — qu'une pure survivance de la prédication du Baptiste. Puis on ose avancer que l'Eglise avait déjà compté deux ou trois générations de baptisés quand, vers la fin du Ier siècle, elle s'avisa de formuler comme précepte du Seigneur et d'introduire dans la trame déjà tissue de ses Evangiles cette règle, destinée à rendre raison d'une pratique dès lors universellement reçue.

Le fait est que nous lisons en saint Matthieu, XXVIII, 19 : « Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit. »

Et en saint Marc, XVI, 16 : « Celui qui croira et sera baptisé, sera sauvé; celui qui ne croira pas, sera condamné. »

Pour justifier l'athétèse prononcée contre ces deux

versets, en tant que parties du texte primitif des évangiles, quelles raisons invoque-t-on ?

Pour le verset de saint Matthieu, on insiste sur la présence de la formule trinitaire, qui, dit-on, à la date de la rédaction de cet évangile, soit aux environs de l'année 70, constituerait un anachronisme. La foi à la Trinité ne se rencontrerait, ainsi formée, que tout à la fin du Ier siècle.

Pour le verset de saint Marc, on fait observer qu'il appartient à la finale deutérocanonique de cet évangile. Cette finale est d'un caractère différent et d'une autre main que le reste de la rédaction. Dès le IVe siècle, elle était suspecte à Eusèbe ; elle manque dans deux des principaux manuscrits du Nouveau Testament grec : le *Sinaïticus* ℵ et le *Vaticanus* B.

Telles sont les principales raisons de ceux qui ne préfèrent pas écarter d'emblée ces paroles comme purement mythiques, au même titre que toutes les autres paroles du Christ ressuscité.

Nous ne rééditerons par ici les réponses complètes qu'on trouvera en d'autres parties de ce dictionnaire. Une orientation sommaire suffira pour donner l'impression que les difficultés accumulées par les rationalistes n'ont pas toute la gravité que ceux-ci prétendent, et que les positions traditionnelles sur l'institution baptismale, même d'un point de vue purement critique, demeurent très fortes.

Tout d'abord quant au texte de saint Matthieu, l'anachronisme imputé à la formule trinitaire s'évanouit si, au lieu de s'arrêter à l'écorce des mots, on va au fond des choses, et si l'on prend la peine de comparer à ce texte évangélique divers textes de saint Paul qui, dès une date antérieure à celle assignée à notre premier évangile, renferment l'expression parfaitement distincte et reconnaissable du dogme trinitaire : ne fût-ce que ce verset de l'épître aux Ephésiens (II, 18) : « Par le Christ, en un Esprit, nous avons accès près du Père. » Et encore ce dernier mot de la IIe épître aux Corinthiens, XIII, 13 : « Que la grâce du Seigneur Jésus-Christ et l'amour de Dieu et la communication de l'Esprit-Saint soit avec vous tous. » Au point de vue de la critique textuelle, la situation de ce verset est excellente : attesté qu'il est dès la fin du Ier siècle par la DIDACHÈ, par un grand nombre de Pères au IIe siècle, par l'unanimité des manuscrits et des versions. Les objections soulevées il y a dix ans par M. CONYBEARE, et dont Eusèbe faisait encore les frais, n'ont pas de valeur, au jugement même d'une critique indépendante. Nous renverrons à J. LEBRETON, *Les Origines du dogme de la Trinité*, t. I, note E, p. 478-489, Paris, 1910. [Voir d'ailleurs article TRINITÉ.]

Le texte de saint Marc se présente, au premier abord, sous un jour moins favorable, puisqu'il appartient à une page discutée. Néanmoins les doutes qu'on a pu élever sur l'attribution de cette page à l'auteur du reste de l'évangile ne s'étendent pas à l'antiquité même de la rédaction : car cette finale est citée dès le IIe siècle par saint Irénée (III, x, 6) avec une pleine évidence, par d'autres auteurs plus ou moins distinctement. Les scrupules qu'elle inspirait plus tard à Eusèbe sont peut-être l'unique cause de son absence dans deux manuscrits importants, qui, au dire des meilleurs juges, Tischendorf et Gregory, représentent vraisemblablement la recension même d'Eusèbe. Mais à ces deux manuscrits qui l'omettent, nous pouvons opposer un bien plus grand nombre de manuscrits importants qui la possèdent (voir ci-dessus, t. I, 1616).

Enfin si l'on trouve plausible l'hypothèse d'une double interpolation opérée parallèlement dans les deux premiers évangiles pour accréditer l'attribution au Christ lui-même de l'institution baptismale, comment expliquera-t-on que le faussaire ait eu la main moins hardie quant au troisième évangile? Or le texte de saint Luc, XXIV, 47, fait exactement pendant à nos textes de saint Matthieu et de saint Marc : il leur fait pendant, sauf pourtant la mention du baptême : car Notre-Seigneur y parle seulement de « prêcher en son nom la pénitence pour la rémission des péchés, à tous les peuples ». L'accord substantiel de ces trois versions d'un même fait, joint à l'absence dans l'une d'elles d'un trait si important et si caractéristique, est la meilleure garantie de la véracité aussi bien que de la mutuelle indépendance des témoins.

On objecte que saint Paul ignore ce fait d'un message baptismal, puisqu'il se dit envoyé non pour baptiser mais pour évangéliser (I *Cor.*, I, 17). Mais il l'ignore si peu qu'il en rend témoignage dans ce verset même. Remarquons d'abord que saint Paul, dans le même contexte, dit avoir baptisé Caius et Crispus, et la maison de Stéphanas (*Ibid.*, 14-16) : s'il n'a pas baptisé davantage à Corinthe, c'est sans doute qu'il n'en avait pas le temps. D'ailleurs son charisme était autre. Ne nous enseigne-t-il pas (*Eph.*, IV, 11) que le Seigneur a fait les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs, selon la diversité des dons de l'Esprit? Pierre n'agissait pas différemment envers ceux qu'il avait conquis à l'Evangile, et le livre des Actes nous apprend que, s'il admit dans l'Eglise Corneille et les siens, il se reposa sur autrui du soin de les baptiser (*Act.*, x, 48). La version des Synoptiques est donc parfaitement consistante avec l'histoire de l'évangélisation primitive. Elle a d'ailleurs sa préface dans un épisode du quatrième évangile.

Chez saint Jean, nous entendons (*Io.*, III, 3 sqq.) non plus le Christ ressuscité, mais le Christ en pleine prédication évangélique, proposant à Nicodème la condition de l'entrée dans le royaume de Dieu : « En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne renaît, il ne peut voir le royaume de Dieu... En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne naît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair; ce qui est né de l'Esprit est esprit. Ne t'étonne pas de m'entendre dire : Il vous faut renaître. L'esprit souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va... » Aux questions dont le presse cet homme de bonne volonté, Jésus répond sans prononcer le mot de baptême, mais en découvrant la source où s'alimente la vie de l'Esprit : « En vérité, en vérité, je te le dis, nous disons ce que nous savons et nous témoignons de ce que nous avons vu; mais vous ne recevez pas notre témoignage. Si vous ne me croyez pas quand je vous parle de la terre, comment croirez-vous si je vous parle du ciel? Nul n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'homme. Et comme Moïse a élevé le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé, afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle. Car Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique, afin que tout homme qui croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle. »

Ici la perspective s'ouvre sur le mystère de la Rédemption et sur la nécessité de croire et d'agir selon Dieu, pour être sauvé au nom de son Fils unique. Mais sans doute ce n'est point par hasard, non plus qu'artifice de composition, si le contexte amène immédiatement la mention du baptême. On voit en effet (III, 22) qu'après cela Jésus s'en vint avec ses disciples en Judée, qu'il y séjourna avec eux et baptisa. Jean aussi était non loin de là et baptisait. Et voici qu'une sorte de rivalité se développe entre les disciples de Jean et les disciples de Jésus. Les disci-

ples de Jean dénoncent à leur maître le succès croissant de Jésus, et Jean prend de là occasion de leur dire (III, 36) : « Celui qui croit au Fils a la vie éternelle; celui qui ne croit pas au Fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui. » Echo fidèle d'une parole que Jésus venait de dire à Nicodème et qui rejoint la théologie de Marc (III, 18) : « Celui qui croit au Fils n'est pas jugé ; mais celui qui ne croit pas est déjà jugé, pour n'avoir pas cru au nom du Fils unique de Dieu. » Or, aussitôt après la parole de Jean, la suite du récit ramène encore une fois la mention du baptême. Tout ce contexte est étroitement lié (IV, 1-2) : « Jésus apprit qu'on avait rapporté aux Pharisiens qu'il faisait plus de disciples et de baptisés que Jean — cependant Jésus lui-même ne baptisait pas, mais bien ses disciples. » — Donc déjà l'on baptisait par son ordre. Sans nous arrêter à discuter si ce baptême, conféré du vivant de Jésus, avait dès lors toute la vertu du baptême de la Loi nouvelle[1], constatons que l'évangéliste, si bien instruit des pensées intimes de Jésus, lui attribue expressément, dans un même contexte, et le dessein de régénérer le monde par l'eau et l'Esprit, et déjà l'approbation d'un certain baptême, qui est, aussi bien que celui de Jean, un baptême d'eau.

Que l'on veuille bien considérer l'harmonie de ces témoignages, et se demander si l'hypothèse d'une initiative spontanée prise par les Apôtres après la mort de leur Maître est la plus satisfaisante pour rendre raison du développement historique que nous avons rencontré au livre des Actes touchant l'institution baptismale. Toutes les raisons par lesquelles on prouve efficacement que l'éducation des Apôtres les prédisposait à comprendre une telle institution faite par Jésus, et à la propager, échouent dès lors qu'on leur demande davantage et qu'on y cherche la preuve que cette institution leur appartient en propre. Au lieu de cette hypothèse gratuite, nos quatre évangélistes nous présentent une autre version. Les trois synoptiques, qui ne sont pas de profonds calculateurs mais de naïfs témoins, s'accordent sur le fait d'un message confié par Jésus aux siens, pour toutes les nations. En même temps qu'ils s'accordent sur ce fait, ils divergent sur les détails, assez pour exclure l'idée d'un plan concerté entre eux. Matthieu parle de message, de baptême au nom de la Trinité, d'assistance indéfectible du Maître. Marc parle de message, de foi, et de baptême condition du salut. Luc parle de message et en précise la teneur : pénitence pour la rémission des péchés. Il ne parle pas de baptême, en cette finale de son évangile; mais tournons la page : ce qu'il a omis là, il le ramène au commencement du livre des Actes (I, 5), en rappelant que Jésus a promis aux siens un baptême, le baptême de l'Esprit, c'est-à-dire avant tout le don de l'Esprit-Saint, destiné à parfaire l'œuvre du baptême d'eau. Enfin le quatrième évangile met sur les lèvres de Jésus, dans un entretien avec un chef de la Synagogue, l'énoncé du grand dessein auquel répondra plus tard ce message : la régénération du monde par l'eau et l'Esprit. Ici Jésus souligne expressément cette relation entre l'opération de l'eau et l'opération de l'Esprit, d'où résulte l'efficacité du baptême. L'attribution à Jésus d'une initiative quant au sacrement est, en saint Jean, aussi claire que discrète, puisque l'explication s'impose, sans que le nom de baptême soit encore prononcé. Une pareille convergence d'indices révélateurs prouve assez que, dès les temps apostoliques, l'institution baptismale était, par le sentiment commun des fidèles, rapportée à Jésus lui-même. Ainsi les Pères l'ont compris, et l'Eglise en a vécu.

Nous sommes fondés à conclure :

Les documents les plus primitifs de l'Eglise montrent en Jésus le dessein formé de lier à l'institution baptismale l'œuvre d'évangélisation qu'il avait inaugurée en personne et que ses disciples devaient poursuivre après lui.

III. **L'œuvre du baptême.** — Si l'on interroge sur l'œuvre du baptême certains modernes historiens des religions, ils ne manqueront pas de vous répondre que le baptême est le rite d'initiation propre à la religion chrétienne. Pour peu qu'on les presse, ils vous citeront d'autres religions ayant mis en circulation ou bien consacré des rites plus ou moins similaires; et comme un rite d'initiation est particulièrement révélateur de la religion qui l'emploie, peut-être ils prendront de là occasion de marquer la place de la religion chrétienne entre les diverses religions historiques. Le syncrétisme de notre âge se complaît en ces rapprochements ; déjà il a tout réduit en catégories ; il ne manque même pas de prophètes pour pronostiquer le jour où, dans nos musées des religions, le christianisme, dûment étiqueté ainsi qu'une momie royale, ne représentera plus qu'une de ces éclosions religieuses, désormais dépassées, qui auront occupé quelque temps le rêve de l'humanité.

Tout cela, sans doute, est très facile à comprendre, mais aussi très éloigné de satisfaire les croyants qui voient dans la religion du Christ la seule religion fondée sur une communication expresse de Dieu à l'homme ; dans la personne de Jésus-Christ, l'objet sensible de leur adoration, Dieu apparu dans l'histoire ; enfin dans le baptême du Christ, le signe donné par Jésus lui-même aux siens.

Nous ne ferons aucune difficulté de reconnaître que la religion chrétienne n'a été ni seule ni la première à proposer à ses initiés le bienfait d'une seconde naissance ou celui d'une purification. Si l'on s'en tient à l'écorce des mots, on peut fort bien ne percevoir aucune différence entre les promesses du Christ et celle de tel autre fondateur de religion. Mais à voir les choses chrétiennes par le dedans, on y découvre d'incomparables grandeurs ; ceux qui n'ont pas fait cette expérience et ont décidé de ne pas la faire, les méconnaîtront sans doute ; ce n'est pas pour nous une raison de ne pas présenter la vie chrétienne telle qu'elle apparaît au regard de la foi. En vérité, ces choses portent un tel cachet de simplicité et de grandeur qu'il suffit de se laisser faire par elles pour s'apercevoir qu'elles nous dépassent infiniment, qu'elles n'ont ici-bas ni parallèle ni analogue, qu'elles n'ont pu se former par l'apport successif des générations croyantes, mais qu'elles s'épanchent d'une source infiniment riche où elles préexistaient avant de se déverser dans l'enseignement ecclésiastique ; cette source, dont nos méditations ne sauraient épuiser la plénitude, c'est l'intelligence du Christ, qui a vu au sein du Père tout ce qu'il devait enseigner aux hommes (*Io.*, I, 18).

C'est pourquoi nous interrogerons sur l'œuvre du baptême, d'abord Notre-Seigneur Jésus-Christ qui l'institua, puis saint Paul qui creusa la parole du

1. Ce point n'a jamais été décidé. TERTULLIEN, *De baptismo*, II, ne met aucune différence entre le baptême conféré par les Apôtres du vivant du Seigneur et le baptême de Jean. S. LÉON LE GRAND, *Ep.* XVI, 3, *Ad universos episcopos per Siciliam constitutos*, *P. L.*, LIV, 699, paraît bien supposer que ce baptême n'était pas encore le baptême chrétien. Ce sentiment est celui de nombreux exégètes anciens et modernes : RUPERT, MELCHIOR CANO, *De locis theologicis* VIII, 5; ESTIUS..., SCHANZ, SCHEGG, FILLION, KNABENBAUER. — Mais la distinction du baptême chrétien d'avec le baptême de Jean est un point de foi défini à Trente, sess. VII, can. 1 *De baptismo*, DENZINGER[10], 857 (738).

Maître, enfin l'Eglise dépositaire de ces enseignements.

1) *Le baptême selon la pensée de Jésus.* — On a déjà vu que, selon la parole de Jésus à Nicodème, le baptême est une naissance. Définition mystérieuse, qui probablement glissa sur l'esprit de Nicodème sans y pénétrer. On ne peut lire cet entretien sans être frappé du contraste entre la souveraine assurance du Seigneur, qui verse la lumière à flots, et la naïve ignorance de ce maître en Israël qui, de bonne foi, se fait disciple et ne se laisse pas déconcerter par la hauteur de l'enseignement. Les paroles de Jésus tombaient du ciel; Nicodème était un homme de la terre; aussi, d'abord, n'y comprit-il rien. Néanmoins c'était une volonté droite; en dépit de tant d'idées juives qu'il apportait à l'école de Jésus, la lumière devait, peu à peu, se faire dans son intelligence.

Toutes les paroles de Notre-Seigneur sont, comme il nous l'apprend, « esprit et vie ». Mais il n'en est peut-être pas qui réalisent plus éminemment cette description que celles adressées à Nicodème. Or Jésus parlait ainsi, *Io.*, III, 3-8 :

« En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne renaît, il ne peut voir le royaume de Dieu... En vérité, en vérité, je te le dis, si quelqu'un ne naît de l'eau et de l'Esprit, il ne peut entrer dans le royaume de Dieu. Ce qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'Esprit est Esprit. Ne t'étonne pas de m'entendre dire : il vous faut renaître. L'esprit souffle où il veut, et tu entends sa voix, mais tu ne sais d'où il vient ni où il va. Ainsi en est-il de quiconque est né de l'Esprit. »

En traduisant, il a bien fallu prendre parti entre deux sens possibles du grec. Les mots que nous avons rendus : « Il vous faut renaître », pourraient aussi bien, d'après la lettre de l'évangile, se rendre : « Il vous faut naître d'en haut ». Δεῖ ὑμᾶς γεννηθῆναι ἄνωθεν. L'adverbe ἄνωθεν a, de par son origine, un sens local, et signifie : *d'en haut*. Mais, par une évolution facile à comprendre, il a acquis ultérieurement un sens temporel et signifie : *dès le commencement*, ou : *de nouveau*. Si l'on s'attache au sens primitif et local, on entendra : « il vous faut naître d'en haut ». Si l'on s'attache au sens dérivé et temporel, on entendra : « il vous faut renaître ». Les deux lignes d'exégèse ont chacune leurs répondants. Dans laquelle convient-il de s'engager? La question serait tranchée immédiatement si nous connaissions l'expression araméenne employée par Notre-Seigneur. Mais nous ne la connaissons pas. C'est à travers le grec de l'évangéliste qu'il faut tâcher de découvrir la pensée du Maître.

La suite du discours peut paraître recommander l'acception locale. On lit en effet, III, 5, 6 : ἐὰν μή τις γεννηθῇ ἐξ ὕδατος καὶ Πνεύματος... τὸ γεγεννημένον ἐκ τοῦ Πνεύματος πνεῦμά ἐστιν, allusions manifestes au principe supérieur de cette nativité à laquelle Jésus convie tous les hommes. Le même sens est encore recommandé par l'usage ordinaire du N. T., et de saint Jean en particulier; ainsi à la fin de ce même discours à Nicodème, III, 31 : Ὁ ἄνωθεν ἐρχόμενος ἐπάνω πάντων ἐστίν. Le même mot se représente sur les lèvres de Notre-Seigneur disant à Pilate, *Io.*, XIX, 11 : Οὐκ εἶχες ἐξουσίαν κατ' ἐμοῦ οὐδεμίαν εἰ μὴ ἦν δεδομένον σοι ἄνωθεν. On lit encore *Io.*, XIX, 23 : Ἦν δὲ ὁ χιτὼν ἄραφος, ἐκ τῶν ἄνωθεν ὑφαντὸς δι' ὅλου. Cf. *Mt.*, XXVII, 51 ; *Mc.*, XV, 28; *Lc.*, I, 3; *Act.*, XXVI, 5 ; *Iac.*, I, 17 ; III, 15-17. Dans la langue des Pères apostoliques, le même sens est tout à fait dominant, sinon exclusif; voir II *Clem.*, XIV, 2; *Mart. Polycarp.*, I, 1 (?); HERMAS, *Mand.*, IX, 11 ; XI, 5, 8, 20, 21. Notons de plus sa parfaite harmonie avec le fonds doctrinal familier à saint Jean : l'idée de notre filiation divine apparaît très souvent soit dans le quatrième évangile, soit dans les épîtres joanniques. Ainsi, *Io.*, I, 12-13 : « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés du sang, ni de la volonté de la chair, ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu »; I *Io.*, III, 9 : « Quiconque est né de Dieu, ne commet pas le péché, parce que la semence de Dieu demeure en lui; et il ne peut pécher, parce qu'il est né de Dieu. » Voir encore *ibid.*, IV, 7; V, 1, 4, 18, etc. Aussi bon nombre de Pères grecs, après Origène, s'attachent-ils à ce sens dans leurs commentaires sur saint Jean. Tels saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *Homil. catechetica magna*, XXXIX, 7, *P. G.*, XLV, 101 B : τῆς κάτωθεν, οὐ τῆς ἄνωθέν ἐστι γεννήσεως; saint CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Io.*, l. II, *P. G.*, LXXIII, 224 C : τῆς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας τὸ Πνεῦμα δεικνύς. La même tradition se retrouve dans des versions anciennes : *syr. harcle.*, *arm.*, *goth.* — Parmi les commentateurs modernes, CALMES (Paris, 1904) la suit.

Mais voici la contre-partie. La réponse de Nicodème donne clairement à entendre qu'il songe à une seconde naissance, *Io.*, III, 4 : Πῶς δύναται ἄνθρωπος γεννηθῆναι γέρων ὤν; μὴ δύναται εἰς τὴν κοιλίαν τῆς μητρὸς αὐτοῦ δεύτερον εἰσελθεῖν καὶ γεννηθῆναι; et Notre-Seigneur ne le corrige pas sur ce point. Il est d'ailleurs remarquable que, lorsqu'il a en vue le caractère surnaturel de la génération, saint Jean a coutume de marquer expressément le *principe* de cette génération. On connaît les textes relatifs aux enfants de Dieu (opposés aux enfants du diable) *Io.*, VIII, 41 sqq., voir encore I *Io.*, II, 29; III, 9; IV, 7; V, 1, 4, 18. On peut emprunter d'ailleurs au N. T. soit des textes où ἄνωθεν a le sens temporel : *Lc.*, I, 3; *Act.*, XXVI, 5; *Gal.*, IV, 9, soit des allusions explicites à une seconde naissance, telles que *Tit.*, III, 5, sur le baptême : Ἔσωσεν ἡμᾶς διὰ λουτροῦ παλιγγενεσίας καὶ ἀνακαινώσεως Πνεύματος ἁγίου; I *Pet.*, I, 3 : Ἀναγεννήσας ἡμᾶς εἰς ἐλπίδα ζῶσαν; cf. *ibid.*, 23 ; *Gal.*, IV, 19 : Τέκνα μου, οὓς πάλιν ὠδίνω μέχρις οὗ μορφωθῇ Χριστὸς ἐν ὑμῖν. Abondamment cautionnée par le lexique des auteurs anciens (JOSÈPHE, DION CHRYSOSTOME, CLÉMENT D'ALEXANDRIE, etc.), l'interprétation de ἄνωθεν par *de nouveau*, quant à *Io.*, III, 3, a pour elle l'autorité de nombreux Pères, depuis saint JUSTIN, I *Ap.*, LXI, 4 : Καὶ γὰρ ὁ Χριστὸς εἶπεν· Ἂν μὴ ἀναγεννηθῆτε, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν; TERTULLIEN, *De baptismo*, XIII : « Lex enim tinguendi imposita est et forma praescripta : *Ite*, inquit, *docete nationes, tinguentes eas in nomen Patris et Filii et Spiritus Sancti.* Huic legi collata definitio illa : *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu, non intrabit in regnum caelorum*, obstrinxit fidem ad baptismi necessitatem. » *De anima*, XLI, etc...; saint BASILE, saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE et autres, jusqu'à saint JEAN DAMASCÈNE; de la Vulgate (*Io.*, III, 3 : *Nisi quis renatus fuerit denuo...*, 7 : *Oportet vos nasci denuo*); d'autres versions anciennes : *syr. peschit.*, *memphit.*, *aethiop...* Elle est adoptée par la grande majorité des exégètes modernes. Nommons : KNABENBAUER, WESTCOTT, ZAHN. — Voir encore le lexique de CREMER-KÖGEL (Gotha, 1911) au mot ἄνωθεν.

A peser les raisons, de contexte et autres, qui militent pour l'une et l'autre opinion, il semble bien que la seconde mérite la préférence. Si nous voulons donner à la parole du Seigneur son vrai sens littéral, nous avons toute chance de ne pas nous égarer en optant pour le sens de la Vulgate : « Il vous faut renaître. » Mais, au fond, la question est moins grave qu'il ne paraît, puisque le doute, qui subsiste quant au sens littéral, n'atteint pas la doctrine. En effet, si d'une manière générale une interprétation ne vaut pas tout à fait l'autre, néanmoins, dans ce cas particulier, l'une appelle l'autre. Cela est si vrai que plusieurs Pères, et des plus grands,

après avoir fait toucher du doigt la difficulté, combinent dans leurs commentaires l'un et l'autre sens. Ainsi ORIGÈNE, *In Io.*, III, 3, *ex catenis* 35, ed. Preuschen, p. 510, 11-511, 10; cf. *In Io.*, VIII, 40, l. XX, XII, *ibid.*, p. 341, 32-342; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In Io.*, III, 3-7, Hom. XXIV (XXIII), *P. G.*, LIX, 146; saint CYRILLE D'ALEXANDRIE dans un passage déjà cité, *In Io.*, l. II, *P. G.*, LXXIII, 244 C: Ὁ *μὲν γὰρ* Κύριος *ἡμῶν* Ἰησοῦς Χριστὸς *τὴν διὰ* Πνεύματος *ἀναγέννησιν ἄνωθεν ἀπεκάλει, τῆς ἀνωτάτω πασῶν οὐσίας τὸ* Πνεῦμα *δεικνὺς δι' οὗ τῆς θείας φύσεως γινόμεθα κοινωνοί, ὡς τὸ ἐξ αὐτῆς οὐσιωδῶς προϊὸν καρπούμενοι, καὶ δι' αὐτοῦ καὶ ἐν αὐτῷ πρὸς τὸ ἀρχέτυπον ἀναμορφούμενοι κάλλος, οὕτω τε εἰς καινότητα ζωῆς ἀνατικτόμενοι καὶ εἰς τὴν θείαν υἱοθεσίαν ἀναπλαττόμενοι.* Nous serons sûrement dans le vrai en acceptant la solution compréhensive de ces grands exégètes. Notre-Seigneur pose comme condition de l'entrée au royaume de Dieu, l'obligation d'une seconde naissance, et cette seconde naissance est une naissance selon l'Esprit. On renaît spirituellement au baptême.

Entre toutes les conceptions du baptême, celle-ci est évidemment la première en dignité, aussi bien qu'en profondeur et en simplicité. Où trouver en effet parole plus autorisée que celle du Fils de Dieu, proposant la condition de cette filiation surnaturelle dont lui-même est le type idéal et le principe universel? Elle s'encadre d'ailleurs admirablement dans l'évangile joannique, dans l'évangile de l'Esprit. On a souvent et très justement comparé la première page de cet évangile à la première page de la Genèse. Là nous lisons qu'« au commencement Dieu créa le ciel et la terre »; ici nous lisons qu'« au commencement était le Verbe », et nous sommes initiés au mystère de cette genèse spirituelle qui s'accomplit par l'opération du Verbe. *Io.*, I, 4, 5, 11-13: « En lui était la vie et la vie était la lumière des hommes. Et la lumière brille dans les ténèbres et les ténèbres ne l'ont pas reçue... Il est venu dans son héritage, et les siens ne l'ont pas reçu. Mais à tous ceux qui l'ont reçu, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu, à ceux qui croient en son nom, qui ne sont pas nés du sang ni de la volonté de la chair ni de la volonté de l'homme, mais de Dieu. » Comparez le langage de Jésus à Nicodème, *Io.*, III, 16-18: « Dieu a aimé le monde jusqu'à donner son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle. Dieu n'a pas envoyé son Fils pour juger le monde, mais pour le sauver. Celui qui croit en lui n'est pas jugé; celui qui ne croit pas en lui est déjà jugé, pour n'avoir pas cru au nom du Fils unique de Dieu. » Et voici la cause de cette condamnation: « La lumière est venue en ce monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises... » Tout à l'heure Notre-Seigneur opposait l'Esprit à la chair, pour préciser la loi de cette seconde naissance en soulignant l'antinomie de la nature ruinée par le péché et de la grâce destinée à restaurer ces ruines. Il revendiquait la gratuité absolue et l'indépendance souveraine du don divin, en invoquant l'analogie de l'esprit matériel, du vent, qui souffle où il veut et dont nous constatons les effets, mais dont l'être est enveloppé de mystère. Plus loin il affirme le discernement divin, œuvre de lumière. Ceux qui agissent mal préfèrent les ténèbres; ceux qui agissent bien vont à cette lumière qu'est le Fils de Dieu.

Aux œuvres de lumière on reconnaît les enfants de Dieu, chez qui l'adoption surnaturelle (*υἱοθεσία*) a porté ses fruits. L'idée de l'adoption surnaturelle, issue immédiatement de l'enseignement du Seigneur sur la seconde naissance, se rencontre souvent dans les écrits du Nouveau Testament en connexion avec l'idée du baptême:

Rom., VIII, 15-16: « Vous n'avez pas reçu un esprit de servitude, pour vivre encore dans la crainte, mais vous avez reçu l'Esprit d'adoption, en qui nous crions: Abba! Père. Cet Esprit lui-même rend témoignage avec notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. » — *Gal.*, III, 26-27: « Tous vous êtes fils de Dieu par la foi en Jésus-Christ: car vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, avez revêtu le Christ. » — *Tit.*, III, 5-7: « Il nous a sauvés par le bain de la régénération et de la rénovation de l'Esprit-Saint, qu'il a répandu sur nous en abondance par Jésus-Christ notre Sauveur, afin que, justifiés par sa grâce, nous devenions héritiers selon l'espérance de la vie éternelle. » — I *Petr.*, I, 4: « Béni soit Dieu le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, qui selon sa grande miséricorde nous a régénérés pour une vivante espérance, par la résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts, pour un héritage incorruptible, immaculé, immarcescible, qui nous est réservé dans les cieux. » — I *Io.*, III, 1: « Voyez quelle charité nous a témoignée le Père, en nous donnant d'être appelés et d'être en effet enfants de Dieu. » V, 18: « Nous savons que quiconque est né de Dieu ne pèche pas: mais le Fils de Dieu le conserve, et le méchant ne le touche pas. »

Ailleurs l'expression est atténuée: au lieu de régénération, il est question de renouvellement, de grâce, de don de l'Esprit (*ἀνακαίνωσις, χάρισμα, δῶρον, δωρεὰ τοῦ* Ἁγίου Πνεύματος). C'est ce qu'indiquaient déjà les évangélistes synoptiques, en parlant de baptême dans l'Esprit-Saint (*Mc.*, I, 8); dans l'Esprit-Saint et le feu (*Mt.*, III, 11 et *Lc.*, III, 16). La pensée n'est pas autre que chez saint Jean, qui lui aussi parle au commencement de son évangile (*Io.*, I, 33) de baptême dans l'Esprit-Saint. La très ancienne épître de saint Jacques dit en termes généraux (*Iac.*, I, 17): « Tout don excellent, toute grâce parfaite, descend d'en haut, du Père des lumières. » Si ce n'est pas là une allusion explicite au don baptismal, c'est du moins une sentence pleinement conforme à l'esprit de l'entretien avec Nicodème: on s'en souvient, cette régénération spirituelle du baptême, nécessaire pour entrer au royaume de Dieu, y était décrite par le Seigneur lui-même comme un don d'en haut, comme un don du Père. Le premier effet de la grâce est de purifier l'âme: elle réalise dans l'homme intérieur ce que le bain rituel figure dans l'homme extérieur. *Eph.*, V, 26: « (Le Christ) a sanctifié l'Eglise et l'a purifiée par le bain dans l'eau en vertu de sa parole. » I *Cor.*, VI, 11: « Vous avez été criminels; mais vous êtes lavés, vous êtes sanctifiés, vous êtes justifiés au nom du Seigneur Jésus-Christ et par l'Esprit de notre Dieu. » *Heb.*, X, 22: « Approchons avec un cœur sincère, dans la plénitude de la foi, le cœur purifié (des souillures) d'une conscience mauvaise, le corps lavé d'une eau pure. »

Ailleurs encore, l'effet immédiat du baptême est relégué dans l'ombre, et les perspectives du salut viennent au premier plan: la rédemption consommée, le salut, la vie éternelle, le royaume des cieux (*ἀπολύτρωσις, σωτηρία, ζωὴ αἰώνιος, βασιλεία τῶν οὐρανῶν* [*τοῦ* Θεοῦ]): voilà sous quels aspects se présente l'œuvre totale du baptême. *Rom.*, III, 24: « (Les hommes) sont justifiés gratuitement par sa grâce, en vertu de la rédemption qui est en Jésus-Christ. » Cf. *Eph.*, I, 7; IV, 30: « Ne contristez pas l'Esprit-Saint de Dieu, par qui vous avez été marqués pour le jour de la rédemption finale. » I *Petr.*, III, 21, après avoir rappelé le souvenir du déluge: « Cette eau figurait le baptême qui aujourd'hui nous sauve — non pas le bain qui efface les souillures corporelles, mais l'effort pour obtenir de Dieu une bonne conscience. »

2) *Le baptême selon saint Paul.* — Nous avons déjà anticipé sur l'exposition de la pensée paulinienne; il reste pourtant à en montrer les parties originales. Travaillant sur les données de l'Evangile, le génie de saint Paul devait enrichir d'éléments nouveaux la doctrine du baptême. Considérant dans le Christ, comme en sa source, l'œuvre de notre rédemption, il s'arrête au point culminant de cette œuvre, à la mort sur la croix, par laquelle le Christ couronne en droit notre rédemption et pose le principe de notre régénération. Le rapport qu'il perçoit entre la mort du Christ et le baptême, où nous est communiqué le fruit de cette mort, l'amène à envisager le baptême comme une mort mystique, par laquelle nous sommes associés à la mort de Jésus-Christ. Poussant plus loin l'assimilation, il remarque une analogie entre la sépulture du Christ et l'immersion baptismale, et il en prend occasion de considérer le Christ mystique comme l'élément où le chrétien est immergé, enseveli par le baptême, pour être revêtu du Christ, conformé au Christ, associé à la crucifixion et à la mort du Christ. Mais, cette mort engendre la vie; à l'immersion, succède l'émersion triomphante; le Christ mystique lui-même n'est pas un élément inerte, c'est un élément vivant et vivifiant : tous ceux qu'il se sera incorporés et qui auront vécu de sa sève, tous les rameaux greffés sur ce tronc s'épanouiront à jamais avec lui sous le regard de Dieu, dans la résurrection et la vie sans déclin. Tel est le fonds d'idées et d'images que traduisent ces mots hardis: *ταφή, ἔνδυμα, πρόσλημψις, συμμόρφωσις, συνσταύρωσις, ἐγκέντρισις*, et qu'on trouve plus ou moins diffus dans les passages suivants :

Rom., VI, 2-5 : « Nous qui sommes morts au péché, comment vivrons-nous encore en lui ? Ne savez-vous pas que nous tous qui avons été baptisés dans le Christ Jésus, c'est en sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême en sa mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire de son Père, ainsi nous aussi marchions dans une vie nouvelle. Car si par notre union avec lui nous avons reproduit l'image de sa mort, nous sommes destinés à reproduire aussi celle de sa résurrection. » — *Ibid.*, VIII, 18, 22-23 : « J'estime que les souffrances du temps présent sont hors de proportion avec la gloire à venir, qui sera manifestée en nous... Nous savons que toute créature gémit et souffre les douleurs de l'enfantement jusqu'à ce jour; et qui plus est, nous-mêmes, qui avons les prémices de l'Esprit, nous gémissons en nous-mêmes, attendant [la consommation de] l'adoption [divine], la rédemption de notre corps. » *Col.*, I, 18 : Le Christ est la tête du corps de l'Eglise; il est nos prémices, le premier-né d'entre les morts, pour tenir le premier rang en tout. » — *Ibid.*, II, 12 : « Vous avez été ensevelis avec lui dans le baptême; vous êtes aussi ressuscités en lui, par la foi en la puissance divine qui l'a ressuscité d'entre les morts. » — *Ibid.*, III, 1-3 : « Si vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu; attachez-vous aux choses d'en haut, non à celles de la terre. Car vous êtes morts, et votre vie est cachée avec le Christ en Dieu. »

Gal., III, 27 : « Vous tous qui avez été baptisés dans le Christ, avez revêtu le Christ. »

I *Cor.*, XII, 13 : « Tous nous avons été baptisés dans un même Esprit, en un même corps, Juifs ou gentils, esclaves ou libres, tous nous avons été abreuvés d'un même Esprit. » — *Ibid.*, 27 : « Vous êtes le corps du Christ, vous êtes ses membres, chacun pour sa part. » — *Eph.*, IV, 15-16 : « Confessant la vérité dans la charité, croissons en lui à tous égards, en notre chef, le Christ. C'est de lui que tout le corps bien coordonné, bien agencé par tous les liens d'une assistance mutuelle, suivant une opération mesurée pour chaque membre, tire son accroissement et s'édifie lui-même dans la charité. » — *Rom.*, XI, 16, 17 : « Si les prémices sont saintes, la masse l'est aussi; si la racine est sainte, les rameaux le sont aussi. Si quelques-uns des rameaux ont été retranchés, et si toi, olivier sauvage, tu as été enté à leur place et rendu participant de la racine et de la fécondité de l'olivier franc, ne va pas te prévaloir contre les rameaux. »

La cause prochaine de cette mort et de cette résurrection, de cette union intime des membres en un même corps, de cette insertion des rameaux sur une même tige nourricière, c'est toujours le baptême.

Ces idées d'une originalité si puissante appartiennent en propre à saint Paul. A l'une ou à l'autre on trouverait sans doute un pendant chez les autres écrivains du Nouveau Testament : en particulier l'idée du Christ arbre de vie, nourrissant de sa sève les rameaux greffés sur son tronc, nous remet immédiatement en mémoire les paroles de Notre-Seigneur rapportées au chapitre XV de saint Jean : « Je suis la vigne et vous êtes les branches, etc. » Mais ce n'est là qu'un trait isolé. Ce qu'on ne trouve pas ailleurs qu'en saint Paul, c'est ce faisceau d'idées si fortement noué, avec l'application qu'il en fait à la doctrine du baptême.

On a dû remarquer en particulier son insistance à représenter le Christ comme une sorte d'élément spirituel, où le fidèle, introduit par le baptême, se meut et vit : conception essentiellement paulinienne, que ramène souvent dans les épîtres de l'Apôtre cette formule stéréotypée : *dans le Christ, dans le Christ Jésus* (voir G. A. DEISSMANN, *Die NTliche Formel In Christo Iesu*, Marburg, 1892; plus brièvement, PRAT, *Théologie de saint Paul*, t. I, note T, p. 434-436 et cf. ibid., p. 308-312, Paris, 1908, et t. II, p. 368-375, avec note U_2, p. 397-402, 1912). Rien de plus propre que cette formule à nous faire pénétrer dans les habitudes d'esprit de saint Paul. On ne lui trouverait pas d'analogue parmi les formules qui servent à caractériser des relations d'homme à homme : elle ne peut convenir qu'aux relations avec Dieu et n'a d'analogues que ces formules bibliques, également familières à saint Paul : *en Dieu, dans l'Esprit.* L'imagination ardente de saint Paul lui représente les enfants de Dieu plongés en quelque sorte dans la sphère du divin. Il faut prendre au pied de la lettre cette expression si forte et si caractéristique, qu'on peut croire mise par lui-même en circulation. Alors qu'elle se rencontre 8 fois dans les Actes et dans la Iª *Petri*, 28 fois dans les divers écrits de saint Jean, jamais chez les autres écrivains du Nouveau Testament, les épîtres de saint Paul n'en contiennent pas moins de 164 exemples : elle nous livre comme la moelle de sa pensée, elle nous montre son regard aimant fixé sur les profondeurs du Christ.

Mais n'exagérons-nous pas l'originalité de saint Paul théoricien du baptême ? et ne trouverait-on pas avant lui le germe des idées qu'il devait amener à leur plein développement? Cette question s'est posée surtout de nos jours. Elle est au fond d'une discussion très instructive, poursuivie de 1905 à 1907 dans le *Journal of theological studies*, entre deux hauts dignitaires de l'Eglise anglicane, le docteur CHASE, aujourd'hui évêque de Ely, et le docteur ARMITAGE ROBINSON, doyen de Westminster. Elle est subtile. Nous allons essayer de la ramener à des termes simples.

M. Chase remarque l'identité d'expression entre certains passages où saint Paul parle d'incorporation au Christ par le baptême, et d'autres passages

des Evangiles ou des Actes. Par exemple, que l'on rapproche le texte de saint Paul, I *Cor.*, XII, 13, et le commandement du Seigneur, *Mt.*, XXVIII, 19, on constatera que la même préposition εἰς marque chez saint Paul l'*incorporation* au Christ, chez saint Matthieu le baptême *au nom* du Père et du Fils et du Saint-Esprit. L'identité des formules suggère assez naturellement une interprétation identique; l'exégète se voit amené à conclure que l'idée d'incorporation au Christ se trouve dans l'évangile de saint Matthieu, et remonte au Seigneur lui-même.

Cette argumentation est spécieuse, mais on peut y signaler un défaut. Avant d'interpréter saint Matthieu par saint Paul, il est naturel de se demander si la parole du Seigneur en saint Matthieu n'a pas un sens clairement déterminé d'ailleurs, sens qui rend superflue toute confrontation ultérieure avec les épîtres de l'Apôtre. Or sûrement il en est ainsi. Les habitudes du parler sémitique et surtout l'usage de l'Ancien Testament fixent, sans hésitation possible, l'interprétation : baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, cela veut dire : baptiser *en invoquant* le Père, le Fils et le Saint-Esprit, et *par leur autorité*. Saint Paul vint par là-dessus, et inaugura une spéculation nouvelle, dont l'idée du Christ mystique, *milieu spirituel des croyants*, occupe le centre; mais il ne serait pas légitime de faire réagir les conceptions pauliniennes sur l'explication des paroles du Seigneur, quand ces paroles ne présentent d'ailleurs aucune ambiguïté. Sur ce point, l'argumentation du D[r] Armitage Robinson paraît victorieuse : il faut laisser à saint Paul ce qui appartient en propre à saint Paul.

Les développements que nous venons d'emprunter à l'Apôtre peuvent ne pas paraître toujours clairs; mais certainement ils sont très élevés. Car saint Paul envisage le baptême comme une introduction à la vie divine, comme une initiation à la sainteté de Dieu. En d'autres termes, il y voit surtout une œuvre de grâce. Des divers éléments du baptême, celui qu'il apprécie et met en lumière, c'est la grâce intérieure du sacrement.

3) *Le baptême selon les Pères.* — On ne s'étonnera pas que la catéchèse des Pères ait vécu principalement sur la pensée de Jésus en son Evangile et sur celle de saint Paul. Soit pour instruire les catéchumènes, soit pour rappeler aux baptisés les engagements de leur baptême, ils ne se lassaient pas de reprendre ces idées si fortes, de la seconde naissance et de l'adoption divine, de la rénovation intérieure par l'Esprit-Saint, de la sépulture et de l'incorporation à Jésus-Christ. On remplirait bien des volumes de leurs commentaires. Ne pouvant explorer cette littérature infinie, nous nous arrêterons du moins devant le plus vénérable baptistère de la chrétienté, à saint Jean de Latran. Autour de cette piscine où baptisèrent les Papes du IV[e] et du V[e] siècle, circule une inscription gravée sur l'architrave par les soins de SIXTE III (432-440) et qu'on lit encore. Ces distiques vénérables ne sont que variations sur l'idée de la régénération baptismale :

Gens sacranda polis hic semine nascitur almo
Quam fecundatis Spiritus edit aquis.
Mergere, peccator, sacro purgande fluento :
Quem veterem accipiet, proferet unda novum.
Nulla renascentum est distantia quos facit unum
Unus fons, unus Spiritus, una fides.
Virgineo fetu genitrix Ecclesia natos
Quos spirante Deo concipit, amne parit.
Insons esse volens isto mundare lavacro,
Seu patrio premeris crimine seu proprio.
Fons hic est vitae qui totum diluit orbem,
Sumens de Christi vulnere principium.
Caelorum regnum sperate, hoc fonte renati :
Non recipit felix vita semel genitos.
Nec numerus quemquam scelerum nec forma suorum
Terreat : hoc natus flumine sanctus erit.

Maintenant, libre à qui voudra de nous représenter que notre théologie sacramentaire n'a pas le monopole des bains rituels et des fontaines de Jouvence. Il est sûr que la mythologie grecque en particulier fournirait la matière de plus d'un rapprochement curieux. Ne nous dérobons pas devant la comparaison puisque, aussi bien, les Pères ne l'ont pas éludée. Ils ont accueilli dans leur langue, pour désigner l'initiation chrétienne, ces noms de τελετή, de μύησις, qui étaient des emprunts au vocabulaire des mystères païens. Ils ont cru que les réalités propres du christianisme se défendraient par elles-mêmes contre tout essai de confusion. Le fait est que la distance demeure grande entre le mystère baptismal et les plus pures des initiations païennes.

Ce que nous savons des exercices du catéchuménat, de la gravité qui y présidait, du sérieux moral exigé, ne rappelle guère la troupe turbulente des mystes athéniens se répandant, le second jour des grandes Eleusinies, sur la route d'Eleusis, et, à ce cri : « A l'eau les mystes! » ἅλαδε μύσται, se précipitant dans les lagunes salées du bord de la mer, pour préluder par une baignade à leur initiation prochaine.

Qu'il y ait eu encore, dans l'Athènes du V[e] siècle, une secte thrace dite des baigneurs — βάπται — objet des railleries du poète Eupolis, cela non plus ne touche que de très loin à la question du baptême. Or la question n'est pas de savoir jusqu'où descendit quelquefois la vaine observance chez les chrétiens, mais jusqu'où s'élevait normalement la religion des païens. Puérilité, superstition, supercherie : ces trois mots résument l'histoire des principaux rites de purification usités chez les Grecs. Le jugement sévère de DOELLINGER (*Heidenthum und Judenthum*, Buch IV, § 3, pp. 197-199, Regensburg, 1859) ne paraît pas excessif :

26. Avant de considérer les rites et fêtes de la religion grecque, il faut se souvenir des purifications prescrites avant chacun des actes du culte divin. Autant qu'on peut s'en rendre compte, la conception de ces ablutions et lustrations était entièrement mécanique; les prêtres et le peuple ne cherchaient et ne réclamaient que l'éloignement d'une souillure conçue non comme morale, mais comme physique; aux procédés matériels qu'ils employaient à cette fin on attribuait une efficacité magique, qui, en dépit d'un vouloir persévéramment tourné au mal, suivait infailliblement, pourvu que le rite fût accompli. Ainsi, dans les temps historiques, les ablutions et fumigations corporelles auxquelles on se soumettait, n'étaient nullement, pour la conscience des Grecs, l'image de la purification intérieure ; et si Platon dit qu'à l'âme vertueuse seule il convient d'honorer les dieux par des sacrifices, que les dieux n'acceptent pas les offrandes d'une âme souillée, c'est là une pensée digne de Platon, mais la pensée d'un philosophe dont le regard dépasse de beaucoup son temps et son peuple. Même l'inscription du temple d'Epidaure, qui fait consister dans la disposition sainte de l'âme la pureté requise pour pénétrer dans le sanctuaire, est trop isolée, et d'attestation trop tardive pour valoir comme expression de la pensée dominante.

27. Il y avait donc à l'entrée des temples des vases remplis d'eau lustrale : on avait coutume de sanctifier cette eau avec un tison pris de l'autel, que l'on y plongeait; l'aspersion était faite en partie par le visiteur lui-même, en partie par le prêtre au moyen d'un rameau de laurier. Etaient considérés comme causes de souillures spéciales, les cadavres et les femmes récemment accouchées; qui les avait touchés ou s'était seulement trouvé dans leur voisinage, accomplissait une purification avant

de pénétrer dans un temple ou d'entreprendre quelque fonction sacrée; aussi, devant les maisons qui renfermaient un cadavre, plaçait-on un vase plein d'eau lustrale, et à l'issue des funérailles chacun se soumettait encore à une purification spéciale. Quand les Athéniens purifièrent l'île de Délos, tous les cercueils et tombeaux durent, conformément à cette loi, être enlevés. La souillure que l'on encourait par un homicide était la même, que l'homicide fût criminel ou bien innocent et involontaire; la purification du sang versé avait lieu souvent par simple ablution; mais il y avait aussi des prêtres affectés à ce service, comme les « Coes » de Samothrace et les « Psychagogues » de Phigalie d'Arcadie, et ceux-ci employaient naturellement un rite plus compliqué. Même la purification d'une ville entière ou d'un peuple pouvait paraître nécessaire, comme à Athènes après le massacre des compagnons de Cylon, et à Argos, après la vengeance sanglante exercée sur la bande de Bryas. A Athènes, on avait même coutume, à chaque assemblée du peuple, d'asperger du sang des porcs immolés les bancs où prenaient place les citoyens.

28. Ici un champ immense s'ouvrait devant la superstition, les purifications, la « cathartique » offraient à bien des gens une profession lucrative, et le grand nombre des purifications s'accroissent constamment par des inventions nouvelles; toutefois la plus usitée était l'ablution avec de l'eau de mer, dont le principe salin passait pour spécialement opérant; non seulement on s'y lavait, mais on y lavait les vases avant de les employer pour un sacrifice ou une libation; et même Pénélope, avant d'offrir sa prière aux dieux, commença par laver ses vêtements et s'habiller de nouveau. On racontait que des hommes qui s'étaient approchés de l'autel de Zeus sans laver leurs mains avaient été frappés de mort par la foudre. Il y avait aussi des purifications où la main était enduite du sang d'un porc immolé, ou bien où l'on devait poser le pied gauche sur la peau d'un bélier sacrifié à Zeus; on était frotté de terre, ou bien l'on faisait passer autour de soi un jeune chien; le soufre, les oignons de mer et les œufs servaient à des rites semblables. Les objets employés pour la purification étaient enfouis dans le sol ou jetés dans la mer...

Mais voici des souvenirs plus respectables, ceux des mystères orphiques, auxquels ne furent pas étrangères certaines aspirations vers une purification de l'âme. Les tombes de l'Italie méridionale et de la Crète nous rendaient naguère des fragments d'hymnes, gravés sur des lames d'or trois ou quatre siècles avant notre ère. L'hiérophante parle ainsi à l'âme lavée, par l'initiation orphique, de la souillure transmise par les Titans au genre humain :

Inscriptiones Graeciae Siciliae et Italiae, ed. Kaibel, n. 638 (Traduction de H. Weil, *Etudes sur l'antiquité grecque*, p. 56-57, Paris, 1900). Dans la demeure d'Hadès, tu trouveras à gauche une source, et près d'elle un cyprès blanc; garde-toi des eaux de cette source, ne fût-ce que pour en approcher. Tu en trouveras une autre, aux eaux fraîches et vives qui proviennent du lac de Mémoire. Des gardiens se tiennent devant. Dis : « Je suis enfant de la terre et du ciel étoilé, mais moi je suis d'origine céleste : vous le savez vous-mêmes. Or je suis sèche, la soif me fait périr; donnez-moi vite de l'eau fraîche qui coule du lac de Mémoire. » Et ils te donneront à boire de la source divine; et alors tu régneras avec les autres Héros.

Ibid., n. 641 : Je viens, pure issue de purs, ô reine du monde infernal, ô Euklès, ô Eubouleus et autres dieux immortels! Je déclare appartenir à votre race bienheureuse; mais le destin et le trait du dieu qui lance la foudre m'ont vaincue. J'ai pris mon vol hors du cercle douloureux et pénible; je me suis élancée d'un pied rapide vers la couronne désirée, je suis descendue dans le giron de la reine souveraine. — Bienheureux et fortuné, tu seras dieu et non plus mortel. — Chevreau, je suis tombé dans le lait.

Ne nous attardons pas à discuter le symbolisme assez obscur de ce chevreau tombé dans le lait, ni tant d'autres points difficiles (étudiés en dernier lieu avec beaucoup de pénétration par M. H. Alline, dans : *Xenia*, hommage international à l'Université de Grèce, p. 94-107, Athènes, 1912); même à supposer tout cela éclairci, la fécondité de la discipline orphique pour la vie reste douteuse. Avant d'assimiler son initiation à l'initiation chrétienne, il faudrait pouvoir assimiler son programme au programme chrétien. Nous ne croyons pas que ces textes, ni les autres qu'on a pu découvrir, en donnent le droit. Si bienfaisant que fût le rêve d'une immortalité bienheureuse, armait-il réellement les âmes contre la tyrannie des sens? Cette profondeur de vie morale, qui distingue le christianisme, appartenait-elle à l'idéal des sectes orphiques? Celles-ci prétendaient-elles renouveler l'homme dans son fond, l'arracher à sa mauvaise nature et l'orienter vers une vie sans tache? Et disposaient-elles pour cela de secours efficaces? Tant qu'on n'aura pas résolu affirmativement ces questions, on n'aura pas diminué la distance qui sépare du baptistère de Latran — ou des rives du Jourdain — toutes les sources mythologiques.

Il nous reste à indiquer, dans la littérature patristique du baptême, les aspects les plus nouveaux. Il y en a deux surtout. Les Pères popularisèrent, en les précisant, ces deux notions très fécondes : le *sceau baptismal* et l'*illumination baptismale*.

Ici encore, saint Paul avait ouvert la voie, en parlant le premier de σφραγίς spirituelle. Voir Hatch, *Essays in Biblical greek*, Oxford, 1889; et surtout Dölger, *Sphragis*, Paderborn, 1911.

Le mot σφραγίς, sceau, empreinte, se rencontre, ainsi que le verbe σφραγίζω, dans les passages suivants des épîtres :

Rom., IV, 11 : « Abraham reçut le sceau de la circoncision, comme sceau de la justice qu'il avait acquise par la foi, étant incirconcis. » — II *Cor.*, I, 22 : « Dieu nous a marqués de son sceau et il a mis dans nos cœurs les arrhes de son Esprit. » — *Eph.*, I, 13, 14 : « ... Après avoir entendu l'Evangile du Salut, vous avez cru dans le Christ et vous avez été marqués du sceau de l'Esprit saint qui était promis. » — *Ibid.*, IV, 30 : « Ne contristez pas l'Esprit saint de Dieu, par qui vous avez été marqués d'un sceau pour le jour de la Rédemption. » — II *Tim.*, II, 19 : « Le solide fondement de Dieu demeure, avec cette parole qui lui sert de sceau : Le Seigneur connaît les siens. »

Ces mots se rencontrent aussi en saint Jean, soit pour désigner le sceau de la divinité imprimé au Fils de Dieu par l'union hypostatique, soit pour désigner le sceau des élus de Dieu.

Io., VI, 27 : « Le Fils de Dieu vous donnera une nourriture d'immortalité : car Dieu le Père l'a marqué de son sceau. » — *Apoc.*, VII, 3, 8 (les quatre anges parlent) : « Ne faites pas de mal à la terre ni à la mer ni aux arbres, jusqu'à ce que nous ayons marqué au front les serviteurs de Dieu. » (Et ils en marquent douze mille de chaque tribu.) — *Ibid.*, IX, 4 : « Il leur fut dit (aux sauterelles sorties du puits de l'abîme) de ne pas faire de mal à l'herbe de la terre ni à aucune verdure ni à aucun arbre, mais seulement aux hommes qui n'ont pas au front le sceau de Dieu. »

Cette image, d'un *sceau* imprimé au nom de Dieu, devait paraître éminemment propre à désigner ceux que Dieu faisait siens par le baptême; encore que l'acception scripturaire, dont nous venons de citer les exemples, soit notablement plus vague, les Pères ne devaient pas tarder à en apprécier les ressources et à les exploiter.

Dès le commencement du IIe siècle, saint Ignace d'Antioche, écrivant aux Magnésiens (V, 2), oppose en ces termes l'empreinte (χαρακτήρ) de Dieu et celle du monde : « Il y a comme deux médailles, l'une de Dieu, l'autre du monde; chacune d'elles porte son

empreinte propre : les infidèles l'empreinte de ce monde, les fidèles dans la charité l'empreinte de Dieu le Père par Jésus-Christ. » Un peu plus tard, l'auteur de la seconde épître clémentine aux Corinthiens recommande aux fidèles de « garder leur chair pure et leur sceau inviolé afin d'obtenir la vie éternelle » (II *Clem. Cor.*, VIII, 6, cf. VII, 6). Par le sceau, σφραγίς, il entend clairement le sceau baptismal. Vers le même temps, HERMAS présente le sceau, σφραγίς, c'est-à-dire l'eau du baptême, comme la marque distinctive des enfants de Dieu; et son Pasteur émet l'idée bizarre que les justes de l'Ancienne Loi ont dû être évangélisés et baptisés aux enfers pour entrer dans le royaume de Dieu (voir sur ce texte DÖLGER, *Sphragis*, p. 70 sqq.).

Sim., IX, 16, 1-7 : Seigneur (demande Hermas), pourquoi ces pierres sont-elles montées de l'abîme et ont-elles été introduites dans l'édifice de la tour après avoir porté ces esprits ? — Elles ont dû (répond le Pasteur) monter à travers l'eau pour être vivifiées : elles ne pouvaient entrer au royaume de Dieu sans avoir dépouillé la mortalité de leur précédente vie. Donc ces morts ont, eux aussi, reçu le sceau du Fils de Dieu. Car tant que l'homme ne porte pas le nom du Fils de Dieu, il est mort; mais en recevant le sceau, il dépouille la mort et revêt la vie. Le sceau, c'est donc l'eau : l'eau où ils descendent morts et d'où ils remontent vivants. Eux aussi ont reçu l'annonce de ce sceau, et en ont profité, pour entrer au royaume de Dieu. — Pourquoi, Seigneur, dis-je, ces quarante pierres sont-elles montées avec eux de l'abîme, portant déjà le sceau ? — Parce que, dit le Pasteur, ce sont les Apôtres et les docteurs qui ont annoncé le nom du Fils de Dieu; morts dans la vertu et la foi du Fils de Dieu, ils l'ont annoncé aux morts mêmes, et leur ont donné le sceau de la prédication. Ils descendirent avec eux dans l'eau et en remontèrent. Mais ils y descendirent vivants et en remontèrent vivants ; ceux qui les y avaient précédés y étaient descendus morts et en remontèrent vivants. Grâce à eux, ceux-ci furent vivifiés et reconnurent le nom du Fils de Dieu; c'est pourquoi ils remontèrent avec eux et, adaptés à l'édifice de la tour, y furent enchâssés sans avoir subi de taille : c'est qu'ils étaient morts dans la justice et dans une grande innocence; il ne leur manquait que le sceau.

Si l'on dépasse le milieu du IIe siècle, les témoignages deviennent si nombreux que l'on perdrait son temps à les compter. Citons encore l'épitaphe célèbre d'ABERCIUS, cet évêque d'Hiéropolis en Phrygie qui a visité l'Occident, vu à Rome la reine vêtue d'or et chaussée d'or, c'est-à-dire l'Eglise, et le peuple marqué d'un sceau resplendissant :

Λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.

Ici comme chez Hermas, le peuple marqué de la σφραγίς est le peuple des fidèles baptisés. Dès lors, l'acception technique de σφραγίς, pour désigner le baptême, est entrée dans la langue de l'Eglise. Le latin dira *signaculum*, que l'on rencontre avec cette acception chez Tertullien dès le début du IIIe siècle. On entendait par là primitivement l'ensemble des rites de l'initiation; plus tard spécialement le rite de la confirmation. Cette expression, prise de l'Ecriture, marquait originairement le caractère sacré, inviolable, du sacrement par lequel le Christ prend possession du fidèle.

Une autre expression, déjà usitée dans le Nouveau Testament et amenée par saint Paul à une acception très voisine de l'acception baptismale, est φωτισμός, illumination. On a vu comment, du temps des Apôtres, le travail d'évangélisation et la collation du baptême allaient ensemble, l'Evangile préparant les voies à la grâce du sacrement. Or le mot d'*illumination* parut éminemment propre à désigner le travail des catéchistes, ouvrant les yeux des infidèles à la lumière de la foi. De là à désigner par ce nom unique le double travail d'évangélisation et de collation du baptême, il n'y avait qu'un pas : ce pas ne tarda point à être franchi. Et plus tard, par une nouvelle métonymie, ce fut le baptême seul qu'on désigna par le nom d'illumination, φωτισμός.

Chez saint Paul, nous ne sommes encore qu'au premier stade : le sens d'illumination apparaît seul distinct, II *Cor.*, IV, 4-6 : « (Le démon) a aveuglé les intelligences des infidèles, afin qu'ils ne voient pas resplendir la lumière de l'Evangile où reluit la gloire du Christ... Dieu qui a dit [au commencement] : La lumière jaillira des ténèbres, a fait jaillir sa lumière dans nos cœurs pour la connaissance de la gloire de Dieu qui resplendit sur la face du Christ. » — *Eph.* I, 18 : « Les yeux de votre cœur sont illuminés pour connaître l'espérance à laquelle Dieu vous appelle. » — L'épître aux Hébreux parle avec plus de précision, VI, 4, de « ceux qui ont été une fois illuminés, qui ont goûté le don céleste et participé à l'Esprit saint ».

Un siècle plus tard, saint JUSTIN écrit déjà dans sa Ire *Apologie*, LXI, 12 : « Ce bain s'appelle illumination, parce que ceux à qui on enseigne cette doctrine sont illuminés en leur esprit. » Néanmoins il n'associe pas ordinairement à l'idée d'illumination intellectuelle, celle du rite baptismal. Peu après lui, CLÉMENT D'ALEXANDRIE emprunte au vocabulaire des mystères païens une terminologie destinée à souligner le parallélisme entre ces révélations que les anciens hiérophantes promettaient aux mystes et l'incomparable révélation de la foi chrétienne; il parle non seulement de φωτισμός, mais encore d'ἐποπτεία, mot qui répond au plus haut degré des initiations antiques.

Enfin les Pères du IVe et du Ve siècles nous ont laissé un grand nombre d'homélies adressées « à ceux qu'on illumine » πρὸς τοὺς φωτιζομένους, *ad illuminandos*. Ce sont des catéchèses baptismales. A cette date, le mot φωτισμός désigne couramment les exercices du catéchuménat, dont le baptême est le dernier acte. Quelques-unes de ces homélies ont été prononcées en la fête de l'Epiphanie et elles portent pour titre : « Sur les saintes lumières, Εἰς τὰ ἅγια φῶτα » par une allusion à la lumière du Christ qui éclaire tout homme venant en ce monde, et très particulièrement ceux qui se présentent au baptême (saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.*, XXXIX et XL, *P. G.*, XXXVI; saint GRÉGOIRE DE NYSSE, *P. G.*, XLVI, 577-600).

Ces contributions ecclésiastiques à la doctrine du baptême se distinguent des idées beaucoup plus hautes et mystérieuses fournies par l'enseignement personnel de Notre-Seigneur et par celui de saint Paul. Plus terre à terre, ou du moins plus accessibles, elles représentent le travail de la pensée chrétienne collective sur les premières données de la foi. L'imposition du sceau baptismal, l'illumination des catéchumènes, voilà des réalités qui parlent à l'imagination ou même aux sens : par là elles offraient une prise solide à la pensée des fidèles. Inaccessibles dans leur fond non seulement aux regards des foules mais aux regards même des pasteurs, les mystères de la grâce demandaient à être interprétés et comme monnayés à l'usage de tous, par des signes extérieurs. A côté du *bain* sacramentel, le *sceau* et l'*illumination* furent remarqués comme particulièrement riches de sens spirituel. Aussi ces images firent-elles fortune dans la catéchèse des Pères et dans la littérature ecclésiastique. A un âge de théologie mieux formée, l'idée de *sceau baptismal*, reprise et amenée à une plus haute précision, devait servir à isoler et à définir l'élément le plus essentiel du sacrement, le *caractère*, que reçoivent même les indignes : empreinte ineffable, distincte, soit de la grâce sanctifiante que le sacrement confère aux âmes bien disposées, soit des secours actuels dont il est normalement le gage. Par là fut enfin résolue l'antinomie, si souvent considérée

comme irréductible, entre l'indignité des personnes et l'efficacité inhérente au rite.

Résumons.

Nous avons envisagé successivement les principaux aspects du baptême dans l'enseignement personnel de Notre-Seigneur, dans la pensée de saint Paul, dans la tradition primitive de l'Eglise.

Selon l'enseignement personnel de Notre-Seigneur il est une seconde naissance, une naissance selon l'Esprit.

Selon la pensée de saint Paul, il est surtout une incorporation au Christ mystique.

Selon la tradition primitive de l'Eglise, il est un sceau divin mis sur l'âme; il est encore une illumination.

Notre-Seigneur en a parlé divinement, comme il appartient à l'auteur d'une double création : création du monde de la nature et création du monde de la grâce. Saint Paul en a parlé comme un voyant, qui a contemplé des réalités supérieures inaccessibles au regard de l'homme. L'Eglise en a parlé plus humblement, selon que l'administration du baptême appartient au jeu normal des institutions chrétiennes.

Ces divers aspects inégalement relevés, inégalement vastes, se touchent et s'éclairent l'un et l'autre. Les Pères se sont plu souvent à les réunir et à composer comme une mosaïque des divers noms du baptême. Clément d'Alexandrie a l'un des premiers réalisé harmonieusement cette synthèse dans une page qu'il faut citer :

Paedagogos, I, vi, 26, 1, éd., Stählin, t. I, p. 105, 20-108, 28 : Le baptême donne l'illumination, l'illumination donne la qualité de fils, la qualité de fils donne la perfection, la perfection donne l'immortalité. Ecoutez le Seigneur : J'ai dit : Vous êtes tous dieux et fils du Très haut. (*Ps.* lxxxi, 6). Ce rite s'appelle encore souvent grâce, illumination, perfection, bain : bain qui efface les souillures de nos péchés; grâce qui remet les peines dues à nos fautes; illumination qui nous donne la révélation de la sainte lumière du salut, c'est-à-dire un coup d'œil perçant sur la divinité; perfection qui ne laisse plus rien à désirer. En effet que manque-t-il à qui a reconnu Dieu? En vérité, il serait étrange d'appeler grâce de Dieu un don incomplet : étant parfait, il doit faire des dons parfaits; et comme son ordre opère tout (*Ps.* xxxii, 9; cxlviii, 5), par la seule volonté de donner la grâce, il en parfait le don : la puissance de sa volonté devance l'avenir. Puis l'affranchissement des maux est le commencement du salut. Or ceux-là seuls qui ont atteint le terme de la vie, possèdent la perfection, mais déjà nous vivons, affranchis que nous sommes de la mort. C'est le salut que de suivre le Christ...

Il serait facile de recueillir chez saint Cyrille de Jérusalem, saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, saint Grégoire de Nysse, saint Jean Chrysostome, le Pseudo-Denys, des développements semblables sur les bienfaits de l'adhésion au Christ[1].

La question de l'influence possible exercée par les mystères antiques sur le développement de l'initiation chrétienne, question posée au xvii[e] siècle par Casaubon (*De rebus sacris exercitationes XVI ad Baronii Prolegomena*, p. 478-499, Genevae, 1655), a été de nos jours plusieurs fois reprise et diversement résolue. Selon O. Pfleiderer (*Das Urchristentum*, p. 259, 1887), la conception mystique du baptême de saint Paul procéderait des mystères d'Eleusis, soit parce que l'initiation y était présentée comme une seconde naissance, soit parce que l'hiérophante y préludait par un bain rituel. — Percy Gardner a fait à Eleusis une autre découverte (*The origin of the Lord's Supper*, 1893) : le repas servi aux mystères aurait été le prototype de l'Eucharistie. — A. Carman, *The New Testament use of the greek Mysteries*, dans *The Bibliotheca sacra*, 1893, p. 613-639, est moins hardi, mais croit trouver dans le N. T. et particulièrement en saint Paul des emprunts à la terminologie des mystères : tel serait l'emploi de *μυστήριον* dans *Eph.*, écho des mystères d'Artémis; ailleurs il rencontre les mystères de Dionysos. Ces fantaisies ne méritent aucune discussion. — Dans une étude beaucoup plus sérieuse et précise, encore que viciée par une conception peu équitable des origines du baptême et de son opération, A. Anrich (*Das antike Mysterienwesen in seinem Einfluss auf das Christentum*, Göttingen, 1894) établit que l'influence des mystères s'est fait profondément sentir sur les sectes gnostiques, soit par des emprunts directs, soit plus encore par l'intermédiaire de la magie et de la théurgie. Il en va tout autrement de la grande Eglise, beaucoup plus efficacement en garde contre tout syncrétisme. Les rencontres d'expressions, où l'on a cru reconnaître la terminologie des mystères, s'expliquent parfaitement sans sortir du domaine juif. C'est en particulier le cas du mot *μυστήριον*, dont le sens, dans le N. T. et notamment dans saint Paul, est en continuité parfaite avec l'usage des Septante. Quant aux rites, il faut absolument écarter toute idée d'emprunt conscient. S'il y eut influence, c'est bien plutôt dans la sphère du sentiment religieux qu'elle s'exerça, non pas à l'origine du christianisme, mais trois ou quatre siècles plus tard, en orientant vers la pureté morale de l'Evangile les âmes de plus en plus pénétrées par la tendance mystique du paganisme expirant. — Un peu plus nuancées sont les conclusions de G. Wobbermin (*Religionsgeschichtliche Studien zur Frage der Beeinflussung des Urchristentums durch das antike Mysterienwesen*, Berlin, 1896), qui reconnaîtrait dans la langue du baptême, notamment dans l'emploi des mots *σφραγίς* et *φωτισμός* au ii[e] siècle, la pénétration de la langue des mystères. — On peut d'autant mieux l'en croire que, dès une date ancienne, l'identification du christianisme à une nouvelle sorte de mystères avait été réalisée dans le langage, de points de vue très différents. Voir d'une part Lucien, disant du Christ, *De morte Peregrini*, 11 : *Προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὤν... καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγαγεν εἰς τὸν βίον* —, d'autre part saint Ignace d'Antioche, *Eph.*, xii, 2, appelant les fidèles d'Ephèse; *Παύλου συμμύσται*. — M. F. J. Dölger annonce une étude sur le même sujet, je regrette de n'avoir pu l'utiliser. — Voir enfin l'article Mystères.

1. L'adhésion à Jésus-Christ suppose renonciation effective à Satan et à ses suppôts et cette renonciation trouve dès le ii[e] siècle une expression dans l'exorcisme préliminaire au baptême. D'ailleurs le sens primitif de cet exorcisme ne différait pas du sens qu'on y attache aujourd'hui : les « pompes de Satan » étaient dès lors les *vanités du monde*, il n'y a pas lieu d'y chercher un *cortège de démons subalternes*. Voir sur ce point de lexicographie chrétienne nos articles intitulés : *Pompa diaboli*, dans *Revue de Philologie*, t. XXIX, p. 53-56, 1905, et dans *Recherches de science religieuse*, t. I, p. 571-590, 1910.

IV. Suppléances du baptême. — La nécessité du baptême, pour tous ceux qu'atteint la prédication de l'Evangile, ressort de la parole du Maître (*Mc.*, xvi, 16) : « Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé; celui qui ne croira pas sera condamné. » Double nécessité, de précepte et de moyen; la première impliquée dans le mandat donné aux Apôtres (*Mt.*, xxviii, 19) : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les... »; la seconde affirmée déjà dans cette parole adressée à Nicodème (*Io.*, iii, 5) : « Si l'on ne renaît de l'eau et de l'Esprit saint, on ne peut entrer au royaume de Dieu. »

Dès lors se pose la question suivante : Tous ceux qui, pour une raison quelconque, n'ont pas eu accès au baptême d'eau, sont-ils irrémissiblement damnés? Cette question sera envisagée ultérieurement dans toute son étendue; voir l'article Salut. Présentement, il suffira d'indiquer comment l'Eglise, interprétant la pensée de Notre Seigneur, a toujours reconnu certaines suppléances possibles du baptême. A défaut du baptême d'eau (*baptismus fluminis*), le salut peut être procuré soit par le baptême de sang (*baptismus sanguinis*), soit par le baptême de désir (*baptismus flaminis*).

1) *Le baptême de sang.* — Le baptême de sang s'appelle, d'un autre nom, le *martyre*. La mort, ou un traitement capable de donner la mort, supportée en témoignage de la foi au Christ, a de tout temps été considérée par l'Eglise comme renfermant toute la vertu du baptême d'eau, et produisant le même fruit en ceux pour qui l'accès du baptême d'eau demeure impossible. Ils ne seront pas pour cela dispensés d'y recourir, le jour où cesserait pour eux cette impossibilité; mais s'ils viennent à perdre la vie dans les tourments, ils sont purifiés dans leur sang, comme ils l'eussent été dans l'eau baptismale.

Solidement appuyée sur l'Ecriture, cette croyance a toute l'autorité d'une tradition constante dans l'Eglise. L'appellation même de *baptême de sang* est fondée sur la parole du Seigneur, disant aux fils de Zébédée, *Mc.*, x, 38-39 : « Pouvez-vous boire le calice que je bois et être baptisés du baptême dont je suis baptisé? — Ils lui répondirent : Nous le pouvons. — Jésus leur dit : Vous boirez le calice que je bois et serez baptisés du baptême dont je suis baptisé; quant à être assis à ma droite ou à ma gauche dans le royaume, il ne m'appartient pas de vous le donner. » Ailleurs Jésus s'écrie, *Lc.*, xii, 50 : « Je dois être baptisé d'un baptême, et quelle angoisse est la mienne jusqu'à ce qu'il s'accomplisse! »

A maintes reprises Jésus — et les Apôtres après lui — béatifient sans restriction ceux qui souffrent jusqu'à la mort pour la cause de Dieu : *Mt.*, v, 10-12; x, 16-22, 32, 39; xvi, 25, 26; *Io.*, xii, 25; xxi, 11-14; *Rom.*, v, 3-5; viii, 17-18; 35-39; II *Cor.*, iv, 17; xii, 10; *Phil.*, i, 29-30; II *Tim.*, iv, 6; I *Pet.*, ii, 21; iv, 1; I *Io.*, iii, 26; v, 6; *Apoc.*, ii, 10; vi, 9-11; vii, 13-15. Les hommes à qui l'Esprit-Saint décerne, après leur mort, de tels éloges, ne peuvent être que des amis de Dieu. Tel est le fondement très ferme de la croyance répandue dès l'origine de l'Eglise : ceux qui sont morts pour le Christ, n'eussent-ils point passé par le baptême d'eau, sont avec le Christ pour l'éternité. Nous citerons quelques témoignages des Pères les plus anciens.

Dans les premières années du ii[e] siècle, saint IGNACE, évêque d'Antioche, prisonnier pour le Christ, appelle de ses vœux les bêtes dont la dent doit le broyer : il leur devra d'être réuni au Christ (*Ep. ad Rom.*, ii-vi). Vers le milieu du ii[e] siècle, saint POLYCARPE, évêque de Smyrne, éprouvait de pareils transports en allant au bûcher; ses Actes célèbrent son martyre comme une naissance : *Martyr. Polycarp.* (xviii, 3) : Τὴν τοῦ μαρτυρίου αὐτοῦ ἡμέραν γενέθλιον. On sait que l'Eglise prendra l'habitude de fêter sous ce nom les anniversaires des témoins du Christ, *natalicia martyrum*.

Dans les visions d'HERMAS, toutes pénétrées de la pensée d'une persécution imminente ou récente, l'idée du martyre tient une grande place, et une sorte d'équivalence est établie entre le baptême d'eau — σφραγίς — et la passion pour le nom du Christ : πάθος ἕνεκα τοῦ ὀνόματος. Voir notamment *Vis.*, iii, 1, 9; 2, 1; *Sim.*, ix, 28, 1-8.

Saint IRÉNÉE, instruit dans son enfance par saint Polycarpe de Smyrne, plus tard à Lyon témoin des tortures héroïquement supportées par les Potin et les Blandine, élevé enfin sur le premier siège épiscopal des Gaules, atteste déjà la vénération de l'Eglise pour les saints Innocents, victimes de la cruauté d'Hérode (*Haer.*, III, xvi, 4) : Jésus enfant voulait ces témoins enfants. Ailleurs, Irénée rappelle la dure leçon donnée par le Seigneur à Pierre qui voulait le détourner de sa passion : le Christ n'était-il pas le Sauveur de ceux qui devaient être livrés à la mort pour la confession de son nom et donner leurs vies? (*Ib.*, III, xviii, 4.)

Au iii[e] siècle, la doctrine se précise : nous rencontrons dans un grand nombre de documents le parallélisme entre le baptême d'eau et le martyre, appelé expressément second baptême.

Les martyrs carthaginois de l'année 203, sainte Perpétue, sainte Félicité et leurs compagnons, n'étaient encore que catéchumènes quand l'édit de Septime Sévère les fit jeter en prison. Ils y furent baptisés. Perpétue captive fut ravie en esprit : elle se vit transportée en esprit dans un jardin immense; au milieu de ce jardin était assis un homme vénérable, en tenue de pasteur, occupé à traire des brebis; autour de lui des milliers de personnages vêtus de blanc. Les vêtements blancs étaient l'attribut des néophytes au sortir du baptême; c'était aussi, nous venons de le voir dans l'Apocalypse, l'attribut des martyrs. Félicité, qui était enceinte, devient mère dans la prison; elle se réjouit de cet événement parce que la loi, qui défendait de la livrer au supplice avant sa délivrance, ne l'atteint plus : désormais rien ne s'oppose à son triomphe, et elle appelle de ces vœux ce nouveau baptême : *a sanguine, ab obstetrice ad retiarium, lotura post partum baptismo secundo.* Saturus, à la fin du spectacle, est exposé à un léopard, qui d'une seule morsure le met en sang. Un cri s'élève dans l'amphithéâtre : *Salvum lotum! Salvum lotum!* Ce qui pourrait se traduire à peu près : « Voilà un bon bain! » L'auteur de la Passion note ce cri des spectateurs païens, comme une allusion inconsciente au baptême de sang : *secundi baptismatis testimonium* (voir *P. L.*, III, 56).

Cette admirable Passion de sainte Perpétue — l'un de nos plus précieux documents hagiographiques — serait-elle, comme on l'a cru souvent, due à la plume de Tertullien? De très hautes vraisemblances recommandent cette conjecture (voir notre article de la *Revue d'Histoire ecclésiastique*, t. VIII, p. 5-18, 1907 : *L'auteur de la Passio Perpetuae*). Quoi qu'il en soit, vers la même date nous trouvons dans les écrits indiscutés du célèbre polémiste toute une théologie du baptême de sang.

Dans son traité *De baptismo* (xvi), il s'exprime ainsi : « Ce baptême de sang vaut le baptême d'eau pour qui ne l'a pas reçu et le rend à qui l'a perdu. » Dans le traité *De patientia* (xiii), il célèbre encore la vertu de ce second baptême, *secunda intinctio.* Dans le traité *De anima* (lv), il rapproche de la vision de saint Jean en l'Apocalypse, découvrant sous l'autel les seules âmes des martyrs, la vision de Perpétue, découvrant dans le paradis ouvert les seules âmes de ses compagnons de lutte. Et il émet cette idée assez particulière, que seules les âmes des martyrs sont admises dans le paradis avant le jour du dernier jugement : l'épée du chérubin qui interdisait à Adam l'entrée de l'Eden s'abaisse devant ceux-là seuls qui sont morts dans le Christ. Cette idée reparaît à diverses reprises dans le traité *De resurrectione carnis* (xliii, lii). Elle inspire notamment cette double comparaison : les martyrs sont des oiseaux qui volent vers les hauteurs; les chrétiens ordinaires sont des poissons, à qui suffit l'eau du baptême. Le traité contre les gnostiques, intitulé *Scorpiace* (vi, xii), donne la raison de ce privilège. Aucune faute ne saurait être imputée aux martyrs, qui expirent dans l'acte même du baptême sanglant. Pour eux l'amour couvre la multitude des péchés : la vie qu'ils livrent pour Dieu solde d'un coup toutes les dettes. A ses débuts, Tertullien catholique avait adressé aux confesseurs de la foi détenus en prison (*Ad martyras*, i) une lettre éloquente où il célébrait le prix du martyre, non seulement pour celui qui le souffre en personne, mais encore pour ceux sur lesquels rejaillit le mérite de sa souffrance. Il fallut son

passage au montanisme, et tout le changement survenu dans son esprit, pour lui faire méconnaître sur ce point le dogme de la communion des saints. Encore ne cessa-t-il pas d'appeler le martyre : *aliud baptisma* (*De pudicitia*, XXII).

Dès lors, l'idée d'une vertu rémissive de tous les péchés, inhérente à l'acte du martyre, se traduisait même dans la législation de l'Eglise. Les *Canons d'Hippolyte*, rédigés sans doute à une époque postérieure, mais reflétant des institutions très primitives, en font foi. Le 101e affirme le droit du catéchumène martyr à reposer avec les autres martyrs. *Catechumenus qui captus et ad martyrium perductus necatusque est prius quam baptismum reciperet, cum ceteris martyribus sepeliatur : est enim baptizatus proprio sanguine.*

ORIGÈNE enfant avait animé au martyre son père Léonide, durant la persécution de Septime Sévère; vieillard, il devait livrer ses membres aux bourreaux durant la persécution de Dèce. Nous avons de lui une *Exhortation au martyre*, écrite pour affermir le courage de son ami Ambroise et du prêtre Protoctètos, durant la persécution de Maximin. Sa grande âme repousse toute compromission avec l'idolâtrie; pour en détourner ses amis, il ne voit rien de mieux à leur représenter que l'éminente vertu du martyre (*Ad martyrium exhortatio*, passim, notamment XXX; XXXIX). Considérant que la mort endurée pour le Christ coupe court à toutes les occasions de péché, il va jusqu'à dire (*In Iudic.*, *Hom.*, VIII, 2, *P. G.*, XII, 980) que, si le baptême d'eau efface les péchés passés, le baptême de sang supprime même les péchés à venir.

Saint CYPRIEN, mis en demeure de s'expliquer sur le cas des catéchumènes martyrisés avant le baptême, répond que leur salut ne saurait être mis en doute, et donne même à ce baptême de sang le nom de *sacrement*. *Ep.* LXXIII, 22, *Ad Iubaianum*, ed. Hartel, p. 795, 15-796, 3 : *Quidam, quasi evacuare possint humana argumentatione praedicationis evangelicae veritatem, catecuminos nobis opponunt, si quis, antequam in Ecclesia baptizetur, in confessione nominis adprehensus fuerit et occisus, an spem salutis et praemium confessionis amittat, eo quod ex aqua prius non sit renatus. Sciant igitur eiusmodi homines suffragatores et fautores haereticorum catecuminos illos primo integram fidem et Ecclesiae veritatem tenere et ad debellandum diabolum de divinis castris cum plena et sincera Dei Patris et Christi et Spiritus sancti cognitione procedere, deinde nec privari baptismi sacramento, utpote qui baptizentur gloriosissimo et maximo sanguinis baptismo, de quo et Dominus dicebat habere se aliud baptisma baptizari...* Dans le même temps, un adversaire de saint Cyprien sur la question baptismale, l'auteur anonyme du traité *De rebaptismate*, reconnaissait (c. II, XIV, XV, XVIII) un seul baptême chrétien sous trois formes : le baptême d'eau, le baptême de sang et le baptême de l'Esprit. Nul ne doit, par sa propre autorité, s'exempter du baptême d'eau; mais, de fait, tous les trois baptêmes peuvent également donner le Saint-Esprit. Le même auteur voit une figure du baptême d'eau et du baptême de sang dans les deux flots qui jaillirent du côté ouvert de Jésus. Il voit la distinction des trois formes de baptême insinuée par le verset de saint Jean (I *Io.*, V, 8) sur les trois témoins terrestres : l'Esprit, l'Eau et le Sang. — Donc les deux écoles alors si profondément divisées sur la question du BAPTÊME DES HÉRÉTIQUES (voir ce mot) demeuraient unies sur la réalité du baptême de sang.

Nous avons atteint le milieu du IIIe siècle : désormais les témoignages abondent tellement qu'il devient superflu de les recueillir. L'efficacité du baptême de sang est un lieu commun des catéchèses baptismales au IVe siècle. Citons saint CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catech.* III, 10, *P. G.*, XXXIII, 440 BC; XIII, 21, *ib.* 800 A; saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Or.* XXXIX, 17, *In sancta lumina*, *P. G.*, XXXVI, 353 C-356 A; saint JEAN CHRYSOSTOME, *In S. Lucianum martyrem Homil.*, 2, *P. G.*, L, 522; *In Maccabaeos Homil.*, II, 2, *P. G.*, L, 625; les *Constitutions apostoliques*, V, VI, 8, ed. Funk, p. 249. Saint AUGUSTIN affirme expressément le privilège du baptême de sang, *De civitate Dei*, XIII, VII, *P. L.*, XLI, 381; il ne veut pas qu'on fasse au martyr l'injure de prier pour lui, *Sermo* CLIX, 1, *P. L.*, XXXVIII, 868. Il éclaire la doctrine en spécifiant que ce qui fait le martyr, ce n'est pas la grandeur des tourments, mais la sainteté de la cause pour laquelle il meurt : *Martyres non facit poena, sed causa.* Voir *Enarratio in Ps.* XXXIV, serm. II, 13, *P. L.*, XXXVI, 340; *Ep.*, II, CVIII, 5, 14, *P. L.*, XXXIII, 413.

2) *Baptême de désir.* — Le baptême de désir peut se définir : un acte de charité parfaite, renfermant le vœu, au moins implicite, du baptême chrétien. Sous une forme aussi précise, la notion du baptême de désir appartient à un stade assez avancé de la théologie. N'ayant ici en vue que les origines, nous nous contenterons de montrer : 1° comment le germe d'une telle doctrine est contenu dans l'Ecriture; 2° comment elle se dégage peu à peu à l'époque patristique.

1° Pour se convaincre que la doctrine du baptême de désir est en germe dans l'Ecriture, il ne faut que considérer les textes suivants :

Prov., VIII, 17 : « Ceux qui m'aiment, je les aime. » — *Lc.*, X, 25-28 : « Un docteur de la Loi interrogea Jésus : Maître, que dois-je faire pour posséder l'héritage de la vie éternelle? Jésus lui répondit : Qu'est-ce qui est écrit dans la Loi? Qu'y lisez-vous? Cet homme répondit : Vous aimerez le Seigneur votre Dieu de tout votre cœur, de toute votre âme, de toutes vos forces et de tout votre esprit, et votre prochain comme vous-même. Jésus lui dit : Bien répondu. Faites cela et vous vivrez. » — *Io.*, XIV, 21-23 : « Celui qui a mes commandements et les garde, voilà celui qui m'aime. Celui qui m'aime sera aimé de mon Père, et je l'aimerai et me manifesterai à lui... Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et ferons en lui notre demeure. » — I *Io.*, IV, 7 : « L'amour vient de Dieu; quiconque aime, est enfant de Dieu et connaît Dieu. »

De ces textes, il ressort évidemment que, si la grâce divine illumine une âme, la touche et l'attire au service de Dieu, si cette âme se livre tout entière à l'attrait de la grâce et tend vers Dieu de toutes ses forces, l'amitié divine est fondée; le règne de la charité existe dans l'âme; la société de grâce entre Dieu et l'homme est réalisée, avant même que le rite baptismal y mette le sceau. Ce rite n'en demeure pas moins obligatoire, et l'âme déchoirait de l'amitié divine qui, par sa faute, se détournerait de l'accomplissement de ce rite exigé par Dieu. Mais, en fait, l'état de grâce aura prévenu le sacrement, tout comme il le prévint dans le cas du centurion Corneille et des siens, remplis du Saint-Esprit avant l'heure où Pierre leur fit conférer le baptême d'eau. C'est là réellement un baptême de l'Esprit, selon l'expression employée plusieurs fois dans l'Ecriture, *Mt.*, III, 11; *Mc.*, I, 8; *Lc.*, III, 16; *Io.*, I, 33; *Act.*, I, 5; XI, 16. Il n'est pas, dans l'ordre du salut, de plus diligent ouvrier que l'amour.

2° Partant de cette donnée, les Pères devaient amener à maturité la doctrine d'une justification extra-sacramentelle. Ils comprirent que la seule privation du rite baptismal ne pouvait être, pour l'âme éclairée

des lumières de l'Evangile et pleinement attachée à Dieu, un obstacle insurmontable au salut.

Peut-être faut-il reconnaître cette doctrine dans un passage, d'ailleurs assez énigmatique, d'Hermas. L'Eglise vient d'être décrite sous la figure d'une tour bâtie sur les eaux, *Vis.*, III. Ces eaux représentent le baptême, et les pierres employées à la construction de la tour représentent les fidèles. Or il est aussi question d'autres pierres, d'abord rejetées comme impropres à la construction de la tour, et tombées à proximité des eaux : elles voudraient bien rouler jusqu'à l'eau, mais en dépit de leur désir, elles n'y parviennent pas (2, 9). Toutefois nous les voyons admises ultérieurement, et au prix de beaucoup d'épreuves, à une place très inférieure, *Vis.*, III, 7, 6. « Elles seront admises à cette place très inférieure après avoir subi des tourments et accompli les jours de leurs péchés. Ces hommes seront transférés parce qu'ils auront accueilli la parole de justice : alors il leur sera donné d'être transférés de leurs tourments, quand leur montera au cœur la pensée du mal qu'ils ont fait. Mais si cette pensée ne leur monte au cœur, ils ne seront pas sauvés, à cause de la dureté de leurs cœurs. » Cette espèce de salut diminué, accordé au bon vouloir d'âmes qui n'entrent pas *dans la tour bâtie sur les eaux*, paraît bien représenter la condition de certaines âmes sauvées par le seul baptême de désir. Du moins je ne vois pas qu'on en ait donné d'explication plus plausible. Voir *Recherches de science religieuse*, t. II, 1911, p. 115 sqq., 263.

Tertullien aborde la question de front, mais passe tout de suite à l'extrême, en faisant bon marché du rite, pourvu que la foi soit sauve. Dans sa crainte de voir les fidèles forfaire aux engagements du baptême, il encourage les délais, *De baptismo*, XVIII: *Si qui pondus intellegant baptismi, magis timebunt consecutionem quam dilationem; fides integra secura est de salute.* Le salut promis à la *foi intégrale* (c'est le sens de *fides integra*, voir *De praescr.*, XLIV), sans égard au sacrement, voilà une formule bien large, et qui ne répond guère aux paroles du Christ sur la nécessité du baptême. Mais cet excès même est un indice des idées dès lors répandues dans l'Eglise latine : un catéchumène fervent était considéré comme candidat au salut.

La même conviction est reflétée par certains *Canons d'Hippolyte*, relatifs aux catéchumènes. On ne baptisera pas un esclave sans l'agrément de son maître; d'ailleurs s'il vient à mourir catéchumène, on lui accordera la sépulture chrétienne : *can.* 63 : *Si est servus heri idololatrae, invito hero ne baptizetur : contentus sit quod christianus est.* — 64 : *Quodsi moritur nondum ad donum admissus, a cetero grege ne separetur.*

Saint Cyprien eut souvent occasion de se prononcer sur des cas plus ou moins semblables; il n'hésite pas à déclarer que, devant Dieu, le désir vaut l'acte; Voir *Ad Fortunatum de exhortatione martyrii*, XII, Hartel, p. 345, 11; *De mortalitate*, XVII, p. 307, 308; *Ep.*, X, 5, p. 494 sqq.; XII, I, p. 502, 18-503, 13; LXXIII, 23, p. 796, 12-17, sur des cas de baptêmes conférés par des hérétiques et que, conformément à ses principes, Cyprien devait tenir pour nuls : comme il s'agit de fidèles déjà morts dans la paix de l'Eglise, il n'hésite pas à croire que Dieu a suppléé ce qui leur manquait : *Quid ergo fiet de his qui in praeteritum de haeresi ad Ecclesiam venientes sine baptismo admissi sunt? Potens est Dominus misericordia sua indulgentiam dare et eos qui ad Ecclesiam simpliciter admissi in Ecclesia dormierunt, ab Ecclesiae suae muneribus non separare. Non tamen, quia aliquando erratum est, ideo semper errandum est.*

A la même date, l'auteur anonyme du *De rebaptismate*, adversaire de Cyprien dans la question baptismale, fait appel au souvenir du centurion Corneille pour prouver qu'on peut recevoir la grâce avant le baptême, V, p. 75, 22-31 : *Hoc non erit dubium in Spiritu Sancto homines posse sine aqua baptizari, sicut animadvertis baptizatos hos priusquam aqua baptizarentur ut satisfieret et Ioannis et ipsius Domini praedicationibus... ut hoc solum eis baptisma subsequens praestiterit ut invocationem quoque nominis Iesu Christi acciperent, ne quid eis deesse videretur ad integritatem ministerii et fidei.* Voir VI, p. 77; IX, p. 81, 16; X, p. 82; XIV, p. 86, 30.

[Nous ne citons pas dans cette question le traité pseudo-cyprianique *De duplici martyrio*, dans lequel on reconnaît aujourd'hui un faux dû à la plume d'Erasme et datant de l'année 1530. Voir F. Lezius, *Neue Jahrb. f. deutsche Theologie*, IV, 1895, p. 95-110; 184-243.]

L'exemple du bon larron, admis en paradis sans autre baptême que celui du désir, a été souvent invoqué par les Pères pour montrer les ressources variées de la divine miséricorde. Voir notamment saint Cyprien, *Ep.* LXXIII, 22, p. 796, 5-7; Origène, *In Lev.*, *Hom.*, IX, 5, *P. G.*, XII, 514; saint Cyrille de Jérusalem, *Catéchèse*, XIII, 30-31, *P. G.*, XXXIII, 808 C-809 C; V, 10, p. 517 B; saint Jean Chrysostome, *In Gen.*, *Hom.* VII, 4, *P. G.*, LIV, 613; saint Ephrem, *De paenitentia*, ed. Rom., 1746, t. VI, p. 200 E; saint Augustin, *De bapt. contra Donatistas*, IV, XXII, 29, *P. L.*, XLIII, 173-174. — Au sujet de saint Cyrille de Jérusalem, on doit au moins tenir compte des passages que nous venons de citer, pour interpréter correctement le texte où il semblerait ne connaître, en dehors du baptême d'eau, que le baptême de sang, *Catech.*, III, 4, *P. G.*, XXXIII, 432 A.

L'auteur du roman clémentin nous montre (*Hom.*, XIII, 20, *P. G.*, II, 344 B) une femme vaillante félicitée en ces termes par l'apôtre saint Pierre : « Bien d'autres ont souffert pour contenter une passion coupable; vous avez souffert pour la chasteté. Par là, vous avez mérité de vivre. Fussiez-vous morte, votre âme eût été sauve. Vous avez quitté Rome, votre patrie, pour la chasteté : en poursuivant ce bien, vous avez trouvé la vérité et le diadème du royaume éternel. Vous avez échappé aux périls de mer; et fussiez-vous morte pour garder la chasteté, l'Océan vous eût été un baptême pour le salut de votre âme. »

Saint Jean Chrysostome, *In. S. Romanum martyrem*, *Hom.*, I, *P. G.*, L, 607, s'inspire des paroles de l'Apôtre sur la vertu de la charité (I *Cor.*, XIII, sqq.), et pose en thèse générale que la charité vaut mieux que le martyre même, car la charité, sans martyre, fait des disciples du Christ; le martyre, sans charité, n'en saurait faire.

Les grands évêques du IVe siècle, dans leurs catéchèses baptismales, font d'ailleurs rarement allusion au baptême de désir, et telle de leurs assertions, si on l'isolait, paraîtrait même exclure toute suppléance du baptême d'eau, en dehors du baptême de sang (voir ce qui a été dit ci-dessus de saint Cyrille de Jérusalem). Mais la raison de cette attitude est facile à indiquer. Ce n'est pas à des catéchumènes, que l'on prépare au baptême, qu'il y a lieu de faire connaître cette suppléance. Bien plutôt y a-t-il lieu d'effrayer, par la menace des jugements divins, ceux qui ne désirent pas assez le baptême. C'est ce que fait, par exemple, saint Grégoire de Nazianze, dans son discours sur le baptême, *Or.*, XL, 23, *P. G.*, XXXVI, 389 C, où il pourrait sembler nier la vertu du baptême de désir, quand il dit : « Si vous accusez d'un meurtre celui qui en a seulement conçu le désir, sans passer à l'exécution, alors tenez pour baptisé celui qui a conçu le désir du baptême, sans le recevoir effecti-

vement. Mais si vous n'admettez pas l'équivalence dans le premier cas, je ne puis comprendre pourquoi vous l'admettriez dans le second. Ou si vous voulez : si le désir du baptême vaut la réalité, et vous donne droit à la gloire, à ce compte, le désir de la gloire vaudra pour vous autant que la gloire même. Et que perdez-vous à manquer la gloire même, dès lors qne vous en avez le désir ? » Pour bien entendre cette argumentation, il faut avoir présente à l'esprit la disposition de certains auditeurs qui éprouvaient seulement des velléités de conversion et de baptême, non un désir efficace, et qu'il fallait décider à vouloir pour tout de bon. Dans un discours *Contre les délais du baptême,* saint Grégoire de Nysse fait ce récit, *P. G.*, XLVI, 424 : « Lors de l'invasion des Scythes nomades qui causa tant de ravages et de morts, comme les barbares pillaient la banlieue de Comane, un jeune homme noble nommé Archias, angoissé par son propre malheur et ceux de sa patrie, sortit de la ville et s'en fut aux avant-postes pour se rendre un compte exact du nombre des pillards et de leurs opérations : il tomba au milieu des ennemis et fut percé d'un trait. Gisant et sentant l'approche de la mort, il criait de toutes ses forces, — car il n'était que catéchumène — « Monts et forêts, baptisez-moi; « arbres, rochers, sources, donnez-moi la grâce! » Parmi ces cris lamentables, il expira. La nouvelle de son trépas causa dans la ville plus de douleur que la guerre même. »

Cette page éloquente montre que l'évêque de Nysse était fort éloigné de penser, comme Tertullien, qu'on ne risque rien à différer le baptême, et pressait les catéchumènes de le recevoir; mais il serait excessif d'en conclure qu'il niait l'efficacité du baptême de désir.

Il était réservé aux Pères latins, surtout à saint Ambroise et à saint Augustin, de dégager les virtualités latentes de la doctrine et de l'amener à une pleine clarté. A la mort de Valentinien II (né en 371, fils de Valentinien Ier, héritier de l'empire à l'âge de quatre ans, conjointement avec son frère aîné Gratien, puis seul, après la mort violente de ce dernier, assassiné lui-même en 392), l'émotion de saint Ambroise se traduisit par un discours semblable à un long sanglot; l'évêque montre dans les vertus du prince catéchumène et dans son désir du baptême, le gage de sa justification devant Dieu, *De obitu Valentiniani*, LI-LIII, *P. L.*, XVI, 1374 B-1375 A.

Je vous entends déplorer qu'il n'ait pas reçu le sacrement du baptême. Mais, dites-moi, qu'y a-t-il en notre pouvoir, sinon la volonté, sinon la demande ? Or il avait dès longtemps formé le désir d'être initié avant de venir en Italie; il m'avait exprimé la volonté d'être incessamment baptisé par moi ; c'était même la principale cause pour laquelle il me manda près de lui. Et il n'aurait pas la grâce qu'il a désirée ? qu'il a demandée ? Non, comme il l'a demandée, il la possède. Ne connaissez-vous pas cette parole : « Le juste vînt-il à être surpris par la mort, son âme sera dans le repos. »

Accordez-donc, Père saint, à votre serviteur, le don que Moïse vit en esprit et qu'il reçut; que David connut par révélation et mérita. Accordez, dis-je, à votre serviteur Valentinien le don qu'il a souhaité; le don qu'il a demandé, dans la plénitude de sa force et de sa santé. Quand même la maladie l'eût contraint de différer, il ne serait pas tout à fait indigne de votre miséricorde; ayant été prévenu par le temps, non frustré par sa volonté. Accordez donc à votre serviteur le don de la grâce qu'il n'a jamais refusée, lui qui, avant le jour de sa mort, refusa les privilèges des temples païens, malgré la requête pressante d'hommes qu'il pouvait hésiter à blesser. Les Gentils étaient là en foule, le Sénat à ses pieds : il n'a pas craint de déplaire aux hommes, pour plaire à vous seul, dans le Christ. Il eut votre Esprit : comment n'aurait-il pas reçu votre grâce?

Mais la célébration solennelle des mystères lui a manqué ? A ce compte, les martyrs non plus ne seraient pas couronnés, s'ils n'étaient que catéchumènes : car la couronne suppose l'initiation chrétienne. Mais ces martyrs furent purifiés dans leur sang, lui fut purifié par ses pieux désirs.

La doctrine de saint Augustin est conforme à celle de saint Ambroise; notamment *De bapt. c. Donatistas*, IV, XXI, 28; XXII, 29, *P. L.*, XLIII, 172-174; s'appuyant sur l'exemple du bon larron, il ose affirmer : *non tantum passionem pro Christi nomine id quod ex baptismo deerat posse supplere, sed etiam fidem conversionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium baptismi in angustiis temporum succurri non potest.* Il faut se souvenir de ces paroles pour tempérer ce que présenteraient en apparence d'inexorable d'autres paroles du même docteur, telles que, *In Ioan.*, *Tr.* XIII, 7, *P. L.*, XXXV, 1496 : *Quantumcumque catechumenus proficiat, adhuc sarcinam iniquitatis suae portat.*

La doctrine des Pères latins après saint Augustin et celle des scolastiques procédant surtout de saint Ambroise et de saint Augustin, nous ne nous attarderons pas à recueillir de nouveaux témoignages sur le baptême de désir. Voir notamment saint Bernard, *Ep. ad Hugonem Victorinum*, LXXVII, 8, *P. L.*, CLXXXII, 1036; Hugues de Saint-Victor, *De Sacramentis christianae fidei*, l. II, p. VI, c. 7, *P. L.*, CLXXXVI, 453 BC; Roland, *Sententiae*, ed., Gietl, p. 209, 210; saint Thomas, p. III, q. 68, a. 2.

La doctrine du baptême de désir a été consacrée par plusieurs décisions du magistère ecclésiastique.

Décrétale d'Innocent III : cas d'un Juif qui, en danger de mort, avait cru pouvoir se baptiser lui-même. Le pape répond qu'un tel baptême est nul et doit être réitéré. D'ailleurs le catéchumène, s'il était mort, eût été sauvé *propter sacramenti fidem, etsi non propter fidei sacramentum.* L. III, *Decr.*, tit. XLII, c. 4.

Décrétale d'Innocent III : cas d'un prêtre dont le baptême avait été, après sa mort, reconnu invalide. Le pape répond qu'on ne doit pas avoir d'inquiétude pour le salut de son âme. L. III, *Decr.*, tit. XLIII, c. 2.

Concile de Trente, sess. VI, cap. 4, *De iustificatione*, Denz., 796 (678), sur le passage à l'état de grâce : *quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis* AUT EIUS VOTO *fieri non potest, sicut scriptum est, Io.*, III, 5. — Cf. sess. VII, can. 4, *De sacramentis*, Denz., 847 (729); sess. XIV, cap. 4, *De contritione (et attritione)*.

Propositions de Baius, condamnées par saint Pie V, 1er oct. 1567 : 31 (Denz., 1031 [911]) : *Caritas perfecta et sincera, quae est de corde puro et conscientia bona et fide non ficta* (I *Tim.*, I, 5), *tam in catechumenis quam in paenitentibus potest esse sine remissione peccatorum.*

33. (Denz., 1033 [913]) : *Catechumenus iuste, recte et sancte vivit et mandata Dei observat ac legem implet per caritatem, ante obtentam remissionem peccatorum, quae in baptismi lavacro demum percipitur.*

En finissant, nous indiquerons très brièvement la différence qui paraît exister, quant à l'efficacité, entre le baptême de sang et le baptême de désir.

A comparer ces deux suppléances de notre baptême d'eau, il paraît incontestable que, selon la pensée des Pères, la première l'emporte sur la seconde, non seulement par la gloire inhérente à une confession sanglante, mais aussi par une vertu qui lui est propre, en vue de la rémission des péchés.

D'où vient au baptême de sang cette vertu singulière, qui en a fait comme le succédané — le principal succédané — du baptême d'eau? Les textes scripturaires que nous avons cités plus haut insistent

principalement sur le grand amour dont le martyre est le gage, et sans nul doute cet amour est — après le bon plaisir divin — la raison de l'efficacité surnaturelle du martyre.

« Nul n'a plus d'amour, dit Notre-Seigneur en saint Jean (xv, 13), que celui qui donne sa vie pour ses amis. » Dès lors, la complaisance divine doit se reposer spécialement sur le martyr, qui donne de son amour, de son dévouement à Dieu, le gage suprême.

Est-ce à dire que l'efficacité propre du baptême de sang se réduit à celle d'un acte intérieur d'amour? Il ne semble pas. La tradition des Pères donne plutôt l'impression d'une efficacité inhérente à l'acte même de la mort endurée pour Dieu, d'une sorte d'efficacité *ex opere operato*, comme disent les théologiens parlant des sacrements. Associés à la passion du Christ, les martyrs trouvent dans cette participation le gage d'une éternelle vie avec le Christ. Cette explication s'impose au moins dans le cas des enfants mis à mort pour Dieu, sans avoir dans cette mort aucun mérite propre, *ex opere operantis*. Or l'Eglise a toujours vénéré dans les saints Innocents de vrais martyrs de Jésus.

Telle est la pensée de saint Thomas, *In* IV, d. 4, q. 3, a. 3 ad 1um : *Baptismus sanguinis non habet hoc* (*liberare ab omni culpa praecedente et poena*) *tantum ex opere operato... Sed hoc habet ex imitatione passionis Christi; unde de martyribus dicitur* (*Apoc.*, vii, 14) : *Laverunt stolas suas in sanguine Agni. Et ideo pueri, quamvis liberum arbitrium non habeant, si occidantur pro Christo, in suo sanguine baptizati salvantur.* Voir encore p. III, q. 66, a. 12. — Le rôle du baptême de sang est comparable à celui de l'absolution sacramentelle, qui purifie toute âme où elle ne trouve pas d'obstacle, p. III, q. 87, a. 1 ad 2um : *Passio pro Christo suscepta... obtinet vim baptismi; et ideo purgat ab omni culpa et veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem peccato invenerit inhaerentem.* Le rôle du baptême de désir est celui de l'acte de charité parfaite, qui justifie hors du sacrement.

La question du baptême de désir, dans ses relations avec la question générale du salut, est étudiée par L. Capéran, *Le problème du salut des infidèles*, Paris, 1912. Voir ci-dessous, article Salut.

A. d'Alès.

INQUISITION. — L'hérésie est aussi ancienne que l'Eglise : dans tous les siècles et dans tous les pays, elle a opposé à la doctrine catholique ses négations ou ses interprétations particulières du dogme chrétien. Il y eut cependant des époques où elle se montra plus dangereuse pour l'unité catholique et où l'Eglise crut nécessaire de prendre contre elle de plus grandes précautions. Au xiie et au xiiie siècle par exemple, la diffusion du catharisme dans l'Europe occidentale menaça d'enlever à l'Eglise des régions entières; et une guerre à outrance, qui dura plusieurs générations, s'engagea entre elle et lui dans le Midi de la France et le Nord de l'Italie. Au xvie siècle, le protestantisme la supplanta dans un grand nombre de pays et se flatta même de la détruire.

Au cours de ces crises redoutables, elle décréta des mesures de répression contre les hérétiques, de concert avec les puissances temporelles, et c'est ainsi que naquit et se développa l'Inquisition. Cette institution n'a pas été créée de toutes pièces et elle n'est pas demeurée identique à elle-même au cours de son histoire. Elle s'est adaptée aux pays et aux siècles qui l'ont vue apparaître, aux circonstances qui l'ont provoquée. Née presque partout de la collaboration de l'Eglise et de l'Etat, elle a subi l'influence de ces deux puissances, l'une et l'autre diversement responsables de sa marche et de son action. C'est ce que ne doit jamais oublier l'historien qui veut retracer et apprécier son rôle[1].

Aussi distinguerons-nous dans cette étude plusieurs sortes d'Inquisition :

1° L'Inquisition du Moyen Age, qui s'est surtout exercée contre les Cathares et les Vaudois au xiie et au xiiie siècle, et contre les hérésies franciscaines au xive ;

2° L'Inquisition espagnole, qui a pris un caractère plus national que politique le jour où elle a défendu contre les Maures et les Juifs l'intégrité de la race espagnole et est devenue, entre les mains des souverains, un instrument d'unification nationale et d'absolutisme royal ;

3° L'Inquisition romaine du xvie siècle, réorganisée pour arrêter les progrès du protestantisme[2].

Origines. — L'Inquisition du Moyen Age n'atteignit son organisation définitive qu'après de longs tâtonnements, et ce fut progressivement que, sous des influences multiples, les papes finirent par l'établir. Aussi est il nécessaire de remonter aux lointaines origines de cette institution pour bien comprendre et apprécier les raisons qui l'ont fait créer.

On l'a maintes fois fait remarquer, jusqu'à l'an mil, l'hérésie a rarement été réprimée par la violence. Au dire de l'historien libre-penseur Lea (*Histoire de l'Inquisition*, I, p. 130) les papes eux-mêmes la laissèrent à peu près libre, malgré le nombre considérable d'adeptes qu'elle avait faits. Le pasteur Schmidt dans son *Histoire des Cathares albigeois* et M. l'abbé Vacandard dans son ouvrage sur l'*Inquisition* font la même remarque.

Vers l'an mil, à cause des relations de plus en plus fréquentes de l'Occident avec l'Orient, les doctrines cathares se propagèrent avec rapidité dans l'Europe latine et germanique. On en signale simultanément l'apparition en France, en Aquitaine, en Italie, en Allemagne, en Flandre. En 991, elles étaient déjà si répandues en France qu'avant de prendre possession de son archevêché de Reims, Gerbert crut nécessaire de les répudier par un serment solennel. Ces doctrines n'étaient ni originales, ni neuves; par une tradition ininterrompue, elles provenaient de ces sectes manichéennes qui avaient survécu aux persécutions dirigées contre elles par l'Empire romain et s'étaient perpétuées pendant tout le haut moyen âge dans les régions orientales, les provinces de l'Empire byzantin, et même dans certains pays de l'occident latin (Lea, *op. cit.*, I, p. 121).

Leurs progrès ne semblent pas avoir modifié l'attitude tolérante de l'Eglise. Elle ne les combattit, au xie et dans la première moitié du xiie siècle, que par la controverse et par des sanctions d'ordre spirituel.

Vers 1004, un laïque de Vertus, au diocèse de Châlons, nommé Leutard, prêchait publiquement le manichéisme. Estimant, comme tous les Cathares, que le mariage est illicite et que nul ne saurait se sauver en demeurant dans cet état de péché, il avait renvoyé sa femme ; pour prouver l'inanité du culte de la croix et des saints, il avait brisé lui-même, dans l'église de son pays, le Crucifix et les saintes images. Enfin, il niait l'autorité du clergé et excitait les paysans à refuser le paiement de la dîme ecclésiastique. De pareils actes avaient causé des désordres ; et nombreux

1. Pour les questions de principes ici engagées, voir l'article Hérésie.

2. Ici nous ne parlerons que de l'*Inquisition au Moyen Age*, réservant pour l'article Office (Saint) ce qui nous restera à dire sur l'Inquisition espagnole et l'Inquisition romaine.

étaient les paysans qui, les armes à la main, s'étaient groupés autour de Leutard. Il fut dénoncé à l'évêque de Châlons comme hérétique et perturbateur de l'ordre ; l'évêque Gébuin le renvoya absous comme fou (Raoul Glaber, *lib.* II, *chap.* 11).

Grâce à cette indulgence, l'hérésie continua à se propager dans le diocèse de Châlons et, en 1043, l'évêque Roger fut averti que de nombreuses assemblées de Cathares avaient lieu dans la région. Sur la conduite à tenir à leur endroit il consulta Wazon, évêque de Liége, qui lui écrivit une lettre fort curieuse (*Gesta episcoporum Leodiensium*, ap. Pertz, *Monumenta Germaniae historica, Scriptores*, VII, 227). « Dieu, disait Wazon, ne veut pas la mort du pécheur mais sa conversion. Le Christ ne nous a-t-il pas donné l'exemple de la douceur envers les hérétiques, alors que, tout-puissant, il a supporté les opprobres, les injures, les cruautés des Juifs et enfin le supplice de la croix ? Et lorsque, dans sa parabole, il a conseillé de laisser grandir l'ivraie avec le bon grain jusqu'à la moisson, ne nous a-t-il pas enseigné que les mauvais doivent vivre avec les bons jusqu'au Jugement de Dieu qui seul les séparera ? » Se montrant encore plus tolérant, Wazon ajoutait : « Ceux que le monde considère aujourd'hui comme de l'ivraie, peuvent être, quand viendra la moisson, engrangés par Dieu avec le froment... Ceux que nous regardons comme les ennemis de Dieu, peuvent être mis par lui au-dessus de nous dans le ciel. »

L'hérésie continuant à se développer, grâce à cette tolérance, la question de sa répression fut portée devant le concile qui se tint à Reims, les 3-5 octobre 1049, sous la présidence du pape Léon IX. Cette fois, les Cathares furent frappés, mais de peines spirituelles. Le pape les excommunia ainsi que leurs défenseurs et leurs protecteurs (Mansi, XIX, 737). Une décision analogue fut prise par le concile qui se réunit à Toulouse, le 13 septembre 1056, sur l'ordre du pape Victor II (Mansi, XIX, 849). Enfin, le pape Alexandre II écrivait à Guiffred, archevêque de Narbonne, pour lui rappeler « *quod leges tam ecclesiasticae quam saeculares effusionem humani sanguinis prohibent* », et à Bérenger, vicomte de Narbonne, pour prendre la défense des Juifs. « Il ne faut pas les mettre à mort, lui disait-il, car Dieu ne prend pas plaisir à l'effusion du sang et il ne se réjouit pas de la perte des méchants » (Mansi, XIX, 980).

Dans la première moitié du xii[e] siècle, malgré les progrès de plus en plus menaçants de l'hérésie, l'Eglise resta fidèle à la même attitude. Vers l'an 1112, le diocèse d'Utrecht fut profondément bouleversé par un hérétique appelé par les documents tantôt Tanchelm, tantôt Tanchelin ou même Faucellin. Il niait le pouvoir du pape, des archevêques, des évêques et de l'Eglise, les sacrements et en particulier l'Eucharistie. Il avait gagné à ses doctrines un si grand nombre de paysans et de marins qu'il était toujours escorté d'une troupe considérable et faisait porter devant lui les insignes de l'autorité. Il ne s'en tenait pas en effet à de simples prédications, il soulevait les populations contre les pouvoirs établis et interdisait le paiement de la dîme. Il occupait de force les églises et en chassait les prêtres catholiques, avec son armée de 3000 hommes. Contre de pareils attentats, l'archevêque de Cologne et l'évêque d'Utrecht n'employèrent aucunement la violence. Ils se contentèrent de faire appel à S. Norbert et à ses Prémontrés, qui furent établis par eux dans la collégiale de S. Michel d'Anvers, afin que les pieuses prédications de S. Norbert et de ses disciples eussent raison des fausses doctrines de Tanchelm (Fredericq, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, I, pp. 15 et sqq.). Si, dans la suite, Tanchelm fut poursuivi, ce fut par Godefroy le Barbu, duc de Lorraine, et non par les évêques (*Ibid.*, p. 28); l'Eglise s'était contentée de l'excommunier.

Vers 1144, les mêmes doctrines et les mêmes troubles étaient propagés à Liége par des hérétiques, venus dans ces pays du diocèse de Châlons où l'hérésie s'était développée depuis un siècle, par suite de la tolérance des évêques. Ils y avaient organisé une communauté hérétique qui avait deux catégories d'adhérents comme l'Albigéisme, les Croyants qui avaient reçu l'initiation complète, les Auditeurs qui ne l'avaient pas encore reçue. Le peuple voulut leur faire un mauvais parti; mais ils furent sauvés à grand'peine par le clergé de Liége, plus désireux de leur conversion que de leur châtiment (*Ibid.*, I, p. 32).

Contre les hérétiques, l'Eglise se contentait donc de multiplier les prédications exceptionnelles, les missions et les traités de controverse. Vers 1140, un Cathare breton, Eudes de Stella, se donnait comme un éon issu de Dieu; il rejetait l'organisation catholique, le baptême et surtout le mariage; il soulevait les foules contre les églises et les monastères qu'il pillait et détruisait. « Erumpebat improvisus ecclesiarum et monasteriorum infestator... ecclesiis maxime monasteriisque infestus », dit de lui le chroniqueur Guillaume de Newbury (Bouquet, *Recueil des historiens des Gaules et de la France*, XIII, p. 97). Il ne fut arrêté et condamné à la prison par le concile de Reims que lorsqu'il eut commis un grand nombre de dévastations et de pillages. On commença par argumenter contre lui. En 1145, le légat Albéric, cardinal-évêque d'Ostie, se rendit en Bretagne, prêcha contre Eudes à Nantes et commanda une réfutation de ses erreurs à Hugues, archevêque de Rouen (Bouquet, *op. cit.*, XII, p. 558). On connaît les missions dirigées par S. Bernard lui-même, dans le Midi de la France contre les Henriciens et les Petrobusiens, si puissants et si répandus dans ces régions.

Les prédications de Pierre de Bruys et de son disciple Henri avaient eu le plus grand succès dans les régions des Pyrénées, de la Garonne et de la Méditerranée ; elles avaient gagné la majeure partie de la population ; c'était une vraie déchristianisation. Les sectaires mêlaient contre les catholiques l'insulte et la raillerie aux négations; parfois même, ils usaient de violence. A la demande du légat Albéric, S. Bernard quitta son abbaye de Clairvaux pour aller argumenter contre eux. En 1145-1146, on l'entendit à Bordeaux, Bergerac, Périgueux, Sarlat, Cahors, Toulouse, Albi, Verfeil; mais son éloquence ne suffit pas pour arrêter les progrès du mal. « Qu'on prenne les hérétiques par les arguments et non par les armes, disait-il : « Capiantur non armis, sed argumentis ! » (*In Cantic. Sermo* lxiv), et s'il envisageait la possibilité de mesures de rigueur à leur endroit, c'était pour répondre à leurs violences et protéger contre elles la foi du peuple chrétien (Vacandard, *S. Bernard*, II, p. 213). La conversion des sectaires et, à son défaut, des peines canoniques telles que l'excommunication, lui paraissaient préférables aux condamnations séculières.

« C'est, disait-il, la volonté de Celui qui veut que tous les hommes soient sauvés et qu'ils parviennent à la connaissance de la vérité. » Ailleurs, en parlant de la foule qui avait traîné les hérétiques au supplice il s'écriait : « J'approuve le zèle, mais je ne conseille pas d'imiter le fait; car il faut amener les hommes à la foi par la persuasion et non par la force. » D'autres voix ecclésiastiques ou religieuses se firent entendre, au xii[e] siècle, pour protester contre la mise

à mort des hérétiques. Sainte HILDEGARDE écrivait aux princes chrétiens : « Faites sortir les hérétiques hors de l'Eglise, mais ne les tuez point; car ils sont faits comme nous à l'image de Dieu. » (SCHMIDT, *Histoire et doctrine de la secte des Cathares*, I, p. 219.)

Les princes et le peuple ne firent pas preuve de la même longanimité que le clergé. Les premiers par leurs jugements, les seconds par leurs soulèvements usèrent, pour réprimer l'hérésie, de moyens violents et, dès le XIe siècle, les bûchers s'allumèrent par leurs soins.

En 1017, nous raconte RAOUL GLABER, l'hérésie manichéenne avait été apportée à Orléans par une femme venue d'Italie ; elle avait gagné à ses croyances un grand nombre d'adhérents dans la noblesse, le peuple et même le clergé; elle comptait parmi ses adeptes la majeure partie du chapitre de Sainte-Croix et deux de ses membres les plus distingués, Lisoi et Héribert, ce dernier confesseur de la reine Constance. Non content de professer eux-mêmes l'hérésie, ils envoyaient de tous côtés leurs disciples pour la propager. Dès qu'il l'apprit, le roi de France, ROBERT LE PIEUX, en fut profondément affligé, parce qu'il voyait dans cette hérésie la ruine de la patrie et la mort des âmes, « ut autem cognovit rex Robertus, ut erat doctissimus ac christianus, tristis ac maerens nimium effectus quoniam et ruinam patriae revera et animarum metuebat interitum » (RAOUL GLABER, III, 8). Ce qui effrayait le roi, c'étaient les doctrines antisociales et antichrétiennes à la fois de ces hérétiques. Ils niaient la nécessité de l'action, rejetaient les œuvres de charité et de justice, condamnaient le mariage et la famille, bases de l'ordre social; ils ne croyaient pas que les vilaines actions commises en cette vie fussent punies dans l'autre.

Robert ne se contenta pas de gémir. Il vint à Orléans, convoqua lui-même une assemblée composée d'évêques, d'abbés et de laïques et fit rechercher soigneusement les chefs et les propagateurs de l'hérésie. Lorsqu'il les eut découverts et interrogés et qu'ils eurent montré une obstination inébranlable dans leurs erreurs, il condamna lui-même au bûcher treize d'entre eux. De ces faits unanimement rapportés par les chroniqueurs du temps, RAOUL GLABER, HAGANON DE CHARTRES, ADEMAR DE CHABANNES (MANSI, *Concilia*, XIX, 373-386), il ressort : 1° que le roi Robert eut l'initiative des poursuites, les dirigea lui-même, prononça la sentence finale et que, dès lors, le premier bûcher allumé en France contre les hérétiques l'a été par le pouvoir civil; 2° que, dans toute cette affaire, le clergé n'a eu qu'une attitude passive, n'agissant que sous l'impulsion du roi ; 3° que Robert le Pieux était l'adversaire des hérétiques autant comme roi que comme chrétien, et qu'en les condamnant, il prétendait sauver la patrie autant que les âmes; 4° que ses appréhensions lui étaient inspirées par les doctrines antisociales des Cathares sur l'activité humaine, le mariage et la famille.

Il trouva aussitôt un imitateur dans la personne de GUILLAUME, comte de Poitiers et duc d'Aquitaine. Ayant découvert des hérétiques dans ses états, il réunit d'urgence, à Charroux, en un concile, les évêques, les abbés et les représentants de la noblesse et des peines sévères furent portées contre l'hérésie. Bientôt après, par ses soins, plusieurs Cathares furent brûlés à Toulouse. « L'empereur HENRI III, passa à Goslar les fêtes de Noël 1052. Il y fit pendre plusieurs hérétiques qui professaient des doctrines manichéennes et s'abstenaient de toute nourriture animale. » La chronique d'HERMANNUS CONTRACTUS, qui nous raconte ce fait, ajoute qu'il fut approuvé par tous, « consensu cunctorum » (BOUQUET, *op. cit.*, XI, p. 20).

L'auteur des *Gesta episcoporum Leodiensium* nous dit tout le contraire; d'après lui, la condamnation des hérétiques de Goslar n'eut lieu qu'après une longue discussion, et il ne cache pas la répulsion qu'elle lui inspire; il la compare à celle qui fut portée contre Priscillien par les évêques courtisans de l'empereur Maxime et il déclare que son évêque Wazon n'y aurait jamais souscrit, s'il avait été encore de ce monde. « Et nous le disons hautement, ajoute-t-il, non que nous voulions défendre l'hérésie, mais parce que de pareilles condamnations ne sont pas d'accord avec la loi de Dieu. » (MARTÈNE, *Amplissima collectio*, IV, 902.) Les mesures violentes qui furent prises contre Tanchelm, dans les Pays-Bas, furent ordonnées par le duc de Lorraine GODEFROY LE BARBU; il dut agir beaucoup plutôt pour débarrasser le pays d'un fâcheux perturbateur que pour délivrer l'Eglise d'un de ses ennemis; car les Annales de saint Jacques de Liége nous le représentent lui-même comme un persécuteur de l'Eglise catholique et un défenseur de la simonie (FREDERICQ, *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis Neerlandicae*, I, pp. 28-30).

Le plus souvent, l'opinion publique réclamait avec acharnement le supplice des hérétiques, parfois même la justice populaire le leur infligeait elle-même, devançant celle des princes et des gouvernements, qui devaient prendre contre elle les plus minutieuses précautions. Lorsque Robert le Pieux eut condamné les hérétiques d'Orléans, le peuple partageait tellement les sentiments du roi que, n'ayant pas la patience d'attendre leur supplice, il voulait les mettre à mort lui-même dans l'église de Sainte-Croix. Ce fut pour empêcher un massacre qui, commis dans une église, se serait doublé d'un sacrilège, que le roi fit garder Sainte-Croix, par la reine Constance (RAOUL GLABER). En 1077, un hérétique ayant proclamé ses erreurs devant l'évêque de Cambrai, des gens de l'évêque et la foule se saisirent de lui sans attendre le jugement et l'enfermèrent dans une cabane à laquelle ils mirent le feu (FREDERICQ, I, p. 12). Vers 1040, l'archevêque de Milan, HÉRIBERT, découvrit un foyer d'hérésie à Monteforte, en Lombardie. GIRARD avait gagné la plupart des habitants de ce bourg et il leur faisait renier le mariage, les sacrements et l'autorité de l'Eglise; la guerre éclata entre ce bourg et l'archevêque qui, ayant emporté la victoire, emmena à Milan Girard et plusieurs de ses adeptes. L'archevêque voulait leur laisser la vie; mais le peuple de Milan ayant dressé un bûcher en face d'une croix, ordonna aux hérétiques de choisir l'un ou l'autre, la mort par le feu ou la rétractation. Comme ils ne voulurent pas se rétracter, ils furent brûlés malgré l'archevêque. Dans les circonstances, le chroniqueur LANDULPHUS nous montre, d'une part l'archevêque Heribert désireux de sauver les hérétiques pour les convertir, et de l'autre les magistrats civils de Milan, *civitatis hujus majores laici*, élevant un magnifique bûcher pour les brûler (MURATORI, *Rerum italicarum scriptores*, IV, p. 89).

GUIBERT DE NOGENT nous raconte un fait du même genre qui se passa à Soissons, vers 1114. L'évêque LISIARD avait fait arrêter des hérétiques qui étaient manichéens, si nous en croyons ce que le chroniqueur nous rapporte de leurs doctrines. Après avoir instruit leur procès, il était embarrassé sur le traitement qu'il devait leur réserver et, les laissant en prison, il était allé consulter ses collègues réunis en concile à Beauvais; il était accompagné de Guibert, l'auteur du récit. Or, pendant son absence, le peuple de Beauvais se porta à la prison épiscopale, en arracha les hérétiques, alluma un bûcher hors de la ville et les y brûla; et la raison que donne Gui-

bert de cet acte est significative. Le peuple a brûlé lui-même les hérétiques parce qu'il appréhendait à leur égard l'indulgence de l'Eglise : « *Sed fidelis interim populus*, CLERICALEM VERENS MOLLITIEM, *concurrit ad ergastulum, rapit et subjecto eis extra urbem igne, pariter concremavit.* » (BOUQUET, *op. cit.*, XII, p. 266.)

A Liége, le peuple témoignait de la même haine contre les hérétiques. En 1135, trois manichéens étaient arrêtés ; quand ils eurent proclamé leurs doctrines niant le mariage, approuvant la promiscuité des sexes, rejetant le baptême et les autres sacrements, le peuple voulut les lapider sans attendre le jugement. Dix ans plus tard, dans la même ville, après des aveux du même genre, la foule s'empara de quelques hérétiques, et les traîna au bûcher ; le clergé, qui voulait les convertir, eut la plus grande peine à les sauver : « Hos turba turbulenta raptos incendio tradere deputavit : sed nos, Dei favente misericordia, pene omnes ab instanti supplicio, de ipsis meliora sperantes, vix tamen eripuimus. » (FREDERICQ, *op. cit.*, p. 32.)

Les textes que nous venons de citer précisent les positions différentes que prirent en face de l'hérésie, de l'an mil à 1150 environ, la puissance civile et la hiérarchie ecclésiastique. Nous pouvons les définir en ces trois propositions :

1° L'Eglise a répugné à la répression violente de l'hérésie. Parmi ses représentants les plus autorisés, les uns ne se sont pas reconnu le droit de châtier comme un crime l'hétérodoxie et ne l'ont combattue que par des discussions et des traités de controverse ; les autres n'ont employé contre elle que des peines spirituelles, telles que l'excommunication, destinées moins à frapper l'erreur qu'à en préserver les fidèles en leur interdisant tout contact avec elle ; enfin, ceux qui étaient sollicités de prononcer des peines temporelles contre des hérétiques, perturbateurs de l'ordre public, ne le faisaient que faiblement, invoquant l'irresponsabilité des hérétiques pour les relâcher.

2° Le pouvoir civil s'est au contraire montré de plus en plus rigoureux contre l'hérésie. C'est lui qui, le premier, a allumé les bûchers, en France, en Allemagne, en Italie, en Flandre.

3° Les rigueurs du pouvoir civil ont été approuvées par l'opinion publique, du XIe et du XIIe siècle, le peuple accusant de tiédeur à l'égard des hérétiques non seulement les évêques et les clercs, mais les princes eux-mêmes.

Etablissement de l'Inquisition. — Ces divergences entre le pouvoir civil et l'autorité religieuse allaient s'atténuer progressivement au XIIe siècle, pour disparaître complètement au XIIIe. Plus on avance, en effet, vers le XIIIe siècle et plus disparaissent les répugnances de l'Eglise à réprimer par la force l'hérésie.

En 1134, elle fut émue par les progrès considérables que faisait dans le Midi la secte des Henriciens. Aussi son propagateur, le moine Henri, que l'on avait laissé prêcher ses erreurs en liberté pendant 18 ans (1116-1134), finit-il par être arrêté sur ordre de l'archevêque d'Arles, et traduit au concile de Pise devant le pape INNOCENT II qui le condamna à la prison ; on le remit, il est vrai, en liberté peu de temps après, et il reprit ses prédications hérétiques ; la répression était encore bénigne.

Ce fut en 1139 que l'Eglise, ne s'en tenant plus aux sanctions spirituelles, ordonna au pouvoir civil de réprimer l'hérésie par des peines temporelles. « Les hérétiques qui rejettent le sacrement du corps et du sang du Seigneur, le baptême des enfants, le sacerdoce et les autres ordres, condamnent le mariage, sont expulsés de l'Eglise de Dieu comme hérétiques ; nous les condamnons et nous ordonnons au pouvoir civil de les réprimer. Nous englobons dans la même sentence quiconque prendra leur défense... » Ainsi s'exprime, dans son canon 23, le concile œcuménique du Latran qui se tint, en 1139, sous la présidence du pape INNOCENT II (MANSI, XXI, p. 532). Au signalement qui est donné ici de l'hérésie condamnée, il est facile de reconnaître les Cathares. L'année suivante, Innocent II fit l'application de cette sentence à ABÉLARD et ARNAUD DE BRESCIA. Par une lettre adressée, le 16 juillet 1140, aux archevêques de Reims et de Sens, ainsi qu'à saint Bernard, il ordonna d'enfermer ces deux personnages dans des couvents et de brûler leurs écrits (MANSI, XXI, p. 565). Cette sentence fut faiblement exécutée ; car si Abélard se confia à la garde bienveillante de Pierre le Vénérable, abbé de Cluny, Arnaud continua à prêcher en Suisse et en Italie et dut être condamné une fois de plus en 1148. Livré en 1154, il fut pendu avant d'être brûlé, lorsque le pape ADRIEN IV, devenu l'allié de Frédéric Barberousse, eut réprimé les révoltes suscitées à Rome par Arnaud de Brescia. Le concile de Reims, présidé en 1148 par EUGÈNE III, renouvela les sentences contre les Cathares, qui devenaient de plus en plus dangereux en Gascogne et en Languedoc. Nul ne devait les protéger ou les défendre ; aucun seigneur ne devait les accepter sur ses terres, sous peine d'interdit et d'anathème : « *Nullus heresiarchas et eorum sequaces manu teneat vel defendat nec aliquis eis in terra sua receptaculum praebeat.* » (MANSI, XXI, p. 718.)

Cette législation ne suffit pas à l'ardeur des princes qui l'avaient provoquée. Il est curieux de les voir accuser le pape et l'Eglise de faiblesse envers l'hérésie et réclamer toujours de nouvelles mesures de rigueur. Parmi ces rois acharnés contre les hérétiques, il faut placer au premier rang LOUIS VII le Jeune. En 1140, il assista au concile de Sens qui condamna Abélard. En 1162, il écrivit une lettre curieuse au pape ALEXANDRE III. L'archevêque de Reims, HENRI frère du roi, s'était inquiété des progrès de l'hérésie manichéenne en France et il s'apprêtait, de concert avec le comte de Flandre, à poursuivre les Cathares, lorsque ceux-ci, confiants dans la douceur du pape Alexandre III, firent appel au Saint-Siège. Leur espoir ne fut pas trompé. Le pape rappela en termes fort nets l'archevêque et le comte de Flandre à la modération : « Mieux vaut, écrivait-il à l'archevêque, absoudre des coupables que de s'attaquer, par une excessive sévérité, à la vie d'innocents... l'indulgence sied mieux aux gens d'Eglise que la dureté. » Et il lui rappelait le conseil de l'Ecriture : « *Noli nimium esse justus.* » (MARTÈNE, *Ampl. Collectio*, II, 683.) L'archevêque dut communiquer cette lettre à son frère Louis VII ; car celui-ci écrivit aussitôt après au pape une lettre où les reproches de tiédeur se dissimulaient à peine sous les formules de respect. « Notre frère l'archevêque de Reims, parcourant dernièrement la Flandre, y a trouvé des hommes égarés par les plus funestes doctrines, adeptes de l'hérésie des Manichéens ; l'observation a prouvé qu'ils sont bien plus mauvais qu'ils ne le paraissent. Si leur secte continue à se développer, ce sera un grand mal pour la foi... Que votre sagesse donne une attention toute particulière à cette peste et qu'elle la supprime avant qu'elle puisse grandir. Je vous en supplie pour l'honneur de la foi chrétienne, donnez toute liberté dans cette affaire à l'archevêque : il détruira ceux qui s'élèvent ainsi contre Dieu ; sa juste sévérité sera louée par tous ceux qui, dans ce pays, sont animés d'une vraie piété. Si vous agissiez autrement, les murmures ne s'apaiseraient pas facilement et vous déchaîneriez contre l'Eglise romaine les violents reproches de l'opinion. »

En lisant ces lignes, il est facile de voir qu'Alexandre III répugnait à la violence et que Louis VII, son frère l'archevêque de Reims, et le comte de Flandre exerçaient sur lui une forte pression pour obtenir son adhésion à une politique de répression. Or, à ce moment, Alexandre III était menacé par le schisme d'un antipape : chassé de Rome, il s'était réfugié en France et avait besoin de la protection du roi. Dans sa réponse datée du 11 janvier 1163, il lui promit de ne rien faire, dans la question des hérétiques de Flandre, sans l'avis de l'archevêque (*ibid.*, p. 684).

Cet échange de lettres nous explique aussi la décision du concile de Tours. Cette année-là en effet se réunirent à Tours 12 cardinaux, 124 évêques, 314 abbés et une foule considérable de clercs et de laïques, sous la présidence d'Alexandre III. Le concile accentua les mesures de rigueur prises précédemment contre l'hérésie manichéenne, qui, « comme un chancre, s'était étendue à travers toute la Gascogne et dans d'autres provinces ». Il ordonna à tous les évêques et à tous les prêtres de la surveiller; par leurs soins, les hérétiques devaient être chassés des pays où on les découvrirait; on n'aurait avec eux aucune relation d'affaires; les princes devraient condamner à la prison et à la confiscation tous ceux qu'on surprendrait; enfin, on rechercherait avec soin leurs assemblées secrètes (Mansi, XXI, p. 1178).

Bien que ces canons soient édictés par un concile et promulgués par le pape, il est facile de voir qui les avait provoqués : c'était le roi de France, et une fois de plus le pouvoir civil excitait contre l'hérésie le zèle et la vigilance de la hiérarchie ecclésiastique.

Le comte de Flandre et l'archevêque de Reims profitèrent de ces décisions conciliaires pour brûler en Flandre un certain nombre d'hérétiques (Lea, *Hist. de l'Inquisition*, I, p. 128), et leur exemple fut suivi à Cologne.

Il est curieux de constater que l'un des persécuteurs les plus cruels de l'hérésie fut alors un prince excommunié, en révolte ouverte contre Alexandre III, le roi d'Angleterre Henri II.

Il venait de faire voter les *Statuts de Clarendon* qui soumettaient l'Eglise d'Angleterre à la juridiction royale, et, à ce propos, il était entré si violemment en conflit avec Thomas Becket, primat de Cantorbéry, que ce dernier avait dû quitter son siège et chercher un asile en France. Alexandre III avait pris parti pour le primat et lancé contre Henri les censures de l'Eglise. Or voici ce que nous rapporte le chroniqueur anglais, Guillaume de Newbridge. Un certain nombre d'hérétiques s'étant réfugiés, en 1165, de Flandre en Angleterre, Henri II les fit arrêter, marquer d'un fer rouge au front et exposer, ainsi défigurés, devant le peuple. Il défendit à ses sujets de leur donner asile et de leur rendre le moindre service. Ce fut en les mettant ainsi hors la loi qu'il « préserva totalement son royaume de la peste de l'hérésie » (*Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, XXVII, p. 131). Ce qu'il avait ainsi fait à l'assemblée d'Oxford présidée par lui-même, Henri II voulut l'établir définitivement par un texte de loi, et par l'article 21 des Assises de Clarendon il défendit à jamais « de recevoir chez soi des hérétiques, sous peine de voir sa maison détruite »; en même temps, il obligea tous les shériffs (officiers civils des comtés) à jurer qu'ils observeraient cette loi et feraient prêter serment dans le même sens à tous les chevaliers et possesseurs de terres franches. C'était l'extermination complète et radicale de l'hérésie, et, comme le fait remarquer Lea, à qui nous empruntons ce passage, elle était ordonnée par une loi exclusivement civile, poursuivie par des officiers laïques et une juridiction séculière, au nom d'un prince excommunié par l'Eglise à cause du soin jaloux qu'il prenait de la soumettre au pouvoir laïque (Lea, *Hist. de l'Inquisition*, I, p. 129).

On a voulu expliquer les rigueurs de Henri II par le désir qu'il aurait eu de se poser en farouche défenseur de l'orthodoxie au moment où il luttait contre Thomas Becket et Alexandre III, afin de prouver à son peuple que sa lutte contre le Saint-Siège ne diminuait ni sa foi ni son zèle chrétien. Pour montrer l'invraisemblance de cette hypothèse, il suffit de rappeler qu'en 1177, alors qu'il était réconcilié avec le Saint-Siège, Henri II donna aux hérétiques de nouvelles preuves de sa haine. Alors que, pendant tout son règne, il avait été le rival de Louis VII, roi de France, cette année il se concerta avec lui contre les Cathares du Languedoc. « Ces deux princes, écrivait au pape Henri, l'abbé de Clairvaux, viennent de confirmer la paix qu'ils ont conclue et ils s'entendent à merveille dans le dessein de revêtir la cuirasse de la foi et de poursuivre la multitude des hérétiques. » Et le chroniqueur anglais Benoit de Peterborough ajoute (année 1178) : « Henri II ne voulut pas passer la mer et rentrer en Angleterre avant de s'être entendu avec le roi de France pour envoyer de concert avec lui, dans le comté de Toulouse, des hommes d'Eglise et des laïques qui ramèneraient les hérétiques à la vraie foi par des prédications ou les réduiraient par les armes. » Ce fut à leur instigation que fut organisée, en ce sens, la mission du cardinal Pierre de Saint-Chrysogone (Bouquet, *Historiens des Gaules et de France*, XV, p. 960). C'était toujours le pouvoir civil qui inspirait à la hiérarchie ecclésiastique des mesures de répression contre l'hérésie.

Dès son avènement, Philippe-Auguste suivit l'exemple de son père Louis VII et de Henri II. Dans sa *Philippide*, Guillaume Le Breton le félicite d'avoir, dès les premières années de son règne, poursuivi énergiquement ces hérétiques appelés par le peuple *Popelicani*, « qui réprouvent le bonheur conjugal, déclarent défendre l'usage de la viande et répandent plusieurs autres superstitions ». Le roi les a fait sortir de leurs refuges et de leurs cachettes et, après les avoir fait juger par ses tribunaux, les a envoyés au bûcher « pour que le feu matériel leur soit un avant-goût des flammes de l'enfer ». Et ainsi, continue Guillaume, le royaume a été totalement purgé de l'hérésie, et nul ne peut y vivre s'il n'accepte tous les dogmes de la foi catholique, ou s'il nie les sacrements (Bouquet, *op. cit.*, XVII, p. 127, vers 408-435).

Les papes s'engagèrent de plus en plus résolument dans cette voie répressive que leur traçaient si bien les princes. Au concile de Latran de 1179, Alexandre III, tout en rappelant que le clergé avait horreur du sang (*cruentas effugiant ultiones*), demandait à la puissance séculière des sanctions pénales « contre les Cathares, *Publicani* ou *Patareni* qui, en Gascogne, dans l'Albigeois et le comté de Toulouse, ne se contentaient pas de professer leur erreur en secret, mais la manifestaient publiquement ». Il lançait l'anathème contre eux, leurs protecteurs et quiconque les recevrait dans sa maison ou sur ses terres ou ferait le commerce avec eux. Bien plus, il appelait aux armes contre eux les princes et les peuples, et, pour la première fois, on voyait une croisade ordonnée non plus contre des infidèles, mais contre des hérétiques. Une indulgence de deux ans était accordée à tous les fidèles qui s'armeraient contre eux, à l'appel des évêques, qui avaient la faculté d'augmenter encore, selon le cas, l'étendue de l'indulgence. Ces croisés étaient placés sous la protection de l'Eglise, comme ceux qui partaient en Terre sainte; les évêques étaient constitués les défenseurs de leurs droits et de leurs biens (*Decret. Greg.* IX; V, vii).

Au lendemain de la paix de Constance, qui avait

mis fin aux longues luttes du Saint-Siège et de Frédéric Barberousse, le pape LUCIUS III réunit à Vérone, en 1184, une nombreuse assemblée, comprenant, avec lui, l'empereur, des patriarches, des archevêques et un grand nombre de princes venus de toutes les régions de l'Empire. Avec leur concours et surtout avec celui de l'empereur FRÉDÉRIC, « *Friderici, illustris Romanorum imperatoris, semper Augusti, praesentia pariter et vigore suffulti* », le pape Lucius III promulgua une constitution « contre les Cathares, les Patarins, ceux qui s'appelaient faussement les Humiliés et les Pauvres de Lyon, les *Passagini*, les *Josephini*, les *Arnaldistae* ». Elle était beaucoup plus précise que toutes celles qu'avaient jusqu'alors édictées les papes et les conciles, et elle demeura longtemps en vigueur; car GRÉGOIRE IX la fit plus tard insérer dans ses Décrétales. Elle excommuniait, avec les hérétiques, ceux qui les protégeaient, avaient reçu d'eux le *Consolamentum*, se disaient Croyants ou Parfaits. Ceux d'entre eux qui seraient clercs, seraient dégradés, dépouillés de leurs charges et de leurs bénéfices, et livrés à la puissance civile pour être punis par elle. Les laïques seraient livrés de la même manière et pour le même objet au bras séculier, surtout s'ils étaient relaps. Tout archevêque et évêque devrait inspecter soigneusement, en personne ou par son archidiacre ou des personnes de confiance, une ou deux fois l'an, les paroisses suspectes, et se faire désigner sous serment par les habitants les hérétiques déclarés ou cachés. Ceux-ci devraient se purger par serment du soupçon et se montrer désormais bons catholiques. S'ils refusaient de prêter le serment ou retombaient ultérieurement dans l'erreur, l'évêque les punirait. Les comtes, barons, recteurs, consuls des villes et autres lieux devraient prêter serment d'aider l'Eglise dans cette œuvre de répression, sous peine de perdre leurs charges, d'être excommuniés et de voir l'interdit lancé sur leurs terres. Les villes qui résisteraient sur ces points aux ordres des évêques, seraient mises au ban de toutes les autres; aucune ne pourrait commercer avec elles. Quiconque recevrait chez lui des hérétiques, serait déclaré infâme à jamais, incapable de plaider, de témoigner et d'exercer une fonction publique. Enfin, les archevêques et évêques devaient avoir toute juridiction en matière d'hérésie et être considérés comme délégués apostoliques par ceux qui, jouissant du privilège de l'exemption, étaient placés sous la juridiction immédiate du Saint-Siège.

Lea remarque avec raison que « cet édit était le plus sévère qui eût encore été fulminé contre l'hérésie » (*op. cit.*, I, p. 131). En effet, on ne se contentait pas de frapper les hérétiques qui étaient surpris et ceux qui leur assuraient la liberté; *on les recherchait.* Bien plus, cette recherche était organisée et confiée au zèle des évêques, qui en étaient responsables. Tout hérétique ainsi découvert devait abjurer, sous peine d'un châtiment que l'autorité civile devait infliger. L'obstination dans l'hérésie, la complicité avec l'hérésie n'étaient plus seulement des fautes de conscience, tombant uniquement sous des sanctions spirituelles; elles devenaient des crimes réprimés par des pénalités temporelles graduées.

A vrai dire, c'est l'Inquisition qui est établie par cette constitution de 1184, non pas encore l'inquisition pontificale qu'exerceront, au nom du Saint-Siège, des inquisiteurs appartenant le plus souvent à des ordres religieux, mais l'inquisition épiscopale dont devra s'acquitter l'évêque dans chaque diocèse, en vertu de ses attributions ordinaires de défenseur et de gardien de la foi.

Cette date de 1184 marque donc une étape importante dans l'histoire de la répression de l'hérésie; et en jetant un coup d'œil d'ensemble sur les mesures qui l'ont préparée, au cours du XIIe siècle, nous pouvons affirmer :

1° Que, répugnant d'abord aux peines temporelles et s'en tenant aux spirituelles, l'Eglise n'a soumis qu'à la fin du XIIe siècle l'hérésie à des châtiments matériels;

2° Qu'elle a été amenée à cette recrudescence de sévérité par la pression qu'ont exercée sur elle non seulement des rois pieux et soumis à sa direction, tels que Louis VII, mais encore des princes en révolte fréquente contre elle, tels que Henri II roi d'Angleterre et l'empereur Frédéric Barberousse;

3° Et que, dès lors, l'inquisition a été presque universellement pratiquée par l'autorité civile avant d'être établie dans le monde chrétien par une décision ecclésiastique.

Doctrine des hérétiques. — Comment se fait-il que le pouvoir civil ait montré pour la répression de l'hérésie, au XIIe siècle, un zèle qui dépassait et excitait sans cesse celui de l'Eglise? Il ne suffit pas pour l'expliquer d'alléguer le fanatisme; car comment admettre que les rois, même quand ils étaient en rupture déclarée avec le Saint-Siège, ou blasphémaient le dogme chrétien, comme le fera plus tard Frédéric II, aient été plus fanatiques que les gens d'Eglise? Comment surtout admettre qu'avant l'an mil, dans ces siècles de haut moyen âge qui n'ont pas connu les bûchers, les princes aient été universellement tolérants et soient devenus aussi universellement intolérants, après l'an mil? Le fanatisme peut avoir inspiré tel prince, telle exécution; mais il ne saurait expliquer la création, à la fin du XIIe siècle, d'une institution chargée de réprimer méthodiquement, et dans tout le monde chrétien, l'hérésie.

On pourrait alléguer aussi, qu'en ordonnant des supplices contre les hérétiques, les princes donnaient satisfaction à la haine dont l'opinion publique poursuivait les sectes hétérodoxes. Il est certain en effet que, sauf dans les pays où les Cathares étaient tout-puissants, comme en Languedoc et dans certaines villes d'Italie, le peuple réclamait partout leur extermination. Investi dans sa ville du pouvoir temporel, l'abbé de Vézelay eut à juger, des hérétiques, en 1167; embarrassé sur le traitement qu'il devait leur infliger, il eut l'idée de consulter la foule : « Brûlez-les! » lui répondit-elle; et ainsi fut fait (LEA, *op. cit.*, I, p. 350). Des scènes du même genre se passèrent en beaucoup d'endroits. C'est qu'en effet les bruits les plus étranges circulaient dans le peuple sur les hérétiques. On racontait d'eux, comme on l'avait fait des premiers chrétiens, que dans leurs réunions secrètes ils se livraient aux débauches les plus honteuses, pratiquant non seulement l'union libre et la communauté des femmes, mais encore la promiscuité des sexes avec les vices de Sodome et de Gomorrhe. On disait encore que, lorsque des enfants naissaient de leurs unions honteuses, ils les mettaient à mort, réduisaient leurs corps en cendres avec lesquelles ils faisaient un pain dont ils se servaient pour parodier les rites augustes de la communion. On leur attribuait aussi des actes de sorcellerie et de magie.

Il est possible que certains de ces faits immoraux se soient produits; mais l'imagination populaire, excitée par le caractère mystérieux et secret des réunions hérétiques, les a probablement amplifiés ou même inventés. Quoi qu'il en soit, il ne semble pas que des faits de ce genre auraient suffi pour animer la plupart des princes et des gouvernements contre l'hérésie comme contre un danger public et universel. C'est plutôt dans la doctrine des hérétiques, et

encore plus dans les conséquences sociales qui en découlaient logiquement et qu'on en tirait pratiquement, qu'il faut chercher la raison de cette répression des hérétiques par le pouvoir séculier.

Le néo-manichéisme a été la grande hérésie, ou plutôt la doctrine antichrétienne des xie, xiie et xiiie siècles. Ce sont toujours ses adhérents qui sont désignés, selon les pays, par les noms variés d'*Ariani*, de *Passagii*, de *Poplicani*, de *Patareni*, de *Josephini*, etc.; c'est leur secte qui est visée quand on parle de ces hérétiques qui nient l'Eglise, le baptême, les sacrements et surtout le mariage, et déclarent criminel l'usage de la nourriture animale. Il est à croire que, si leurs docteurs avaient erré sur l'Eucharistie comme Bérenger de Tours, sur la grâce ou tel autre dogme particulier, l'émotion qu'ils auraient causée n'aurait pas dépassé le cercle des théologiens et l'enceinte des écoles.

Mais le catharisme n'a pas été, comme les hérésies qui l'ont précédé, l'interprétation hétérodoxe de tel ou tel dogme chrétien; il a été un système religieux complet, avec sa conception propre de la vie présente et de la vie future, du monde, de l'homme, de la divinité et de la destinée humaine, avec sa morale individuelle et sociale, avec ses idées politiques. Il n'est donc pas étonnant qu'il ait heurté de front l'ordre social du moyen âge, établi sur le christianisme. Bien plus, sa conception profondément pessimiste de la vie l'a dressé contre tout ordre social.

Quelles que soient les manières différentes dont les chrétiens ont essayé de mettre en pratique leur idéal, selon la diversité des tempéraments, des vocations et des circonstances, on peut cependant résumer en quelques propositions la théorie que l'Eglise nous présente de la vie, de sa valeur et du but vers lequel elle doit tendre. A ses yeux, l'homme est de passage sur cette terre; le temps qu'il y vit est une épreuve. Incliné vers le mal par les mauvais instincts de sa nature viciée, les séductions et les infirmités de la chair, les tentations du démon, il est appelé au bien par la loi divine, les bons instincts que la chute originelle n'a pas pu faire complètement disparaître en lui; et dans cette lutte, il est soutenu par ce secours divin qu'il suffit de demander pour l'avoir, qui multiplie les forces de la volonté humaine sans détruire sa liberté et sa responsabilité, et qu'on nomme la grâce. La perfection consiste à triompher des mauvais instincts, de manière que le corps demeure ce qu'il doit être, le serviteur de l'âme; à subordonner tous les mouvements de l'âme à la charité, c'est-à-dire à l'amour de Dieu, de sorte que Dieu soit le principe et la fin de l'homme, de toutes ses énergies, de toutes ses actions. Pour cela, il faut accepter avec résignation les épreuves de la vie et faire de toutes les circonstances au milieu desquelles on se trouve des occasions de perfectionnement et de salut. Qui ne voit, dès lors, que pour le chrétien la vie a un prix infini, puisqu'elle lui fournit le moyen d'acquérir la sainteté et la vie éternelle qui en est la conséquence?

Tout autre était l'idée de la vie que le Manichéen tirait de sa conception de Dieu et de l'Univers. Procédant à la fois des deux principes éternels, le Bien et le Mal, par une double création, l'homme est une contradiction vivante : l'âme et le corps ne peuvent jamais se concilier, et prétendre les mettre en harmonie est aussi absurde que de vouloir unir des contraires, la nuit et le jour, le Bien et le Mal, Dieu et Satan. Dans le corps, l'âme n'est qu'une captive, et son supplice est aussi grand que celui de ces malheureux qu'on attachait jadis à des cadavres! Elle ne retrouve la paix qu'en reprenant possession de sa vie spirituelle, et elle ne peut le faire que par sa séparation d'avec le corps. Le divorce de ces deux natures inconciliables, c'est-à-dire la mort, la mort non seulement subie et acceptée avec résignation, mais embrassée, mais provoquée comme une délivrance, est le premier pas vers le bonheur. Tout ce qui la précède et la retarde n'est que misère et tyrannie.

Avançant l'heure de la liberté et faisant disparaître au plus tôt le cauchemar aussi vide qu'odieux de l'existence, le suicide était la conséquence directe de pareils principes; le grand devoir de la vie, et à vrai dire le seul, était de la détruire. Chez les Cathares, dit Mgr Douais (*Les Albigeois*, p. 253), le suicide était, pour ainsi dire, à l'ordre du jour. On en vit qui se faisaient ouvrir les veines et mouraient dans un bain; d'autres prenaient des potions empoisonnées; ceux-ci se frappaient eux-mêmes. L'*Endura* semble avoir été le mode de suicide le plus répandu chez les Albigeois. Nous en avons cité un certain nombre de cas, dans notre préface du *Cartulaire de Prouille*, d'après les documents publiés par Döllinger. Ils étaient assez fréquents pour que la *Practica* de l'inquisiteur Bernard Gui contînt une sentence particulière de condamnation contre les hérétiques qui avaient tenté de se tuer et d'ajouter ainsi au crime d'hérésie, le crime de suicide. L'*Endura* n'en resta pas moins une exception. Dans le catalogue des erreurs cathares dressé par les Inquisiteurs, la pratique du suicide n'est pas même mentionnée; d'autre part, elle est rarement citée dans les dépositions, et nous devons en conclure que les docteurs cathares, tout en proclamant la beauté du suicide, n'osaient pas en prêcher à tous l'usage. L'instinct de la conservation, et peut être aussi une certaine conception fataliste de la vie, tempéraient chez la plupart de leurs adeptes la brutale logique qui les aurait portés à la mort.

Si tous les Cathares ne se tuaient pas, ils n'en croyaient pas moins de leur devoir de tarir le plus possible en eux et dans l'humanité tout entière les sources et les manifestations de la vie.

Le fakir de l'Inde qui, par l'intensité de sa contemplation, tombe dans le nirvana, perd la conscience de sa propre existence. Si son âme est encore unie à un corps, du moins elle ne le sent pas. Elle a un avant-goût des jouissances purement spirituelles qu'elle goûtera lorsque, redevenue esprit, elle sera séparée de lui. Les Cathares ne pensaient pas autrement : s'abstraire de la vie corporelle au point d'en perdre la notion, et ainsi, consommer déjà sur cette terre le divorce de l'âme et du corps, pousser jusqu'à l'insensibilité l'abstention déjà prêchée par les Stoïciens, arrêter en quelque sorte la vie physique, voilà le dernier terme de la doctrine cathare, doctrine de mort s'il en fut; car, si elle s'était généralisée, le principe même de la vie humaine aurait été détruit.

Assurément, tous les Cathares n'en arrivaient pas à un aussi haut degré de perfection manichéenne; ils vivaient et même s'agitaient. Mais c'était par une contradiction due à leur faiblesse. Ils n'en regardaient pas moins comme leurs modèles et leurs saints ceux qui avaient touché les profondeurs du nirvana. Il s'en trouvait en Languedoc. Berbeguera, femme du seigneur de Puylaurens, alla voir par curiosité un de ces Parfaits. « Il lui apparut, racontait-elle, comme la merveille la plus étrange. Depuis fort longtemps, il était assis sur sa chaise, immobile comme un tronc d'arbre, insensible à ce qui l'entourait. » (Douais, *op. cit.*, p. 10.)

Réprouvant la vie de l'humanité, les Cathares la détruisaient, en condamnant le mariage, la famille et la génération.

Ce sont ces articles de leur doctrine que les documents signalaient unanimement : *legitima connubia*

damnant, lisons-nous toujours dans la définition qu'ils nous donnent de leurs croyances. La négation de la famille était en effet la conséquence logique et nettement avouée par eux de leur conception pessimiste de la destinée humaine. Si, en effet, la vie était, comme ils l'enseignaient, le plus grand des maux, il ne fallait pas se contenter de la détruire en soi-même par le suicide ou tout au moins par le nirvana; il fallait encore plus se garder de la communiquer à de nouveaux êtres qu'on ferait participer au malheur commun de l'humanité, en les appelant à l'existence. Etait-il possible d'imaginer un acte plus coupable dans ses conséquences que la procréation d'un enfant? Une âme vivait heureuse dans le royaume de Dieu, et voilà que, pour satisfaire sa passion, un homme la faisait descendre sur terre, dans le royaume de Satan, l'emprisonnait dans un corps impur et la condamnait à se dégager perpétuellement, par un effort constant et douloureux, de cette étreinte écœurante de la chair! Ne continuait-on pas ainsi la création malfaisante de Satan?

Les Albigeois ne faisaient aucune différence essentielle entre la débauche et le mariage. Le contrat et le sacrement de mariage n'étaient, à leurs yeux, que la régularisation et la législation de la débauche. Dans l'intransigeance farouche de leur chasteté, les Purs du XIII[e] siècle trouvèrent la formule que, pour d'autres raisons, ont adoptée de nos jours les tenants de l'union libre et du droit au plaisir sexuel : « *matrimonium est meretricium, matrimonium est lupanar*, le mariage est un concubinat légal » (*Bibl. de Toulouse, ms.* 609, fol. 41 v° et 64). L'inquisiteur Bernard Gui résumait ainsi la doctrine des Cathares sur le mariage : « Ils condamnent absolument le mariage qui unit l'homme et la femme; ils prétendent qu'on y est en perpétuel état de péché; ils nient que le Dieu bon l'ait jamais institué. Ils déclarent que connaître charnellement sa femme, n'est pas une moindre faute qu'un commerce incestueux avec une mère, une fille, une sœur. » (*Practica inquisitionis*, p. 130.)

Aussi, toute personne qui demandait aux hérétiques l'initiation complète à leur secte, le *Consolamentum*, s'engageait-elle à se séparer à jamais de son conjoint. Vers l'an 1218, Bernard Pons de Laure étant gravement malade à Roquefère-Cabardès, en Languedoc, sa femme Bermonde demanda à deux Cathares de venir lui donner le *Consolamentum*; mais, avant de procéder à cet acte, ceux-ci exigèrent de Bermonde qu'elle renonçât à jamais à son mari; et ce ne fut qu'après avoir reçu cet engagement qu'ils procédèrent à la cérémonie : « *postmodum consolati sunt dictum infirmum* ». Revenu à la santé, Pons « abandonna l'hérésie, revint au monde et, par la même occasion, reprit sa femme, oublieuse elle-même de sa promesse ». Mais bientôt, ce fut au tour de Bermonde d'être malade et de demander le *Consolamentum*. Les deux hérétiques qui accoururent à son appel n'agirent pas autrement que les premiers. Avant de commencer leurs rites, ils exigèrent que Pons renonçât à jamais à sa femme et ce ne fut qu'après en avoir reçu la promesse formelle, qu'ils la consolèrent (*Bibl. nat.*, Doat, XXIII, pp. 81-83).

Les Registres de l'Inquisition toulousaine nous montrent un grand nombre d'hérétiques revenant à la fois à l'Eglise et au mariage. Arnalde Frémiac avait été engagée, dès sa jeunesse, dans la secte cathare par son oncle Isarn Bola. Mais plus tard, saint Dominique reçut son abjuration et lui imposa une pénitence *quousque duceret maritum*, c'est-à-dire jusqu'au jour où, par son mariage, elle prouverait, d'une manière indiscutable, la sincérité de sa conversion (1211) (*Bibl. de Toulouse, ms.* 609, f° 160). P. Covinens, de Fanjeaux au diocèse de Toulouse[1], avait été remise aux hérétiques par Pierre Coloma, son frère; regagnée à l'orthodoxie par saint Dominique, « elle abandonna ses erreurs et se maria » (*Ibid.*, p. 161). Pendant plus de trois ans, une certaine Bernarde avait vécu dans l'albigéisme; « mais *ensuite*, elle prit un mari et eut deux enfants » (Doat, XXII, p. 1). Vers l'an 1229, vivaient à Narbonne deux sœurs, Raymonde et Florence. Originaires du Mas-Saintes-Puelles, elles avaient quitté leur pays pour vivre plus librement dans l'hérésie; Raymonde avait, en même temps, abandonné son mari qui était resté au Mas. Arrêtées par le baile archiépiscopal, elles comparurent devant l'officialité diocésaine. Le dominicain Ferrier, « qui exerçait les fonctions d'inquisiteur au nom de l'archevêque », reçut leur abjuration, les fit mettre en liberté, les ramena dans leur pays et « rendit Raymonde à son mari, *et reddidit eam viro suo* » (*Bibl. de Toulouse, ms.* 609, f° 23-24). Tolsanus Bertrand racontait aux inquisiteurs de 1245 une histoire semblable qui était arrivée, quinze auparavant, à sa mère Guillelmine Gleize. « Elle fut hérétique pendant trois ans, à Auriac; convertie ensuite à la foi catholique, elle reprit son mari. Elle vécut encore plus de huit ans avec lui; et quand il mourut, elle alla habiter avec son fils, dans sa maison des Cassès. » (*Ibid.*, f° 225.)

Dans leur aversion pour le mariage, les hérétiques allaient jusqu'à déclarer que le concubinage lui était préférable et qu'il était plus grave « *facere cum uxore sua quam cum alia muliere* » (Döllinger, *Dokumente*, p. 23). Ce n'était pas là une boutade; car ils donnaient de cette opinion une raison en rapport avec leurs principes. Il peut arriver, disaient-ils, que l'on ait honte de son inconduite; dans ce cas, si on s'y livre, on le fait en cachette. Il est alors toujours possible qu'on s'en repente et que l'on cesse; et ainsi, souvent le libertinage est passager et caché; d'ailleurs, aucun lien durable n'unit l'homme et la femme vivant ainsi dans la débauche. Ce qu'il y a, au contraire, de particulièrement grave dans l'état de mariage, c'est qu'on n'en a pas honte, qu'on se croit engagé complètement avec son complice et qu'on ne se doute même pas du mal qu'on commet avec lui « *quia magis publice et sine verecundia peccatum fiebat* » (*Ibidem*).

C'est là ce qui explique la condescendance vraiment étrange que les Parfaits montraient pour les désordres des Croyants ou auditeurs, c'est-à-dire de ceux de leurs adhérents qui n'avaient pas reçu l'initiation complète du *Consolamentum*. Ils faisaient eux-mêmes profession de chasteté perpétuelle, fuyant avec horreur les moindres occasions d'impureté; et cependant, ils admettaient dans leur société les concubines des Croyants et les faisaient participer à leurs rites les plus sacrés, même lorsqu'elles n'avaient aucun dessein de s'amender. Les Croyants eux-mêmes ne se faisaient aucun scrupule de conserver leurs maîtresses, tout en acceptant l'influence des Parfaits. Guillelma Campanha était, au su de tout le monde, la concubine d'Arnaud Maistre, et cependant Parfaits et Parfaites descendaient chez elle quand ils passaient au Mas-Saintes-Puelles. Raymond de Na Amélia logeait chez sa concubine, Na Barona, les hérétiques qu'il protégeait (*Bibl. de Toulouse*, ms. 609, f° 150). Parmi les Croyants qui se pressaient, en 1240, aux prédications de Bertrand Marty, nous distinguons plusieurs faux ménages : *Guillelma Calveta, amasia Petri Vitalis; Willelmus Raymundus de Roqua et Arnauda, amasia ejus; Petrus Aura et Boneta, amasia uxor ejus; Raymunda, amasia Othonis de Massabrac* (Doat, XXIV, p. 59). Plusieurs fois, les textes

1. Aujourd'hui, dans le département de l'Aude et le diocèse de Carcassonne.

nous signalent des bâtards de Croyants. La famille de Villeneuve, à Lasbordes près de Castelnaudary, protégeait ouvertement l'hérésie; or il y avait chez elle un *spurius*, Ademar, *frater naturalis Poncii de Villanova;* et on peut en dire autant de plusieurs autres maisons seigneuriales du Languedoc, gagnées à l'hérésie, les Hunaud de Lanta, les sires du Vilar, les Mazeroles de Gaja, etc. (*Ibid.*, XXIII, p. 189, 101, 103, *Bibl. de Toulouse*, ms. 609, f° 122).

Ces concubines et ces bâtards, qui paraissent si souvent dans les assemblées cathares, ont fait accuser les hérétiques des plus vilaines turpitudes. On a dit que leurs doctrines rigoristes n'étaient qu'un masque sous lequel se dissimulaient les pires excès; et c'est ce que croyaient les foules qui racontaient sur leurs réunions les plus abominables détails. Mais d'autre part, certains louaient leurs austérités. Parlant d'eux, un catholique d'Albi s'exprimait ainsi : « *Tenebant magnam castitatem et faciebant magnam poenitentiam... et erant magne sanctitatis et magne abstinencie.* » (Douais, *Annales du Midi : Les manuscrits du château de Merville*, p. 185.)

Il est facile de résoudre cette apparente contradiction en se rappelant qu'il y avait deux sortes d'hérétiques, les Croyants, qui donnaient leur sympathie à la doctrine cathare, mais la pratiquaient incomplètement, et les Parfaits, qui devaient rigoureusement la suivre. Du moment que les premiers n'avaient pas reçu l'initiation entière du *Consolamentum*, ils n'étaient pas astreints à la stricte chasteté et ils pouvaient vivre avec une femme; mais il y avait avantage que ce fût avec une concubine plutôt qu'avec une épouse légitime, parce que le lien qui l'unissait au Croyant pouvait plus facilement se rompre le jour où le Croyant, pour devenir Parfait, devrait renoncer à jamais aux plaisirs de la chair. Cela n'empêchait pas les Parfaits eux-mêmes de pratiquer la plus rigoureuse chasteté.

Il est inutile d'insister longuement sur les conséquences antisociales de pareilles doctrines. Elles ne tendaient à rien moins qu'à supprimer l'un des éléments essentiels de toute la société, la famille, en faisant progressivement de l'humanité une vaste congrégation religieuse sans lendemain. En attendant l'avènement de cet ordre nouveau, les Parfaits brisaient peu à peu, par suite des progrès de leur apostolat, les liens familiaux déjà formés; et ainsi, disparaissait, avec la famille, sa raison d'être, toute la morale du foyer.

Sans doute, on a fait au christianisme un reproche semblable. Lui aussi, à en croire certains de ses ennemis, tendrait à la ruine de la famille et de l'humanité, par l'idéal de virginité monastique qu'il offre à chacun. Il y a cependant, sur ce point, une différence essentielle entre le christianisme et le catharisme. Ce dernier faisait de la chasteté absolue la condition *sine qua non* du salut que tout homme doit rechercher; l'Eglise au contraire ne la présente que comme un idéal particulier, capable de séduire seulement une élite et nullement nécessaire pour parvenir au ciel. Dès lors, tandis que les Cathares proscrivaient absolument tout mariage, les chrétiens en font la loi de la grande masse, la virginité perpétuelle n'étant réservée qu'à de rares exceptions, et ils le proclament non seulement licite, mais encore juste et saint, *matrimonium temporale sanctum et justum*, comme le prêchaient, à l'encontre des Cathares, les inquisiteurs catholiques (*Summa contra hereticos*, pp. 96, 99).

A la haine de la famille, s'ajoutait, chez ces sectaires, la haine de la société. Ils s'interdisaient toute relation avec quiconque ne pensait pas comme eux, si ce n'est lorsqu'ils croyaient possible de le gagner à leur foi, et ils faisaient la même recommandation à leurs Croyants. Au jour de l'examen de conscience ou *apparelhamentum*, qui se présentait tous les mois, les Parfaits leur demandaient un compte sévère des rapports qu'ils avaient pu avoir avec les infidèles. Et cela se comprend : ils ne considéraient comme leur semblable que celui qui, comme eux, était devenu, par le *Consolamentum*, un fils de Dieu; quant aux autres, qui étaient restés dans le monde diabolique, ils appartenaient, en quelque sorte, à une autre race; ils étaient des inconnus, pour ne pas dire des ennemis.

Les engagements que prenaient les hérétiques en entrant dans la secte allaient à l'encontre des principes sociaux sur lesquels reposent toute nation et tout gouvernement.

Au jour de leur initiation, ils promettaient de ne prêter aucun serment: *quod non jurarent* (formule du *Consolamentum*); car, enseignaient toutes les sectes cathares, *juramentum non debet fieri* (*Somme contre les hérétiques*). Tout serment est illicite, disait le Parfait Pierre Garsias, qu'il soit faux ou qu'il soit sincère (Doat, XXII, p. 96). L'inquisiteur Bernard Gui nous apprend que l'abstention de tout serment était un précepte général de la morale cathare (*Practica*, p. 239). Entre toutes les pratiques de la secte, la plus importante était l'acte solennel par lequel le converti s'engageait à observer, toute sa vie, les pratiques de sa nouvelle croyance; c'était comme une profession de foi, accompagnée de vœux religieux. Or, même dans ce cas, le serment n'était pas admis; on faisait une simple promesse, sans prendre Dieu pour garant de son exécution.

Il existe de nos jours des sectes religieuses ou philosophiques qui rejettent, avec la même énergie, le serment; et l'on sait toutes les difficultés auxquelles elles donnent lieu dans une société qui, malgré sa « laïcisation », fait encore intervenir le serment dans les actes les plus importants de la vie sociale. Quels troubles autrement profonds de pareilles doctrines ne devaient-elles pas apporter dans les sociétés du moyen âge, où les relations des hommes entre eux, des sujets avec leurs souverains, des vassaux avec leurs suzerains, des bourgeois d'une même ville et des membres d'une même corporation ou d'une même confrérie les uns avec les autres, étaient garanties par le serment, où enfin, toute autorité tirait du serment sa force et même sa légitimité! C'était l'un des soutiens les plus solides de l'édifice social que détruisaient les Manichéens, et en le faisant, ils avaient l'apparence de vrais anarchistes.

Ils l'étaient vraiment quand ils déniaient à la société le droit de verser le sang pour se défendre contre les ennemis du dedans et du dehors, les malfaiteurs et les envahisseurs. Les Cathares en effet prenaient à la lettre et dans son sens le plus rigoureux la parole du Christ déclarant que quiconque tue par l'épée périra par l'épée; et ils en déduisaient la prohibition absolue, non seulement de l'assassinat, mais de toute mise à mort, pour quelque raison que ce fût, *nullo casu occidendum* (Doat, XCII, p. 100; *Somme contre les hérétiques*, p. 133).

De cette thèse découlaient les plus graves conséquences sociales et, avec leur redoutable logique, les Albigeois les tiraient hardiment. Toute guerre, même juste dans ses causes, devenait criminelle par les meurtres qu'elle nécessitait. Le soldat défendant sa vie sur le champ de bataille, après s'être armé pour la défense de son pays, était un assassin au même titre que le plus vulgaire des malfaiteurs; car rien ne pouvait l'autoriser à verser le sang. Ce n'était pas une aversion particulière pour la Croisade, mais bien leur haine de toute guerre qui faisait dire aux Cathares *quod praedicatores Crucis sunt omnes homicide* (Doat, XCII, p. 89).

Pas plus que le soldat, dans l'ardeur de la bataille, le juge et les autres dépositaires de l'autorité, sur leurs sièges, n'avaient le droit de prononcer des sentences capitales. « Dieu n'a pas voulu, disait Pierre GARSIAS, que la justice des hommes pût condamner quelqu'un à mort (*ibid.*), et lorsque l'un des adeptes de l'hérésie devint consul de Toulouse, il lui rappela la rigueur de ce principe en lui recommandant *quod nullo modo consentiret in judicando in mortem alterius* (*Ibid.*, p. 100). Les hérétiques allaient-ils encore plus loin et refusaient-ils à la société tout droit de répression ? Il est difficile de l'affirmer ; car si la plupart d'entre eux semblent le dire en proclamant *quod nullo modo facienda justitia, quod Deus non voluit justitiam*, d'autres ne manquaient pas de restreindre cette négation aux sentences capitales. Ces derniers, toutefois, nous apparaissent comme des politiques atténuant par d'habiles restrictions la rigueur du précepte. La *Somme contre l'hérésie* nous dit en effet que toutes les sectes enseignaient *quod vindicta non debet fieri, quod justitia non debet fieri per hominem* ; ce qui semble bien indiquer que la pure doctrine cathare ne reconnaissait pas à la société le droit de répression (*Somme*, p. 133).

En tout cas, par la prohibition absolue du serment et de la guerre, par la restriction ou même la négation du droit de justice, les Cathares rendaient difficile l'existence et la conservation non seulement de la société du moyen âge, mais encore de toute société. « Il faut l'avouer, dit l'auteur des *Additions à l'histoire du Languedoc*, les principes du manichéisme et ceux des hérétiques du XIIe et du XIIIe siècles, attaquant les bases mêmes de la société, devaient produire les plus étranges, les plus dangereuses perturbations et ébranler pour toujours les lois et la société politiques. »

Ce qui augmentait encore le zèle antisocial du catharisme, c'est le rôle considérable, prépondérant même, que jouait l'Eglise dans la société du moyen âge. L'Eglise, les hérétiques la niaient, la combattaient. Ils rejetaient le sacerdoce, les sacrements; dans la hiérarchie ecclésiastique, ils voyaient une institution satanique; le pape, les évêques, les prêtres, les moines étaient les suppôts du démon. Les cérémonies apparaissaient aux uns comme des rites vides de sens, aux autres comme le culte du Dieu mauvais en opposition avec le culte en esprit et en vérité, rendu par le Parfait au Dieu bon. On s'explique, dès lors, que les Cathares aient tourné en ridicule les institutions de l'Eglise et demandé la suppression des privilèges dont elle jouissait, des prérogatives, des principautés temporelles, des propriétés, des redevances qui lui appartenaient.

L'un des historiens qui a le mieux étudié l'Inquisition, M. VIDAL, aboutit aux mêmes conclusions après avoir exposé *les doctrines des derniers ministres cathares* (*Revue des questions historiques*, avril et juillet 1909). « Nul ne saurait dire, écrit-il, les graves dangers auxquels eussent été exposées la société et l'Eglise par la diffusion et la victoire de semblables doctrines. Non seulement l'Eglise et la société devaient se tenir en garde contre elles, mais on comprend qu'elles les aient attaquées et poursuivies; et sans aller jusqu'à trouver excellentes toutes les armes employées contre leurs propagateurs, on doit reconnaître que les deux sociétés ne pouvaient guère, en ces temps et dans ces circonstances, s'empêcher d'user de rigueur à l'endroit de tels adversaires de la religion et de l'ordre social. Aujourd'hui encore, tout homme sensé jugerait digne de réprobation une doctrine, une morale qui conduiraient à l'indifférence de l'esprit à l'égard de toute vérité, à l'émancipation totale de la liberté à l'endroit de toute contrainte, à la prédominance de la chair et de ses appétits sur la raison. C'était à quoi aboutissait le Catharisme » (pp. 47-48).

On ne saurait mieux dire.

Le Manichéisme n'a pas été la seule hérésie des XIe, XIIe et XIIIe siècles. A côté d'elle et de ses nombreuses ramifications, on en voit naître et se développer plusieurs autres qui ont des traits de ressemblance avec elle, au point qu'on a parfois de la peine à les en distinguer. Telle est par exemple l'hérésie des Pauvres de Lyon ou Vaudois, appelés aussi *Insabbatati* ou *Zaptati*, qui sortit, après 1150, des prédications de Pierre VALDO, de Lyon. Après avoir, pendant plusieurs années, excité les méfiances de l'Eglise, ils furent définitivement condamnés par LUCIUS III, à l'assemblée de Vérone de 1184. Ils ne croyaient pas, comme les Cathares, au dualisme du bien et du mal, à la prédominance du démon sur cette terre, et à la création diabolique de l'homme. Ils semblent plutôt avoir nié la hiérarchie ecclésiastique, la plupart des sacrements, des rites et des pratiques de l'Eglise, qu'ils prétendaient ainsi ramener à la pureté évangélique, et ils nous apparaissent comme les précurseurs des puritains et des quakers plutôt que comme les continuateurs des Manichéens. Au cours d'une controverse qu'ils eurent, vers 1190, dans la cathédrale de Narbonne, avec des docteurs catholiques, ils précisèrent leurs doctrines. « Les six points sur lesquels porta la discussion étaient les suivants : 1° que le pape et les prélats n'ont pas droit à l'obéissance des chrétiens ; 2° que tout le monde, même laïque, a le droit de prêcher; 3° que Dieu doit être obéi plutôt que l'homme; 4° que les femmes peuvent prêcher; 5° que les messes, les prières et les aumônes pour les morts ne servent de rien, le Purgatoire n'existant pas; 6° que les églises ne sont d'aucune utilité. » (LEA, *Hist. de l'Inquisition*, I, p. 88.)

De pareilles doctrines et les conséquences qu'ils en tiraient devaient dresser les Vaudois contre l'organisation féodale de l'Eglise et, à ce titre, ils allaient passer pour des révolutionnaires voulant bouleverser l'état politique et social de leur temps. Mais de plus, le développement de leur système théologique, ou peut-être les influences cathares qui ne tardèrent pas à s'exercer chez eux, leur firent adopter des thèses antisociales, contraires à la conservation de n'importe quel Etat. Comme les Cathares, ils exagéraient l'ascétisme, séparant les femmes des maris et les maris des femmes, quand ils entraient dans leur secte. Ils proscrivaient le serment, même devant les princes, les magistrats et les tribunaux, et ils croyaient que Dieu le punissait aussitôt des peines les plus sévères. En 1321, un Vaudois et une Vaudoise « furent amenés devant l'Inquisition de Toulouse et ils refusèrent l'un et l'autre de prêter serment; ils donnèrent comme motif, non seulement que le serment est un péché par lui-même, mais que l'homme en le prêtant risquerait de tomber malade et la femme de faire une fausse couche » (LIMBORCH, *Liber sententiarum inquisitionis Tolosanae*, p. 289, cité par LEA, *op. cit.*, I, p. 90, notes). Enfin les Vaudois avaient pour les sanctions sociales et la guerre la même répulsion que les Cathares : ils les condamnaient absolument.

Ces différentes sectes ne s'en tenaient pas à des rêveries individuelles et inoffensives. Leurs chefs prêchaient leurs doctrines aux foules, ils essayaient de toutes manières de les leur faire pratiquer; et leur enseignement passait immédiatement de la spéculation à l'action, se transformait en actes violents et révolutionnaires. Lorsque, de 1108 à 1125, TANCHELM propageait les doctrines cathares dans les îles de la

Zélande, à Anvers et en Flandre, il ne se contentait pas de développer ses théories dans des prédications; il faisait porter devant lui une bannière et un glaive, symboles de la puissance temporelle, et pour montrer qu'elle lui avait été donnée par Dieu, il leva une armée de 3.000 hommes qui appuya ses arguments par la violence. Marchant à sa tête, revêtu d'un manteau royal et le front ceint de la couronne, il s'empara de force de la ville de Bruges et s'établit en maître dans celle d'Anvers, et lorsque, en 1112, l'archevêque de Cologne le fit arrêter, la population remercia l'archevêque d'avoir délivré le pays de ces bandes de perturbateurs. Après avoir déclaré *ecclesias Dei lupanaria esse reputandas*, il les faisait profaner par ses partisans ; il empêchait par force la levée des dîmes et faisait tuer quiconque s'opposait à lui : *resistentes sibi caedibus saeviebat* (SIGEBERT DE GEMBLOUX, *Continuatio Praemonstratensis*, ap. PERTZ, *M. G.*, *Scriptores*, VI, 449). ABÉLARD lui-même nous le représente comme un fauteur de guerres civiles; car il dit de lui et des autres hérétiques de son temps : « *Civilibus bellis ecclesiam inquietare non cessant.* » (*Introd. ad theologiam*, éd. Cousin, II, 83.) L'hérétique breton EUDES DE STELLA, dit EON, marchait à la tête de bandes de fanatiques et mettait à sac les églises et les monastères : « *fretus sequentium numero per diversa loca formidabilis oberrabat, ecclesiis maxime monasteriisque infestus... erumpebat improvisus ecclesiarum ac monasteriorum infestator* », dit de lui le chroniqueur contemporain GUILLAUME DE NEWBURY (ap. BOUQUET, XIII, p. 97). Au commencement du XII[e] siècle, dans le midi de la France, l'hérésiarque PIERRE DE BRUYS s'était livré aux pires violences. « Pour témoigner son mépris aux objets que vénéraient les prêtres, il fit empiler une quantité de croix consacrées, y mit le feu et fit cuire de la viande sur le brasier. » (LEA, *op. cit.*, I, p. 76.) Comme son disciple, le moine apostat HENRI, il appelait à la révolte ceux qui devaient à des seigneurs ecclésiastiques des dîmes ou d'autres redevances, et les excitait à saccager églises et couvents.

Ces excitations avaient produit dans tout le midi de la France des effets que PIERRE LE VÉNÉRABLE décrivait ainsi dans une lettre à l'archevêque d'Embrun et aux évêques de Die et de Gap : « Dans vos pays, les églises ont été profanées, les autels renversés, les crucifix brûlés, les prêtres flagellés, les moines emprisonnés; on les a soumis aux supplices les plus effroyables pour les forcer à se marier. » (Ap. BOUQUET, XV, p. 638-639, année 1142-1143.) Pierre de Bruys et Henri faisaient un devoir à leurs disciples de détruire les églises, de briser et de brûler les croix. Ainsi, les scènes de violence, de vandalisme et de carnage que les bandes huguenotes du sire des Adrets devaient déchaîner, au XVI[e] siècle, en Provence et en Dauphiné, avaient eu comme lointains préludes celles qui avaient suivi les prédications des hérétiques Henri et Pierre de Bruys.

Vers la même époque, les prédications d'ARNAUD DE BRESCIA jetaient le trouble dans l'Italie et surtout à Rome. « Les clercs qui ont des propriétés, les évêques qui tiennent des régales, les moines qui possèdent des biens ne sauraient être sauvés. Tous ces biens appartiennent au prince et le prince ne peut en disposer qu'en faveur des laïques. » Ainsi parlait cet hérétique (OTTO DE FREISINGEN, II, chap. 20), et ces paroles sonnaient la curée des biens ecclésiastiques par les laïques, la révolte des sujets des principautés ecclésiastiques, et déchaînaient la Révolution dans un grand nombre de terres. Ce fut ce qui arriva à Brescia, où l'évêque fut dépouillé de ses biens et chassé par les amis d'Arnaud. En 1146, cet hérétique prêcha les mêmes doctrines à Rome et provoqua ainsi, contre EUGÈNE III, l'insurrection du peuple romain : le pape fut chassé et la République proclamée sous la suprématie de l'empereur allemand. Arnaud fut ainsi responsable de la guerre civile qui désola, pendant plusieurs années, Rome et son territoire. Ce qui faisait dire à son contemporain S. BERNARD que « tous ses pas étaient marqués par des troubles et des désastres » (VACANDARD, *Arnaud de Brescia*, dans la *Revue des Questions historiques*, XXXV, p. 114).

A mesure que se propagèrent les prédications hérétiques, on vit se multiplier les bandes qui, au nom de ces nouvelles doctrines, promenèrent la dévastation dans un grand nombre de régions de l'Europe chrétienne. Dans les premières années du règne de Philippe-Auguste, le centre de la France fut dévasté par des forcenés que l'on nommait, selon le pays, Cotereaux, Routiers, *Paliarii*, Cataphryges, Arriens et Patarins. Le chroniqueur contemporain RIGORD nous les montre saccageant et brûlant les églises, soumettant les prêtres à des traitements sacrilèges et cruels et les faisant parfois mourir dans les plus atroces tourments, profanant l'Eucharistie et les vases sacrés. Ils foulaient aux pieds les hosties consacrées et faisaient avec les corporaux des objets de toilette pour leurs maîtresses (BOUQUET, XVII, p. 12. Voir aussi *ibid.*, 67, le récit de GUILLAUME LE BRETON et p. 354, celui de la Chronique de S. Denis). Epouvantées par ces excès, les populations du Limousin et du Berry appelèrent à leur aide Philippe-Auguste, dont les armées exterminèrent, à Dun, près de 7.000 de ces forcenés. L'importance de cette répression prouve combien avait été considérable ce soulèvement anarchique et antichrétien. Quelques années auparavant, toute l'Auvergne avait été parcourue par ces hérétiques pillards. « Les Brabançons ou Cotereaux, écrit BERNARD GUI, parcoururent tous ces pays, le dévastant, saccageant les églises. » L'évêque de Limoges dut marcher contre eux dans le territoire de Brive, à la tête des milices qui s'étaient placées sous son commandement; plus de 2.000 de ces brigands furent massacrés (LABBE, *Bibliotheca*, II, 269; cf. aussi BOUQUET, XVIII, p. 706). Ces événements se passaient en 1177.

Avant de se porter en Auvergne, les routiers avaient parcouru et dévasté le comté de Toulouse. « En 1181, l'évêque ETIENNE DE TOURNAI décrivait, en termes saisissants, la terreur qu'il avait éprouvée lorsque, chargé d'une mission par le roi (Louis VII), il avait traversé le Toulousain... Au milieu de vastes solitudes, il ne vit que des églises ruinées, des villages abandonnés où il craignait sans cesse d'être attaqué par des brigands, et pis encore par les bandes redoutées des Cotereaux. » (LEA, *op. cit.*, I, p. 142.) Ce fut à la suite de ces tragiques événements que le comte de Toulouse, RAYMOND V DE SAINT-GILLES, adressa au chapitre de Cluny un appel désespéré contre l'hérésie, cause première de tous ces maux. Il suppliait son suzerain Louis VII d'intervenir à la tête d'une armée dans les pays infectés de ces doctrines subversives. « Les églises, écrivait-il, sont abandonnées et tombent en ruines... Comme le glaive spirituel est absolument impuissant, il est nécessaire d'employer le matériel; c'est pourquoi j'insiste auprès du roi de France pour l'engager à venir sur les lieux, persuadé que sa présence pourra contribuer pour beaucoup à déraciner l'hérésie. » (*Histoire du Languedoc*, VI, p. 78.)

Tous les princes du Midi ne raisonnèrent pas de la même manière; en haine du catholicisme, plusieurs ne craignirent pas de faire appel aux Cotereaux et aux routiers et de lancer de nouveau leurs bandes contre leurs sujets et contre les églises. De ce nombre fut RAYMOND-ROGER, qui était comte de Foix, au

moment de la croisade. Il pouvait s'entendre avec les routiers, car il était lui-même un ennemi déclaré de l'Eglise et de ses ministres. « Au cours de ses nombreux démêlés avec l'abbé et les moines de Pamiers, il lui était souvent arrivé de manquer de respect aux reliques de S. Antonin, que gardait précieusement l'église de ce monastère. Pendant une guerre contre le comte d'Urgel, il assiégea dans leur cathédrale les chanoines de cette ville et les força à se rendre; il profana et pilla l'église, n'en laissant que les quatre murs. On achève son portrait, dit l'*Histoire du Languedoc* en assurant « qu'il pillait les monastères, détruisait les églises et eut toute sa vie une soif inaltérable du sang des chrétiens » (Guiraud, *Cartulaire de Notre-Dame de Prouille*, I, p. ccxlix). Gaston de Béarn eut, lui aussi, partie liée avec les routiers. En 1212, le concile de Lavaur lui reprocha de les avoir appelés et gardés longtemps dans ses états, *ruptarios diu tenuit atque tenet.* Avec eux, il saccagea les églises et persécuta les membres du clergé, *ecclesiarum et ecclesiasticarum personarum manifestissimus et gravissimus persecutor.* En 1211, il les lâcha sur la cathédrale d'Oloron, où ils se livrèrent à des saturnales sacrilèges, foulant aux pieds les saintes Hosties, parodiant, revêtus d'ornements sacerdotaux, les cérémonies de la messe et faisant subir aux clercs de cruels tourments (Pierre de Vaux-Cernay, *Historia Albigensium,* ap. Bouquet, XIX, p. 73). Le successeur de ce même Raymond V, qui déplorait, en 1177, les ravages de l'hérésie, Raymond VI, ne craignit pas, lui aussi, de faire appel aux routiers et de déchaîner sur les catholiques leurs bandes sanguinaires (Lea, *op. cit.*, p. 141). C'est en pensant à tous ces excès et aux doctrines fanatiques qui les avaient inspirés, que dans un moment de sincérité, l'un des ennemis de l'Inquisition, Lea a fait cet aveu intéressant : « Quelque horreur que puissent nous inspirer les moyens employés pour les combattre, quelque pitié que nous devions ressentir pour ceux qui moururent victimes de leurs convictions, nous reconnaissons, sans hésiter, que *la cause de l'orthodoxie n'était autre que celle de la civilisation et du progrès.* Si le Catharisme était devenu dominant ou même seulement l'égal du catholicisme, il n'est pas douteux que son influence n'eût été désastreuse. » (Lea, *op. cit.*, I, p. 120.) Ce n'est donc pas par une simple coïncidence que l'Eglise organisa, au concile de Latran de 1179 et à l'assemblée de Vérone de 1183, un système de répression matérielle contre les hérétiques, au moment où ceux-ci commettaient contre la société les pires attentats. La répression de l'hérésie par l'Inquisition a été la conséquence des troubles anarchiques provoqués par les doctrines antisociales et les prédications fanatiques de l'hérésie.

D'excellents esprits ont essayé, il est vrai, de le nier. C'est après coup, disent-ils, que l'apologétique catholique a essayé d'excuser et de justifier par des raisons de défense sociale la création et le rôle de l'Inquisition; mais en réalité l'Eglise n'a poursuivi dans l'hérésie que l'ennemie de l'orthodoxie; si la société a profité de ces attaques, c'est par suite de conséquences que l'Eglise n'a ni prévues, ni recherchées. Les textes se chargent de répondre à ces affirmations. Ce fut au concile de Latran de 1179 qu'Alexandre III, abandonnant ses dispositions tolérantes envers l'hérésie, promulgua le premier système complet de répression que l'Eglise ait imaginé contre elle. Or les mesures qui furent alors édictées visent avant tout les hérétiques qui, non contents de professer des opinions hétérodoxes, bouleversaient la société par leurs violences et leurs révoltes. Avec les Cathares, Patarins, Publicains répandus en Gascogne et dans l'Albigeois, le pape condamne les Brabançons, les Aragonais, les *Basculi,* les Cotereaux « *qui tantam in christianos inhumanitatem exercent, ut nec ecclesiis nec monasteriis deferant, non viduis et puellis, non senibus et pueris, nec cuilibet parcant aetati aut sexui, sed more paganorum omnia perdant et vastent* »; et il les accuse d'exercer leurs ravages dans les pays qu'ils occupent, *regiones in quibus debacchantur.* Si Alexandre III ordonne contre ces hérétiques une croisade c'est, dit-il, pour remédier à de grands désastres « *ut tantis cladibus se viriliter opponant* » (*Decret., Greg.* IX; V, vii, 8).

On s'explique maintenant pourquoi les princes du xie et du xiie siècle ont été plus énergiques que les évêques et les papes dans la répression de l'hérésie, pourquoi ils n'ont cessé d'activer sur ce point le zèle de la hiérarchie ecclésiastique et pourquoi enfin celle-ci a fini, après beaucoup d'hésitations, par s'unir aux princes temporels pour décréter contre les hétérodoxes des châtiments matériels. L'examen des doctrines hétérodoxes du xie et du xiie siècle et le récit des troubles qu'elles ont provoqués, nous ont en effet prouvé :

1° Qu'après l'an mil, l'hérésie cesse d'être une opinion purement théologique destinée à être discutée dans l'enceinte des écoles; mais qu'elle se double de plus en plus de doctrines antisociales et anarchistes, en opposition non seulement avec l'ordre social du moyen âge, mais encore avec celui de tous les temps;

2° Que ces doctrines anarchistes ont provoqué des mouvements révolutionnaires et des troubles profonds au sein des masses, et qu'ainsi l'hérésie qui les enseignait est devenue un danger public;

3° Que, dès lors, l'autorité temporelle a eu intérêt autant que l'autorité spirituelle à combattre et à détruire l'hérésie;

4° Que ces deux autorités, après avoir agi pendant longtemps séparément, la première par les condamnations de ses tribunaux, la pendaison et le bûcher; la seconde par l'excommunication et les censures ecclésiastiques, ont fini par unir leurs efforts dans une action commune contre l'hérésie;

5° Que cette action combinée a inspiré les décisions du concile de Latran de 1178 et du concile de Vérone de 1184.

Ces constatations précisent le caractère de l'Inquisition telle que l'ont établie les décrétales d'Alexandre III au concile de Latran et de Lucius III au concile de Vérone. Nous pouvons la définir un *système de mesures répressives, les unes d'ordre spirituel, les autres d'ordre temporel, édictées simultanément par la puissance ecclésiastique et par le pouvoir civil pour la défense de l'orthodoxie religieuse et de l'ordre social, que menaçaient également les doctrines théologiques et sociales de l'hérésie.* S'il en est ainsi, on voit ce qu'il faut penser des accusations violentes qui sont si souvent dirigées à ce propos contre l'Eglise. Ce sont de pures déclamations, et elles ne prouvent qu'une chose, l'ignorance et la passion de leurs auteurs. Négligeant en effet de préciser les conditions au milieu desquelles l'Inquisition s'est créée, ils n'ont pas saisi la raison d'être de cette institution, et par là même, n'en ont eu qu'une idée vague et superficielle. Oubliant que les princes ont présidé autant que les papes à sa naissance, ils se trompent en l'attribuant uniquement au sectarisme religieux; enfin, transformant en martyrs de la pensée libre des hérétiques qui déchaînèrent par leur fanatisme les pires désordres dans la société de leur temps, il les rendent beaucoup plus intéressants qu'ils ne le furent, et ainsi, ils font subir à l'histoire une succession de déformations. Sur cette question de l'origine de l'Inquisition, l'apologiste chrétien n'a qu'à rétablir les faits dans leur pureté et dans leurs rapports récipro-

ques pour expliquer et légitimer le rôle et l'action de l'Eglise.

Organisation de l'Inquisition. — Etablie progressivement à la fin du xIIe siècle, l'Inquisition s'organisa et se développa au cours du xIIIe siècle.

A l'origine, les évêques étaient seuls chargés de la recherche des hérétiques et de leur jugement, d'accord avec la puissance séculière. C'est ce que nous voyons dans les décrétales d'ALEXANDRE III et de LUCIUS III. Les évêques en effet étaient, par leur dignité, les juges naturels de l'hérésie et les défenseurs nés de l'orthodoxie dans leurs diocèses respectifs et, en leur confiant l'inquisition des hérétiques, les papes les rappelaient à un exercice plus rigoureux de leurs attributions, beaucoup plutôt qu'ils ne leur en donnaient de nouvelles.

Mais bientôt le Saint-Siège vit l'insuffisance de cette inquisition de l'Ordinaire. Tous les évêques en effet ne ressemblaient pas à ce terrible archevêque de Reims, Guillaume aux Blanches-mains, qui traqua avec tant de sévérité les hérétiques de sa province. Beaucoup d'entre eux étaient animés d'une large tolérance pour des erreurs qui étaient parfois professées par leurs proches et leurs connaissances. Cela se vit surtout dans le midi de la France, où une noblesse imprégnée de catharisme fournissait à l'Eglise catholique ses prélats. On s'explique que, pendant la croisade des Albigeois, BERNARD DE ROQUEFORT, évêque de Carcassonne, ait répugné à la répression violente, lorsqu'il savait sa mère et son frère parmi les hérétiques qui défendaient, contre l'armée de Simon de Montfort, le château de Termes. Son cas n'était pas isolé; plusieurs de ses collègues furent accusés par les croisés de pactiser avec l'hérésie, déposés par le Saint-Siège, et remplacés par des prélats choisis dans les rangs des croisés. Le métropolitain du Midi, BÉRENGER, archevêque de Narbonne, dut ainsi céder son siège au légat ARNAUD, l'évêque de Carcassonne BERNARD DE ROQUEFORT à GUI, abbé de Vaux-Cernay; l'évêque de Toulouse FULCRAND au cistercien FOULQUES, etc.

Même lorsque les évêques étaient de zélés défenseurs de la foi, leur action pouvait manquer d'efficacité; elle était limitée à leurs diocèses respectifs, et lorsqu'ils voulaient l'étendre dans une région tout entière, ils devaient prendre des accords avec leurs collègues; ce qui supposait des réunions, des délibérations et par conséquent des lenteurs. Or l'hérésie exerçait ses ravages sur de nombreux diocèses. Il fallait donc que la lutte contre ses adeptes pût être dirigée par des hommes dont la compétence s'étendît sur de vastes régions.

Enfin, dans les siècles du Moyen Age, le Saint-Siège avait largement distribué le privilège de l'exemption, grâce auquel un grand nombre d'individus et même de personnes morales étaient soustraits à la juridiction ordinaire de l'évêque pour être placés sous l'autorité immédiate du Saint-Siège. A la diète de Vérone, le pape Lucius III avait bien stipulé que le privilège de l'exemption ne vaudrait pas en matière d'hérésie; il avait investi les évêques de la délégation apostolique, afin que nul hérétique ne pût, sous prétexte d'exemption, se soustraire à leur jugement; mais il y avait là matière à discussion et pour rendre plus efficace la répression, il fallait la confier à une autorité participant à l'universalité et à la toute-puissance de la papauté.

Aussi les papes en chargèrent-ils leurs légats qui agirent contre l'hérésie à côté et au-dessus des évêques; et l'on vit, dès la fin du xIIe siècle, fonctionner simultanément deux inquisitions, l'inquisition épiscopale exercée par les évêques dans leurs diocèses respectifs, en vertu de leur pouvoir ordinaire, et l'inquisition légatine exercée par les légats dans toute l'étendue de leur légation en vertu d'une délégation du Saint-Siège. Lorsque l'archevêque de Reims, GUILLAUME AUX BLANCHES-MAINS poursuivait, en 1183, les hérétiques de Flandre, envoyant beaucoup d'entre eux au bûcher (*Gesta Philippi Augusti* de RIGORD, ap. BOUQUET, XVII, p. 11), il agissait non seulement comme métropolitain, mais surtout comme légat apostolique. En 1178, Alexandre III, à la demande de Raymond V, comte de Toulouse, et des rois de France et d'Angleterre, envoya le cardinal de S. Chrysogone, comme légat en Languedoc avec pleins pouvoirs pour réprimer l'hérésie ; « en vertu de cette délégation, le légat et les cisterciens qui l'accompagnaient firent promettre par serment à l'évêque de Toulouse, à une partie du clergé, aux consuls et à tous les citoyens dont la foi n'était pas suspecte, de leur déclarer par écrit tous les hérétiques et leurs fauteurs » (*Hist. du Languedoc*, VI, 79). A la suite de cette démarche, le légat instruisit lui-même le procès de Pierre Maurand, l'un des principaux bourgeois de la cité, et après l'avoir convaincu d'hérésie, il lui imposa une pénitence publique, le condamna à une amende et au pèlerinage en Terre sainte et à plusieurs autres pénalités (*Ibidem*). En 1198, INNOCENT III donna tous pouvoirs aux religieux cisterciens qu'il envoyait dans le comté de Toulouse comme légats apostoliques, leur confiant spécialement la répression de l'hérésie dans ces régions. Les princes avaient ordre du pape « de proscrire ceux que frère Raynier aurait excommuniés, de confisquer leurs biens et d'user envers eux d'une plus grande rigueur, s'ils persistaient à vouloir demeurer dans le pays après l'excommunication. Nous lui avons donné plein pouvoir, ajoutait-il, de contraindre les seigneurs à agir de la sorte soit par l'excommunication, soit en jetant l'interdit sur leurs terres. Nous enjoignons aussi à tous les peuples de s'armer contre les hérétiques, lorsque frère Raynier et frère Gui jugeront à propos de le leur ordonner... Enfin, nous avons chargé frère Raynier d'excommunier solennellement tous ceux qui favoriseront les hérétiques dénoncés, qui leur procureront le moindre secours ou habiteront avec eux, et de leur infliger les mêmes peines. » (*Hist. du Languedoc*, VI, p. 222, POTTHAST, *Regesta pontificum Romanorum*, n° 95.)

Ce texte nous prouve que les légats du Saint-Siège étaient chargés d'exécuter dans leur légation toutes les sanctions édictées contre les hérétiques par les conciles du xIIe siècle, et en particulier par ceux de Latran et de Vérone. Ils avaient, en un mot, tous les pouvoirs d'inquisition.

Certains historiens dominicains ont prétendu que le fondateur de leur ordre avait été le premier inquisiteur, et SIXTE-QUINT lui-même s'est fait l'écho de cette opinion dans sa bulle de canonisation de S. Pierre de Vérone (1586) (MANRIQUE, *Annales Cistercienses*, III, an 1204). En réalité, les fonctions d'inquisiteur avaient été exercées, dès la fin du xIIe siècle, par les légats cisterciens, et quand S. DOMINIQUE s'en acquitta, ce fut en vertu d'une délégation qu'il tenait de la légation cistercienne dirigée par Arnaud de Cîteaux et Pierre de Castelnau. Lorsque, au cours de ses prédications, il imposa une pénitence et délivra des lettres d'absolution à l'hérétique Pons Roger, il déclara agir *auctoritate domini abbatis Cisterciensis, Apostolicae Sedis legati, qui hoc nobis injunxit officium*. La pénitence du converti devait durer tant que le légat n'aurait pas donné de nouveaux ordres à Dominique *donec alias super his dominus legatus suam nobis exprimat voluntatem.* Dans un autre acte du même genre, saint Dominique se couvre

toujours de l'autorité du légat : ce qui prouve bien qu'il n'était pas inquisiteur lui-même, mais simple délégué des légats qui, seuls, avaient été chargés par le Saint-Siège de l'Inquisition dans les pays du midi de la France (Bollandistes, *Acta sanctorum augusti*, I, pp. 410-411).

Il ne faudrait pas s'imaginer que l'inquisition légatine ne se soit exercée que dans le Midi avec les religieux cisterciens qui prirent part à la croisade contre les Albigeois. Nous la retrouvons aussi, à la même époque, dans les pays du nord de la France. En 1200, la chronique de Saint-Marien d'Auxerre signale les progrès, dans la province de Sens, de l'hérésie manichéenne, *haeresis populicana, omnium haereseon fetulentissima.* Pour y avoir adhéré, l'abbé de Saint-Martin et le doyen de la cathédrale de Nevers furent déposés par le concile de Sens. Le cardinal Pierre, du titre de saint Marcel, se rendit dans ces pays comme légat apostolique chargé de la répression de l'hérésie ; il convoqua un concile à Paris, où il cita le chevalier Evrard, auquel le comte de Nevers avait confié le gouvernement de ses terres, et Evrard ayant été accusé d'hérésie par l'évêque d'Auxerre et convaincu de catharisme par de nombreux témoignages, le légat le condamna et le livra au bras séculier ; amené à Nevers, Evrard y fut brûlé (Bouquet, XVIII, p. 264).

On a dit (Luchaire, *Innocent III. La croisade des Albigeois*) que Innocent III a substitué l'inquisition extraordinaire des légats à l'inquisition ordinaire des évêques, lorsqu'en 1204, il enleva aux prélats du Midi la direction de la poursuite des hérétiques, pour la confier à ses envoyés, les missionnaires cisterciens. En réalité, cette mesure ne concerna que le Midi ; elle ne suspendit les pouvoirs que des évêques du Midi dont le pape suspectait le zèle, et laissa intact le pouvoir des autres. La preuve en est dans les condamnations qui furent demandées, en 1209, par l'évêque de Paris au roi Philippe-Auguste contre plusieurs hérétiques, disciples d'Amaury de Beynes (Bouquet, XVII, p. 83-84). L'inquisition légatine ne fit donc que se juxtaposer à l'inquisition épiscopale.

Comme au xııe siècle, au commencement du xıııe, le pouvoir civil rivalisa de zèle avec l'Eglise contre les hérétiques, et ce fut toujours lui qui édicta contre eux les mesures de répression les plus sévères. Les chroniqueurs du règne de Philippe-Auguste, Guillaume le Breton, et Rigord, sont unanimes à signaler l'ardeur avec laquelle ce prince extermina les hérétiques ; à Paris, la place des Champeaux, aux portes du Louvre, fut désignée par lui comme le lieu de leur supplice (*Philippeis I*, vers 407-410 ; Bouquet, XVII, 83). En 1197, Pierre Ier, roi d'Aragon — celui-là même qui devait mourir à la bataille de Muret en combattant contre Simon de Montfort — promulguait, à Girone, une constitution fort sévère contre les hérétiques. Il la présentait comme une mesure de salut public : « Dignum et justum est, disait-il, *ut de salvatione et defensione ejusdem populi* continuam pro viribus geramus sollicitudinem. » En conséquence, à la suite de l'Eglise, il condamnait les Vaudois, *Sabatati*, Pauvres de Lyon et en général tous les hérétiques *quorum non est numerus nec nomina sunt nota.* Il ordonnait leur expulsion immédiate ; ceux qui seraient pris dans le royaume après le dimanche de la Passion, seraient brûlés, et leurs biens partagés entre le fisc pour les deux tiers et un tiers pour celui qui les aurait découverts. Ceux qui protégeraient les hérétiques ou les recevraient chez eux ou sur leurs terres, seraient coupables de lèse-majesté et punis de mort comme tels ; la même peine attendait les magistrats qui n'exécuteraient pas l'ordonnance (*Marca Hispanica*, p. 1384).

L'un des pires adversaires qu'ait eus l'Eglise, au xıııe siècle, cet empereur qui semble avoir été l'ennemi du christianisme autant que de la papauté, Frédéric II, s'est particulièrement signalé par sa sévérité contre les hérétiques. Le 22 novembre 1220, il prononçait le bannissement des Cathares, Patarins, Speronistes, Leonistes, Arnaldistes, en un mot « de tous les hérétiques des deux sexes », et ordonnait la confiscation de leurs biens ; il exigeait des podestats, consuls, recteurs de provinces la promesse par serment qu'ils expulseraient de leurs terres *hereticos ab ecclesia denotatos* (Huillard-Breholles, *Historia diplomatica Frederici secundi*, II, p. 4-5). Quatre ans plus tard, en mai 1224, il édicta contre les hérétiques une nouvelle constitution plus sévère encore que toutes celles qui avaient été auparavant établies par les princes et les papes. Il ordonnait aux podestats, consuls et cités de Lombardie, non seulement d'envoyer au bûcher quiconque aurait été condamné pour hérésie par l'évêque, mais encore de couper la langue à ceux auxquels, pour une raison particulière, on déciderait de laisser la vie (Huillard-Breholles, *op. cit.*, II, p. 422).

Ainsi se poursuivait, au commencement du xıııe siècle, l'accord du pouvoir civil et du pouvoir religieux pour la répression matérielle de l'hérésie.

La croisade des Albigeois fit faire un pas de plus à l'organisation de l'Inquisition. Cette expédition avait déterminé, dans les pays du midi de la France, une lutte continue contre les hérétiques. Pour en finir avec eux et leur enlever à jamais la puissance considérable qu'ils avaient eue dans ces régions, au xııe siècle, on appliqua rigoureusement les prescriptions édictées au Latran, en 1178, à Vérone, en 1184, et renouvelées par Innocent III, au quatrième concile de Latran de 1215 (*Decret. Greg.* IX, V, vıı, 13). Dès que la victoire avait fait tomber un pays entre les mains des croisés, les hérétiques en étaient bannis (ou, selon l'expression méridionale, *faidits*), et leurs biens confisqués, sauf si, par une sincère abjuration, ils se soumettaient à une pénitence canonique et obtenaient des légats et de leurs représentants des lettres de rémission, comme celles qui furent délivrées par saint Dominique à plusieurs convertis (cf. plus haut).

Les révoltes si fréquentes qui soulevèrent contre les croisés des pays qu'ils croyaient conquis, en remettant sans cesse en question les résultats de la croisade, signalèrent à ses chefs et aux légats un nouveau danger. Vaincue par les armes, l'hérésie se dissimula, attendant une occasion favorable pour soulever de nouveau les populations. Au lieu de « tenir publiquement maison », c'est-à-dire de pratiquer ouvertement leur culte et leurs assemblées, comme ils le faisaient au xııe siècle, les Parfaits se cachèrent. Ce fut la nuit, dans les lieux reculés, parfois dans les bois ou les solitudes des montagnes, qu'ils réunirent leurs Croyants ; ils les voyaient individuellement ou les faisaient visiter par leurs affidés ; le catharisme écrasé se transformait en société secrète. Il en était plus dangereux, parce que son action devenait insaisissable et de plus en plus difficile à combattre. Il fallut donc remettre en vigueur l'une des dispositions de la constitution de Vérone de 1184, celle qui ordonnait aux évêques, non seulement de faire arrêter et bannir les hérétiques manifestes, mais encore d'inspecter, personnellement ou par des délégués, leurs diocèses, pour découvrir les hérétiques et se les faire signaler par les fidèles. Cette recherche, cette inquisition des hérétiques était une affaire importante et compliquée, en un pays qui avait été si profondément pénétré de catharisme. Aussi les légats du Saint-Siège lui donnèrent-ils une attention toute

particulière pendant la guerre et surtout lorsque la résistance méridionale sembla définitivement vaincue.

En 1228, le comte de Toulouse, Raymond VII, négocia à Meaux avec Blanche de Castille et Louis IX la paix qui devait être définitivement conclue à Paris l'année suivante. Grégoire IX donna alors pouvoir à son légat, le cardinal Romain de Saint-Ange de régler, à la conclusion du traité, les questions religieuses intéressant le Languedoc (Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n°s 229-230, 232-234).

Le cardinal Romain avait une influence considérable sur Blanche de Castille auquel il avait rendu les plus grands services pendant les difficultés de la régence. Il n'eut donc aucune peine à obtenir d'elle une constitution, datée du 28 avril 1228, ordonnant l'exécution des décrets du Latran et de Vérone dans les anciennes terres du comté de Toulouse cédées à la France par le traité de Meaux. Dans son article 2, elle portait condamnation contre les hérétiques reconnus tels par l'autorité religieuse, *postquam fuerint de haeresi per episcopum loci vel per aliam ecclesiasticam personam quae potestatem habeat, condemnati* (Laurière, *Les ordonnances des rois de France de la troisième race*, I, p. 50).

Ce fut sous l'influence du cardinal légat que, par le traité de Meaux-Paris, Raymond VII s'engagea à réprimer l'hérésie dans les états qui lui restaient. Sur l'ordre de Romain, cardinal-diacre de Saint-Ange et légat du Saint-Siège, il promettait de combattre de toutes ses forces les hérétiques, Parfaits et Croyants, leurs partisans et quiconque leur donnerait asile, et de les chasser de toutes ses terres. Il ajoutait qu'il ne se contenterait pas de punir les hérétiques manifestes, mais qu'il ferait rechercher les autres, assurant une prime à ceux qui les lui signaleraient : « *Inquiret etiam diligenter et inquiri faciet de inveniendis haereticis, credentibus, fautoribus et receptatoribus eorumdem* » ; et pour cette recherche ou inquisition, il s'engageait à agir selon les règlements que ferait ultérieurement le cardinal légat, *secundum ordinationem quam super hoc faciet dominus legatus*, et à condamner quiconque aurait été déclaré hérétique « *per episcopum vel alium qui potestatem habeat* », c'est-à-dire par la juridiction ordinaire de l'évêque et de ses délégués ou la juridiction extraordinaire du légat et de ses représentants. En un mot, Raymond VII ouvrait ses états aux inquisitions épiscopale et légatine, faisait serment de les seconder de toute manière, et en réservait l'organisation au cardinal Romain de Saint-Ange (Mansi, *Concilia*, XXIII, p. 163).

Cette réglementation de l'Inquisition, que prévoyait le traité de Paris, fut promulguée, en novembre 1229, par le cardinal légat, au concile de Toulouse. A cette assemblée prirent part Raymond VII et un grand nombre de seigneurs du Midi, le sénéchal royal de Carcassonne, deux consuls de Toulouse, les archevêques de Narbonne, de Bordeaux et d'Auch et beaucoup d'évêques et de prélats. On y décida une inquisition générale des hérétiques; les archevêques et évêques devraient la faire faire, dans toutes les paroisses de leurs diocèses tant rurales qu'urbaines, par un prêtre ou deux ou trois laïques ou plus encore; s'il le fallait, on devrait fouiller toutes les maisons, même les caves, *domos singulas et cameras subterraneas* et toutes les cachettes possibles, *seu quaecumque alia latibula*, et remettre aux Ordinaires, aux seigneurs et à leurs baillis les hérétiques, Parfaits ou Croyants, leurs adhérents et leurs hôtes, pour être immédiatement punis; les abbés devaient faire les mêmes recherches dans les terres exemptes de leurs monastères. Quant aux seigneurs, ils devaient battre les campagnes, les bois, les repaires souterrains. Le seigneur qui sciemment donnait asile à des hérétiques devait être dépouillé de ses biens et remis au jugement de son suzerain, *amittat in perpetuum terram et corpus suum sit in manu domini ad faciendum inde quod debebit.* Le bailli négligent dans l'inquisition devait être révoqué et déclaré inhabile à jamais exercer les mêmes fonctions; toute maison dans laquelle un hérétique aurait été trouvé serait détruite. Enfin, l'inquisition devait être faite même par des juridictions étrangères, *ita quod bailivus regis in terra comitis Tolosani et aliorum hoc facere possit et comes Tolosanus et alii in terra regis.* Le règlement stipulait ensuite comment il fallait traiter les hérétiques qui se convertissaient de leur plein gré, ceux qui se convertissaient par crainte ou pour toute autre cause, enfin les malades suspects d'hérésie. Il déclarait incapables d'exercer des fonctions publiques les hérétiques, les Croyants et les suspects; et étaient déclarés suspects non seulement ceux qui avaient pactisé avec les Cathares, mais encore ceux qui ne se confessaient ou ne communiaient pas au moins trois fois l'an, à Noël, à Pâques et à la Pentecôte (Mansi, XXIII, pp. 191-198). L'article 8 avait soin de stipuler que nul ne pouvait être condamné par le pouvoir civil comme hérétique avant d'avoir été déclaré tel par l'évêque ou un autre juge ecclésiastique qualifié, « *ne innocentes pro nocentibus puniantur aut quibuslibet per aliquorum calumniam haeretica pravitas impingatur* ».

Cet acte, conséquence directe du traité de Meaux-Paris, établissait l'Inquisition dans tout le midi de la France. A vrai dire, il ne présentait aucune disposition nouvelle et ses articles n'étaient que la répétition, plus précise peut-être, de décisions antérieures prises par les conciles et par les papes. Il n'organisait pas une inquisition perpétuelle, il se contentait d'en ordonner une, dans tout le Midi, au lendemain de la paix qui avait mis les hérétiques à la merci de l'Eglise. Il n'investissait pas de cette redoutable fonction des juges spécialement créés pour l'exercer; il la confiait aux Ordinaires ou aux légats, comme l'avaient fait les règlements antérieurs. On ne peut donc pas dire, comme l'ont fait certains, que l'Inquisition a été créée au concile de Toulouse par le cardinal Romain. Elle était antérieure d'un demi-siècle, si on entend par ce mot la recherche et la répression de l'hérésie par les soins des évêques, des légats et du pouvoir civil; elle fut postérieure, si on ne donne ce nom d'inquisition qu'aux tribunaux de plus en plus fixes qui s'établirent, au cours du XIIIe siècle, sous l'action prépondérante, mais non exclusive, des ordres mendiants.

Les règlements du cardinal de Saint-Ange furent confirmés et complétés, dans les années qui suivirent leur promulgation. Comme il s'y était engagé à l'avance, Raymond VII les accepta et leur donna force de loi dans ses terres, par un acte daté du 18 février 1232 (Mansi, *Concilia*, XXIII, pp. 265-268) qui, le plus souvent, répète mot à mot le règlement de 1229. Le pape Grégoire IX approuva sans réserve les actes du cardinal de Saint-Ange; le 13 janvier 1234, il félicita le comte de Toulouse du zèle avec lequel il les faisait observer (Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n° 1719). Sa décision la plus importante fut celle par laquelle, le 20 avril 1233, il donna commission au prieur provincial des Dominicains de Provence (Provence-Languedoc) de désigner des religieux qui feraient dans tout le midi de la France une *praedicatio generalis* contre l'hérésie. Cette bulle ne donnait pas aux Frères Prêcheurs le monopole de l'Inquisition dans le Midi; elle ne les chargeait pas même de collaborer à la recherche de l'hérésie, puisqu'il n'est question que de la prédication; mais en leur confiant d'une manière plus spéciale « l'affaire de la foi »,

comme il l'écrivait au comte et aux consuls de Toulouse, en les leur recommandant, Grégoire IX préparait le rôle considérable qu'ont joué les Prêcheurs dans la marche de l'Inquisition, et c'est avec raison que l'un des inquisiteurs dominicains, Bernard Gui, « voyait dans cette lettre le premier titre de son ordre à exercer l'Inquisition, *in partibus Tolosanis, Albigensibus et Carcassonensibus atque Agennensibus* » (Mgr Douais, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, I, p. x). Le personnel qui devait le plus alimenter les tribunaux de la foi était trouvé; il allait être fourni par les ordres mendiants des Dominicains et Franciscains, qui, par leur zèle pour l'orthodoxie et par leur dévotion particulière pour la papauté, méritaient la confiance spéciale du Saint-Siège. Quant à la procédure inquisitoriale, elle fut fixée par une série de bulles pontificales, de décisions de conciles, d'ordonnances seigneuriales, qui donnèrent, peu après, à l'Inquisition du midi de la France un fonctionnement continu et régulier.

Si elle s'est tout d'abord développée dans le comté de Toulouse, à cause du péril plus grand que le catharisme y faisait courir à l'Eglise et à la société, l'Inquisition n'y resta pas confinée, et dès la première moitié du XIIIe siècle, elle s'étendit progressivement à tous les pays où il y avait des hérésies à réprimer, c'est-à-dire dans presque tout le monde chrétien. On y appliqua, en la précisant de plus en plus, la législation des conciles de Latran et de Vérone.

En 1232-1234, l'Inquisition s'établit en France. Elle commence par le comté de Bourgogne, où dès 1232, une bulle de Grégoire IX charge de la lutte contre l'hérésie le prieur des dominicains de Besançon et les Pères Gautier et Robert. Ces religieux recevaient des instructions auxquelles se reportent les bulles des années suivantes. Cette mission, limitée d'abord à une région bien déterminée, fut étendue bientôt à la France entière. Le 13 avril 1233, Grégoire IX faisait savoir aux évêques de France qu'il avait chargé les Dominicains des fonctions d'inquisiteurs dans ce pays parce que « les soucis de leurs multiples occupations permettent à peine aux évêques de respirer ». Enfin, par une autre bulle datée du 21 août 1235, le pape nommait inquisiteur général du royaume de France (*per universum regnum Franciae*) frère Robert, que l'on avait surnommé le Bougre parce que, avant d'entrer dans l'ordre des Dominicains, il avait été lui-même hérétique cathare et que le peuple désignait sous les noms de *Bulgari, Bougres*, les Cathares. Il était recommandé à Robert d'agir avec le conseil des évêques et des religieux (Fredericq, *Robert le Bougre, premier inquisiteur général de France*, p. 13). Saint Louis exécuta fidèlement les décisions de Latran et de Vérone, qui ordonnaient au pouvoir civil de se mettre à la disposition des clercs chargés de la poursuite des hérétiques. Dans sa *Chronique rimée*, Philippe Mousket dit que l'inquisiteur général Robert le Bougre agissait à la fois au nom du pape et du roi,

Par le commant de l'apostole
Qui li et enjoint par estole
Et par la volonté dou roi
De France, ki l'en fist otroi.

(Bouquet, XXII, p. 55, vers 28879-28882.)

Le coutumier appelé *Etablissements de saint Louis* et les *Coutumes du Beauvaisis* de Beaumanoir constatent cet accord de la juridiction ecclésiastique et de la juridiction séculière : « Quand le juge (ecclésiastique) aurait examiné (l'accusé), se il trouvait qu'il fut bougre (hérétique), si le devait faire envoier à la justice laïque et la justice laïque le doit faire ardoir (brûler). » (Laurière, *Ordonnances des rois de France*, I, p. 211 et 175.) « En tel cas, doit aider la laïque justice à sainte Eglise; car quand quelqu'un est condamné comme bougre par l'examination de sainte Eglise, sainte Eglise le doit abandonner à la laïque justice et la justice laïque le doit ardoir, parce que la justice spirituelle ne doit nul mettre à mort. » (*Coutumes du Beauvaisis*, éd. *Société de l'Histoire de France*, I, 157 et 413.)

Ainsi reconnue par le pouvoir civil qui lui prêtait main-forte, l'Inquisition avait une existence officielle et régulière dans le royaume de France.

La défaite des Albigeois en Languedoc et leur proscription avaient fait refluer un grand nombre d'entre eux au delà des Pyrénées dans le comté de Barcelone et les royaumes d'Aragon et de Navarre. Depuis plusieurs siècles, des relations fort étroites avaient uni le midi de la France et le nord de la péninsule ibérique : l'archevêque de Narbonne avait été longtemps métropolitain de plusieurs diocèses espagnols; la maison royale d'Aragon possédait, au commencement du XIIIe siècle, les villes de Carcassonne et de Montpellier; des alliances de famille l'unissaient aux maisons de Foix, de Toulouse, de Comminges; enfin, des seigneurs, tels que le vicomte de Castelbon, le comte de Roussillon, avaient des terres et des vassaux sur les deux versants. Aussi les registres de l'Inquisition toulousaine et carcassonnaise nous montrent-ils, à tout instant, les Cathares allant chercher asile chez leurs coreligionnaires catalans ou aragonais. L'orthodoxie des rois et des prélats espagnols s'en effraya. En 1226, le roi d'Aragon Jayme défendit à tout hérétique l'entrée de son royaume et renouvela contre « les hérétiques, leurs hôtes, leurs fauteurs et défenseurs » les mesures édictées, en 1198, par son père, le roi Pierre (1228). Sur les conseils de son confesseur, le dominicain Raymond de Pennafort, il demanda à Grégoire IX de lui envoyer des inquisiteurs, et par une bulle du 26 mai 1232, le pape invita l'archevêque de Tarragone et ses suffragants à faire dans leurs diocèses, soit personnellement, soit avec l'aide des Prêcheurs ou d'autres auxiliaires, une inquisition générale. L'année suivante, Jayme édicta, à Tarragone, contre les hérétiques, une ordonnance qui reproduisait à peu près les statuts promulgués au concile de Toulouse de 1229 par le légat Romain, cardinal de Saint-Ange; enfin, le 30 avril 1235, pour répondre à quelques questions que le roi d'Aragon lui avait posées, Grégoire IX lui envoya tout un code de procédure inquisitoriale qui avait été rédigé par Raymond de Pennafort. Dès lors, l'inquisition fonctionna régulièrement en Aragon, avec le concours des Dominicains et des Franciscains, et elle étendit son action en Navarre (Lea, *Hist. de l'Inquisition*, II, p. 193 et suiv.).

Le manichéisme avait fait aussi de nombreux adeptes en Castille. Luc, évêque de Tuy, raconte que, au commencement du XIIIe siècle, la religion catholique était tournée en dérision par les populations, et que, parfois, les membres du clergé eux-mêmes joignaient leurs railleries à celles des hérétiques. Le roi S. Ferdinand voulut en finir avec ces insultes. Ayant découvert des Cathares dans la ville de Palencia, il les fit marquer au fer rouge sur le visage (Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, an. 1236, n° 61). Un écrivain castillan de la fin du XIIIe siècle, Gil de Zamora, écrivait que, sous le roi Ferdinand, les hérétiques étaient mis à mort : *haeretica pravitas trucidatur.* Il est difficile de dire si ces condamnations provenaient du zèle particulier du roi ou de l'Inquisition. Ce qui est sûr, c'est que la répression de l'hérésie par des tribunaux ecclésiastiques servis par le bras séculier

était organisée vers le milieu du siècle. Le *Fuero real*, code promulgué par ALPHONSE LE SAGE en 1255, et *las Siete Partidas* de 1265 reproduisent les prescriptions insérées contre l'hérésie dans les décrétales de Grégoire IX et celles qui, édictées par les papes du XIIIe siècle, figurèrent plus tard dans le Texte de Boniface VIII (*Siete Partidas*, I, 6, 58; VII, 24, 7; VII, 25. *El Fuero real*, IV, 1).

C'était d'Italie que les premiers Cathares étaient venus en France, vers l'an mil; c'est avec l'Italie que les Albigeois se tenaient en communications constantes au cours du XIIe siècle et c'est en Lombardie, comme en Aragon, que les faidits se portèrent en masse après la victoire de la Croisade. Les registres de l'Inquisition toulousaine et carcassonnaise mentionnent souvent l'établissement dans les villes lombardes de colonies d'hérétiques languedociens. Ces faits nous prouvent que le manichéisme fut de bonne heure fort répandu en Italie et que sa puissance fut accrue par les coups qui lui étaient portés au sud de la France. ETIENNE DE BOURBON rapporte qu'au dire d'un hérétique converti, il n'y avait pas à Milan moins de *dix-sept sectes* hétérodoxes, luttant avec acharnement entre elles. On peut cependant, comme en France, les réduire à deux sectes principales, les Cathares ou Patarins et les Vaudois. Vers le milieu du XIIIe siècle, RAINERIO SACCONI énumère leurs églises. En Lombardie et dans les Marches, il y avait environ cinq cents Parfaits cathares de la secte des *Albanenses*, plus de quinze cents *Concorrezenses* et quelque deux cents *Bajolenses*. Il s'en trouvait un nombre égal à Florence et à Spolète, plus, en Lombardie, un appoint d'environ 150 réfugiés venus de France. Rainerio Sacconi estime le nombre total des Cathares, de Constantinople aux Pyrénées, à quatre mille, sans compter l'incalculable foule des Croyants. On voit donc que près des deux tiers de ces hérétiques étaient concentrés dans l'Italie septentrionale, surtout en Lombardie, et qu'ils y constituaient une notable partie de la population (LEA, *Hist. de l'Inquisition*, II, p. 231). Aussi, dans la plupart des villes de la vallée du Pô, l'hérésie était-elle professée au grand jour, comme en Languedoc avant la Croisade.

Non contente de la liberté qu'elle y trouvait, elle s'était faite persécutrice et, de toutes manières, elle attaquait l'Eglise catholique, ses prêtres et ses fidèles. En voici quelques preuves empruntées à Lea, dont les sympathies pour les hérétiques et la haine pour l'Eglise éclatent cependant dans plusieurs pages de son livre. En 1204, les Cathares déchaînèrent la guerre civile à Plaisance et firent chasser de la ville l'évêque et son clergé. Ces derniers s'étant réfugiés à Crémone, la haine des sectaires les y poursuivit; à leur instigation, les Patarins de Crémone se soulevèrent et expulsèrent, avec les catholiques réfugiés de Plaisance, l'évêque et les orthodoxes de leur propre cité. Ce ne fut qu'en 1207, après trois ans d'exil, que les catholiques purent rentrer à Plaisance et y rétablir timidement leur culte. Des faits du même genre se déroulaient dans un grand nombre des villes où dominaient des municipalités ou des tyrans gibelins tels que Ezzelin de Romano, le plus puissant seigneur de la Marche de Trévise. Gibelins et hérétiques s'entendaient souvent pour porter les mêmes coups aux orthodoxes et aux alliés politiques du Saint-Siège. Aussi les Patarins célébraient-ils déjà leur triomphe définitif et l'écrasement du catholicisme, tandis que les catholiques s'attendaient à la ruine en Italie de leur Eglise. C'était le sentiment de l'abbé Joachim de Flore « qui, dans son Commentaire de l'Apocalypse, voyait dans les hérétiques les sauterelles armées du venin des scorpions, surgissant, au son de la cinquième trompette, des profondeurs de l'abîme sans fond. Ces hérétiques étaient, à ses yeux, l'Antéchrist lui-même. Leur pouvoir ne fera que croître; leur roi est déjà choisi... Contre eux toute résistance est vaine. Ils s'uniront aux Sarrasins, avec lesquels, dit-il, ils sont, dès 1195, entrés en négociations » (LEA, *op. cit.*, II, p. 234).

Ce fut pour tenir tête aux hérétiques que les évêques, dans leurs diocèses, établirent l'inquisition épiscopale, et que, couronnant leurs efforts par une organisation d'ensemble, les papes confièrent à des délégués du Saint-Siège, choisis de préférence parmi les Prêcheurs et les Mineurs, l'*inquisitio generalis* dans les différentes régions de l'Italie. Dès 1224, HONORIUS III chargea les évêques de Brescia, de Modène et de Rimini du soin de poursuivre les hérétiques dans l'Italie du Nord. En 1228, GOFFREDUS, cardinal de Saint-Marc et légat du Saint-Siège en Lombardie, rendait obligatoire à Milan la loi qui ordonnait la destruction des maisons d'hérétiques, et faisait un devoir à l'autorité civile de mettre à mort, dans les dix jours, les hérétiques condamnés comme tels par les tribunaux ecclésiastiques. En 1230, le dominicain GUALA, évêque de Brescia, promulguait et faisait exécuter dans sa ville épiscopale le sévère décret rendu par Frédéric II contre les hérétiques en 1224, et son exemple fut suivi dans plusieurs villes du nord de l'Italie. Coordonnant ces efforts isolés, GRÉGOIRE IX nomma le dominicain ALBÉRIC inquisiteur en Lombardie (1232), le dominicain PIERRE DE VÉRONE (saint Pierre martyr), inquisiteur à Milan (1233), les dominicains ALDOBRANDINI CALVALCANTE et RUGGIERI CALCAGNI, inquisiteurs à Florence, le premier en 1230, le second vers 1241 (LEA, *op. cit.*, II, p. 237-254 *passim*). L'empereur FRÉDÉRIC II seconda de tout son pouvoir l'œuvre du pape et de ses légats; en 1231, il publia une loi qui rendait exécutoires dans tout l'empire et en Italie les mesures édictées, en 1229, à Toulouse contre les hérétiques; en août de la même année, à Amalfi, il promulgua un nouvel édit qui déclarait l'hérésie crime de lèse-majesté, passible de mort, et ordonnait de rechercher les hérétiques. Tout suspect devait être traduit devant un tribunal ecclésiastique et brûlé vif si le tribunal le reconnaissait coupable (cité par VACANDARD, *L'Inquisition*, p. 135). L'ordonnance de Ravenne de 1232 étendait à l'empire tout entier l'application de celle d'Amalfi; et c'est ce que répétaient les ordonnances ultérieures du 14 mai 1238, du 26 juin 1238, du 22 février 1239 (PERTZ, *Leges*, II, p. 196, 281 et sqq.).

A Rome, le sénateur Annibaldi fit, en 1231, un règlement pour le fonctionnement régulier de la répression de l'hérésie dans la cité pontificale (BOEHMER, *Acta imperii selecta*, XIII, p. 378). GRÉGOIRE IX rappela, dans ses lettres, les constitutions et règlements de Frédéric II et d'Annibaldi, et en les communiquant à ses légats et aux évêques, il ordonna de les faire insérer dans les lois municipales et de les appliquer partout.

En Allemagne, ce fut le dominicain CONRAD DE MARBOURG qui fut chargé de faire exécuter les ordonnances impériales et les bulles pontificales qui établissaient l'Inquisition. Une lettre de Grégoire IX, en date du 11 octobre 1231, lui expliquait comment elle devait fonctionner. « Lorsque vous arriverez dans une ville, lui disait le pape, vous convoquerez les prélats, le clergé et le peuple et vous ferez une solennelle prédication; puis, vous vous adjoindrez quelques discrètes personnes et ferez avec un soin diligent votre enquête sur les hérétiques et les suspects. Ceux qui, après examen, seront reconnus coupables ou suspects d'hérésie, devront promettre d'obéir absolument aux ordres de l'Eglise; sinon,

vous aurez à procéder contre eux suivant les statuts que nous avons récemment promulgués contre les hérétiques. » (Cité par VACANDARD, *L'Inquisition*, p. 147.)

D'Allemagne, l'Inquisition s'étendit en Bohême, Hongrie, et jusque dans les pays slaves et scandinaves; quant à la Flandre et aux Pays-Bas, ils furent soumis, dès 1233, à l'action du grand inquisiteur de France ROBERT LE BOUGRE (voir *Corpus documentorum inquisitionis neerlandicae* de FREDERICQ, t. I, *pass.*).

Ce rapide aperçu nous a prouvé que, de 1225 à 1240 environ, et plus particulièrement de 1229 à 1234, la recherche des hérétiques et leur répression a été organisée d'un commun accord par le Saint-Siège, les évêques et les princes dans la chrétienté tout entière (à l'exception, semble-t-il, de l'Angleterre), et que partout ont été établies les mêmes règles générales qui étaient contenues en germe dans les constitutions du IIIe concile de Latran de 1179, de l'assemblée de Vérone de 1184 et du IVe concile de Latran de 1215. On peut les résumer ainsi :

1° La recherche des hérétiques était faite par les évêques, les légats ou leurs délégués ainsi que par les seigneurs et leurs baillis;

2° Les suspects, dénoncés ou découverts par l'*inquisitio*, étaient examinés par le tribunal ecclésiastique de l'Ordinaire, du légat, ou de l'inquisiteur, qui pouvait leur infliger des peines spirituelles et des pénitences matérielles en vue de l'absolution;

3° S'ils étaient reconnus coupables d'hérésie et indignes de pardon, ils étaient livrés à la justice séculière, qui leur infligeait les peines portées par le droit canon et par les ordonnances des princes.

Procédure de l'Inquisition. — La procédure inquisitoriale nous est parfaitement connue, grâce aux nombreux documents qui nous la décrivent ou nous la montrent en action. Ce sont d'abord les bulles pontificales et les décisions des évêques, des légats, des conciles qui, au cours du XIIIe siècle, ont apporté des précisions de plus en plus grandes à cette institution. GRÉGOIRE IX, BONIFACE VIII, JEAN XXII firent insérer le premier dans les Décrétales, le second dans le Sexte, le troisième dans les Clémentines les dispositions les plus importantes prises par leurs prédécesseurs ou par eux-mêmes pour la répression de l'hérésie. C'est ainsi que figurent dans les Décrétales, le décret de Lucius III édicté à Vérone en 1184, celui par lequel Innocent III ordonna, en 1199, la confiscation des biens des hérétiques, même si leurs fils étaient catholiques, celui du même pape qui déclarait infâmes et suspendait de leurs fonctions les avocats et notaires favorables aux hérétiques ou leur offrant leurs services (1205), enfin la constitution générale promulguée au IVe concile de Latran (1215) et qui était déjà un code pénal abrégé contre les hérétiques (*Corpus juris canonici*, ed. Friedberg, II, p. 778-790. *Décrétales*, V, titre VII). Le Sexte renferme 20 décisions de GRÉGOIRE IX, d'ALEXANDRE IV, d'URBAIN IV, de CLÉMENT IV, de BONIFACE VIII, concernant la dégradation des clercs hérétiques, le *consolamentum* des Cathares, les relaps, les abjurations, les pouvoirs des inquisiteurs, la confiscation des biens, etc. (*Corpus juris canonici*, II, pp. 1069-1078; *Sexti decretalium*, lib. V, tit. II). Les Clémentines nous donnent la constitution promulguée par Clément V au concile œcuménique de Vienne (1311), qui réglemente le pouvoir des inquisiteurs et la tenue de leurs prisons (*Corpus juris canonici*, II, pp. 1181-1184, lib. V, tit. III).

Les actes des conciles nous ont conservé les décisions que les évêques prirent dans leurs réunions provinciales pour lever certains doutes, résoudre certaines difficultés qui surgissaient dans la procédure contre l'hérésie. Au concile de Narbonne de 1235, par exemple (LABBE, *Concilia*, VII, 251) les évêques du Languedoc, fixèrent des règles contenues en 29 articles. Le 21e stipulait que le prévenu ne répondrait qu'à un seul juge et que celui-ci lui communiquerait toutes les charges pesant sur lui ; le 23e exigeait qu'une condamnation ne pût être portée qu'à la suite d'un aveu formel ou de preuves décisives; car il valait mieux, disait-il, relâcher un coupable que condamner un innocent. En 1246, à Béziers, les évêques de la même province se réunirent en concile sous la présidence de leur métropolitain GUILLAUME DE LA BROUE, archevêque de Narbonne, et ils rédigèrent 37 articles relatifs à la procédure, « *qualiter sit in inquisitione procedendum contra hereticos* » (LABBE, *Concilia*, VII, 415-423). « Temps de grâce rendu obligatoire, confessions reçues par les inquisiteurs, citation contre les prévenus, examen des hérétiques « parfaits et revêtus » avec le concours de personnes discrètes, bonté à l'égard de ceux qui se convertissent, retard dans le prononcé de la sentence pour amener les prévenus à se convertir et leur en donner le temps, situation juridique des héritiers du criminel mort avant sa réconciliation... cautions, pèlerinages, service en Terre sainte, tels furent les principaux points que le concile traita. » (Mgr DOUAIS, *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, I, p. 21). Beaucoup d'autres conciles légiférèrent ainsi en Languedoc, en Espagne, en France et dans toute la chrétienté. Individuellement, les évêques publièrent parfois des consultations qui, sur tel point particulier de procédure, interprétaient les décisions des papes et des conciles. Tel fut le cas de Guillaume de la Broue, archevêque de Narbonne, répondant, le 1er octobre 1248, à des questions des inquisiteurs sur l'exhumation des hérétiques morts dans leurs erreurs (publiée par Mgr DOUAIS, *op. cit.*, I, p. LXIX).

Enfin, plusieurs inquisiteurs ont rédigé pour leur usage et celui de leurs successeurs, des formulaires et des manuels qui indiquent la manière dont ils procédaient contre les hérétiques. Ces textes sont particulièrement précieux ; car ils nous viennent de ceux qui par profession connaissaient le mieux l'Inquisition et sa procédure, et qui les décrivaient d'après leur propre pratique. Le plus ancien de ces formulaires doit être daté entre 1244 et 1254 et a été rédigé par deux dominicains inquisiteurs en Languedoc, GUILLAUME RAYMOND et PIERRE DURAND, ou BERNARD DE CAUX et JEAN DE SAINT-PIERRE. Il contient des formules de lettres de citation collectives ou individuelles, d'abjuration avant l'interrogatoire, de réconciliation et de pénitence pour les convertis, de sentence livrant l'hérétique au bras séculier, de sentence contre ceux qui sont morts dans l'hérésie. « Le tout se termine par un avertissement sur la nature des preuves admises et la conduite à tenir par les juges qui entendent ne s'écarter en rien de la ligne tracée par les constitutions apostoliques. » (DOUAIS, *op. cit.*, I, CCXXXIV.)

On peut ranger dans la même classe de documents un directoire à l'usage des inquisiteurs aragonais qui fut préparé, en 1241-1244, dans une conférence que présida, à Barcelone, PIERRE DE ALBALAT, archevêque de Tarragone et auparavant Frère Prêcheur; il fut sans doute rédigé par S. RAYMOND DE PENNAFORT, de l'ordre des Prêcheurs, pénitencier du pape Grégoire IX. L'un et l'autre de ces personnages n'étaient pas inquisiteurs délégués du Saint-Siège; mais l'un, Pierre de Albalat, exerçait l'inquisition, en vertu de sa juridiction épiscopale et métropolitaine; et l'autre, S. Raymond, avait contribué à l'introduire en Aragon; d'ailleurs, comme canoniste du

pape et compilateur du *Corpus juris*, il avait plus que personne contribué à en fixer la législation. Ce furent donc des hommes de métier qui rédigèrent ce Directoire, et leurs qualités lui communiquèrent un tel crédit qu'il fut adopté par les inquisiteurs du Languedoc en même temps que par ceux d'Espagne; on le trouve dans leurs recueils spéciaux, et c'est dans leurs archives qu'il a été copié, pour le fonds Doat de la Bibliothèque nationale (Douais, *S. Raymond de Pennafort et les hérétiques* dans le *Moyen Age*, 1899, pp. 305-315). Mgr Douais l'a édité dans le *Moyen Age*. C'est un code fort intéressant de procédure inquisitoriale, comme l'indiquent les titres de ses chapitres : « *Queritur qui dicantur heretici, qui suspecti, et sic de singulis. — Queritur de hereticis dogmatizantibus et relapsis in credentiam quid sit agendum. — Queritur de forma abjurationis. — Queritur de forma purgationis. — Qualiter compurgatores jurare debeant.— Qualiter sacerdos debeat inquirere in confessionibus de facto heresis.* » Au tome V de leur *Thesaurus novus anecdotorum*, Martène et Durand ont édité deux autres de ces manuels inquisitoriaux, contenant à la fois des résumés des doctrines hérétiques, des formules de procédure et des instructions à l'usage des inquisiteurs. Le premier concerne surtout les Vaudois ou les Pauvres de Lyon. Après plusieurs chapitres sur les doctrines et les mœurs de ces sectaires, ainsi reconnaissables d'après ce signalement, l'auteur examine la manière de les découvrir et de les arrêter, de les ramener à la foi par la crainte de la mort ou de la prison, de les interroger. Il simule même un interrogatoire en mettant en scène les échappatoires et les stratagèmes auxquels ont recours les hérétiques et qu'il faut prévoir pour les déjouer.

Comme l'indiquent ses premières lignes, le second traité, publié dans le *Thesaurus* et intitulé *De modo procedendi contra hereticos*, a pour objet d'indiquer comment on procède contre les Cathares *in partibus Carcassonensibus et Tholosanis*. La première partie est la reproduction du Directoire de S. Raymond de Pennafort qui n'était donc pas inédit, comme l'affirmait, en le publiant, Mgr Douais, puisque Martène et Durand l'ont publié en 1717, soit 172 ans avant l'édition parue dans le *Moyen Age*. La seconde partie est un recueil de sentences des inquisiteurs de France et de Languedoc, que l'auteur présente comme des modèles aux autres inquisiteurs. Il y a aussi des formules de réconciliation des Parfaits et des Croyants, de condamnation pour contumace, de condamnation de relaps, d'excommunication contre des relaps contumaces, de pénitence et d'absolution, de commutation de la peine de prison en une autre peine, de convocation du clergé et du peuple pour un auto-da-fé, des réquisitions pour faire arrêter des prévenus en fuite ou habitant d'autres pays, etc. (*Thesaurus novus*, V, pp. 1777-1814).

Bernard Gui eut, de son temps, une compétence toute particulière en matière inquisitoriale. Il avait vécu, dès sa jeunesse, dans l'ordre dominicain, qui lui avait confié de hautes fonctions en Languedoc : pendant dix-huit ans, de 1303 à 1328, il fut lui-même inquisiteur à Toulouse. Il était donc bien qualifié pour faire part à ses successeurs de son expérience en leur laissant un manuel ou *Practica* de l'Inquisition. Cet ouvrage, dit avec raison son éditeur, « doit être regardé comme un des documents les plus importants de l'Inquisition méridionale; il nous donne l'ensemble des actes successifs du tribunal, depuis le moment où il commence à informer jusqu'à celui où il prononce la sentence; il émane d'une main habile, honnête et sûre » (Mgr Douais, *Les sources de l'histoire de l'Inquisition*, p. 73).

On peut se rendre compte de l'intérêt de ce manuel d'après le résumé succinct que donne Mgr Douais de son contenu : « 1re partie : Formules de lettres ayant trait soit à la citation ou à l'arrestation des personnes suspectes d'hérésie, soit à l'appel des témoins ou conseillers dont l'intervention était nécessaire; 2e partie : Formules des lettres principalement relatives aux actes gracieux qui d'ordinaire se faisaient au commencement des sermons des inquisiteurs, tels que l'enlèvement des croix et l'élargissement des *emmurés* ou prisonniers, l'imposition des pénitences arbitraires, comme pèlerinages et port de croix, l'octroi des grâces en dehors du sermon; 3e partie : Formules des actes qui se faisaient aux sermons : prestation de serments, excommunication de ceux qui suscitaient des difficultés aux inquisitions, enlèvement des croix, exposé des fautes, abjurations, condamnations, sentences, dégradations, emprisonnement, absolutions, etc.; 4e partie : Constitutions apostoliques, qui avaient défini le pouvoir et les prérogatives des inquisiteurs; 5e partie : Instruction pour l'examen et l'interrogatoire des différentes classes d'hérétiques, les Manichéens, les Vaudois, les Faux Apôtres, les Béguins, les Juifs, les sorciers et les devins. A ces cinq parties est joint un appendice qui comprend : 1° le texte des constitutions apostoliques; 2° des formules d'abjuration; 3° des mémoires sur la secte des faux apôtres. » (*Ibidem*, pp. 73-74, note.)

Quelques années après Bernard Gui, un autre inquisiteur, Frère Prêcheur comme lui, Nicolas Eymeric, composait un nouveau Manuel à l'usage de l'Inquisition. Lui aussi était qualifié pour l'écrire. Né en 1320, il était entré dès l'âge de 14 ans dans l'ordre de S. Dominique. En 1357, il remplaçait comme inquisiteur général d'Aragon, Nicolas Roselli, promu au cardinalat. Il exerça ces fonctions *strenue* ac *intrepide*, disent Quétif et Echard (*Scriptores ordinis Praedicatorum*, I, p. 709). Son épitaphe assure qu'il fut *inquisitor intrepidus* et qu'il combattit 40 ans pour la foi catholique. Lorsque, à cause de la haine que sa rigueur lui avait attirée, il dut se retirer à Avignon auprès de Grégoire XI, puis de Clément VII, il continua sa lutte contre les hérétiques, et ses écrits indiquent la manière de les poursuivre. C'est ainsi qu'il composa un traité *De jurisdictione ecclesiae et inquisitorum contra infideles demones invocantes*; un second *De jurisdictione inquisitorum contra infideles agentes contra nostram sanctam fidem*; et enfin son *Directorium inquisitorum*. Ecrit à Avignon en 1376, ce traité a une importance capitale. Non seulement il provient d'un praticien aussi expérimenté que Bernard Gui, mais écrit à la cour pontificale dans l'intimité du pape Grégoire XI, dont Eymeric était le chapelain, il semble avoir un caractère encore plus officiel. Il est aussi le plus méthodique et le mieux composé des ouvrages de ce genre. « Il comprend trois parties. La première donne un exposé large de la foi catholique et prépare la seconde qui fournit un rapide aperçu des hérésies et spécifie les délits relevant de l'Inquisition; dans la troisième, sont développées des instructions très précises sur l'office des inquisiteurs, sur les règles de la procédure et la pénalité; une connaissance profonde du droit éclate partout dans cette œuvre : c'est un avantage dont elle jouit sur toute autre. » (Douais, *Les sources de l'histoire de l'Inquisition*, p. 75.)

Les actes de l'Inquisition nous font passer de la théorie à la pratique. Par les procès-verbaux des enquêtes, des interrogatoires et des dépositions de témoins, par les actes d'accusation et les sentences d'acquittement ou de condamnation, ils nous font saisir sur le fait le fonctionnement des tribunaux inquisitoriaux. Dans sa savante introduction à ses

Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc, Mgr Douais a dressé la liste de ces procès-verbaux de l'Inquisition méridionale, et lui-même en a publié un certain nombre dans le tome II de ce même ouvrage. C'est d'après lui que nous en donnons la liste. Une série d'actes allant de 1237 à 1245 et contenus dans le fonds Doat de la Bibliothèque nationale (tomes XXI, XXII, XXIII, XXIV), dans le manuscrit 609 de la Bibliothèque municipale de Toulouse et dans l'Histoire du Languedoc de dom Vaissète, sont dus à Frère Ferrier, des Prêcheurs, qui fut tout d'abord inquisiteur de l'archevêque de Narbonne, puis inquisiteur pontifical. Dans les mêmes collections (Doat, XXI-XXIII, XXV, XXVI; Bibl. Toulouse 609, *Histoire du Languedoc*) se trouvent les actes des dominicains Guillaume Arnaud et ses compagnons, inquisiteurs qui furent tués, en 1242, à Avignonet. Ils eurent sans doute, pour successeurs, leurs confrères Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre qui exercèrent leurs fonctions le premier jusqu'en 1248, le second jusqu'en 1256. Leurs actes se trouvent dans Doat, XXII-XXVI, XXXI, XXXVI et surtout dans le ms 609 de Toulouse. Dans l'ouvrage auquel nous empruntons ces renseignements, Mgr Douais a publié les actes de Rodolphe et Raymond David, inquisiteurs diocésains de Carcassonne, et étudié le manuscrit qui nous les a conservés. Signalons aussi, parmi les autres inquisiteurs dont nous avons les actes, maître Arnaud de Gouzens, délégué diocésain de Toulouse, Amiel, curé du Saint-Etienne de Toulouse et Raymond Resplandi, délégué de Jean de Saint-Pierre 1256 (ms 609, Doat, XXV, Archives de la Haute-Garonne H 85); les dominicains Renaud de Chartres et Guillaume Bernard de Dax (1258 et 1263) (ms 609, Doat, XXV, XXVI); Pons du Pouget (1262-1264) dans Doat, XXVI, XXXI-XXXIII; Etienne de Gastine (1264-1276) dans Doat, CLXXII-CLXXIII, XXV; Ranulphe de Plassac et Pons (1273-1279) dans Doat, XXV; Hugues de Bormols, Pierre Arsin, Hugues Amiel (1276-1280) dans Doat, XXV-XXVI. XXXII; Jean Galand (1278-1293) dans Doat, XXVI et XXXII et au ms. 12856 de la Bibliothèque nationale; Guillaume de Saint-Seine (1286-1292) dans Doat, XXVI et XXXII; Bertrand de Clermont et Nicolas d'Abbeville (1293-1302) dans Doat, XXVI, XXXII-XXXV et au ms 11847 de la Bibliothèque nationale; Geoffroy d'Abluses et ses lieutenants Géraud de Blomac et Jean du Faugoux (1308-1309) dans le ms 4269 de la Bibliothèque nationale et dans Doat, XXXIV; Bernard Gui (1308-1323) dans le ms 11848 de la Bibliothèque nationale (édité par Limborch, en appendice à son *Historia Inquisitionis* (Amsterdam 1692), sous ce titre : *Liber sententiarum inquisitionis Tolosanae;* Jean de Beaune, Jean du Prat, Henri Chamayou et Pierre Brun (1318-1330) dans Doat, XXXII et XXXV.

Comme le prouvent ces longues énumérations, nous sommes abondamment documentés sur la procédure de l'Inquisition telle qu'elle se forma au cours du XIIIe siècle et dans la première moitié du XIVe pour demeurer à peu près la même jusqu'au XVIe siècle. Aussi les historiens récents tels que M. Tanon, M. Fredericq, M. Lea, M. Vacandard, M. de Cauzons, Mgr Douais, ont-ils pu l'étudier avec précision. Nous renvoyons à leurs ouvrages ceux de nos lecteurs qui voudraient connaître, jusque dans les détails les plus minutieux, le fonctionnement de l'Inquisition; nous nous contentons d'en donner ici, d'après ces savants ouvrages, un rapide aperçu.

M. Vacandard distingue ainsi les différentes étapes des procès de l'Inquisition : « temps de grâce; appel et déposition des témoins; interrogatoire des accusés; sentence de réconciliation des hérétiques repentants; sentence de condamnation des hérétiques obstinés ».

Quand on avait décidé de faire une enquête ou Inquisition dans un pays suspecté d'hérésie, l'inquisiteur, assisté le plus souvent de ses auxiliaires et de ses familiers, serviteurs et notaires, arrivait solennellement dans le pays. Il promulguait aussitôt deux édits : par le premier, l'*édit de foi*, il ordonnait, sous peine d'excommunication, à quiconque connaîtrait soit un hérétique notoire, soit une personne suspecte d'hérésie, de les lui déclarer; par le second, l'*édit de grâce*, il indiquait un laps de temps, allant de quinze à trente jours, pendant lequel tout hérétique ou suspect d'hérésie obtenait son pardon, s'il venait accuser ses erreurs, les abjurer et recevoir, s'il y avait lieu, une pénitence canonique (Eymeric, *Directorium*, IIIe partie, n° 52, 53-56).

Les hérétiques qui ne s'étaient pas dénoncés eux-mêmes « pouvaient être signalés à l'inquisiteur par la rumeur publique, avec l'enquête d'office et secrète qui lui servait de complément, la dénonciation toujours admise dans le droit, les dépositions des témoins ou même des prévenus » (Douais, *L'Inquisition*, p. 165). Le droit canon et les manuels des inquisiteurs indiquaient les précautions que l'on devait prendre à l'égard des dénonciateurs et des témoins à charge. Lorsque l'inquisiteur avait retenu une dénonciation, celui qu'elle visait devenait suspect; il pouvait, dès lors, soit être arrêté et soumis à la prison préventive, soit rester libre en présentant des cautions et en s'engageant à répondre à toute convocation. Il restait au prévenu la faculté de récuser l'inquisiteur ou ses assesseurs, ou de démontrer que les dénonciateurs et les témoins à charge étaient ses ennemis personnels (Eymeric, IIIe partie, n° 67). Ce dernier moyen était, il est vrai, bien incertain; car les noms des dénonciateurs et des témoins n'étaient pas toujours communiqués au prévenu.

Devant les charges accumulées par les dénonciateurs et les témoins, au cours de l'enquête préliminaire, le prévenu pouvait choisir entre deux partis. Il pouvait nier son hérésie ou bien l'avouer et s'en repentir. Dans ce second cas, l'inquisiteur devenait son confesseur et cessait d'être son juge, et au lieu de lui infliger un châtiment temporel ou de le livrer au bras séculier, il lui imposait une des pénitences canoniques. Elles étaient ainsi définies par le concile de Narbonne de 1243 : « Les hérétiques, leurs partisans et leurs fauteurs qui se soumettront volontairement, montreront du repentir, diront sur eux et sur les autres la vérité entière, obtiendront ainsi grâce de la prison. Ils devront porter des croix (cousues sur leurs vêtements), se présenter tous les dimanches, entre l'épître et l'évangile, devant le prêtre avec une verge et recevoir la discipline. Ils le feront encore dans toutes les processions solennelles. Le premier dimanche de chaque mois, après la procession ou la messe, ils visiteront, en habit de pénitence, une verge à la main, les maisons de la ville et du bourg qui les a connus hérétiques. Ils assisteront, tous les dimanches, à la messe, aux vêpres et aux sermons et feront des pèlerinages (Labbe, *Concilia*, XI, 488). Les pénitences ainsi énumérées n'étaient pas imposées simultanément; il faut voir dans ce canon du concile de Narbonne un code pénitentiel dans lequel l'inquisiteur choisissait la pénitence à infliger dans chaque cas particulier. Chacune d'entre elles a été étudiée par les historiens de l'Inquisition. On trouvera dans l'*Histoire des tribunaux de l'Inquisition de France* de M. Tanon, et dans l'*Histoire de l'Inquisition en France* de M. de Cauzons, des renseignements très précis sur les croix que les convertis devaient porter cousues à leurs vêtements, sur les flagellations qu'ils

devaient subir, les cérémonies auxquelles ils devaient assister, les pèlerinages qu'ils devaient accomplir.

Si le prévenu ne faisait pas spontanément la confession de son hérésie, on essayait de lui en arracher l'aveu par des interrogatoires. L'inquisiteur David d'Augsbourg indique les quatre moyens principaux que l'on employait pour cela : « 1° La crainte de la mort. On faisait entrevoir au prévenu, s'il n'avouait pas, la condamnation suprême et le bûcher ; au contraire, s'il consentait à parler, il recevait la promesse qu'on lui épargnerait un pareil supplice ; 2° le cachot, plus ou moins rigoureux, aggravé par une nourriture parcimonieuse, la menace que des témoins déposeraient contre lui et qu'alors il ne pourrait plus se sauver, l'éloignement de tout complice capable de l'encourager dans ses dénégations ; 3° la visite de deux hommes sûrs, jugés aptes à l'amener par de bonnes paroles à faire des aveux ; 4° la torture. » (Analyse par Douais, *L'Inquisition*, p. 170.)

David d'Augsbourg omet un autre moyen fort puissant pour obtenir des aveux, l'habileté de l'Inquisiteur. Grâce aux *Sommes contre les hérésies* que plusieurs d'entre eux avaient composées et qui contenaient le résumé des croyances et la description des mœurs et des habitudes des hérétiques, les inquisiteurs savaient fort bien les interroger, démasquer leurs faux-fuyants, déjouer leurs stratagèmes et les acculer à des questions précises, ne permettant pas d'échappatoire. Ils connaissaient aussi les actes qu'un hérétique ne consentait, en aucun cas, à accomplir. Sachant par exemple que la croyance à la métempsycose interdisait aux Cathares de tuer un animal, ils lui ordonnaient de saigner un poulet ; et ainsi, le mettaient dans l'alternative ou de trahir sa croyance par un acte qui lui était contraire, ou de l'avouer. L'un des manuels de l'Inquisiteur publié par Martène (*Theraurus novus anecdotorum*, V, p. 1792) met en scène les subterfuges qu'employaient les hérétiques au cours de l'interrogatoire et la manière dont l'inquisiteur devait les déjouer. Bernard Gui trouva l'idée si juste et si bien rendue qu'il reproduisit ce passage dans sa *Practica*.

En face de l'inquisiteur ainsi armé, le prévenu était seul ; les témoins à décharge devaient être rares ; ne pouvaient-ils pas craindre de passer eux-mêmes pour hérétiques en venant aider de leur déposition un suspect ? D'autre part, le prévenu ne pouvait pas se faire assister d'un avocat. La bulle *Si adversus nos*, signée par Innocent III en 1205 et insérée par Grégoire IX dans les Décrétales (liv. V, titre VII), faisait expresse défense aux avocats et notaires d'assister des hérétiques : *Vobis, advocatis et scriniariis, firmiter inhibemus ne haereticis, credentibus, fautoribus vel defensoribus eorumdem in aliquo prestetis auxilium, consilium vel favorem, nec eis in causis vel in factis, vel aliquibus litigantibus sub eorum examine vestrum patrocinium praebeatis, et pro ipsis publica instrumenta vel scripta facere nullatenus attentetis.* Enfin, les interrogatoires des témoins et des prévenus, et en général toute la procédure de l'Inquisition était secrète. C'est ce que précisait Boniface VIII dans une bulle insérée au *Sexte : Concedimus quod in inquisitionis haereticae pravitatis negotio procedi possit simpliciter et de plano et absque advocatorum ac judiciorum strepitu ac figura* (*Sexte*, V, II, 20), et le *Directorium* d'Eymeric spécifie bien qu'il en était ainsi. L'accusé n'avait donc pas la garantie des débats publics et de l'appel à l'opinion.

Lorsque la procédure était terminée, l'inquisiteur et ses assesseurs prononçaient la sentence. Ils le faisaient généralement avec la plus grande solennité, au milieu d'une assemblée publique convoquée à cet effet, et appelée le *Sermo generalis*. Bernard Gui a décrit, en termes fort précis, dans sa *Practica*, ce *Sermo generalis* qu'il eut à présider souvent lui-même en sa qualité d'inquisiteur. Il commençait par une brève instruction à la foule et des concessions d'indulgences, se poursuivait par le serment prêté par les officiers de la juridiction temporelle d'obéir à l'inquisiteur pour tout ce qui concernerait la foi. On relevait ensuite certains condamnés de leurs pénitences ; on en imposait à d'autres. Enfin, on donnait lecture des fautes commises par ceux qui allaient être jugés. « Cette lecture se faisait en langue vulgaire, dans l'ordre suivant : 1° ceux à qui les croix et les pèlerinages étaient imposés ; 2° ceux qui étaient condamnés à la prison ; 3° les faux témoins qui, comme tels, se voyaient infliger la double peine de la pénitence et de la prison ; 4° les prêtres et les clercs soumis à la dégradation et à la prison ; 5° les morts qui, vivants, auraient été condamnés à la prison ; 6° les morts dont les cadavres devraient être exhumés pour impénitence ; 7° les fugitifs ayant, comme tels, mérité d'être condamnés comme hérétiques ; 8° les relaps devant être abandonnés au bras séculier : d'abord les laïques, ensuite les clercs ; 9° les hérétiques Parfaits ; 10° enfin ceux qui, ayant révoqué leurs aveux, ou qui, convaincus, n'ayant rien avoué ni n'ayant pu se défendre, devaient, comme impénitents, être livrés au bras séculier. » (Douais, *L'Inquisition*, p. 260.) Après cette lecture, les coupables repentants ou tout simplement effrayés par la crainte de la mort abjuraient, et ils étaient relevés de l'excommunication. On lisait ensuite les sentences et on remettait au bras séculier les condamnés qui devaient être frappés de l'*animadversio debita*, c'est-à-dire de mort.

Les peines infligées par l'Inquisition étaient fort variées. Certaines étaient des pénitences canoniques beaucoup plus que des châtiments et recherchaient l'amendement de l'individu plutôt que son affliction ; au *Sermo generalis* en effet, on imposait des croix, on ordonnait des flagellations, des pèlerinages ou le service en Terre sainte, comme au cours de la procédure. D'autres peines atteignaient la fortune du condamné ; on le déclarait frappé d'incapacité civile et on étendait cette peine à ses enfants ; ou bien on prononçait la confiscation de ses biens, ou l'on ordonnait la démolition de sa maison ; quelquefois, on s'en tenait à une simple amende.

Une autre série de peines afflictives pouvait l'atteindre dans sa personne. C'était d'abord l'emprisonnement temporaire ou perpétuel. « Il y avait deux régimes pour les prisonniers : le régime strict (*murus strictus*, *durus* ou *arctus*), et le régime adouci (*murus largus*)... Les personnes soumises à ce dernier pouvaient, si elles se conduisaient bien, prendre un peu d'exercice dans les corridors, où elles avaient quelquefois la facilité d'échanger quelques paroles et de reprendre contact avec le dehors. Les cardinaux qui visitèrent la prison de Carcassonne et prescrivirent des mesures pour en atténuer les rigueurs, ordonnèrent que ce privilège fût accordé aux captifs âgés ou infirmes. Le condamné au *murus strictus* était jeté, les pieds enchaînés, dans une cellule étroite et obscure ; parfois il était enchaîné au mur. Cette pénitence était infligée à ceux dont les offenses avaient été scandaleuses ou qui s'étaient parjurés par des confessions incomplètes, le tout à la discrétion de l'inquisiteur. J'ai rencontré un cas, en 1328, où un hérétique faux-témoin fut condamné au *murus strictissimus* avec des chaînes tant aux mains qu'aux pieds. Lorsque le coupable appartenait à un ordre religieux, la punition était généralement tenue secrète et le

condamné était emprisonné dans un couvent de son ordre. Les couvents étaient d'ordinaire pourvus de cellules à cet effet, où le régime n'était pas meilleur que dans les prisons épiscopales... C'était la tombe des vivants, connue sous le nom d'*in pace*. Dans ces geôles misérables, la nourriture était parcimonieusement servie. Cependant, bien que le régime normal des prisonniers fût le pain et l'eau, l'Inquisition permettait aux siens de recevoir d'autres aliments, du vin, de l'argent; il est si souvent fait allusion à cette tolérance qu'on peut la regarder comme un usage établi. » (Lea, *Histoire de l'Inquisition*, I, pp. 484, 486, 492.)

Enfin, la pénalité la plus grave était la mort par le bûcher. Elle était prononcée non par l'Inquisition, mais par les juges civils lorsque les juges ecclésiastiques avaient convaincu un prévenu d'hérésie et, selon la formule consacrée, l'avaient abandonné au bras séculier. En laissant ainsi à l'autorité temporelle le soin de prononcer l'*animadversio debita* c'est-à-dire la peine de mort (Eymeric, IIe partie, p. 149), l'Eglise entendait rester fidèle au principe qui interdisait à ses ministres de verser le sang : *Ecclesia abhorret a sanguine*.

Les sentences de l'Inquisition allaient frapper les morts jusque dans leurs tombes. « Les Romains avaient connu les jugements après la mort; ils atteignaient certains criminels de lèse-majesté dont les procès pouvaient s'instruire et se juger après le décès, entraînant en cas de condamnation la confiscation des biens avec la spoliation des héritiers. L'analogie établie entre l'hérésie et le crime de lèse-majesté (analogie que nous trouvons dans la bulle d'Innocent III du 25 mars 1199, insérée dans les *Décrétales*, V, vii, 10) fit adopter pour la première les mesures rigoureuses de la loi romaine contre le second » (de Cauzons, *Histoire de l'Inquisition en France*, II, p. 354). Par conséquent, lorsque des dénonciations ou les incidents d'un procès déjà engagé semblaient indiquer que telle personne déjà morte avait été hérétique, on instruisait son procès, comme si elle était vivante, on la jugeait et on prononçait contre elle les peines qu'elle aurait méritées si elle avait réellement comparu. Si la peine était la confiscation des biens, on les prenait à ses héritiers. Si la peine était la mort, on exhumait le corps du condamné devenu indigne de demeurer dans la terre sainte des cimetières chrétiens et on l'inhumait en un autre endroit. Les registres de l'Inquisition nous décrivent plusieurs de ces opérations macabres, et donnent le détail des frais qu'elles ont causés. Parfois même, pour frapper l'imagination des vivants, on promenait ces cadavres dans les rues des cités avant de les rendre à la terre. « *Et ossa eorum et corpora fetentia per villam tracta et voce tibicinatoris per vicos proclamata et nominata dicentis : qui atal fara, atal perira* (qui fera ainsi, ainsi périra) », raconte le chroniqueur toulousain G. Pelhisso cité par de Cauzons (*op. cit.*, 363).

Telle fut l'Inquisition dans l'Europe du moyen âge et en particulier dans le midi de la France. C'est en toute sincérité et d'après les textes que nous en avons décrit le fonctionnement, nous gardant bien de laisser dans l'ombre ou d'atténuer ce qui peut blesser ou étonner notre mentalité moderne. Il nous reste une dernière tâche à remplir, celle d'expliquer les faits que nous avons exposés, de les placer dans leur vraie lumière et de leur donner leur juste signification, nous gardant à la fois des exagérations et des atténuations qui, en faisant perdre aux événements leur valeur exacte, faussent l'histoire.

Puisque nous ne faisons œuvre ni de théologien ni de casuiste, nous laisserons de côté la thèse sur laquelle s'appuie le principe de l'Inquisition; d'autres examineront si l'Eglise a le pouvoir coercitif et s'il est légitime de poursuivre pour cause d'hérésie [voir article Hérésie]. Nous plaçant sur le terrain de l'histoire, nous nous contenterons d'étudier comment l'Inquisition s'est acquittée de son rôle.

Que des abus, des irrégularités, des violences se rencontrent dans l'histoire de l'Inquisition, c'est ce que nul historien ne niera, et ce qui d'ailleurs ne doit étonner personne. L'Inquisition a été une institution humaine, servie par des hommes ayant leurs haines, leurs passions, leurs vulgaires intérêts auxquels ils sacrifiaient, en même temps qu'ils défendaient les intérêts supérieurs de l'Eglise et de la société. Lea fait remarquer que parfois la peine de la confiscation, en excitant les convoitises, a pu déterminer des jugements iniques; il est probable aussi que des haines personnelles ont pu dicter des dénonciations, peut-être même des condamnations. Il en est ainsi devant toutes les juridictions de ce monde. Celle des inquisiteurs s'est exercée dans des circonstances particulièrement difficiles, en pleine bataille, si l'on peut s'exprimer ainsi, et sous la pression violente des événements et de l'opinion. Là où l'hérésie était puissante, il fallait lutter contre l'opinion, arrêter de force les prévenus et c'est en tenant tête ainsi aux princes et aux populations hérétiques que les juges ecclésiastiques exerçaient leurs fonctions. Ailleurs, ils avaient pour eux les foules fanatisées contre l'hérésie et qui attendaient avec une impatience cruelle le jour où le *Sermo generalis* livrerait au bras séculier de nouvelles victimes, et au bûcher de nouvelles proies. C'est au milieu des cris de haine et de malédiction proférés contre les prévenus que les inquisiteurs jugeaient. Il leur était difficile dans ces conditions de garder une parfaite sérénité; qu'ils y aient parfois manqué et qu'eux aussi se soient laissé entraîner par les passions violentes qui s'agitaient autour de leur tribunal, c'est naturel, et l'histoire le constate. Enfin, plusieurs d'entre eux avaient passé une partie de leur vie à discuter avec l'hérésie, à la combattre; certains, tels que Robert le Bougre, inquisiteur de France, et Reynier Sacchoni, inquisiteur de Lombardie, avaient été eux-mêmes hérétiques et même Parfaits; revenus à l'orthodoxie catholique, ils avaient poursuivi leurs anciens coreligionnaires avec une haine toute particulière, que la psychologie explique si la morale la condamne. Qu'inquisiteurs ils aient montré une passion qui ne sied pas à des juges et que plusieurs fois les évêques et les papes aient dû les rappeler à la modération, c'est encore ce qui n'étonnera personne. Ces considérations suffisent déjà pour expliquer — sans les excuser — beaucoup d'abus et de rigueurs.

Mais à côté de ces juges violents ou cruels, il y en avait un grand nombre qui, ayant sans cesse Dieu devant les yeux, *habentes Deum prae oculis* comme le disaient certaines sentences, se rendaient parfaitement compte de la gravité et des lourdes responsabilités de leur ministère. Prêtres ou moines, agissant pour la gloire de Dieu et la défense de la vérité, mus par des raisons d'ordre surnaturel, ils détestaient l'hérésie, mais étaient pleins de miséricorde pour les prévenus. Condamner un innocent leur paraissait une monstruosité et, comme le leur recommandaient les papes, ils ne prononçaient une sentence de condamnation que lorsque la culpabilité ne laissait dans leur esprit aucun doute. Ramener à l'orthodoxie un hérétique était pour eux une grande joie et, au lieu de le livrer au bras séculier et à une mort qui coupait court à tout espoir de conversion, ils aimaient mieux user de pénitences canoniques et de pénalités temporaires, permettant au coupable de s'amender.

Ces sentiments sont souvent exprimés dans les manuels des inquisiteurs et nous permettent d'apprécier la bonne foi, la conscience, la droiture et même la charité de plusieurs d'entre eux.

Bernard Gui a passé, dans son temps, pour un inquisiteur sévère, et cependant quel beau portrait il trace de l'inquisiteur tel qu'il le comprend et tel évidemment qu'il s'efforça de le réaliser lui-même! « Il doit être, dit-il dans sa *Practica*, diligent et fervent dans son zèle pour la vérité religieuse, pour le salut des âmes et pour l'extirpation de l'hérésie. Parmi les difficultés et les incidents contraires, il doit rester calme, ne jamais céder à la colère ni à l'indignation. Il doit être intrépide, braver le danger jusqu'à la mort, mais tout en ne reculant pas devant le péril, ne point le précipiter par une audace irréfléchie. Il doit être insensible aux prières et aux avances de ceux qui essaient de le gagner; cependant il ne doit pas endurcir son cœur au point de refuser des délais ou des adoucissements de peine suivant les circonstances et les lieux... Dans les questions douteuses, il doit être circonspect, ne pas donner facilement créance à ce qui paraît probable et souvent n'est pas vrai; il ne doit pas non plus rejeter obstinément l'opinion contraire; car ce qui paraît improbable finit souvent par être la vérité. Il doit écouter discuter et examiner avec tout son zèle, afin d'arriver patiemment à la lumière... Que l'amour de la vérité et la pitié, qui doivent toujours résider dans le cœur d'un juge, brillent dans ses regards, afin que ses décisions ne puissent jamais paraître dictées par la convoitise et la cruauté. » (Bernard Gui, *Practica*, VIe partie, éd. Douais, pp. 232-233; trad. Vacandard, *op. cit.*, p. 156.)

Ces conseils sont ceux de la sagesse même et indiquent un sens délicat de la justice; magistrats et historiens peuvent en tout temps les prendre pour règle de leurs jugements. Dans son *Directorium* (IIIe partie, quest. 1, *De conditione inquisitoris*), Eymeric trace de l'inquisiteur le même portrait que Bernard Gui. Les papes multiplièrent les précautions pour que cet idéal fût poursuivi le plus possible et ils entourèrent de garanties la nomination des inquisiteurs. Garanties d'âge : confirmant des décisions déjà prises par ses prédécesseurs et en faisant une décrétale, Clément V, au concile de Vienne, décida que nul ne pourrait exercer les fonctions inquisitoriales avant l'âge de quarante ans (*Clementin.*, V, iii, 2). Garanties d'intelligence et d'honorabilité : Alexandre IV (1255), Urbain IV (1262), Clément IV (1265), Grégoire X (1273), Nicolas IV (1290) ont insisté sur les qualités d'esprit, la pureté des mœurs, l'honnêteté scrupuleuse que l'on devait exiger de ces juges redoutables (Potthast, 16132, 16611, 18387, 18368, 19372, 19924, 20720, 20724, 23297, 23298). Garanties de science : Eymeric déclare que la connaissance approfondie de la théologie et du droit canon était exigée des inquisiteurs (Eymeric, IIIe part., quest. 1), et M. de Cauzons, cependant fort sévère à leur endroit, reconnaît que « généralement ils furent de fait, sous ce rapport, des hommes remarquables » (*Histoire de l'Inquisition*, II, p. 61). La manière dont ils exerçaient leurs fonctions était sans cesse contrôlée. Ils demeuraient en effet sous l'autorité du pape et le Saint-Siège intervint parfois pour modérer leur zèle et punir leur excès (Eymeric, IIIe part., quest. 9). Innocent IV, le 13 janvier 1246, et Alexandre IV, le 13 mai 1256, ordonnèrent aux provinciaux et aux généraux des Dominicains et des Mineurs de déposer les inquisiteurs de leurs ordres qui, par leur cruauté, soulèveraient l'opinion publique (Potthast, 11993; Doat, XXXI, 193). Au concile de Vienne, Clément V frappa d'une sentence d'excommunication, ne pouvant être levée qu'à l'article de la mort, sous réserve de la réparation du dommage, l'inquisiteur qui aurait profité de ses fonctions pour faire des gains illicites et extorquer aux accusés des sommes d'argent (*ne, pretextu officii inquisitionis, quibusvis modis illicitis ab aliquibus pecuniam extorqueant* (*Clementin.*, V, iii, 2). Dans ces cas, comme dans tous ceux de faute grave, les inquisiteurs étaient révoqués soit par leurs supérieurs religieux, soit par les légats apostoliques, soit directement par le Saint-Siège (Douais, *Documents*, p. xxiv). Enfin, les évêques avaient le devoir de signaler au pape tous les abus qui se pouvaient commettre dans la procédure inquisitoriale et de dénoncer les coupables. La même obligation était imposée à tous ceux, *notarii et officiales dicti officii, nec non fratres et socii inquisitorum et commissariorum ipsorum*, qui, prêtant leur concours aux inquisiteurs, étaient à tout instant témoins de leurs actes (*Clement.*, V, iii, 2). Après avoir signalé toutes ces prescriptions, M. de Cauzons conclut : « On peut croire qu'après les années de tâtonnement et d'expériences... il resta peu d'abus personnels dans l'Inquisition, devenue, au xive siècle, *une des machines judiciaires les mieux organisées qui fussent.* » Comme le plus souvent la Clémentine de 1311 ne fait que confirmer des décisions remontant à la première moitié du xiiie siècle, nous pouvons appliquer à l'Inquisition du xiiie siècle l'appréciation qui est ainsi formulée sur celle du xive, et affirmer que si, dès le début, elle fut investie d'un pouvoir redoutable, elle fut aussi entourée des plus grandes garanties dans le choix de ses juges et du contrôle le plus minutieux dans son fonctionnement.

Les détracteurs systématiques de l'Inquisition ont insisté sur l'extension presque indéfinie de l'action inquisitoriale. Nul, disent-ils, n'était assuré d'échapper à ses poursuites : ses tribunaux et ses sentences étaient une menace perpétuelle pesant sur tout être humain. Certes, nous ne nions pas le caractère redoutable de l'Inquisition et l'étendue de sa juridiction, mais encore devons-nous nous garder soigneusement, sur cette question, de toute exagération.

Lorsque l'Inquisition fut organisée, dans la première moitié du xiiie siècle, elle eut pour mission de combattre les différentes sectes qui provenaient du Manichéisme : elle étendit son action aux autres hérésies qui eurent, comme celle des Vaudois, des affinités avec elles; enfin, elle frappa non seulement ceux qui prêchaient et pratiquaient ouvertement ces doctrines antichrétiennes et antisociales, mais aussi ceux qui en favorisaient la diffusion, de quelque manière que ce fût.

Une première remarque s'impose, c'est que l'Inquisition, ne visant que les hérétiques, laissait hors de son action répressive les non-chrétiens qui, n'ayant jamais admis les dogmes du christianisme, ne pouvaient pas avoir professé à leur endroit des opinions contraires à l'orthodoxie. Dès lors, les païens et les musulmans échappaient à sa juridiction; et si, plus tard, en Espagne par exemple, elle prononça contre eux des sentences, ce fut par une contradiction avec ses principes, que lui imposa la politique des princes, plutôt que le souci de l'orthodoxie.

Les Juifs ont bénéficié d'une plus grande tolérance encore. M. Salomon Reinach l'a parfaitement démontré dans une conférence faite à la Société des Etudes juives, le 1er mars 1900 et publiée dans la *Revue des Etudes juives* de cette même année. Il cite avec raison le texte bien connu de saint Thomas d'Aquin : « Les juifs observent leurs rites, sous lesquels la vérité de la foi que nous gardons était autrefois préfigurée; il en résulte cet avantage que nous avons le témoignage de nos ennemis, en faveur de notre foi,

et que l'objet de notre croyance nous est, pour ainsi dire, représenté en image. » Pour cette raison, conclut saint Thomas, le judaïsme « mérite tolérance ». C'est une même pensée qu'exprime Eymeric dans son *Directorium* : « *Ritus Judeorum ab Ecclesia tolerantur quia in illis habemus testimonium fidei christianitatis.* » Dès lors, dit M. Salomon Reinach, « il ne pouvait être question de contraindre les Juifs à se convertir, ni de baptiser de force leurs enfants, encore moins de les exterminer ».

Il est cependant deux cas, où l'Inquisition a eu à s'occuper du judaïsme. En 1239, Grégoire IX lui ordonna de saisir partout les exemplaires du Talmud et de les brûler. « Tandis qu'on brûlait les chrétiens hérétiques, on se mit à brûler avec non moins de zèle les livres juifs. En 1248, il y eut deux exécutions de ce genre à Paris, l'une portant sur quatorze charretées de manuscrits, l'autre sur six... En 1267, Clément IV prescrit à l'archevêque de Tarragone de se faire livrer tous les Talmuds... En 1319, à Toulouse, Bernard Gui en réunit deux charretées, les fait traîner à travers les rues de la ville et brûler solennellement. Le même inquisiteur somma les chrétiens, sous peine d'excommunication, de livrer les livres hébraïques qu'ils détenaient. » (S. Reinach, *ibidem.*) Ainsi, au témoignage de M. Reinach, ce sont les livres et non les fidèles du judaïsme, qui ont eu à subir les rigueurs de l'Inquisition. Cet acharnement contre le Talmud s'explique d'ailleurs par les excitations qu'il renferme contre les chrétiens et les actes malhonnêtes et immoraux qu'il permet et recommande même à leur détriment. C'est la raison que donnait Grégoire IX dans la bulle par laquelle il condamnait le Talmud et le livrait à l'Inquisition. S'appuyant sur des citations de ce livre, que le rabbin Isidore Loeb reconnaît authentiques, traduites d'une manière « exacte, précise, très scientifique », et saisissant fort bien « le sens des passages », le pape signalait à l'indignation des chrétiens des enseignements talmudiques que toutes les lois, même nos lois « laïques » punissent. En voici quelques exemples : « Un serment ou un vœu peuvent être annulés par la permission de trois personnes ou d'un seul docteur... Un serment ou un vœu faits dans l'année sont nuls si, au commencement de l'année, on a pris la précaution de dire : Je veux que tous les serments et vœux que je ferai dans l'année soient nuls et non avenus... On peut et on doit tuer le meilleur des *goyim* (non-Juifs). Un *goy* (non-Juif) qui se repose le samedi mérite la mort. Un goy qui s'occupe de l'étude de la loi mérite la mort. L'argent des goyim est dévolu aux Juifs, donc il est permis de les voler ou de les tromper... Il est défendu de rendre à un goy un objet qu'il a perdu. » (Isidore Loeb, *La controverse sur le Talmud sous saint Louis*, p. 8.) Pour défendre le Talmud, qu'il déclare « un des monuments les plus curieux de la pensée humaine » et « un livre profondément religieux », M. le rabbin Loeb nous affirme que ces passages vraiment immoraux contre les goyim ne visaient que les païens du temps d'Adrien ; mais le fait qu'au xiiie siècle le Talmud était enseigné dans toutes les écoles juives, que ses exemplaires étaient répandus tellement à profusion dans le monde juif que l'Inquisition ne put les épuiser, nous prouve que ses prescriptions et ses conseils étaient observés aussi au xiiie siècle et que le pape, les princes chrétiens et les fidèles avaient bien raison de faire réprimer ces excitations au vol, au pillage et à la haine des chrétiens. On trouvera même qu'en se contentant de punir le livre, l'Inquisition se montra bien douce ; de nos jours, ceux qui excitent au pillage répondent personnellement devant les tribunaux de leurs odieuses doctrines.

Il est un second cas où l'Inquisition eut à s'occuper des Juifs. Elle voulut préserver de leur lente infiltration la pureté du christianisme et, pour cela, elle poursuivit les faux convertis qui n'adoptaient la forme extérieure du christianisme que pour mieux dissimuler leur origine et leur qualité. En un temps où l'ordre social était établi sur la distinction des races et des religions, et où juifs et chrétiens avaient leur statut particulier et leurs privilèges propres, on comprend que l'Inquisition, agissant dans l'intérêt de la société autant que dans celui de l'Eglise, ait poursuivi les Juifs hypocritement convertis au christianisme, tandis qu'elle respectait, d'une part, les Juifs qui restaient fidèles à leur religion et, d'autre part, ceux qui, sans arrière-pensée, recevaient le baptême. « L'Eglise, dit fort bien M. Reinach, ne défendait pas aux Juifs d'être juifs ; mais elle interdisait aux chrétiens de judaïser et aux Juifs de les pousser dans cette voie. » (*Ibid.*) Ce fut l'Inquisition d'Espagne qui, au xve et au xvie siècle, organisa les persécutions antisémites ; mais ce fut pour des raisons politiques, sous la pression des souverains, plutôt que pour des raisons religieuses et sous l'impulsion du catholicisme ; de sorte que les Juifs, dit M. Reinach, « eurent d'autant plus à souffrir de l'Inquisition qu'elle s'écarta davantage de son objet propre et du rôle que lui avait tracé l'Eglise ». En un mot, l'Inquisition religieuse du Moyen Age a respecté les Juifs quand eux-mêmes respectaient les chrétiens ; l'Inquisition politique de la Renaissance les a poursuivis et durement condamnés.

Limitant leur action répressive à l'hérésie, les inquisiteurs ne punissaient pas tous les hérétiques. « Le rejet des définitions ecclésiastiques, s'il reste interne strictement, ne relève, en cas de culpabilité, que de la justice divine ; car les actes purement internes échappent forcément à toute coercition humaine. Aussi très sagement, l'adage scolastique disait : *Ecclesia de internis non judicat.* Restée interne, l'hérésie n'aurait pas ému la société ecclésiastique du Moyen Age. La cause de son émotion d'abord, ensuite des mesures de répression qu'elle crut devoir prendre, fut la manifestation de l'hérésie interne par des discussions ou des controverses publiques, surtout par des groupements de sectaires annonçant ouvertement leur intention de transformer la société, d'abolir ou du moins de réformer l'Eglise de fond en comble. » (De Cauzons, *Histoire de l'Inquisition en France*, II, p. 134.)

On ne saurait mieux définir la position de l'Inquisition en face de l'hérésie ; elle respecta les opinions individuelles, personnelles ; elle ne les punit que lorsque, passant de la spéculation à l'action, elles menacèrent l'ordre social et religieux ; elle ne poursuivit que les hérétiques *manifestes*.

S'il en est ainsi, pourquoi l'Eglise a-t-elle ordonné la recherche, l'*inquisitio* d'hérétiques manifestes ? S'ils étaient manifestes, était-il besoin de les rechercher, et si on les a recherchés, souvent au prix de mille difficultés, n'est-ce pas la preuve qu'ils n'étaient pas manifestes, et que par conséquent les affirmations que nous venons d'énoncer vont à l'encontre des faits ?

L'objection vaudrait s'il y avait eu une distinction bien tranchée entre les hérétiques manifestes et les autres. Mais, à dater du jour où l'Inquisition fonctionna régulièrement, il se forma une troisième catégorie d'hérétiques, bientôt la plus nombreuse. Elle comprenait ceux qui faisaient acte d'hérétiques, mais en cachette. Ils se livraient à leur propagande antichrétienne et antisociale, ils recrutaient des adhérents, préparaient des complots contre l'orthodoxie, mais dans le mystère des bois et de la nuit, dans le

secret de réunions occultes. Ils étaient hérétiques manifestes; car ils manifestaient leur hérésie par des actes chaque fois qu'ils en avaient l'occasion; mais le plus souvent, ils dissimulaient ces manifestations par crainte de poursuites et ainsi, tout en étant des hérétiques manifestes, ils devaient être recherchés et convaincus lorsqu'ils niaient les faits relevés contre eux.

Ainsi reste vraie la distinction établie par M. de Cauzons à la suite de la plupart des historiens de l'Inquisition : la pensée hérétique restait libre; mais la manifestation de l'hérésie dans le domaine religieux et social était punie, parce qu'elle constituait un danger public.

On s'est élevé avec indignation contre l'Inquisition parce qu'elle refusait de livrer les noms des dénonciateurs et des témoins à charge, et de les confronter avec l'accusé. « L'accusé, écrit Lea, était jugé sur des pièces qu'il n'avait pas vues, émanant de témoins dont il ignorait l'existence... L'inquisiteur pouvait se permettre sans scrupule tout ce qui lui semblait conforme aux intérêts de la foi. » (*Histoire de l'Inquisition*, I, p. 495. Voir aussi l'indignation de M. Ch. V. Langlois, dans *L'Inquisition d'après des travaux récents*.)

« Cette coutume, observe avec raison M. de Cauzons, n'avait pas été imaginée pour entraver la défense des prévenus; elle était née des circonstances spéciales où l'Inquisition s'était fondée. Les témoins, les dénonciateurs des hérétiques avaient eu à souffrir de leurs dépositions devant les juges ; beaucoup avaient disparu, poignardés ou jetés dans les ravins des montagnes par les parents, les amis, les coreligionnaires des accusés. Ce fut ce danger de représailles sanglantes qui fit imposer la loi dont nous nous occupons. Sans elle, ni dénonciateurs ni témoins n'eussent voulu risquer leur vie et déposer à ce prix devant le tribunal. » Quand on pense aux nombreuses *vendettas* que les dépositions en justice amènent en Corse et en Italie, à la difficulté que les tribunaux rencontrent parfois à obtenir des dépositions de témoins oculaires refusant de parler par crainte de la vengeance des accusés, de leurs amis et de leurs parents, on s'explique, dans une certaine mesure, cette pratique de l'Inquisition ; car s'il est bon de respecter les droits de la défense, il n'est ni moins bon ni moins juste de sauvegarder la sécurité des témoins dont les dépositions permettent à la justice de s'éclairer. Il y a, dans ces cas, conflit entre deux intérêts également graves; notre législation sacrifie l'un à l'autre, en livrant à la défense les noms des accusateurs et des témoins à charge; l'Inquisition a essayé de les concilier.

Ce n'était pas en effet en toute circonstance, comme semble l'indiquer l'affirmation absolue de Lea, que l'Inquisition gardait secrets les noms des dénonciateurs et des témoins : c'était seulement lorsque, à le faire, il y aurait eu danger pour eux; et c'est ce que reconnaît Lea lui-même, quelques lignes plus loin. « Lorsque Boniface VIII incorpora dans le droit canonique la règle de taire les noms, il exhorta expressément les évêques et les inquisiteurs à agir à cet égard avec des intentions pures, à ne point taire les noms quand il n'y avait point de péril à les communiquer, et à les révéler si le péril venait à disparaître. En 1299, les Juifs de Rome se plaignirent à Boniface que les inquisiteurs leur dissimulaient les noms des accusateurs et des témoins. Le pape répliqua que les Juifs, bien que fort riches, étaient sans défense et ne devaient pas être exposés à l'oppression et à l'injustice résultant des procédés dont ils se plaignaient... en fin de compte, ils obtinrent ce qu'ils demandaient. » (Lea, *op. cit.*, p. 494.) Il en était de même des confrontations; elles étaient supprimées quand il y avait, à les faire, péril pour les témoins; on y procédait lorsque le danger n'existait pas ou avait disparu. C'est ce qui explique que, dans le procès de Bernard Délicieux, en 1319, seize témoins sur quarante furent mis en présence de l'accusé (*Ibid.*).

Même pour les cas où il n'y avait ni confrontation des témoins ni communication de leurs noms, il est injuste de dire, avec Lea, que « l'inquisiteur pouvait se permettre sans scrupule tout ce qui lui paraissait conforme aux intérêts de la foi ». D'abord, l'inquisiteur n'était pas seul à connaître les noms, même quand il ne les livrait pas aux accusés. Il les communiquait forcément aux notaires, aux assesseurs, en un mot, à tous les auxiliaires qui avaient le devoir de contrôler les actes de l'inquisiteur et de les dénoncer, s'ils étaient coupables ou irréguliers, au pape, aux évêques, aux dignitaires des ordres mendiants. Dans sa bulle *Licet ex omnibus*, du 16 mars 1261, Urbain IV faisait un devoir de donner ces noms à un certain nombre de personnes qui devaient assister le juge dans la procédure et le jugement : *ipsorum nomina non publice sed secrete, coram aliquibus personis providis et honestis, religiosis et aliis ad hoc vocatis, de quorum consilio ad sententiam vel condemnationem procedi volumus, exprimentur* (*Corpus juris canonici; Sexte*, V, II, 20). Ces personnes honnêtes et discrètes formaient une sorte de jury qui appréciait la valeur des témoins et de leurs témoignages; leur appréciation suppléait, dans une certaine mesure, au contrôle de la publicité. Enfin, Mgr Douais fait remarquer, d'après les documents qu'il a lui-même publiés, « que le prévenu était invité à faire connaître s'il avait des ennemis mortels; si oui, il devait le prouver, dire pourquoi et les désigner par leur nom; ils étaient aussitôt récusés et écartés de la cause » par l'inquisiteur ou « les personnes honnêtes et discrètes » qui l'assistaient (*L'Inquisition*, p. 178). Afin d'enlever aux témoins la tentation de profiter du mystère où on les tenait pour charger des innocents, de graves pénalités frappaient les fausses dépositions. « Quand on démasquait un faux témoin, dit Lea, on le traitait avec autant de sévérité qu'un hérétique. » Après toutes sortes de cérémonies humiliantes, « il était généralement jeté en prison pour le reste de sa vie... Les quatre faussaires de Narbonne, en 1328, furent considérés comme particulièrement coupables parce qu'ils avaient été subornés par des ennemis personnels de l'accusé; on les condamna à l'emprisonnement perpétuel, au pain et à l'eau, avec des chaînes aux mains et aux pieds. L'assemblée d'experts tenue à Pamiers, lors de l'*auto* de janvier 1329, décida que les faux témoins devraient non seulement subir la prison, mais réparer les dommages qu'ils avaient fait subir aux accusés » (Lea, *op. cit.*, I, p. 499).

Pour ameuter contre l'Inquisition les fureurs de l'opinion publique, on a insisté de toutes manières sur la torture qu'elle infligeait aux prévenus ; les romanciers, les historiens anticléricaux, les artistes eux-mêmes nous ont montré les bourreaux s'acharnant avec des raffinements de cruauté contre les malheureux prévenus, sous les regards haineux de prêtres et de moines. Il faut nous garder à ce sujet de toute exagération, et pour cela, il nous suffit de laisser parler les textes.

Il est certain que la procédure inquisitoriale a fait appel à la torture pour arracher des aveux aux accusés. Elle fut ordonnée par la bulle *Ad extirpanda* du pape Innocent IV, en date du 15 mai 1252. « Le podestat ou le recteur de la cité, disait-elle, sera tenu de contraindre les hérétiques qu'il aura capturés à faire des aveux et à dénoncer leurs complices sans

toutefois leur faire perdre un membre ou mettre leur vie en danger. » (*Bullarum amplissima collectio*, III, p. 326.) Cette constitution promulguant plusieurs règles de l'Inquisition en Romagne, Lombardie et dans la Marche de Trévise, fut confirmée par Alexandre IV, le 30 novembre 1259, et Clément IV, le 3 novembre 1265 (Potthast, 17714 et 19433). Les inquisiteurs, d'ailleurs, n'avaient pas attendu ces décisions pontificales pour faire usage de la torture, puisque nous en avons des exemples dans le midi de la France dès 1243 (Douais, *Documents*, p. ccxl).

L'emploi de la torture dans les procès d'hérésie est d'autant plus étonnant que jusqu'alors l'Eglise s'était efforcée de faire disparaître de toute procédure criminelle cet usage barbare. Dès le ixe siècle, le pape Nicolas Ier, répondant à une consultation des Bulgares, avait réprouvé ce moyen cruel d'enquête (Labbe, *Concilia*, VIII, 544) qui, disait-il, « n'était admis ni par les lois divines ni par les lois humaines; car l'aveu doit être spontané et non arraché par la violence »; et reprenant cette formule, le *Décret* de Gratien, code de la procédure canonique du xiie siècle, disait : « *Confessio non extorqueri debet sed potius sponte profiteri.* »

Deux raisons expliquent historiquement la réapparition de la torture dans le droit canonique. Elle était déjà d'un usage courant dans les tribunaux séculiers. Avec la renaissance du droit romain, dit Lea, « les légistes commencèrent à sentir le besoin de recourir à la torture comme à un moyen expéditif d'information. Les plus anciens exemples que j'ai rencontrés se trouvent dans le Code Véronais de 1228 et les Constitutions siciliennes de Frédéric II en 1231 » (*Histoire de l'Inquisition*, I, p. 421). L'Inquisition du xiiie siècle ne fit donc qu'emprunter la torture aux juridictions laïques; elle subit sur ce point l'influence de son temps. Ce qui l'y poussa, ce fut la gravité du péril que l'hérésie faisait courir à l'Eglise et à la société, et la nécessité d'y remédier avec efficacité et rapidité. Sans prétendre le moins du monde justifier ce cruel usage, rappelons que des siècles fort civilisés, tels que le xviie et le xviiie, l'ont trouvé naturel, et qu'il a fallu arriver jusqu'à Louis XVI pour le voir enfin disparaître de nos lois françaises.

A la décharge de l'Inquisition il faut dire qu'elle employa la torture, non pas avec cette cruauté raffinée que lui prêtent ses adversaires, mais avec les plus grandes précautions et dans des cas tout à fait exceptionnels. Les papes répétèrent à plusieurs reprises que la torture ne serait jamais poussée jusqu'à la perte d'un membre et encore moins jusqu'à la mort, *citra membri diminutionem et mortis periculum*, et ainsi ils fixaient une limite à ses rigueurs.

D'autre part, les manuels des inquisiteurs faisaient tous remarquer que la question ne devait être infligée que dans des cas fort graves et lorsque les présomptions de culpabilité étaient déjà fort sérieuses. « D'une manière générale, pour mettre quelqu'un à la torture, il était nécessaire d'avoir déjà sur son crime ce qu'on appelait une demi-preuve, par exemple deux indices sérieux, deux *indices véhéments*, selon le langage inquisitorial, comme la déposition d'un témoin grave, d'une part, et, d'autre part, la mauvaise réputation, les mauvaises mœurs ou encore les tentatives de fuite (de Cauzons, *op. cit.*, II, p. 237, d'après le *Directorium* d'Eymeric). Elle n'était infligée que lorsque tous les autres moyens d'investigation étaient épuisés. Enfin on ne laissait pas à l'arbitraire de l'inquisiteur, excité peut-être par la recherche de la vérité, le soin de l'ordonner. Le concile de Vienne de 1311 décida qu'un jugement devrait intervenir pour cela et que l'évêque diocésain participerait à la sentence qui serait rendue dans ce cas (*Clément.* V, iii, 1) et aurait à lui donner son consentement.

Dans ces conditions, l'Inquisition n'eut recours que fort rarement à la torture. Dans le midi de la France où elle fut si active au xiiie et au commencement du xive siècle, elle l'employa si peu que les historiens ses ennemis en ont été désagréablement surpris, et ont dû supposer — sans en fournir la moindre preuve — que l'emploi de la torture était mentionné dans des registres spéciaux aujourd'hui perdus. « Il est digne de remarque, déclare Lea, que dans les fragments de procédure inquisitoriale qui nous sont parvenus, les allusions à la torture sont singulièrement rares... » Dans les *six cent trente-six* sentences inscrites au registre de Toulouse, de 1309 à 1323, la seule mention qui en soit faite est dans le récit d'un seul cas. Il est possible que des cas de torture aient été omis dans ces procès-verbaux; car quoi qu'en dise Mgr Douais (*Documents*, p. ccxl) Bernard Gui parle de la question dans sa *Practica*, et s'il conseille d'y avoir parfois recours (*talis potest questionari... ut veritas eruatur*), c'est apparemment qu'il a dû lui-même s'en servir de 1309 à 1323. Mais le laconisme des documents nous est un indice fort sérieux du caractère tout à fait exceptionnel de l'emploi de la torture en Languedoc. On a fait les mêmes constatations en Provence, en France et dans les pays du Nord. Que deviennent alors les déclamations traditionnelles et les gravures sensationnelles sur les tortionnaires de l'Inquisition?

On a vivement reproché à la procédure inquisitoriale l'interdiction qui était faite aux avocats de prêter leur ministère aux hérétiques, et on en a pris prétexte pour s'apitoyer sur ces prévenus qui étaient seuls sans défense, en face d'inquisiteurs retors et de tortionnaires raffinés. Là encore, une mise au point est nécessaire. Quelles qu'aient été les raisons qui ont fait interdire aux avocats d'assister les hérétiques, nous n'hésitons pas à déclarer qu'elles constituaient une atteinte au droit sacré de la défense, et par cela même un grave abus. C'est aussi ce que l'on ne tarda pas à comprendre, et peu à peu dans la pratique, en fait sinon en droit, les avocats parurent à côté des accusés, devant les tribunaux de l'Inquisition. C'est ce que déclare Eymeric dans son *Directorium* en parlant de l'accusé : *Defensiones juris sunt ei concedendae et nullatenus denegandae. Et sic concedentur sibi advocatus, probus tamen et de legalitate non suspectus, vir utriusque juris peritus et fidei zelator, et procurator pari forma* (*Directorium*, p. 446). Ce passage est précieux : car il nous prouve qu'au xive siècle, les prohibitions faites par Boniface VIII et le droit inquisitorial du xiiie siècle aux avocats et aux procureurs (avoués), étaient tombées en désuétude et qu'ils pouvaient assister les prévenus accusés d'hérésie. Les registres de l'Inquisition nous montrent des procès où figurent des avocats. Dans un procès fait à un moine de Saint-Polycarpe, Raymond Amiel, par Guillaume Lombard, inquisiteur délégué par le pape Benoît XII, le prévenu demanda un avocat et le juge le lui accorda; et c'était quelques années à peine après la prohibition portée par Boniface VIII! (de Cauzons, III, p. 190 note.) Dans les comptes de procès d'Arnaud Assalhit, se trouve la mention des honoraires dus aux défenseurs de l'accusé : « *Magistris Guillelmo de Pomaribus et Francisco Dominici advocatis, pro labore et patrocinio ipsorum* (Doat, XXXIV, f° 217). Ces textes nous prouvent qu'il ne faut pas prendre toujours à la lettre les prescriptions rigoureuses du Code et que l'équité naturelle des inquisiteurs sut souvent atténuer, dans la pratique, les articles qui heurtaient le bon sens et l'humanité.

Ils y furent entraînés par les assesseurs qui les

assistaient dans tout le cours de la procédure et donnaient leur avis sur la sentence à émettre. Une bulle d'Innocent IV, du 11 juillet 1254, ordonnait au prieur des Dominicains de Paris, inquisiteur du Poitou et du Languedoc, de n'interroger les témoins qu'en présence de deux personnes « parce que, dit-il, pour une accusation si grave, il faut procéder avec les plus grandes précautions »; et de ne prononcer une sentence de condamnation que sur l'avis conforme de l'évêque diocésain, ou, en son absence, de son vicaire, *ut in tante animadversionis judicio, non postponenda pontificum auctoritas intercedat* (de Laborde, *Layettes du Trésor des Chartes,* III, p. 215-216). Le nombre de ces assesseurs s'accrut dans de grandes proportions et comprit, à côté des Ordinaires, des religieux, des magistrats, des hommes de loi. Même avant la bulle de 1254, les inquisiteurs Bernard de Caux et Jean de Saint-Pierre jugeaient « après avoir pris l'avis de beaucoup de prud'hommes, de prélats, et de plusieurs discrets religieux », *communicato multorum prelatorum et aliorum bonorum virorum consilio.* Mgr Douais cite des jugements qui ont été ainsi rendus en présence de 25, 27, 32, 45 et même 51 conseillers. Dans un procès de 1329, parmi ces 51 conseillers nous distinguons des représentants des évêques, des religieux, des docteurs et licenciés en droit civil, des jurisconsultes, le sénéchal, le juge mage, le juge ordinaire de la ville. « La tenue de cette sorte de conseil est assez digne d'attention. D'abord le serment est déféré à chacun des membres qui le composent; ils s'inspireront de leur conscience et répondront d'après leurs propres lumières... communication leur est faite des charges qui pèsent sur le prévenu ou le coupable... les inquisiteurs font lire les aveux ou dépositions précédemment recueillis par les notaires... Puis, le conseil est appelé à délibérer sur chaque cas. Il répond au moins à deux questions : Y a-t-il faute et quelle faute? Quelle sera la peine? C'est à la majorité, ce semble, que la chose se décide. » (Mgr Douais, *L'Inquisition*, p. 252.)

Ces conseils plus ou moins nombreux selon les circonstances et les pays, mais toujours obligatoires, étaient un vrai jury, fonctionnant à peu près comme celui de nos jours et, comme lui, se prononçant sur la culpabilité et l'application de la peine. Or, — on ne l'a pas fait remarquer suffisamment et même certains historiens, ennemis de l'Inquisition, l'ont tu de parti pris, — sur ce point la procédure inquisitoriale était beaucoup plus libérale que celle de son temps; elle a devancé les siècles et fait bénéficier ses justiciables d'une institution dont nous nous croyons redevables à la Révolution. Disons-le hautement : le jury a fonctionné sur notre sol français, comme d'ailleurs dans toute la chrétienté, cinq cents ans avant les réformes de 1789... et ce fut dans les tribunaux de l'Inquisition !

Le fonctionnement de ces conseils de jurés (*consiliarii jurati*) était pour les accusés d'hérésie une garantie de premier ordre. Quand, à la suite de Lea, on parle du pouvoir arbitraire des inquisiteurs, on oublie qu'ils étaient contrôlés par ces conseillers et ces assesseurs. Quand on se plaint du caractère secret de la procédure, on oublie que ces mêmes conseillers en suivaient les différentes phases. Quand on se lamente sur la situation des accusés qui ne pouvaient pas connaître les noms des témoins à charge, on oublie que tous les témoignages étaient entendus et discutés par ces conseillers, et qu'avant le prononcé de la sentence on leur faisait relire les procès-verbaux des dépositions. Ils corrigeaient donc, dans une large mesure, les défauts, qui peuvent se remarquer dans la procédure inquisitoriale, ils réduisaient aux plus minimes proportions l'arbitraire des inquisiteurs, et offraient aux accusés des garanties que ne présentaient pas à leurs prévenus les juridictions civiles.

Ajoutons enfin que leur intervention devait s'exercer dans le sens de l'indulgence; car c'est la tendance générale de tous les jurés. De plus, des influences de famille, des recommandations de toutes sortes ne manquaient pas de se produire auprès de ces prud'hommes, les amenant à tempérer la sentence que le zèle de l'orthodoxie et le respect superstitieux des textes juridiques auraient pu inspirer aux inquisiteurs. En tout cas, comme le voulait Innocent IV, le fonctionnement de ces conseils constituait une précaution dont l'importance était en rapport avec celle du procès: *in tam gravi crimine cum multa oportet cautela procedi.*

Après cela, que devons-nous penser de ces historiens de l'Inquisition qui prétendent que, devant ce redoutable tribunal tout accusé était condamné d'avance? « Pratiquement affirme Lea, celui qui tombait entre les mains de l'Inquisition n'avait aucune chance de salut... La victime était enveloppée dans un réseau d'où elle ne pouvait échapper et chaque effort qu'elle faisait ne servait qu'à l'y impliquer davantage. » (*Hist. de l'Inquisition*, I, p. 507-508.) « Tous les moyens ordinaires de justification étaient à peu près interdits à l'accusé, dit de son côté M. Tanon... Saint Pierre et saint Paul, s'ils avaient vécu de son temps et avaient été accusés d'hérésie, se seraient vus, affirmait Bernard Délicieux, dans l'impossibilité de se défendre, et auraient été infailliblement condamnés. » (*Histoire des tribunaux de l'Inquisition en France,* p. 398-399.) Si, au lieu de nous en tenir à cette boutade lancée par Bernard Délicieux à ses juges, nous dépouillons les nombreuses sentences de l'Inquisition qui nous ont été conservées, nous emportons une tout autre impression. Il est faux de prétendre, comme le font MM. Lea et Tanon, que, devant les inquisiteurs, tout accusé était un condamné.

En effet, dans son *Directorium* (p. 474), Eymeric prévoit le cas où le prévenu n'est convaincu par aucun moyen de droit, et où, après examen, on reconnaît n'avoir rien contre lui. « Il est renvoyé soit par l'inquisiteur, soit par l'évêque, qui peuvent agir séparément; car on ne peut faire attendre l'innocent, qui bénéficie sans retard de la décision favorable de l'un ou de l'autre de ses deux juges. » (Douais, *L'Inquisition*, p. 197.) Si l'accusé a contre lui l'opinion publique, sans que toutefois on puisse prouver que sa réputation d'hérétique est méritée, il n'a qu'à produire des témoins à décharge, des *compurgatores*, de sa condition et de sa résidence habituelle, qui, le connaissant de longue date, viendront jurer qu'il n'est pas hérétique. Si leur nombre correspond au minimum exigé, il est acquitté (Eymeric, *Directorium, ibid.*). Même s'il y a des charges contre l'accusé, il suffit qu'elles ne soient ni graves ni péremptoires, pour que l'inquisiteur se contente de son abjuration ; dans ce cas, le prévenu est soumis à des pénitences canoniques, mais non à des peines afflictives. Eymeric prévoit ainsi six cas sur treize où les accusés étaient ou bien relaxés simplement, ou bien soumis à des sanctions d'ordre purement spirituel.

Même dans les cas où les prévenus étaient reconnus coupables, par suite soit de leurs aveux, soit de l'enquête, il ne faut pas croire qu'on leur appliquât toujours les peines les plus rigoureuses et que tout condamné fût livré au bras séculier. Mgr Douais a publié le registre du greffier de l'Inquisition de Carcassonne de 1249 à 1258; sur les 278 sentences qu'il nous donne, on ne relève que fort rarement la peine de la prison; la condamnation qui revient le plus

souvent est le service temporaire en Terre sainte. Bernard Gui exerça avec une certaine sévérité les fonctions d'inquisiteur à Toulouse, de 1308 à 1323, et dans dix-huit *sermones generales,* il prononça 930 sentences. Or voici comment se répartissent les pénalités : « 132 impositions de croix, 9 pèlerinages, 143 services en Terre sainte, 307 emprisonnements, 17 emprisonnements prononcés platoniquement contre des défunts, 42 remises au bras séculier, 3 remises théoriques de décédés, 69 exhumations, 40 sentences de contumaces, 2 expositions au pilori, 2 dégradations, 1 exil, 22 destructions de maisons, 1 Talmud brûlé. Enfin 139 sentences ordonnaient l'élargissement de prisonniers. » (Douais, *Documents*, I, ccv.) Ce tableau nous prouve que les peines rigoureuses, telles que l'emprisonnement et la remise au bras séculier, étaient les moins fréquentes et que, d'autre part, les prisonniers n'étaient pas oubliés dans les prisons, puisqu'un juge aussi sévère que Bernard Gui en a mis en liberté 139. C'est la même impression que nous donne l'Inquisition de Pamiers pour le comté de Foix, d'après les savantes études de M. Vidal (*Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, Toulouse, 1906, in-8°) : « De 1318 à 1324, elle jugea 98 inculpés ; deux furent renvoyés purement et simplement ; tout renseignement nous fait défaut pour 21 et on peut l'expliquer en admettant qu'on ne donne pas suite aux poursuites. Sur les 75 qui restent, 35 sont condamnés à la prison, 5 remis au bras séculier. » M. Vacandard prétend que ces 35 sentences infligeaient la prison perpétuelle ; mais il oublie que cette durée indéfinie de la captivité n'est mentionnée expressément que dans 16 sentences et, d'autre part, il cite lui-même huit libérations au *Sermo generalis* du 4 juillet 1322 (Vacandard, *op. cit.*, p. 233).

La peine la plus rigoureuse infligée aux hérétiques, la peine de la mort par le bûcher, a soulevé les plus violentes diatribes contre l'Inquisition ; c'est l'une des objections les plus courantes qui sont lancées par les polémistes de bas étage pour aviver le fanatisme anticlérical des foules aveugles et ignorantes. L'apologiste catholique n'a pas à se dissimuler la gravité de cette difficulté et il doit la résoudre avec la plus entière bonne foi. Il estimera vaine la tentative faite par certains pour rejeter sur le pouvoir civil l'entière responsabilité de ces cruelles condamnations sous prétexte que c'est lui qui les prononçait. Cette explication a été tentée, dès le xiiie siècle, par un maladroit apologiste de l'Inquisition. « Notre pape, disait-il, ne tue ni n'ordonne qu'on tue personne ; c'est la loi qui tue ceux que le pape permet de tuer, et ce sont eux-mêmes qui se tuent en faisant des choses pour lesquelles ils doivent être tués. » (*Disputatio inter Catholicum et Paterinum haereticum*, dans Martène, *Thesauras novus anecdotorum*, V, col. 1741.) Sans doute, mais il faut ajouter, pour être exact, que le pouvoir civil n'était pas libre de relaxer les hérétiques qu'on lui abandonnait et qu'il était tenu de prononcer contre eux l'*animadversio debita.* C'est ce que déclarait formellement, dès 1184, au concile de Vérone, le pape Lucius III, dans sa bulle *Ad abolendam ;* l'hérétique livré au juge séculier devait être puni par lui : *debitam recepturus pro qualitate facinoris ultionem* (*Décret*, V, vii, 9). Le pape Innocent III répétait la même chose au concile général du Latran, en 1215, *damnati vero praesentibus saecularibus potestatibus aut coram ballivis relinquantur, animadversione debita puniendi.* (*Ibid.*, V, vii, 13). Dans sa fameuse bulle *Ad extirpanda*, Innocent IV disait expressément : « quand des individus auront été condamnés pour hérésie, soit par l'évêque, soit par son vicaire, soit par les inquisiteurs, et livrés au bras séculier, le podestat ou recteur de la cité devra les recevoir aussitôt et, dans les cinq jours au moins, leur appliquer les lois qui ont été portées contre eux » (cité par Eymeric dans son *Directorium*). Des sanctions ecclésiastiques fort sévères furent portées contre les magistrats civils et les princes qui montraient, dans ce cas, de la négligence ou de la mauvaise volonté. L'Inquisition savait fort bien qu'en livrant l'hérétique au bras séculier, elle le livrait à des peines qui d'abord ne furent que l'emprisonnement ou l'exil, mais qui bientôt furent la mort par le bûcher. Le raisonnement de l'apologiste qui argumentait contre le Patarin nous semble donc procéder d'une casuistique tout au moins contestable. N'ayons aucune difficulté à le reconnaître, puisque les textes nous le prouvent : l'Inquisition a endossé la responsabilité des sentences que prononçait le pouvoir civil. Ce que l'on peut ajouter cependant, c'est que cette peine du bûcher, qui révolte notre sensibilité, n'a pas été inventée par l'Eglise, mais bien par le pouvoir civil. Ce fut l'empereur Frédéric II, qui, dans sa constitution de 1224, édicta le premier que l'hérétique, déclaré tel par un jugement de l'autorité religieuse, devait être brûlé au nom de l'autorité civile, *auctoritate nostra ignis judicio concremandus.* L'Eglise, avec Grégoire IX et Innocent IV, se contenta de ratifier cette pénalité rigoureuse, d'origine laïque.

Après avoir ainsi déterminé la part des responsabilités, il n'est que juste de déclarer que la peine de mort prononcée par l'intermédiaire des juges civils ne fut qu'une sanction exceptionnelle ; et ceux qui nous ont montré les inquisiteurs acharnés à approvisionner le bûcher, les ont calomniés. Sur les 75 sentences portées par le tribunal de Pamiers, de 1318 à 1324, *cinq* seulement livrent les hérétiques au bras séculier. Dans les 930 sentences de Bernard Gui, nous n'en trouvons que 42 portant cette redoutable mention *relicti curiae seculari,* et ainsi, à Pamiers, la proportion des condamnés à mort a été de 1 sur 15, à Toulouse de 1 sur 23 (Vacandard, *op. cit.*, p. 236). A ceux qui la trouveront cependant excessive, nous rappellerons que le code pénal du moyen âge était en général beaucoup plus rigoureux que le nôtre et que les inquisiteurs furent des hommes de leur temps ; mais surtout, nous leur ferons remarquer (ce que trop souvent on a oublié), que l'Inquisition punissait aussi des crimes de droit commun, commis par des hérétiques ou à l'occasion des procès d'hérésie. En 1324, à Pamiers, Pierre d'en Hugol, Pierre Peyre et plus tard Guillaume Gautier furent poursuivis et les deux derniers condamnés à la prison pour faux témoignage ; ils s'étaient prêtés à une machination ourdie par Pierre de Gaillac, notaire de Tarascon, contre son confrère Guillem Tron. Pour se venger de ce dernier, qui attirait à lui tous les clients, Gaillac avait résolu de le charger du crime d'hérésie, et Pierre d'en Hugol et Peyre lui avaient servi de faux témoins (Vidal, *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers*, p. 55-56). Guillem Agasse, chef de la léproserie de Lestang, fut condamné pour avoir empoisonné les fontaines et les puits de la ville ; Arnaud de Verniolle de Pamiers et Arnaud de Berdeilhac pour avoir commis des crimes contre nature (Vidal, *ibid.*, pp. 127-128).

Les peines de l'Inquisition étaient souvent, dans la pratique, atténuées ou même effacées. Il ne faudrait pas croire, par exemple, que tout hérétique qui figure dans les Registres comme condamné « au mur perpétuel » ait passé en prison le reste de ses jours. On n'a pas assez relevé, à côté des sentences de condamnation qui étaient prononcées dans les *sermones generales*, les grâces totales ou partielles qui y étaient aussi promulguées. Les prisonniers

obtenaient des congés qu'ils allaient passer chez eux. A Carcassonne, le 13 septembre 1250, l'évêque donnait à une certaine Alazaïs Sicre la permission *exeundi carcerem, ubi erat immurata pro crimine heretice pravitatis*, et jusqu'à la Toussaint, c'est-à-dire pendant sept semaines, d'aller où elle voudrait en toute liberté, *quod possit esse extra carcerem ubicumque voluerit* (Douais, *Documents*, II, p. 132, n° 29). Une permission de même genre était donnée, pour cinq semaines, à un certain Guillaume Sabatier, de Capendu, à l'occasion de la Pentecôte, le 9 mai 1251 (*Ibid.*, p. 152, n° 64). Raymond Volguier de Villar-en-Val, qui avait obtenu un congé expirant le 20 mai 1251, se le fit proroger jusqu'au 27 (*Ibid.*, p. 153, n° 66). Pagane, veuve de Pons Arnaud de Preixan, fut ainsi mise en vacances du 15 juin au 15 août 1251 (*Ibid.*, 153, n° 67). Les congés de maladie étaient de droit : l'Inquisition mettait en liberté provisoire les détenus dont les soins étaient utiles à leurs parents ou à leurs enfants, et quelquefois cette atténuation de la peine pouvait aller jusqu'à une commutation en une peine plus bénigne ; c'est ce qu'avaient décidé, en 1244, l'archevêque de Narbonne, les évêques de Carcassonne, d'Elne, de Maguelonne, de Lodève, d'Agde, de Nîmes, d'Albi, de Béziers, et les abbés de Saint-Gilles, de Saint-Aphrodise de Béziers, de Saint-Benoît d'Agde : *Si forte per incarcerandi absentiam evidens mortis periculum immineret liberis vel parentibus, obviare curetis periculo, provideri talibus faciendo, si potestis aliunde, aut carceris penitentiam prudenter in aliam commutetis ; oportet enim in tali articulo rigorem mansuetudine mitigari* (Doat, XXXI, 155-168). Même les inquisiteurs les plus sévères, tels que Bernard de Caux, observèrent cette prescription. En 1246, Bernard condamna à la prison perpétuelle un hérétique relaps, Bernard Sabatier, mais, dans la sentence même, il ajouta que le père du coupable étant un bon catholique vieux et malade, son fils pourrait rester auprès de lui, sa vie durant, pour le soigner (Vacandard, *L'Inquisition*, p. 234).

Lorsque les détenus étaient malades eux-mêmes, ils obtenaient la permission d'aller se faire soigner hors de la prison ou dans leurs familles. Le 16 avril 1250, Bernard Raymond, clerc de Conques, était autorisé à sortir de sa cellule de Carcassonne *propter infirmitatem* (*Docum.*, n° 14). Le 9 août suivant, même permission était donnée à Bernard Mourgues de Villarzel-en-Razès, à condition qu'il rentrerait huit jours après sa guérison (*Ibid.*, n° 22); la même faveur aux mêmes conditions était faite, le 14 mai, à Armand Brunet de Couffoulens, et le 15 août, à Arnaud Miraud de Caunes (*Ibid.*, n°s 24 et 25). Le 13 mars 1253, l'emmuré Bernard Borrel était mis en liberté provisoire *propter infirmitatem*, et ne devait rentrer en prison que quinze jours après sa guérison (Douais, *op. cit.*, II, p. 200, n° 167). Le 17 août suivant, Raine, femme d'Adalbert de Couffoulens, était autorisée à demeurer hors de prison *quousque convaluerit de egritudine sua* (*Ibid.*, n° 179). Même permission est donnée, le 5 août 1253, à P. Bonnafou de Canecaude ; le 17 août, à Guillelme Gafière de Villemoustaussou ; le 2 septembre, à P.-G. de Caillavel de Montréal (*Ibid.*, n°s 178, 180, 181); le 15 novembre 1256, à Guillaume clerc de Labastide-Erparbairenque ; le 9 septembre, à Ber. Guilabert (*Documents*, p. 238, n°s 252 et 253). Le 18 novembre 1254, c'est une certaine Rixende, femme de Guillelm Hualgnier, qui obtient de sortir pour faire ses couches et de ne rentrer qu'un mois après qu'elles auront eu lieu (*Ibid.*, n° 211). La répétition de ces cas à des intervalles fort courts et parfois le même jour prouve que nous sommes en présence, non d'exceptions, mais d'une coutume établie.

Souvent aussi, les inquisiteurs accordaient des adoucissements et des commutations de peine. Dans sa *Practica* (pp. 36, 39, 49-50), Bernard Gui cite des cas où la prison était remplacée par une amende. Le 3 septembre 1252, P. Brice de Montréal obtenait de l'Inquisition de Carcassonne la commutation de sa captivité en un pèlerinage en Terre sainte (*Documents*, p. 193, n° 152). Le 27 juin 1256, c'est le pèlerinage en Terre sainte qui est remplacé par une amende de 50 sous, parce que le condamné ne pouvait pas voyager *propter senectutem* (*Ibid.*, p. 237, n° 250). Dans d'autres cas, le port de croix apparentes sur le vêtement était commué en un pèlerinage : c'est la grâce que fit l'Inquisition de Carcassonne, le 5 octobre 1251, à un grand nombre d'habitants de Preixan, de Couffoulens, de Cavanac, de Cornèze, de Leuc et de Villefloure (*Ibid.*, p. 159, n° 81). Malgré sa haine anticléricale, Lea reconnaît que « ce pouvoir d'atténuer les sentences était fréquemment exercé » et il en cite, à son tour, un certain nombre de cas. « En 1328, par une seule sentence, 23 prisonniers de Carcassonne furent relâchés, leur pénitence étant commuée en port de croix, pèlerinages et autres travaux. En 1329, une autre sentence de commutation, rendue à Carcassonne, remit en liberté dix pénitents, parmi lesquels la baronne de Montréal. » (*Histoire de l'Inquisition*, I, p. 558.) Après avoir cité d'autres cas empruntés aux sentences de Bernard Gui, Lea fait remarquer que « cette indulgence n'était pas particulière à l'Inquisition de Toulouse ». Nous en avons trouvé de nombreuses traces dans les registres de l'Inquisition de Carcassonne et il est fort à présumer, ces tribunaux n'ayant pas un régime particulier, qu'il en était de même devant toutes les cours inquisitoriales.

Malgré la bulle d'Innocent IV, qui avait réservé au Saint-Siège la remise complète de la peine, on vit des inquisiteurs faire entièrement grâce à des condamnés. Bernard Gui, dans sa *Practica*, donne même la formule usitée en pareil cas, bien qu'il recommande de ne s'en servir que rarement (*Practica*, p. 56). Lui-même réintégra au moins une fois un condamné dans le droit de remplir une charge publique. Une fois aussi, il rendit au fils d'un condamné, qui avait pleinement satisfait, la faculté d'occuper le consulat ou de remplir une autre fonction publique (Douais, *L'Inquisition*, p. 227).

Ces atténuations et ces commutations de peines n'étaient pas des actes isolés de prélats ou d'inquisiteurs particulièrement indulgents; car elles furent souvent dues à des juges sévères tels que Bernard de Caux et Bernard Gui, dont le zèle contre l'hérésie demeura longtemps légendaire. Elles étaient plutôt la conséquence de l'idée que se faisait l'Inquisition de l'objet qu'elle devait poursuivre en réprimant l'hérésie.

Les criminalistes modernes insistent sur cette pensée généreuse, que par les sanctions sociales on doit viser avant tout l'amendement du condamné et ils font passer au second plan l'idée surannée du châtiment expiatoire. Savent-ils qu'avant Beccaria et les philosophes du XVIIIe siècle, auxquels on attribue généralement le mérite de cette conception, l'Inquisition du Moyen Age a pensé de même? « Elle ne punissait pas pour punir, dit Mgr Douais. Elle se préoccupait de corriger, d'amender, de convertir le coupable que tout d'abord elle voyait loin du devoir. Elle avait l'ambition de le ramener à la foi... Qu'il reconnût son erreur, qu'il y renonçât, qu'il reprît fidèlement le symbole de son baptême, c'est tout ce qu'on voulait... la pénalité devait aider ce retour... Moins rigoureuse que la justice séculière, la justice d'Eglise a toujours cherché le bien moral de celui qui comparaissait à sa barre ou qui subissait sa juridic-

tion. » (Douais, *L'Inquisition*, pp. 224-225.) C'est ce qui explique qu'elle ait donné des pénitences d'ordre spirituel pouvant incliner le condamné vers la piété, qu'elle ait atténué les peines plus graves quand elle trouvait en lui des indices d'un amendement moral, et qu'elle ait abandonné au bras séculier, c'est-à-dire à la mort, les relaps qui, étant retournés à leurs erreurs, faisaient douter à jamais de leur conversion et de leur sincérité. Les adoucissements, les commutations et les remises de peines proviennent donc du principe de l'Inquisition même, et non du caractère particulier de tel de ses juges.

Tous les inquisiteurs, sans doute, n'eurent pas assez d'élévation d'esprit ou de modération de caractère pour conformer à cet idéal tous leurs actes, et il y en eut qui poursuivirent cruellement l'hérésie, donnant libre cours à leur cupidité ou à leur haine contre ses adhérents, se livrant à des excès que tout homme doit réprouver. C'est ce qui a permis à Lea d'agrémenter son *Histoire de l'Inquisition* de sous-titres tendancieux tels que ceux-ci : *Insolence des inquisiteurs; Conseils infâmes des inquisiteurs; Cruauté des inquisiteurs; Extorsions des inquisiteurs; Avidité des inquisiteurs; Goût du pillage*, etc. Mais Lea, et après lui ses nombreux disciples et imitateurs, n'ont pas dit ou ont dit d'une manière insuffisante que le Saint-Siège a continuellement surveillé le fonctionnement de l'Inquisition et en a souvent réprimé les abus. Les excès qu'ils décrivent et qui, en effet, sont coupables, ont été le plus souvent blâmés et punis par les papes, les légats et les évêques; et à maintes reprises, des conseils de modération ont été envoyés par les Souverains Pontifes et inscrits par eux dans les décrétales C'est l'une des pensées qui a inspiré à Clément V, la décrétale sur l'Inquisition qu'il promulgua au concile de Vienne et que Jean XXII fit insérer dans les *Clémentines* du *Corpus juris canonici*. Dès les débuts de l'Inquisition dominicaine (1234), le comte de Toulouse, Raymond VII, dénonça ses excès à Grégoire IX et celui-ci aussitôt manda à l'archevêque de Vienne, son légat, de les réprimer. Il lui donnait, le 18 novembre 1234, des conseils de sagesse, de prudence et de modération, qu'il adressait en même temps aux évêques de Toulouse, d'Albi, de Rodez, d'Agen et de Cahors. Il leur recommandait instamment « la pureté d'intention », la « vertu de discrétion ». Il s'élevait même contre l'admission de témoignages secrets non communiqués à l'accusé et le refus de leur accorder le secours d'avocats, ce qui, ajoutait-il, risquait de faire condamner des innocents. « *Quidam ad inquirendum super dicto crimine procedentes, juris ordine praetermisso, testes super hoc recipiunt in occulto et, nominibus vel dictis testificantium minime publicatis, omnem defensionis copiam et advocatorum suffragium eis contra quos inquiritur, pro sua subtrahunt voluntate.* Il leur ordonnait enfin de cesser toute poursuite pour hérésie contre ceux qui, pendant la croisade des Albigeois, avaient combattu pour Raymond VII (Auvray, *Registres de Grégoire IX*, n° 2218).

La modération et l'esprit de justice dont témoigne cette lettre nous inclinent à penser que Grégoire IX ignorait alors les actes de cruauté dont se rendait coupable, dans ces mêmes années, l'inquisiteur de France, Robert le Bougre, qu'il félicitait de son zèle et qu'il recommandait lui-même aux archevêques de Sens et de Reims, et au prieur provincial des Dominicains (*Bullarium ordinis Praedicatorum*, I, n°s 70, 137). Lorsqu'il en fut avisé, il ordonna une enquête sur la conduite de l'inquisiteur et quand elle eut révélé ses procédés violents et injustes, non seulement il le révoqua de ses fonctions, mais encore il le condamna à la détention perpétuelle. C'est ce que nous rapporte le chroniqueur contemporain Mathieu Paris. *Tandem vero, Robertus abutens potestate sibi concessa et fines modestiae transpediens et justitiae, elatus, potens et formidabilis, bonos cum malis confundens involvit et insontes et simplices punivit. Auctoritate igitur papali jussus est praecise ne amplius in illo officio fulminando desaeviret. Qui postea, manifestius clarescentibus culpis suis, quas melius aestimo reticere quam explicare, adjudicatus est perpetuo carceri mancipari* (*Mathaei Parisiensis, monachi Albanensis Angli, historia major*, éd. Londres, 1640, p. 482. Cf. aussi Raynaldi, *Annales ecclesiastici*, XIII, p. 471).

Grégoire IX usait de la même modération en Espagne : il recommandait une indulgente équité, en février 1237, au roi d'Aragon Jayme et à l'évêque d'Elne. Se trouvant en effet en conflit pour des dîmes et des terres avec Robert, comte de Roussillon, ce prélat avait accusé ce seigneur d'être le chef des hérétiques de la région et de leur donner asile dans ses châteaux; Lea reconnaît lui-même que « ces accusations étaient vraisemblablement fondées » (*Hist. de l'Inquisition*, II, 194). Jayme fit arrêter Robert et commencer contre lui un procès; mais Grégoire IX arrêta la procédure et ce fut en vain que l'évêque d'Elne fit le voyage de Rome pour lui faire révoquer sa décision (Llorente, *Hist. de l'Inquisition*, III, 1, 5). La même année, en Italie, Grégoire IX recommandait la douceur envers les hérétiques que Frédéric II poursuivait avec la plus grande cruauté. On allait même jusqu'à dire en Allemagne que le pape « s'était laissé corrompre par l'or des ennemis de la foi ». Lea ne donne aucune créance à cette calomnie, mais il explique cette indulgence du pape par son antagonisme contre Frédéric II « et le désir de servir ainsi, en Lombardie, les intérêts de la politique pontificale » (Lea, *op. cit.*, II, p. 247). C'est encore là une explication malveillante que rien ne justifie. L'attitude de Grégoire IX envers les hérétiques d'Italie était conforme à celle qu'il avait adoptée envers ceux de Languedoc, de France et d'Aragon ; elle était inspirée par le désir de concilier, avec les nécessités de la répression, la justice et la charité.

Innocent IV (1243-1254) suivit la même ligne de conduite à l'égard de l'Inquisition. S'il veilla à la poursuite de l'hérésie, au point de permettre contre les prévenus l'emploi de la torture, et s'il promulgua contre elle plusieurs bulles fort sévères, il chercha aussi à réprimer tous les excès de rigueur. Il ordonna lui-même aux inquisiteurs du Languedoc de prononcer des remises et des commutations de peines, et même révoqua plusieurs de leurs sentences qu'il estimait trop rigoureuses. Le 24 juin 1245 par exemple, il mandait aux inquisiteurs Guillaume Durand et Pierre Raymond, d'absoudre Guillaume Fort, bourgeois de Pamiers (Doat, XXXI, 103); le 24 décembre, 1248, « il faisait mettre en liberté des hérétiques dont il estimait le châtiment suffisant; le 5 août 1249, il chargeait l'évêque d'Albi de réintégrer dans la communion de l'Eglise Jean Fenassa d'Albi et Arsinde sa femme, condamnés par l'inquisiteur Ferrier » (Douais, *Documents*, I, p. xvi). « Le 20 janvier 1245, il permit aux inquisiteurs de la province dominicaine de Provence, qui comprenait le comté de Toulouse dans ses limites, de commuer, du consentement des prélats, les pénitences infligées aux hérétiques. » (*Ibid.*, xix.) Le 9 décembre 1247, il écrivait à l'archevêque d'Auch pour lui donner la faculté de commuer le port des croix ou la prison en la croisade ou voyage d'outre-mer (Berger, *Registres d'Innocent IV*, n° 35087); et ce n'est pas le seul acte de ce genre que nous ont conservé ses Registres. Il veilla à ce que les prisonniers fussent traités avec humanité, et fit

servir à leur entretien les biens qui leur avaient été confisqués (Doat, XXXI, p. 71). Il atténua la peine de la confiscation des biens en exceptant de cette mesure rigoureuse les dots des femmes des condamnés, et il ordonna aux archevêques de Bordeaux, de Narbonne et d'Arles, aux évêques de Toulouse, de Cahors, du Puy, de Mende, d'Albi et de Rodez, de faire rendre les dots qui auraient été ainsi confisquées (Berger, *Registres d'Innocent IV*, n° 3422). Il apporta aussi des adoucissements à la procédure inquisitoriale. Quand les noms des témoins devaient être cachés au prévenu, il voulut au moins qu'ils fussent communiqués aux personnes qui formaient le jury de l'inquisiteur, pour que les témoignages fussent rigoureusement examinés et appréciés par eux; c'est ce qu'il écrivit à l'Inquisition des comtés de Toulouse et de Poitiers, le 13 juillet 1254 (*Layettes du Trésor des Chartes*, III, n° 4112). Après avoir cité tous ces actes, Mgr Douais apprécie en termes très exacts les relations d'Innocent IV avec l'Inquisition et les hérétiques du midi de la France : « Surveiller l'hérésie, mettre à l'abri des poursuites ceux qui voulaient faire acte d'orthodoxie, contenir le zèle des inquisiteurs en précisant et réglant minutieusement la procédure, et par là même préparer la pacification du Languedoc, de la Garonne jusqu'au Rhône, telle fut la politique d'Innocent IV (*Documents*, p. xxii). Nous retrouvons ce jugement sous la plume de M. Elie Berger : « Surveiller l'hérésie, mais empêcher qu'elle servît de prétexte à des persécutions exagérées, rétablir enfin la tranquillité dans le midi de la France, en facilitant dans une certaine mesure le retour à ceux qui voulaient se réconcilier avec l'Eglise, telle paraît avoir été, en 1243, l'une des préoccupations d'Innocent IV. » (*Registres d'Innocent IV*, p. xlix.) Il n'agit pas autrement en Espagne; car le 25 mai 1248, il ordonnait à l'évêque de Lérida d'absoudre purement et simplement tous les hérétiques qui voudraient rentrer dans le giron de l'Eglise (*Ibid.*, n° 3904).

Dans un passage de son livre, intitulé *Mansuétude du Saint-Siège*, Lea lui-même rend hommage à la modération de plusieurs papes. Il cite la décision par laquelle, en février 1286, « Honorius IV relevait les habitants de la Toscane, individuellement et collectivement, des pénalités encourues pour hérésie, ainsi que de toutes les incapacités décrétées par les précédents pontifes et par Frédéric II ». Il faisait encore plus : il abrogeait, pour la Toscane, les terribles constitutions édictées par Frédéric II contre les hérétiques. « Il semble, ajoute Lea, que cet extraordinaire privilège ait été respecté pendant un certain temps. » (*Histoire de l'Inquisition*, II, p. 290.) « A côté de cette manifestation d'indulgence pontificale, notons que le Saint-Siège intervint à l'occasion, pour atténuer la sévérité des canons ou réprimer le zèle déplacé des inquisiteurs. » (*Ibid.*, II, 291.) Ces constatations feraient honneur à Lea et démontreraient sa propre loyauté, s'il ne les faisait suivre d'explications inspirées par l'animosité, attribuant, — sans en donner la moindre preuve, — la générosité d'Honorius IV à son peu de confiance dans les lois draconiennes, et celle des autres papes aux influences politiques et pécuniaires. Il est intéressant de constater que l'un des papes qui réprimèrent le plus les excès de l'Inquisition fut celui dont on blâme davantage le caractère hautain et dur, Boniface VIII. Il ordonna la revision de plusieurs condamnations pour cause d'hérésie. Trois mois après son avènement, le 29 mars 1295, il confia celle du procès du franciscain Paganus de Pietrasanta aux provinciaux franciscain et dominicain de Lombardie et au prévot de Saint-Ambroise de Milan (Sbaralea, *Bullarium franciscanum*, IV, n° 7). Le 13 février 1297, il cassait une condamnation pour hérésie portée par l'Inquisition contre Raynier Gatti de Viterbe et ses deux fils, parce qu'elle avait été déterminée par un témoignage entaché de parjure (*Registres de Boniface VIII*, n° 1673). En 1298, il fit rendre aux enfants innocents d'un hérétique les biens confisqués par l'Inquisition; enfin, il invita l'inquisiteur de la province de Rome, Adam de Come, à cesser de molester un citoyen d'Orvieto déjà absous par deux inquisiteurs et qu'il persistait à poursuivre (Lea, *op. cit.*, II. 291).

En 1305, l'inquisiteur de Carcassonne souleva par ses rigueurs, l'opinion publique, et les habitants de Carcassonne, d'Albi et de Cordes adressèrent des réclamations au Saint-Siège. Elles furent accueillies avec bienveillance par le pape Clément V, qui en confia l'examen, le 13 mars 1306, à Pierre Taillefer de la Chapelle, cardinal prêtre de Saint-Vital, et à Bérenger Frédol, cardinal prêtre des Saints Nérée et Achillée, l'un et l'autre particulièrement aptes à cette mission, puisque le premier avait été évêque de Carcassonne, de 1291 à 1298, puis de Toulouse, de 1298 à 1303, et le second évêque de Béziers de 1294 à 1305. Ils devaient, en attendant la conclusion de leur enquête, suspendre toute poursuite contre les hérétiques et inspecter les prisons de l'Inquisition (Douais, *Documents*, II, p. 306). Ils se mirent aussitôt à l'œuvre, et dès les derniers jours d'avril, ils visitèrent les prisons de Carcassonne. Ils y trouvèrent quarante prisonniers dont ils admirent les griefs contre leurs geôliers. Des gardiens plus humains leur furent donnés; on leur assigna des chambres meilleures et réparées à neuf, on leur permit de sè promener *per carrerias muri largi*, enfin on recommanda formellement de leur donner tout ce qui leur était assigné par le roi ou envoyé pas leurs amis, leurs parents ou toute autre personne, pour leur entretien (*Documents*, II, pp. 322-327). La visite des prisons d'Albi eut lieu de la même manière, le 4 mai 1306; le cardinal de Taillefer fit enlever les chaînes des prisonniers, nomma de nouveaux gardiens et fit assainir les chambres, en y ménageant pour le jour et la lumière, de nouvelles ouvertures (*Ibid.*, pp. 331-332).

L'Inquisition réussit à étouffer le Catharisme. Le nombre de ses adeptes poursuivis se ralentit considérablement dans le premier quart du xiv[e] siècle; après 1340, on ne rencontre guère que des cas isolés. M. Schmidt déclare que, au xiv[e] siècle, « la secte disparut sans laisser de traces dans nos provinces méridionales » (*Histoire et doctrine des Cathares*, I, p. 360). Même constatation pour l'Espagne. « En 1292, écrit-il, on trouve les dernières traces de l'hérésie cathare en ces provinces, le roi Jacques II, les évêques assemblés à Tarragone et les inquisiteurs se réunirent pour les faire disparaître : depuis ce temps on n'en entend plus parler en Espagne. » (*Ibid.*, p. 374.) En Italie, l'Inquisition découvrit encore des Cathares jusqu'à la fin du xiv[e] siècle; ils s'étaient réfugiés dans les vallées reculées des Alpes et dans les massifs inextricables de la Corse ; dans cette île, « les réfugiés habitaient pour la plupart dans les forêts et les montagnes; pour les réduire, on établit une ligne de forteresses ecclésiastiques sous la forme de résidences de franciscains » (Lea, *op. cit.*, II, p. 304). Ainsi refoulé, le catharisme ne constituait plus un danger; il finit d'ailleurs par se confondre avec les hérésies des Vaudois et des *fraticelli*. Il ne persista que dans la péninsule des Balkans, où l'Inquisition fut faiblement organisée et ne fonctionna que d'une manière intermittente.

BIBLIOGRAPHIE

Nous estimons superflu de donner une bibliographie complète de l'Inquisition. S'il fallait indiquer tout ce qui a été écrit sur ses tribunaux, les doctrines et les hérétiques qu'elle a jugés, les causes importantes qui lui ont été déférées, c'est une succession de bibliographies qu'il faudrait composer. Il y aurait lieu dans ce cas d'énumérer tout ce qui a été écrit sur les Albigeois, les Vaudois, les Fraticelli, les Hussites, parce qu'ils ont été poursuivis par les Inquisiteurs, d'énumérer la littérature abondante qu'ont provoquée les procès des Templiers, de Jean Hus, de Jeanne d'Arc, parce que, dans une certaine mesure, l'Inquisition s'en est occupée; enfin il faudrait mentionner toutes les dissertations qui ont été écrites sur la question si controversée du droit de répression de l'hérésie. Ainsi comprise, une bibliographie de l'Inquisition dépasserait les cadres de la présente publication et ferait double emploi avec celles qui figurent à la suite d'articles déjà parus ou à paraître dans ce Dictionnaire. Nous nous sommes contenté de signaler les ouvrages, sinon les plus récents, du moins les plus complets qui ont paru sur les différentes questions étudiées dans cet article.

SOURCES ORIGINALES, I. CONTROVERSES CONTRE LES HÉRÉTIQUES ET LES DOCTRINES HÉRÉTIQUES.

Martène et Durand. *Thesaurus novus anecdotorum.* Paris, 1717, 5 vol. in-f°. — *Veterum scriptorum et monumentorum... amplissima collectio.* Paris, 1724 et suiv., 9 vol. in-f°. — Alain de Lille. *Adversus haereticos et Waldenses.* Paris, 1612, in-8°. — *Disputatio inter Catholicum et Patarenum* (dans Martène : *Thesaurus novus anecdotorum*, tome V). — Bonnacorsi. *Adversus haereticos qui* Passagii *nuncupantur* (dans d'Achery, *Spicilegium I*). — Eckbert. *Sermones adversus pestiferorum foedissimorumque Catharorum damnatos errores ac haereses* (dans Migne. *Patrologie latine*, t. XCV). — Ermengardus. *Contra Waldensium sectam* (dans la *Bibliotheca maxima veterum Patrum et antiquorum scriptorum ecclesiasticorum*, Lyon, 1677, t. XXIV). — Évrard de Béthune. *Liber contra Waldenses* (dans la *Bibliotheca maxima Patrum*, t. XXIV). — Rainier Sacchoni. *Contra Waldenses haereticos liber* (dans la *Bibliotheca maxima Patrum*). — *Summa de Catharis et Leonistis seu Pauperibus a Lugduno* (dans Martène et Durand. *Thesaurus novus anecdotorum*, tome V). *Tractatus de Pauperibus de Lugduno* (dans Martene. *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V). — Luc de Tuy. *De altera vita fideique controversiis adversus Albigensium errores libri III* (dans *Bibliotheca maxima Patrum*). — Moneta. *Adversus Catharos et Waldenses libri quinque.* Rome, 1743, f°. — D'Argentré (du Plessis). *Collectio judiciorum de novis erroribus qui ab initio XII saeculi post Incarnationem Verbi usque ad annum 1632 in Ecclesia proscripti sunt et notati.* Paris, 1728, 3 vol. f°. — Doellinger. *Beiträge für Sektengeschichte im Mittelalter* (2 vol. in-8° dont un de documents). Munich, 1890.

SOURCES ORIGINALES, II. PROCÈS INQUISITORIAUX.

Bibliothèque du Vatican, ms. lat. 4030 (*Procès inquisitoriaux*). — Bibliothèque nationale. Fonds Doat, n°s 21, 22, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32, 33, 34, 35 (*Procès inquisitoriaux*). — Ms. latin, 4269 (*Registre de l'Inquisiteur Geoffroy d'Ablis*). — Ms. lat., 4270 (*Procès de Bernard Délicieux*). — Ms. lat., 11847 (*Procès inquisitoriaux*). — Ms. lat., 12856 (*Recueil d'interrogatoires d'hérétiques albigeois faits par l'évêque d'Albi (1285-1303), extraits par Barthélemy Planarutz, archiprêtre de Lauzerte, le 26 octobre 1574, des Archives de Toulouse*). — Bibliothèque municipale de Toulouse, ms. lat. 609 (*Interrogatoires d'hérétiques et inquisitions*). — Douais (Mgr). *Documents pour servir à l'histoire de l'Inquisition dans le Languedoc*, 2 vol. in-8°, Paris, 1900. — *Processus contra Waldenses* (dans *l'Archivio storico italiano*, 1865). — Fredericq. *Corpus documentorum inquisitionis haereticae pravitatis neerlandicae.* Gand, 1889, 5 vol. in-8°. — *Liber sententiarum inquisitionis Tolosanae*, dans Limborch, *Historia inquisitionis.* Amsterdam, 1692, gr. in-8°. — Germain. *Inventaire inédit concernant les Archives de l'Inquisition de Carcassonne.* Montpellier, 1856, in-4°. — Molinier (Ch.). *Études sur quelques manuscrits des bibliothèques d'Italie concernant l'Inquisition et les croyances hérétiques du* XIIe *au* XVIIe *siècle.* Paris, 1887, in-8°.

SOURCES ORIGINALES, III. CHRONIQUES SUR L'HÉRÉSIE ET L'INQUISITION.

Recueil des historiens des Gaules et de France, par Dom Bouquet (*Chroniques parlant de l'hérésie et de sa répression au Moyen Age*). — Pelhisso (Guillem). *Chronicon* (ed. Molinier) dans son étude *De Fratre Guillelmo Pelisso.* Paris, 1880, in-8°. — Autre édition par Douais. Paris, 1881, in-8°. — Percin. *Monumenta conventus Tolosani ordinis Praedicatorum.* Toulouse, 1693, in-f°.

SOURCES ORIGINALES, IV. MANUELS ET FORMULAIRES D'INQUISITEURS OU DE PRÉDICATEURS CONTRE LES HÉRÉTIQUES.

Bernard de Fontcaude (*Bernardus abbas Fontiscalidi*). *Contra Valdenses et contra Arianos* (dans Migne, *Patrologie latine*, CCIV). — Bernard Gui. *Practica inquisitionis heretice pravitatis* (éd. Douais). Paris, Picard, 1886, in-4°. — Douais (Mgr), *Saint Raymond de Peñafort et les hérétiques, directoire à l'usage des inquisiteurs aragonais.* Paris, 1899, in-8°. — David d'Augsbourg. *Tractatus de inquisitione hereticorum* (ed. Preger). Mayence, 1876, in-8°. — *Doctrina de modo procedendi contra hereticos* (dans Martène. *Thesaurus novus anecdotorum*, t. V). — Grégoire de Bergame. *Contra Catharos et Passagianos* (dans Muratori, *Antiquitates Italiae*, t. V). — Guidonis Fulcodii (Clément IV). *Quaestiones quindecim ad inquisitores, cum annotationibus Caesaris Carenae.* Lyon, 1669. — Nicolas Eymeric. *Directorium inquisitorum cum commentariis F. Peñae.* Rome, 1578, in-4°. — *La Somme des Autorités à l'usage des prédicateurs méridionaux du* XIIIe *siècle* (éd. Douais). Paris, 1896, in-8°. — Balme et Lelaidier (RR. PP.), des Prêcheurs, *Cartulaire ou Histoire diplomatique de saint Dominique.* Paris, 1892 et suiv., 3 vol. in-8° (*Formules de réconciliation des hérétiques*). — Sprenger. *Malleus maleficorum.* Cologne, 1489.

SOURCES ORIGINALES, V. LÉGISLATION CANONIQUE ET CIVILE CONTRE L'HÉRÉSIE AU MOYEN AGE.

Corpus juris canonici (ed. Friedberg). Leipzig, 1881, 2 vol. in-4°. — Collection des conciles : Mansi. *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio.* Venise, 1769, 31 vol. in-f°. — Hardouin. *Collectio maxima conciliorum generalium et provincialum.* Paris, 1715, 12 vol. in-8°. — Labbe et Cossart. *Sacrosancta Concilia.* Paris, 1671, 18 vol. in-f°. — Aguirre (de). *Collectio maxima conciliorum omnium Hispaniae.* Rome, 1693, 4 vol. in-f°. — Hartzheim. *Concilia Germaniae.* Cologne, 1759 et suiv., 11 vol. in-f°. — Potthast. *Regesta pontificum Romanorum* (1198-1304). Berlin, 1874, 2 vol. in-4°. —

Innocentii III papae epistolae, dans Migne, *Patrologie latine*, t. CCXIV, CCXVII; éd. Baluze. Paris, 1782, 2 vol. in-f°. — *Registres des papes au XIIIe siècle* (Grégoire IX, Innocent IV, Alexandre IV, Urbain IV, Clément IV, Grégoire X, Nicolas III, Martin IV, Nicolas IV, Boniface VIII, Benoît XI), édités par l'Ecole française de Rome. Paris, plusieurs volumes in-4° (en cours de publication). — *Regesta Clementis papae V*, éd. des Bénédictins, Rome, 1885, 9 vol. in-f°. — *Registres des papes du* XIVe *siècle* (Jean XXII, Benoît XII, Clément VI, Innocent VI, Urbain V, Grégoire XI), édités par l'Ecole française de Rome. Paris, plusieurs volumes in-4° (en cours de publication). — Haillard-Bréholles. *Historia diplomatica Frederici secundi*. Paris, 1852-1861, 6 vol. in-4°. — Laurière. *Ordonnances des rois de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique*. Paris, 1823 et suiv. 18 vol. in-f°. — De Laborde. *Layettes du trésor des Chartes*, tome III. Paris, in-4°. — *Etablissements de saint Louis*, éd. Viollet. Paris, 1881 et suiv. 4 vol. in-8°. — Beaumanoir. *Coutumes du Beauvaisis* (éd. Beugnot). Paris, 1842, in-8°.

OUVRAGES, I. HISTOIRE GÉNÉRALE DE L'INQUISITION.

Vacandard (abbé). *Le pouvoir coercitif de l'Eglise* (dans la *Revue du clergé français*, 1906); *L'Inquisition*. Paris, 1907, in-12. — Guénégaud. *Les origines de l'Inquisition*. Genève, 1892, in-8°. — Finke (H). *Studien für Inquisitionsgeschichte* (dans la *Römische Quartalschrift*, 1892). — Limborch (P.). *Historia inquisitionis cui subjungitur Liber sententiarum Inquisitionis Tolosanae ab anno 1307 ad annum 1324*. Amsterdam, 1692, 2 vol. in-f°. — Jacquier (Nicolas). *Flagellum haereticorum fascinariorum*. Francfort, 1581. — Paramo (L. a), Regni Siciliae inquisitoris. *De origine et progressu officii sanctae Inquisitionis ejusque dignitate, de Romani pontificis potestate et delegata inquisitorum, edicto fidei et ordine judiciario S. Officii, quaestiones X, libri V*. Madrid, 1598, f°. — Pauli Veneti. *Historia Inquisitionis*. Rotterdam, 1651, in-12. — Marsollier. *Histoire de l'Inquisition et de son origine*. Cologne (Paris), 1693, 2 vol. in-12. — Arnould (Arthur). *Histoire de l'Inquisition*. Paris, 1869, in-12. — Goujet. *Histoire des inquisitions*. Cologne, 1758, 2 vol. in-18. — Harris Rule (William). *History of the Inquisition*. Londres et New-York, 1874, 2 vol. — Hoffmann. *Geschichte der Inquisition*. Bonn, 1878, 2 vol. in-8°. — Lea. *Histoire de l'Inquisition*, traduite par S. Reinach, précédée d'une introduction historique de Paul Fredericq. Paris, 1900, 2 vol. in-8°. — Knœppler (Dr). *Zur Inquisitionsfrage* (dans les *Historischepolitische Blätter für das katholische Deutschland*). Munich, 1882. — Douais (Mgr). *L'Inquisition, ses origines, sa procédure*. Paris, 1906, in-8°. — Henner. *Beiträge zur Organisation und Competenz der paepstlichen Ketzergerichte*. Leipzig, 1890, in-8°. — Hansen. Der *Malleus maleficorum* (dans la *Westdeutsche Zeitschrift*, 1890). — *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprocess im Mittelalter und die Entstehung der grossen Hexenverfolgung*. Munich, 1890, in-8°. — Havet (Julien). *L'hérésie et le bras séculier au Moyen Age jusqu'au* XIIIe *siècle*. Paris, 1881, broch. in-8°. — Crespin. *Histoire des Martyrs* (1619), rééditée. Paris, 1885-1889, 3 vol. in-4°. — Luchaire (A). *Innocent III*. Paris, 1904-1907, 5 vol. in-16.

OUVRAGES, II. PROCÉDURE DE L'INQUISITION.

Tanon. *Histoire des tribunaux de l'Inquisition*. Paris, 1893, in-8°. — Esmein. *Histoire de la procédure criminelle en France et spécialement de la procédure inquisitoriale depuis le* XIIIe *siècle jusqu'à nos jours*. Paris, 1882, in-8°. — Franciscus, episcopus Squillacensis. *Tractatus fidei ubi est tota materia haeresis, ubi probatur quomodo potest procedi contra haereticos et fidei christianae aemulos*. 1474, in-f°. — Bernardi Comensis (P.), Ordinis Praedicatorum. *Lucerna inquisitorum haereticae pravitatis in qua summatim continetur quidquid desideratur ad hujusmodi inquisitionis munus exercendum*. Milan, 1566, in-8°. — P. Ignatius Lupus de Bergamo, ord. reformat. S. Francisci. *Nova lux in edictum S. Inquisitionis*. Bergame, 1648, f°. — Simancae (Jac.). *Praxis haereseos sive enchiridion judicum violatae religionis*. Venise, 1568, f°. — Thomas del Bene. *De officio S. Inquisitionis*. Lyon, 1666. — Umberti Locati, Placentini, ex ordine Praedicatorum. *Opus quod* judiciale inquisitorum *dicitur, ex diversis theologis et judicibus*. Rome, 1570, in-4°. — *Sacro Arsenale overo pratica dell' officio della S. Inquisizione, ampliata* d'Alf. Eliseo Masini da Bologna, inquisitore. Rome, 1639, in-4°. — Carena (Caesaris). *Tractatus de officio SS. Inquisitionis et modo procedendi in causis fidei, in tres partes divisus; his accesserunt XV quaestiones ad inquisitores D. Guidonis Fulcodii cardinalis et episcopi Sabinensis et postea Clementis papae IV, et ejusdem auctoris annotationibus illustratio*. Lyon, 1669, f°. — Johannis Calderini. *Tractatus novus de haereticis in quo omnia quae ad officium inquisitorum contra haereticam pravitatem spectant continentur*. Venise, 1571, in-4°. — *Repertorium Inquisitorum pravitatis haereticae in quo omnia quae ad haeresum cognitionem ac S. Inquisitionis forum pertinent, continentur, correctionibus et annotationibus Quintilliani Mandosii ac Petri Vendrameni jurisconsultorum decoratum et auctum*. Venise, 1575, in-4°. — *Flores directorii inquisitorum collecti a Fr. Aloysio Bariola Mediolanensi, Augustiniano*. Milan, 1625, in-8°. — Sebastien Palelles (P.). *De materiis tribunalium S. Inquisitionis seu de regulis multiplicibus pro formando quovis eorum ministro, praesertim consultore, praemissis XIII prolegomenis de origine et progressu dictorum tribunalium*. Rome, 1651-1656, 3 vol., f°. — Angeli Pistachii Castelli (P.). *Tractatus de superstitione reorumque judicio, duas partes complectens, in prima singulae superstitionis species, in altera administrorum S. Officii requisita privilegia et jurisdictio mosque procedendi in causis ad S. Inquisitionis tribunal deductis explicantur*. Naples, 1678, f°. — Johannes Alberghinus. *Manuale qualificatorum inquisitionis*. Palerme, 1642, in-8°. — J. B. Neri, ordinis Minimorum. *De judice S. Inquisitionis*. Florence, 1685, in-4°. — Anselmus Dandinus. *De suspectis de haeresi opus in duas partes distributum, quarum altera de iis qui dicuntur suspecti de haeresi, altera de poenis quibus plectuntur suspecti de haeresi*. Rome, 1703, f°. — Douais (Mgr). *La procédure inquisitoriale en Languedoc*. Paris, 1900, in-8°. — Germain. *Une consultation inquisitoriale au* XIVe *siècle*. Montpellier, 1857, in-4°. — Douais (Mgr). *La formule « Communicato bonorum virorum consilio » des sentences inquisitoriales*. Paris, 1898, in-8°. — Ficker. *Die gesetzliche Einführung des Todestrafes für Ketzerei* (dans les *Mittheilungen des Instituts für œsterreichische Geschichtsforschung*, t. I. Innsbruck, 1880. — Kober. *Gefängnisstrafe gegen Kleriker und Mönche* (dans la *Tübinger theologische Quartalschrift*, 1877); *Die Deposition und Degradation*. Tübingen, 1867, in-8°; *Die körperlische Zuchtigung als kirchlicher Strafmittel* (dans la

Tübinger theologische Quartalschrift, 1875). — Steck (R.). *Die Akten des Ketzerprozesses nebst dem Defensorium.* Bâle, 1904, in-8°. — Robert (Ulysse). *Les signes d'infamie au Moyen Age.* Paris, 1894, in-12.

Ouvrages, III. L'Inquisition dans les différentes nations.

Douais (Mgr). *Les sources de l'histoire de l'Inquisition dans le midi de la France aux* XIIIe *et* XIVe *siècles.* Mémoire suivi du texte de la *Chronique de Guilhem Pelhisso* et d'un fragment d'un registre de l'Inquisition, Paris, 1881, in-8°. — Molinier (Ch.). *L'Inquisition dans le midi de la France au* XIIIe *et au* XIVe *siècles.* Toulouse, 1880, in-8°; *L'Endura, coutume religieuse des derniers sectaires albigeois.* Bordeaux, 1881, in-8°; *De fratre Guillelmo Pelisso, veterrimo inquisitionis historico.* Paris, 1880, in-8°. — Desazars. *Histoire authentique des inquisiteurs tués à Avignonet.* Toulouse, 1869, in-8°. — Hauréau. *Bernard Délicieux et l'Inquisition albigeoise.* Paris, 1877, in-12. — Douais (Mgr). *Guillaume Garric de Carcassonne professeur de droit et le tribunal de l'Inquisition.* Toulouse, 1898, in-8°; *L'Albigéisme et les Frères Prêcheurs à Narbonne au* XIIIe *siècle.* Paris, 1894, in-8°. — Th. de Cauzons. *Histoire de l'Inquisition en France,* 3 in-8°. Paris, 1908, sqq. — Vidal (abbé). *Le tribunal d'Inquisition de Pamiers* (dans les *Annales de Saint-Louis des Français.* Rome, octobre 1905); *Jean Galand et les Carcassonnais.* Paris, 1903, in-8°. — Vaissète et Devic. *Histoire générale du Languedoc* (éd. Molinier). Toulouse, 1872 et suiv., 15 vol. in-4°. — Bouges. *Histoire ecclésiastique et civile de la ville et du diocèse de Carcassonne.* Paris, 1741, in-4°. — Compayré. *Etudes historiques et documents inédits sur l'Albigeois, le Castrais et l'ancien diocèse de Lavaur.* Albi, 1841, in-4°. — Mahul. *Cartulaire et archives des communes de l'ancien diocèse et de l'arrondissement administratif de Carcassonne.* Paris, 1858 et suiv., 7 vol. in-4°. — Saige. *Les Juifs du Languedoc antérieurement au* XIVe *siècle.* Paris, 1881, in-8°. — Boutaric. *Saint Louis et Alphonse de Poitiers.* Paris, 1870, in-8°. — Lamothe-Langon. *Histoire de l'Inquisition en France.* Paris, 1829, 3 vol. in-8°. — Frederichs. *Robert le Bougre, premier inquisiteur général de France.* Liége, 1892, in-8°. — Berger. *Saint Louis et Innocent IV.* Paris, 1893, in-8°. — Boutaric. *Philippe le Bel et les Templiers* (dans la *Revue des questions historiques*, 1872). — Lavocat. *Procès de l'Ordre du Temple.* Paris, 1888. — Prutz. *Entwicklung und Untergang des Tempelherrenordens.* Berlin, 1888, in-8 . — Schottmuller. *Der Untergang des Tempelordens.* Berlin, 1887, 2 vol. in-8°. — Michelet. *Procès des Templiers* (dans la *Collection des documents inédits sur l'histoire de France*). Paris, 1841, 2 vol. in-4°. — Llorente (J.-A.). *Histoire critique de l'Inquisition* (trad. fr. de l'espagnol). Paris, 1818, 4 vol. in-8°. — Marin. *Procedimentos de la Inquisicion.* Madrid, 1886, 2 vol. in-12. — Lavallée (J.). *Histoire des inquisitions religieuses d'Italie, d'Espagne et de Portugal.* Paris, 1809, 2 vol. in-12. — P. Antonio de Sousa (O. P.). *Aphorismi inquisitorum in IV libros distributi, cum historia de origine Inquisitionis Lusitanae.* Turnoni, 1633, in-8°. — Monteiro. *Historia da Santa Inquisiçao do regno de Portugal e suas conquistas.* Lisbonne, 1749, 2 vol. in-4°. — Herculano. *La origen da Inquisiçao em Portugal.* Lisbonne, 1854, 3 vol. in-12. — Amabile (Luigi). *Il santo uffizio dell' Inquisizione in Napoli.* Città di Castello, 1892, 2 vol. in-8°. — La Mantia. *Origini e vicende dell' Inquisizione in Sicilia.* Palerme, in-8°. — Fredericq (Dr Paul). *Geschiedenis der Inquisitie de Neerlanden tot aen hare herinzichting onder Keizer Karel V* (1025-1520). Gand, 1892, in-8°. — Moll (W.). *Kerkgeschiedenes van Nederland voor de Hervorming.* Utrecht, 1864-1871, 6 vol. in-8° (le second, sur l'Inquisition dans les Pays-Bas). — Duverger. *L'Inquisition en Belgique* (dans le *Bulletin de l'Académie royale* de Belgique, 2e série, tome XLVII, 1879). — Hausrath. *Konrad von Marburg.* 1861. — Henke. *Konrad von Marburg.* 1861. — Kaltner. *Konrad von Marbug und die Inquisition in Deutschland.* Prague, 1882, in-8°. — Preyer. *Meister Eckart und die Inquisition.* Munich, 1869, in-8°. — Dœllinger. *Kleinere Schriften.* Munich, 1890, in-8° (deux dissertations de 1867-1868 sur l'Inquisition). — Wattenbach. *Ueber die Inquisition gegen die Waldenser in Pommern und der Mark Brandenburg.* Berlin, 1886, in-8°. — Haupt (Hermann). *Waldensertum und Inquisition in süd-œstlischen Deutschland* (dans la *Deutsche Zeitschrift für Geschichte*, 1889-1890). — *Deutsch-bœhmische Waldenser in 1340* (dans la *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 1894). — Riezler (Siegmund). *Geschichte der Hexenprocesse in Bayern*, 1890, in-8°.

Ouvrages, IV. Les Hérétiques au Moyen Age.

Tocco. *L'eresia nel medio evo.* Florence, 1884, in-12. — Hahn. *Geschichte der Ketzer im Mittelalter.* Stuttgart, 1847, 3 vol. in-8°. — Cantù. *Les hérétiques d'Italie* (trad. de l'italien par Digard et Martin). Paris, 1870, in-8°. — Zanchini. *Tractatus de haereticis cum additionibus f. Camilli Campegii O. P.* Mantoue, 1567; Rome, 1579. — Ambroise de Vignate. *Tractatus de haereticis.* Rome, 1584, in-f°. — Schindler. *Der Aberglaube des Mittelalters.* Breslau, 1858, in-8°. — Dœllinger. *Beitraege zur Sektengeschichte des Mittelalters.* Munich, 1890, 2 vol. in-8°. — Menendez y Pelayo. *Historia de los heterodoxos españoles.* Madrid, 1880, 3 vol. in-18. — Douais (Mgr). *Les Albigeois, leurs origines, action de l'Eglise au* XIIe *siècle.* Paris, 1879, in-8°; *Les hérétiques du Comté de Toulouse dans la première moitié du* XIIIe *siècle.* Paris, 1891, in-8°. — Schmidt. *Histoire et doctrine de la secte des Cathares ou Albigeois.* Paris, 1849, 2 vol. in-8°. — Benoist (J.), O. P. *Histoire des Albigeois et des Vaudois ou Barbets.* Paris, 1691, 2 vol. in-12. — Guiraud (Jean). *Cartulaire de N.-D. de Prouille, précédé d'une étude sur l'Albigéisme languedocien aux* XIIe *et* XIIIe *siècles.* Paris, 1907, 2 vol. in-4°. — *Saint Dominique.* Paris, 1899, in-12. — *Questions d'histoire.* Paris, 1905, in-12. — Vidal (abbé). *Les derniers ministres de l'Albigéisme* (dans la *Revue des Questions historiques*, janvier 1906). — Mosheim. *De Beghardis et Beguinabus commentarius.* Leipzig, 1790, in-8°. — Wattenbach. *Ueber die Sekte der Brüder vom freien Geiste.* Berlin, 1887, in-8°. — Preger (W.). *Beitraege zur Geschichte der Waldenser im Mittelatter.* Munich, 1875, in-8°. — Muston. *Histoire des Vaudois.* Paris, 1880, 4 vol. in-12. — Montet (E.). *Histoire littéraire des Vaudois en Piémont.* Paris, 1885, in-8°. — Bérard (Alex.). *Les Vaudois, leur histoire sur les deux versants des Alpes du* IVe *au* XVIIIe *siècle.* Paris, 1892, in-8°. — Dieckhoff. *Die Waldenser im Mittelalter.* Gœttingen, 1851, in-8°. — Duverger. *La Vauderie dans les Etats de Philippe le Bon.* Arras, 1885, in-8°. — Charvaz. *Origine dei Valdesi.* Turin, 1838, in-8°. — Haupt (Hermann). *Geschichte der religiösen Sekten in Franken*, 1882, in-8°.

Jean Guiraud.

INSOUMIS. — I. Par le nom d'*insoumis* nous désignons le jeune homme qui, ayant reçu un ordre d'appel sous les drapeaux, n'a pas rejoint, se cache et se soustrait ainsi au devoir militaire. Il se distingue du déserteur qui, lui, a été soldat et s'est enfui. La presse, à commencer par la *France militaire*, jette de nouveaux cris d'alarme à propos de l'accroissement du nombre des insoumis et des déserteurs. Les *statistiques* comparées, dont les plus importantes données proviennent du rapport sur le budget de la guerre (1912) présenté au Sénat par M. Waddington, mettent en un douloureux relief la plaie, autrefois presque ignorée, de l'insoumission, dont on indiquera sommairement les *causes* et les *remèdes*.

I. — STATISTIQUES

Années	Déserteurs	Insoumis	Observations
1879		1.562	
1898	1.904	4.768	
1899	1.999	3.950	
1900	1.973	5.157	
1901	2.338	3.774	
1902	2.223	3.767	
1903	2.294	4.973	
1904	2.316	4.737	
1905	2.674	7.807	
1906	3.028	10.480	
1907	3.437	10.630	
1908		9.378	
1909		10.257	auxquels il faut ajouter { 7.001 atteints par la prescription triennale; 6.837 déclarés insoumis une 2e fois.
1910		11.761	

On voit la gravité du péril. Et encore y a-t-il lieu d'observer qu'il y a un très grand nombre d'*omis*. En effet, les tableaux de recensement, qui constituent la base essentielle de la formation du contingent, présentent de très nombreuses lacunes, parce que les intéressés, qui négligent de s'y faire porter, ne sont pas punissables. Dans certaines mairies, on inscrit au tableau de recensement tous les jeunes gens nés dans la commune, quitte à rayer ensuite ceux qui sont signalés comme s'étant fait inscrire dans une autre localité. Mais en beaucoup d'endroits, et principalement dans les grandes villes, on suppose *a priori* inscrits ailleurs, *et l'on passe sous silence* tous les jeunes gens qui ont quitté l'arrondissement, ou au moins tous ceux dont les parents ont transporté leur domicile dans une autre commune. Il suffit donc, pour échapper à tout service militaire, de disparaître de la ville ou du village où l'on est né, d'aller habiter ailleurs et de ne faire aucune déclaration. On ne court même pas le risque d'être déclaré insoumis. Si un hasard malheureux vous fait découvrir, on est un simple *omis*, tenu seulement d'accomplir son service avec la première classe à incorporer.

Que fait-on pour atteindre les véritables insoumis, ceux qui, régulièrement inscrits, ont sciemment fait défaut ou n'ont pas été touchés par leur ordre d'appel? Chaque bureau de recrutement dresse la liste de ses insoumis et envoie leur signalement non pas, comme on pourrait le supposer, à toutes les brigades de gendarmerie de France, non pas même à toutes les brigades du département ou de l'arrondissement, ainsi que cela était prescrit autrefois, mais aux seules brigades « qui, en apparence, peuvent être intéressées », et au Parquet du lieu de naissance. En fait, la seule brigade informée est celle du lieu de naissance, c'est-à-dire celle qui a le moins de chances de pouvoir mettre la main sur l'inculpé.

Celui-ci peut donc, sans aucun danger, s'installer dans les communes les plus proches de son lieu de naissance; pourvu qu'elles dépendent d'une brigade différente, il y demeurera en parfaite sécurité. C'est ainsi que des milliers de jeunes gens dépassent l'âge de servir sans avoir été inscrits sur aucune liste, ou, inscrits et insoumis, ne sont l'objet d'aucune recherche sérieuse.

Les statistiques font ressortir une très forte proportion d'insoumis parmi les jeunes gens résidant hors de France. Comment un si grand nombre de jeunes gens peuvent-ils se tenir dans les marges de la loi? L'article 50 de la loi de 1889 les exemptait, en temps de paix, de tout service militaire. La loi militaire du 21 mars 1905 a omis de reproduire une des dispositions de la loi de 1889, qui fixait à 50 ans l'âge où la prescription était acquise par l'insoumis. De plus, elle décide que les déserteurs et insoumis « ne seront pas astreints à un service actif au delà de leur trentième année révolue ». Si elle impose aux jeunes gens résidant hors de France de venir passer deux ans à la caserne en France, elle autorise à leur accorder des sursis jusqu'à vingt-cinq ans. Qu'arrive-t-il? C'est qu'à cet âge beaucoup sont définitivement établis, mariés, et que l'obligation de rentrer leur est beaucoup plus pénible qu'elle ne l'aurait été quatre ans plus tôt. C'est pourquoi ils augmentent le nombre des réfractaires au devoir militaire.

II. *Causes d'augmentation de l'insoumission.* — On doit assigner, comme causes de l'augmentation croissante des réfractaires : 1° les développements de l'enseignement antipatriotique donné dans un grand nombre d'écoles publiques; 2° les progrès de l'antimilitarisme; 3° la faiblesse du Parlement et des pouvoirs publics; 4° l'incohérence des mesures de répression.

1° L'enseignement de l'école laïque a sa grande part de responsabilité. Il suffit de comparer les chiffres respectifs de 1562 insoumis en 1879, avant les lois de laïcisation, avec ceux de 5.000 en 1898, 1900 et 1903, de 8.000 en 1905, de 10.000 et plus, de 1906 à 1910, c'est-à-dire depuis l'extension de l'enseignement laïque, pour établir péremptoirement l'étroite corrélation entre les progrès de l'insoumission et ceux de l'école laïque. On a relevé maints exemples de propagande antipatriotique donnés par trop d'instituteurs publics... La presse a signalé « le *ravalement pédagogique*, longuement toléré, sinon encouragé, du devoir militaire ».

2° La diffusion, trop longtemps tolérée et point encore suffisamment réprimée, des doctrines antimilitaristes. Ce n'est point impunément que les jeunes gens qui vont être appelés sous les drapeaux peuvent couramment lire ou entendre répéter que la caserne est un bagne, que les officiers sont des brutes galonnées, et que l'uniforme constitue une livrée déshonorante. Les insulteurs du drapeau ont encore la partie belle, puisque l'on n'ose point s'attaquer ouvertement à la *Confédération générale du travail* qui est le quartier général de tous les révolutionnaires et l'académie des professeurs d'antipatriotisme et d'indiscipline. — Les doctrines antimilitaristes de la C. G. T. et antipatriotiques de nombreux instituteurs laïques, en écartant la croyance à une autre vie, en faisant appel aux pires sentiments d'égoïsme et de lâcheté, ont préparé ces myriades d'insoumis — l'effectif de deux corps d'armée, a-t-on calculé — contre lesquels n'ont été prises, jusqu'ici, que des mesures dérisoires.

3° La fréquence des amnisties, votées le 27 avril 1898, le 27 décembre 1900, le 1er avril 1904 et le 12 juillet 1906. Cette absolution législative, pério-

dique et systématique, est une véritable prime à l'insoumission; elle constitue un système de faiblesses d'autant plus lamentables que les lois d'amnistie les plus récentes imposaient des conditions de moins en moins rigoureuses au point de vue de l'accomplissement, jusque là évité, du devoir militaire. Depuis 1908, la Chambre a refusé de voter l'amnistie en faveur des déserteurs et des insoumis. En dépit de l'optimisme officiel, elle a justement brisé une tradition qui, au moins depuis dix ans, donnait aux réfractaires la quasi certitude d'une complète impunité. — Si les causes de cette progression constante des insoumis engagent lourdement la responsabilité du Parlement, il convient de les faire remonter également jusqu'aux povvoirs publics qui agirent longtemps comme si leur but était de répandre dans le pays l'idée néfaste que l'insoumission est une faute vénielle, digne de toutes les indulgences et même de tous les pardons. Ainsi, ce malencontreux arrêt du Conseil d'Etat du 23 décembre 1910, qui décida, malgré l'avis du commissaire du gouvernement, que les insoumis qui bénéficient d'un refus d'informer, d'une ordonnance de non-lieu ou d'un jugement d'acquittement, sont dispensés d'accomplir leur service, et cela, contrairement aux principes fondamentaux de la loi de recrutement du 21 mars 1905, ainsi conçus: « Le service militaire est égal pour tous. Hors le cas d'incapacité physique, il ne comporte aucune dispense », et : « Le temps pendant lequel les hommes auront été insoumis ne comptera pas dans les années de service exigées ». Ainsi encore, cette fâcheuse circulaire ministérielle qui prend texte de la nouvelle jurisprudence pour prescrire le renvoi dans leurs foyers des militaires qui sont actuellement maintenus au corps pour y terminer leurs deux années, s'ils ont bénéficié, du chef d'insoumission, d'une ordonnance de non-lieu, d'un refus d'informer ou d'un jugement d'acquittement. Le moment est mal venu pour que les pouvoirs publics créent une situation privilégiée aux insoumis même involontaires.

4° Encouragée par la faiblesse du Parlement et des pouvoirs publics, la plaie croissante de l'insoumission s'aggrave encore par l'incohérence des mesures de répression. Un voyage de quelques années à l'étranger suffit pour échapper à la loi militaire. La circulaire du 1er juin 1908 eut pour effet de faire rayer automatiquement des contrôles de l'insoumission tous les hommes dont le délit remontait à plus de trois ans et qui n'avaient pas bénéficié de la loi d'amnistie du 12 juillet 1906, comme ayant atteint l'âge de quarante-cinq ans. Le nombre de ces hommes dispensés en totalité ou en partie de leur service militaire peut, sans exagération, être évalué à vingt mille. — Le texte de loi voté par la Chambre des députés en 1908 attribue aux tribunaux correctionnels la connaissance des affaires d'insoumission. L'impression qui serait communément éprouvée dans le pays, le jour où les juges correctionnels remplaceraient les Conseils de guerre, ne diminuerait pas le nombre des insoumis. — Beaucoup de réfractaires même se contentent de se réfugier dans les grandes villes, et en particulier à Paris où l'on comptait, en 1909, 840 insoumis, dispensés de toute obligation militaire, en vertu de la jurisprudence du Conseil d'Etat. Un rapporteur du budget de la préfecture de police signalait, il y a quelques années, la tâche énorme qui incombe, de ce fait, au service de la police chargé des recherches par l'autorité militaire : « Les jeunes gens de province, disait-il, viennent se cacher dans Paris, devenu le refuge des sans-patrie, des antimilitaristes. » Et le conseiller municipal rapporteur voyait, « dans ce ramassis de déserteurs, d'insoumis, une armée toute prête, non point à prendre les armes contre l'ennemi du dehors, mais à s'insurger contre la société, la république et les lois ».

III. *Remèdes à l'insoumission.* — La plupart des remèdes se déduisent logiquement des observations qui viennent d'être relevées.

1° Il faut mettre fin à la campagne, implacable autant qu'impie, menée par l'école laïque, par les docteurs humanitaires et antimilitaristes auxquels on a laissé beau jeu pour exploiter l'ignorance. Et pour arrêter résolument ce débordement d'attaques antipatriotiques, il faut cesser de déchristianiser l'enfance et la jeunesse, restaurer en France ces écoles chrétiennes qui, au-dessus des droits, placent les devoirs.

2° Il faut écarter impitoyablement des amnisties qui, pendant dix ans, se sont succédé à jet continu, ces mauvais Français, traîtres à la Patrie.

3° La lacune de la loi du recrutement en matière d'insoumission a été comblée, pour l'avenir, par la loi du 25 mars 1909, et désormais les insoumis ne jouiront plus du scandaleux bénéfice de la prescription de leur délit au bout de trois ans. Pour remédier à la déplorable incohérence qui existe aujourd'hui en matière d'insoumission, le législateur a le devoir d'assurer l'incorporation immédiate des jeunes gens régulièrement déclarés insoumis, mais ayant bénéficié, de ce chef, soit d'une ordonnance de non-lieu ou d'un refus d'informer, soit d'un jugement d'acquittement, aux termes de l'arrêt du Conseil d'Etat du 23 décembre 1910; de régler l'appel, dans les sections métropolitaines d'exclus, des individus qui, exclus de l'armée en vertu de l'art. 4 de la loi du 25 mars 1909, subissent une peine infamante dans une maison centrale, au moment de l'appel de leurs camarades; d'assurer l'accomplissement intégral de leurs deux années de service par les jeunes gens résidant à l'étranger au moment de l'appel de leur classe, et auxquels la loi accorde des délais qui vont jusqu'à six mois, avant de les déclarer insoumis. — Il importe que l'arrêt du Conseil d'Etat ne fasse pas longtemps jurisprudence, et que les soixante mille cinq cents déserteurs et insoumis, qui sont aujourd'hui passibles des Conseils de guerre, ne conservent plus l'espoir de se voir légalement dispensés du service auquel ils se sont dérobés. Tandis que les contingents diminuent, il serait scandaleux que la répression de l'insoumission demeurât illusoire.

4° Il faut maintenir la juridiction militaire sur les insoumis, et, au lieu d'abaisser les pénalités, comme le conseille un faux sentimentalisme, les rendre plus sévères.

— Cet article était imprimé quand les mêmes faits furent portés à la tribune de la Chambre des députés dans la séance du 29 novembre 1912 par M. Messimy, ancien ministre de la guerre. En dénonçant la propagande antipatriotique de la C. G. T., dont le *Sou du soldat* est le principal organe, M. Messimy s'efforça de mettre hors de cause l'école laïque. Mais l'adhésion donnée au *Sou du soldat* par les instituteurs syndiqués, au congrès de Chambéry, sans parler d'autres symptômes, rendait la tâche singulièrement difficile. Voir le *Journal officiel* du 30 novembre, p. 2878 à 2887.

Fénelon Gibon.

INSPIRATION DE LA BIBLE. — I. Croyance en des livres inspirés. — 1. *Chez les Juifs*. 2. *Chez les Chrétiens*.

II. Nature de l'inspiration. — 1. *Méthode à suivre*. 2. *Notions erronées proposées par des auteurs catholiques*. 3. *Notion orthodoxe*. *a*) Ce

qu'est l'inspiration en Dieu qui la produit. *b*) L'inspiration dans l'hagiographe : 1° dans sa volonté, 2° dans son intelligence, 3° dans ses facultés d'exécution. *c*) L'inspiration dans son terme, qui est le texte biblique lui-même.

III. Etendue de l'inspiration. — 1. *Inspiration totale du contenu de la Bible.* 2. *Inspiration verbale.*

IV. Critères de l'inspiration. — 1. *Critères insuffisants.* 2. *Critère traditionnel.*

V. L'inspiration chez les Protestants. — 1. *Les débuts de la Réforme.* 2. *Rationalisme biblique.* 3. *Positions actuelles.*

I. Croyance en des livres inspirés. — 1. *Chez les Juifs.* — La croyance au caractère sacré de certains livres est aussi ancienne que la littérature hébraïque. Moïse et les Prophètes avaient mis par écrit une partie du message qu'ils devaient transmettre à Israël de la part de Dieu. Or le *nabi* (prophète), qu'il parlât ou qu'il écrivît, était pour les Hébreux l'interprète autorisé des pensées et des volontés de Iahvé. Aussi bien, l'appelait-on « l'homme de Dieu » ou encore « l'homme de l'Esprit ». *Osée*, ix, 7. C'est autour du Temple et du Livre que se fit, après l'exil, la restauration religieuse et nationale du peuple juif. Néhémie et Esdras s'étaient préoccupés de bonne heure de collectionner les écrits des anciens prophètes, et Judas Macchabée en fit autant après la persécution d'Antiochus. II *Macch.*, ii, 13, 14. Trente ans plus tard, la collection comprenait trois groupes, qu'on appelait déjà des noms qui devaient leur rester : la Loi, les Prophètes, et les autres Ecritures. Cf. *Eccli.*, Prologue du traducteur grec. Il importe peu pour la question présente qu'à cette même époque (vers 130 av. J.-C.), le canon des Juifs d'Alexandrie ait été ou non plus complet que celui de leurs coreligionnaires de Palestine; ce qui est sûr, c'est que les uns et les autres reconnaissaient à certains écrits un caractère religieux. Cf. Canon catholique, col. 440-442.

Philon (de — 20 à + 50) parle de « livres sacrés », de « parole sacrée », d'« Ecriture très sainte ». *De vit. Mosis*, III, 23. Cf. H. E. Ryle, *Philo and Holy Scripture*, 1895, p. xvi. Quant au témoignage de Flavius Josèphe (37-95), il est plus caractéristique encore. C'est sous sa plume que l'on rencontre pour la première fois le mot d'*inspiration* (ἐπίπνοια). « Nous avons vingt-deux livres renfermant une histoire de tous les temps et qui passent, à bon droit, pour être divins... De quelle vénération nous entourons ces livres, c'est ce qui est de soi manifeste. En effet, après un si long laps de temps, personne n'a encore osé y ajouter, en enlever ou y changer quoi que ce soit; mais on inculque à tous les Juifs, dès le berceau, de croire que ce sont là des commandements de Dieu; de telle sorte qu'ils s'attachent tout d'abord à ces Livres, et savent mourir volontiers pour eux, quand c'est nécessaire. » *Contra Apion.*, I, 8. Pourquoi cet attachement poussé jusqu'au martyre? Le même auteur nous le dit : « Ce n'est pas au premier venu qu'il a été donné d'y mettre la main, mais aux seuls Prophètes, qui ayant appris les choses de la plus haute antiquité par *inspiration divine*, ont aussi écrit clairement les choses de leur temps, comme elles se sont passées. » *Ibid.*, I, 7.

La foi des Juifs dans l'inspiration de leurs Ecritures ne s'est pas affaiblie à partir du jour où ils ont été dispersés par le monde, sans Temple, sans autel, sans sacerdoce; au contraire, elle est allée en grandissant, et elle a même fini par tenir lieu de tout le reste. La Bible, parole de Dieu, qui seule a survécu à tant de catastrophes, demeure le suprême soutien des Israélites croyants.

2. *Chez les Chrétiens.* — L'Evangile ne contient pas de déclaration expresse sur l'origine et la valeur des Ecritures, mais on y voit que Jésus-Christ les a traitées comme la parole de Dieu, conformément à la croyance générale. La chose est manifeste dans le récit de la tentation du Christ au désert, dans l'entretien avec les disciples d'Emmaüs, dans les discussions avec les Scribes et les Pharisiens. Ces paroles les plus décisives à cet égard sont rapportées par saint Jean, v, 39; x, 35. Dans la bouche et sous la plume des Apôtres, les mots *Ecriture*, *Parole de Dieu*, *Esprit de Dieu*, *Dieu* lui-même sont des termes équivalents, qu'on peut échanger à volonté. En se servant des formules : *Il est écrit*, *l'Ecriture dit*, ils entendent désigner quelque passage d'un des écrits tenus pour inspirés de Dieu; et, par le fait, presque tous les livres de l'Ancien Testament (sept ou huit seulement font exception) sont cités par eux comme Ecriture. Saint Paul en appelle plus de quatre-vingts fois, d'une façon expresse, à ces « oracles divins dont Israël a reçu le dépôt ». *Rom.*, iii, 2; cf. ix, 4.

Cette persuasion des premiers chrétiens n'est pas simplement l'effet d'une tradition juive acceptée de confiance et restée incomprise, saint Pierre et saint Paul en avaient donné la raison. C'est que « toute Ecriture est *inspirée de Dieu* » θεόπνευστος. II *Tim.*, iii, 16. Aussi bien, la foi des fidèles ne repose pas sur de « savantes fables », mais sur « un discours prophétique plus ferme [que n'importe quelle parole humaine]; car c'est sous l'impulsion de l'Esprit-Saint (ὑπὸ πνεύματος ἁγίου φερόμενοι) que [dans l'Ecriture] des hommes ont parlé de la part de Dieu ». II *Petr.*, i, 20, 21. A ne tenir compte que de la grammaire, on peut donner à θεόπνευστος un sens actif et traduire « toute Ecriture qui *respire Dieu* », qui est animée de son Esprit (cf. H. Cremer, *Bibl. Theol. Wörterbuch der Neutestam. Gräcität*, 1902[9], p. 480); mais c'est un fait que les Pères grecs (qui devaient connaître leur langue) l'ont entendu au passif, comme font les Pères latins, la version syriaque et notre Vulgate, qui traduit *Omnis Scriptura divinitus inspirata.*

Les Apôtres et leurs premiers disciples n'ont pas restreint l'inspiration aux livres qu'ils tenaient des Juifs, ils étendent cette prérogative à des textes de date récente et d'origine chrétienne. C'est déjà l'attitude prise dans la II[a] *Petri*, iii, 15-16, à l'égard des Epîtres de saint Paul, et l'on sent que l'auteur de l'Apocalypse avait une conscience très nette de sa propre inspiration. Cf. i, 10, 11; xxii, 18, 19.

La tradition chrétienne a fidèlement gardé la croyance primitive dans l'inspiration de l'Ancien et du Nouveau Testament. C'est là un fait dont témoigne l'histoire du Canon. Des ouvrages spéciaux (P. Dausch, *Die Schriftinspiration*, 1891; Chr. Pesch, *De inspir. S. Scripturae*, 1906; p. 40-379) citent et discutent les textes du point de vue particulier que nous envisageons dans le présent article. L'histoire suffit à établir que, de tout temps, Juifs et Chrétiens ont cru à l'inspiration de la Bible. Quant à la vérité de leur croyance, elle repose sur les titres mêmes que le judaïsme et le christianisme ont d'être tenus pour la religion véritable. S'opposer à cette prétention sous prétexte que toutes les religions ont regardé comme divins les textes qui racontent leurs origines et contiennent leur loi, c'est répéter le sophisme banal : il existe plusieurs religions, donc il n'en est aucune de vraie, ou bien elles le sont toutes également.

L'Eglise a toujours rangé l'inspiration de la Bible au nombre de ses dogmes. Denz.[10], n. 348 (296), 421

(367), 464 (386), 706 (600), 783 (666), 1787 (1636) 1809 (1656).

II. Nature de l'inspiration. — 1. *Méthode à suivre.* *a*) Pour préciser la nature de l'inspiration biblique, nous avons les données traditionnelles à ce sujet, l'analyse du concept même d'inspiration et la teneur du texte inspiré. Tout le monde convient que dans l'étude du problème on ne saurait négliger l'un ou l'autre de ces éléments de solution; mais reste à savoir dans quel ordre il convient de les envisager, et quelle importance relative leur donner. Les uns (les théologiens en général) partent des formules fournies par la tradition, savoir les Pères et les Conciles; et ils en concluent, par voie de raisonnement, les conditions psychologiques et l'étendue de l'inspiration. Franzelin, *De div. Scripturis*, Thes. IIª, 1882³; J. Brucker, *Questions actuelles d'Ecriture sainte*, 1895, p. 10 suiv.; *L'Eglise et la critique biblique*, 1907, p. 38; Chr. Pesch, *De inspir. S. Script.*, II, II, 2. D'autres (surtout critiques et exégètes) prétendent qu'en matière d'inspiration biblique « on ne peut rien dire *a priori* ». Il faut étudier à fond le texte de nos livres canoniques pour savoir ce *qu'ils sont*. « Alors seulement... on pourra dire : Voilà comment ils sont inspirés! » M. Dick, *L'inspiration des Livres saints* dans la *Revue biblique*, 1896, p. 488. Par l'emploi exclusif de l'un ou l'autre des deux procédés (ce que du reste personne ne propose de faire) on n'arrivera qu'à une analyse incomplète, et peut-être erronée, de l'inspiration. La spéculation pure aboutit facilement à une théorie rigide, incapable de se plier à l'état concret des textes. D'autre part, l'analyse littéraire et historique de ces mêmes textes ne révèle pas leur origine divine; elle peut bien donner à connaître ce que n'est pas l'inspiration, mais, réduite à ses ressources propres, elle ne nous apprend pas en quoi elle consiste. Au reste, il est faux de prétendre qu'ici on ne peut rien savoir antérieurement à l'étude du texte. Ce n'est ni de la critique ni de l'exégèse que partaient les Pères et les Conciles pour déclarer que Dieu est l'auteur de l'Ecriture, que l'écrivain inspiré est l'instrument de l'Esprit-Saint, que le texte sacré est la parole de Dieu. Ces formules, qu'ils tenaient de la tradition même qui leur avait transmis la Bible, exprimaient déjà, encore qu'imparfaitement, la nature de l'inspiration. Cependant, comme les données traditionnelles primitives ne livraient pas une théorie achevée, l'analyse de l'inspiration est toujours allée en progressant. Elle peut encore gagner en précision et en certitude. A cet effet, la théologie positive, la spéculation scolastique et la critique doivent se donner la main et travailler de concert. C'est à la théologie positive qu'il appartient de fournir le point de départ. En cours de route, dans les passages encore mal explorés, la scolastique fera de la lumière et du large, mais à la condition de prêter une attention constante aux indications de l'exégèse et de la critique.

b) Le cardinal Franzelin n'a pas peu contribué à accréditer parmi les théologiens catholiques le procédé d'analyse plus communément suivi de nos jours. Il consiste à rechercher ce qui est nécessaire, mais suffisant, pour que Dieu soit dit, en toute vérité, « auteur de l'Ecriture ». Cela même, et cela seulement, constitue l'essence de l'inspiration. La raison principale de procéder de la sorte est que la formule *Deus auctor Scripturae* revient habituellement dans les documents ecclésiastiques. Le concile du Vatican déclare que les livres énumérés dans le canon du concile de Trente « sont tenus pour sacrés et canoniques, parce qu'écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint ils ont Dieu pour auteur ». Denz.[10], 1787. Dans l'encyclique *Providentissimus Deus*, après avoir décrit les divers moments que comporte l'inspiration divine, on ajoute : « Sans cela, Dieu ne serait pas l'auteur de toute l'Ecriture ». Denz.[10], 1952. Il est vrai qu'objectivement Dieu est l'auteur de l'Ecriture parce qu'il l'a inspirée, et donc on explique l'inspiration par l'une de ses conséquences; mais dans l'ordre logique, celui de nos connaissances, il est permis de remonter de l'effet à la cause. Ce procédé est d'autant plus sûr que nous sommes familiarisés avec la notion d'*auteur*. — D'autres cependant font observer que cette notion est équivoque, surtout en latin, puisque le terme d'*auctor* peut signifier *garant*, *cause* et *écrivain*. Dans ce dernier sens, Dieu ne saurait être dit l'auteur d'un livre que par figure. Le divin Inspirateur, agissant en qualité de cause principale, fait « écrire » un texte par un homme, de manière à ce que dans les pensées de celui-ci nous comprenions ses propres pensées, autant que la chose est possible (cf. J. V. Bainvel, *De Script. sacra*, 1910, p. 120). Au contraire, en lisant Franzelin on est porté à se représenter Dieu déposant un livre tout fait dans l'esprit de l'écrivain inspiré. L'analyse de la notion d'auteur conduit facilement à exagérer le rôle de l'activité divine au détriment de l'activité humaine. Pour ces raisons, des théologiens catholiques (Pègues, Lagrange, Zanecchia, Calmes) trouvent préférable d'envisager directement en elle-même la *motion inspiratrice*, de l'analyser d'après la théorie générale de la cause principale et de la cause instrumentale. Voir *Revue biblique*, 1896, p. 199, 485; et 1897, p. 75. — D'autres enfin proposent de partir de la formule « Ecriture *parole* de Dieu ». Elle aurait l'avantage d'être plus couramment employée, sinon plus traditionnelle; de ramener à une notion commune toute inspiration, soit écrite, soit orale; d'avoir pour corollaire immédiat la garantie divine et par conséquent la canonicité; enfin de se passer de figure. F. Prat, dans les *Etudes*, 20 mai 1903, t. XCV, p. 557.

Conclusion. 1° Les trois formules proposées sont pareillement traditionnelles, et donc inattaquables du point de vue dogmatique. 2° Aucune ne saurait fonder, à elle seule, une analyse adéquate de l'inspiration biblique. 3° Toutes peuvent donner lieu aux abus signalés, quand on les envisage exclusivement. S'il y a auteur et auteur, il y a aussi instrument et instrument; et Dieu peut parler de bien des manières. Or, il ne s'agit pas de trouver un mode d'inspiration possible, mais de déterminer, au moyen de données positives, le mode qu'il a plu à Dieu d'employer en effet. 4° *Inspiration* se dit par métaphore, Dieu n'est *écrivain* que par figure (synecdoque ou métonymie, comme on voudra), et l'Ecriture est sa *parole* sous les mêmes réserves. Tous ces anthropomorphismes doivent être entendus comme il convient. 5° Les divergences de vue à ce sujet tiennent plus aux controverses d'école sur le concours divin en général et la causalité instrumentale qu'aux exigences de la tradition et du texte biblique. Poussées au delà de certaines limites, elles dégénèrent en logomachie. 6° Le mieux est de tenir compte des trois formules à la fois, chacune révélant un aspect particulier de l'inspiration totale : l'activité souveraine de l'Inspirateur, l'assujettissement de toutes les facultés de l'inspiré, l'autorité divine de l'Ecriture.

c) Le théologien catholique qui veut faire de l'inspiration biblique une analyse correcte aura constamment devant les yeux les documents ecclésiastiques qui suivent. « Ces livres, l'Eglise les tient pour sacrés et canoniques, non pas parce que, composés par le seul travail humain, ils ont été ensuite approuvés par son autorité, ni seulement parce qu'ils contiennent

la révélation sans erreur, mais parce qu'écrits sous l'inspiration de l'Esprit-Saint, ils ont Dieu pour auteur, et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Eglise. *Concil. Vatican.*, sessio III, *Const. dogm. de Fide*, cap. 2; DENZ.[10], 1787. — « L'Esprit-Saint a lui-même, par sa vertu surnaturelle, excité et poussé les écrivains bibliques à écrire, et les a assistés pendant la rédaction, de telle sorte qu'ils conçussent exactement dans leur esprit, et voulussent mettre fidèlement par écrit, et rendissent dans une expression juste, avec une infaillible vérité, tout ce que Dieu commandait et rien autre chose. Sans cela, Dieu ne serait pas l'auteur de l'Ecriture en entier. » *Encycl. Provid. Deus*, DENZ.[10], 1952. — La proposition condamnée : « Ils font preuve de trop de simplicité et d'ignorance, ceux qui croient que Dieu est vraiment auteur de l'Ecriture. » *Decr. S. Officii Lamentabili*, prop. 9., DENZ.[10], 2009.

2. *Notions erronées proposées par des auteurs catholiques.* — *a*) L'approbation donnée par l'Eglise à un écrit d'origine purement humaine ne saurait en faire, à elle seule, un texte sacré et canonique, c'est-à-dire une Ecriture inspirée de Dieu. Le sentiment contraire, timidement avancé par SIXTE DE SIENNE, *Biblioth. sancta*, 1566, p. 1046, devait être repris, au XIXe siècle, par MOVERS et HANEBERG. Le concile du Vatican l'a condamné expressément. La raison en est que l'Eglise ne peut pas changer la nature originelle d'un texte, mais seulement la déclarer authentiquement.

Cette opinion n'est pas à confondre avec l'hypothèse mise en avant par LESSIUS (1585), puis complétée et légèrement modifiée par BONFRÈRE, Richard SIMON, NIERENBERG, FRASSEN, etc., savoir « qu'un livre (tel qu'est peut-être le second des Macchabées), écrit avec les seules ressources humaines, sans l'assistance du S.-Esprit, devient Ecriture sainte, si le S.-Esprit témoigne subséquemment qu'il ne s'y trouve rien de faux ». C'était, sous la plume de Lessius, une pure hypothèse, n'envisageant pas l'inspiration biblique telle qu'elle existe en effet, mais seulement un mode possible, et qui fut peut-être réel dans des Ecritures perdues. Ensuite, il s'agissait de l'approbation du S.-Esprit lui-même et non seulement de l'Eglise. Bien que cette opinion n'ait pas été directement condamnée par le concile (cf. *Collect. Lacensis Concil.*, t. VII, 1892, p. 140), elle n'en est pas moins erronée. Une inspiration de cette sorte serait subséquente, ce qui implique contradiction; toute inspiration proprement dite est antécédente par rapport à la composition du texte inspiré; sans cela, Dieu, l'auteur principal, n'en aurait pas eu l'initiative. L'approbation subséquente donnée par Dieu à un livre pourrait bien lui conférer une autorité divine et, à ce titre, rendre croyable de foi divine tout son contenu; mais cette approbation ne saurait empêcher que le texte ne reste une œuvre d'origine purement humaine. Or, aux termes de la doctrine catholique, il ne suffit pas, pour qu'un livre soit regardé comme Ecriture, que Dieu se porte garant de la vérité de son contenu; il faut en outre, et avant tout, que Dieu ait eu la part principale dans la composition même du livre.

b) L'inspiration biblique, même réduite à son minimum, par exemple dans les livres d'histoire, n'est pas une simple assistance donnée par Dieu aux écrivains sacrés pour les empêcher de faire erreur, comme l'avait pensé JAHN, après HOLDEN, FEILMOSER, CHRISMANN, et peut-être Richard SIMON. Cette assistance, appelée parfois, mais d'une façon inexacte, inspiration concomitante, reste purement négative, alors que l'inspiration consiste dans une action positive de Dieu, mettant en branle les facultés de l'écrivain sacré. L'Ecriture n'est pas divine seulement parce qu'elle rapporte avec fidélité la parole de Dieu, savoir la révélation faite aux hommes par l'intermédiaire de Moïse, des Prophètes, du Christ et des Apôtres; elle est elle-même parole de Dieu, à raison de son origine divine. Il ne manque pas de documents ecclésiastiques dont on peut dire qu'ils contiennent sans erreur la vérité révélée, qui est parole de Dieu; ils ne sont pas, pour autant, Ecriture inspirée. Même si l'assistance accordée par le Christ à son Eglise, au lieu de rester purement négative et préservatrice de l'erreur — ce qui suffit — devenait, en certains cas, un secours positif donné immédiatement par l'Esprit-Saint aux auteurs de la définition ecclésiastique, elle ne serait pas assimilable à l'inspiration biblique, encore que par une certaine extension du terme on pût la qualifier d'inspiration.

Les deux notions dont nous venons de parler pèchent par défaut, elles sont erronées parce qu'insuffisantes. Ceux qui les ont proposées se sont laissé égarer par une réaction excessive contre les théologiens qui confondaient l'inspiration avec la révélation. Les jésuites de Louvain, LESSIUS et BONFRÈRE, furent, vers la fin du XVIe siècle, les initiateurs de ce mouvement. Cf. Richard SIMON, *Hist. crit. du texte du N. T.*, Rotterdam, 1689, p. 279.

3. *Notion orthodoxe.* — On peut considérer l'inspiration en Dieu qui la produit (*inspiratio activa*), dans l'homme qui en est l'objet (*inspiratio passiva*), dans le texte sacré qui est son terme (*inspiratio terminativa*).

a) En Dieu qui la produit, l'inspiration est une de ces actions dites *ad extra* par les théologiens; elle est commune aux trois personnes divines. Néanmoins, par appropriation, on l'attribue au Saint-Esprit; soit à cause de l'analogie qu'elle a avec la troisième personne de la Trinité, qui procède par voie de spiration; soit parce qu'elle appartient exclusivement à l'ordre de la grâce. Cependant, les Pères apologistes du IIe et du IIIe siècles (S. JUSTIN, S. IRÉNÉE, S. HIPPOLYTE) l'attribuent encore au Logos (Verbe de Dieu), ou même au Christ agissant par son Esprit. L'inspiration est une *grâce*, non pas de celles qui ont pour objet immédiat et essentiel la sanctification de celui qui les reçoit, mais dans l'ordre des grâces appelées, par antonomase, charismes ou *gratis datae*, parce qu'elles sont données, avant tout, pour l'utilité d'autrui. Du reste, l'inspiration a cela de commun avec toute grâce actuelle, qu'elle est une participation transitoire de la vertu divine; l'hagiographe ne s'en trouve investi qu'au moment même où il s'occupe de la composition de son livre.

b) Considérée dans l'homme qui en est gratifié, l'inspiration peut être orale, comme dans ceux des Prophètes ou des Apôtres qui n'ont rien écrit; mais elle peut être aussi ordonnée à la composition d'un texte, et c'est le cas de l'inspiration biblique, la seule dont il s'agisse ici. Cette inspiration atteint la volonté, l'intelligence et les facultés exécutives de l'écrivain.

1° Sans une impulsion donnée à la *volonté* de l'hagiographe, on ne conçoit pas comment Dieu resterait encore la cause principale de l'Ecriture. L'homme, dans ce cas, en aurait eu l'initiative et elle serait son œuvre avant tout. D'ailleurs, le texte de S. Pierre (IIa *Petr.*, I, 21) est formel : « Ce n'est pas par un effet de la volonté humaine que s'est produite jadis la prophétie, mais c'est poussés par l'Esprit-Saint que des hommes ont parlé au nom de Dieu. » Le contexte fait assez voir qu'il s'agit directement de la prophétie écrite. D'après l'encyclique *Provid. Deus* « l'Esprit-Saint a excité et poussé les écrivains sacrés à

vouloir mettre fidèlement par écrit tout ce que Dieu entendait leur faire écrire ». DENZ.[10], 1952. Ce concours divin donné à la volonté humaine s'appelle impulsion ou motion. Par cette motion, Dieu atteint-il immédiatement la volonté, ou bien la décide-t-il par l'intermédiaire de motifs d'ordre intellectuel? La question est controversée. Ce qui semble certain, c'est que ces deux modes, l'un physique et l'autre moral, sont possibles; et il est vraisemblable qu'au besoin Dieu les aura employés tous les deux. En outre, l'Esprit-Saint peut susciter ou simplement utiliser des influences extérieures capables d'agir sur la volonté de l'écrivain sacré. D'après une ancienne tradition, S. Marc et S. Jean ont écrit leurs Evangiles à la prière des fidèles. L'impulsion donnée à la volonté ne se réduit pas à une excitation initiale, ni à un commandement d'écrire fait une fois pour toutes; elle persévère jusqu'à l'achèvement de l'œuvre : d'antécédente, l'inspiration se fait concomitante.

Que devient la liberté humaine sous l'influence de l'inspiration divine? En principe, on convient que l'activité inspiratrice peut enlever à l'instrument la liberté de se refuser. En fait, ce n'est pas de cette manière que l'inspirateur a procédé. Dieu ne manque pas de moyens pour obtenir infailliblement le consentement libre de ses créatures. Il est pour le moins inutile de faire intervenir à propos de l'inspiration la querelle entre thomistes et molinistes sur l'efficacité de la grâce.

2° Décider quelqu'un à écrire, ce n'est pas encore endosser la responsabilité de son ouvrage, ce n'est pas surtout en devenir l'auteur. A cet effet, l'inspirateur doit s'assujettir l'*intelligence* elle-même de l'écrivain, et, de la sorte, la faire sienne autant que possible. Ce n'est pas qu'il faille se représenter Dieu troublant ou contrariant le jeu normal des facultés intellectives de l'homme qu'il inspire, ni même lui révélant ce qu'il doit écrire.

Les théologiens s'accordent aujourd'hui pour distinguer entre l'inspiration et la révélation. Est-ce à dire que les anciens, surtout les Pères du IVe siècle, les aient confondues autant qu'on le prétend? Il est permis d'en douter. Cette distinction était déjà implicite dans l'inspiration à degrés admise par Philon, *De vita Mosis*, III, 23; *Quis rer. div. heres*, 51-53; et dans la division de la Bible en trois parties d'après la gradation ascendante : Loi, Prophètes, Ecritures. De tout temps on a senti ce que saint THOMAS (IIª IIªᵉ, q. 171, a. 5; q. 174, a. 2, ad 3) devait expliquer à fond, savoir la différence qu'il y a entre Isaïe écrivant : *Haec dicit Dominus*, et l'auteur du second livre des Macchabées faisant confidence au lecteur des recherches qu'il s'est imposées pour la composition de son ouvrage. Mais c'est surtout dans les commentaires des anciens que se révèle la différence qu'ils mettaient pratiquement entre livre et livre, et même entre les diverses parties d'un même livre. C'est ainsi que saint AUGUSTIN dit de saint Jean écrivant le prologue de son Evangile : « S'il n'avait pas été inspiré (entendons favorisé d'une révélation) il n'aurait pas parlé comme il a fait; il se serait tu. » *In Joan. Evang. tract.* CXXIV, I, I. Au contraire, veut-il rendre compte des divergences qu'il rencontre entre les Evangélistes, il fait observer que l'auteur inspiré n'est pas arrivé, nonobstant ses efforts, à reproduire les termes mêmes du discours rapporté, qu'il a dû se contenter du sens. *De cons. Evang.*, II, XII, 28. Le S. Docteur n'aurait pas parlé de la sorte s'il avait cru que toute inspiration emportait la révélation de ce qui était à écrire. Du reste, il suffit d'ouvrir l'Ecriture, pour s'apercevoir qu'elle contient nombre d'assertions conditionnelles et approximatives. Si Dieu avait révélé à l'auteur des Actes (II, 41) le nombre précis de ceux qui crurent au Christ Jésus après le premier discours de S. Pierre, pourquoi S. Luc se serait-il contenté de dire qu'ils étaient environ 3.000? On n'arrive pas à se représenter Dieu révélant la parole de la consécration du calice d'une façon à saint Paul et d'une autre façon à saint Matthieu. Révélation et inspiration sont tellement distinctes qu'elles peuvent être séparées et, de fait, l'ont été assez souvent. Rien n'autorise à affirmer que sainte Thérèse était inspirée quand elle écrivait ses révélations. D'autre part, nous n'avons aucune raison de supposer que l'auteur des Actes a connu par révélation le contenu de son livre. Même quand il rapporte dans le troisième évangile l'enseignement révélé par N.-S. Jésus-Christ, S. Luc a conscience de le tenir immédiatement de la tradition, puisqu'il nous avertit de la diligence qu'il a mise à se renseigner exactement, I, 1-4.

Dans l'intervention surnaturelle qui a pour but de donner à la connaissance de l'homme une autorité divine, saint THOMAS, *Quaest. disp. de Veritate*, q. XII, a. 7, distingue deux degrés, et comme une double étape : la manifestation d'un objet nouveau (*acceptio cognitorum*), par exemple les symboles vus par Pharaon dans ses songes, ou par Balthazar pendant le festin; et le jugement à porter sur l'objet qui vient d'être manifesté (*judicium de acceptis*), par exemple l'explication des symboles donnée par Joseph et Daniel. Les deux éléments réunis constituent la révélation proprement dite, comme celle accordée à Jérémie qui vit et comprit la signification des deux paniers de figues (XXIV). Le premier élément tout seul n'est qu'une révélation incomplète. C'est dans le second que consiste la motion inspiratrice proprement dite. « *Inspiratio cum judicio, sed sine acceptione, est proprie et vere inspiratio divina, sed est quid imperfectum in genere revelationis.* » ZIGLIARA, *Propaedeutica*, p. 147; cf. P. LAGRANGE, *Rev. bibl.*, 1896, p. 208.

Tout en admettant que l'inspiration est distincte de la révélation, des théologiens continuent à employer la terminologie des anciens qui n'ont pas donné à cette distinction une attention suffisante. Ils parlent de *suggestion*, de *dictée* et aussi de *révélation* improprement dite. Pour être entendus correctement, ces termes ont besoin d'explication, et, même alors, ils prêtent à l'équivoque. A cause de cela, il vaudrait mieux s'en abstenir. On dira que saint THOMAS (IIª IIªᵉ, q. 171, a. 5, c.) ramène la simple inspiration à la prophétie, mais il a soin d'avertir que ce n'est pas l'expression d'un rapport exact d'espèce à genre (*est quiddam imperfectum in genere prophetiae*). Aussi bien, le saint Docteur fait observer que Dieu meut autrement l'âme du prophète et autrement l'âme du simple hagiographe.

D'où que viennent les connaissances de l'écrivain inspiré, qu'il les doive à une révélation divine, ou qu'il les ait acquises naturellement, elles sont préliminaires, du moins logiquement, à son inspiration. A parler exactement, celle-ci n'a pas pour objet de lui apprendre du nouveau, mais de lui faire écrire avec une autorité divine ce qu'il sait déjà. A cet effet, Dieu, cause principale, se subordonne toutes les facultés connaissantes de l'homme pour leur faire accomplir les diverses opérations qui se produisent normalement quand quelqu'un entreprend de composer et d'écrire un livre : conception du plan, recherche des matériaux, élaboration de la forme, etc. La grâce de l'inspiration ne dispense pas de l'effort, elle n'assure pas même la perfection artistique de l'œuvre. Cette perfection n'est qu'accidentelle par rapport au but que se propose l'Esprit-Saint. Dieu a bien pu préparer de loin l'instrument dont il entendait se servir, mais au moment même il n'en change pas les

conditions. C'est la loi ordinaire et elle suffit à expliquer les différences du style qu'on relève entre les écrivains inspirés.

Dans ces conditions, quel est le rôle de l'influence inspiratrice sur l'intelligence? Grâce à elle, l'hagiographe porte un jugement certain, qui participe à l'autorité divine elle-même, sur les choses qu'il doit écrire. A la rigueur, cette appréciation, qui est à la fois de Dieu et de l'homme, peut être limitée à l'ordre pratique, porter sur l'opportunité qu'il y a d'écrire ceci plutôt que cela; mais indirectement, ou mieux implicitement, elle atteint la vérité spéculative elle-même, puisque, sous l'inspiration divine, l'esprit humain ne peut faire erreur. Le cardinal ZIGLIARA explique comment cette analyse se vérifie dans l'hypothèse d'un écrivain inspiré utilisant des sources écrites (hypothèse qui a été depuis autorisée par la Commission romaine pour les études bibliques, DENZ.[10], 1999). « In hypothesi praeexistentium documentorum, haec *materialiter* solummodo considerari possunt, sed *formaliter sunt mosaica;* quia licet (in hypothesi) humano more accepta, non tamen humano more, sed *ex divina inspiratione* sunt a Moyse *judicata* et *inserta* suis libris. » *Propaedeutica*, l. III, c. IX, 4. — S'il n'y a que citation, sans élaboration proprement dite du document, le texte introduit de la sorte dans la Bible ne devient pas « parole de Dieu », l'inspiration se bornant ici à assurer l'exactitude et l'opportunité de la citation. Le vers d'Epiménide *Cretenses semper mendaces, malae bestiae, ventres pigri,* reste un texte profane même dans l'épître à Tite, I, 12. Quant à la vérité objective de la citation, elle n'est garantie par l'Ecriture que dans la mesure ou l'auteur inspiré lui donne son approbation. L'approbation peut être expresse, comme dans ce passage cité de saint Paul : « *Testimonium hoc verum est* »; mais parfois elle est seulement tacite ou équivalente. Il est clair qu'en citant le vers d'Aratus : *Ipsius enim et genus sumus* (*Act.*, XVII, 28), l'Apôtre entend y trouver une preuve de sa propre assertion : « *In ipso enim vivimus, et movemur, et sumus.* » Voir INERRANCE, col. 762-764.

Saint THOMAS, IIa IIae, q. 171-175, donne à l'inspiration, en tant qu'elle agit sur l'intelligence, les noms de *lumière*, d'*illumination* ou encore de *motion*. Quand Dieu enveloppe de sa vertu surnaturelle une faculté, c'est pour la perfectionner dans la direction même de ses opérations naturelles. Or, dans toutes les langues on a recours à la comparaison de la lumière pour faire comprendre les propriétés et les énergies de l'intelligence. Disons donc, après le saint Docteur, que l'inspiration est une « lumière divine », dans laquelle et par laquelle l'esprit de l'écrivain sacré conçoit exactement l'œuvre que l'Esprit-Saint entend produire par son moyen. C'est avec raison qu'on parle aussi de « motion », puisque Dieu meut réellement sa créature en se l'associant en vue d'opérations qu'elle ne saurait produire laissée à ses propres forces. Il se subordonne les facultés de l'écrivain comme l'agent principal fait son instrument, de manière à ne plus former avec lui qu'une cause adéquate. Le danger est ici de se représenter la motion inspiratrice comme une invasion de l'âme humaine par une force venant du dehors. Sans doute, Dieu est distinct de l'âme et, à ce titre, l'homme inspiré se trouve placé sous l'influence d'une activité étrangère; mais l'agent ne lui est pas proprement extérieur. Substantiellement présent et intérieur à tout être, Dieu s'unit son instrument dans une intimité dont aucune comparaison ne saurait donner la juste idée. Il n'inspire pas l'hagiographe comme fait l'homme qui suggestionne son semblable au moyen de paroles extérieures ou d'impressions sensibles, il n'a pas même besoin d'entrer chez lui puisqu'il y est déjà. Dire que la pression divine fait jaillir de l'âme humaine l'œuvre inspirée comme notre pied fait sourdre de la terre une source encore latente, c'est exprimer avec assez de bonheur les préparations subconscientes que la providence de l'Inspirateur a bien pu se ménager; mais la comparaison est devenue suspecte (et à bon droit) à cause de l'abus que les sentimentalistes protestants et les modernistes en font.

Une inspiration qui n'étend pas le champ des connaissances de l'hagiographe, qui s'insinue dans son âme d'après le jeu normal de ses facultés, qui peut même décider sa volonté par des motifs d'ordre humain, ne se révèle pas nécessairement à la conscience de celui qui en est favorisé. Si les Prophètes, l'auteur de l'Apocalypse et saint Paul (du moins par endroits) savent et disent que leur plume est conduite par l'Esprit de Dieu, d'autres auteurs inspirés semblent plutôt avoir été menés « par une influence mystérieuse dont ils ignoraient on ne démêlaient pas bien l'origine ». S. AUGUSTIN, *De Genesi ad litt.*, II, XVII, 37, *P. L.*, XXXIV, 278. C'est ce que saint THOMAS, IIa IIae, q. 171, a. 5, appelle « l'instinct prophétique ». Cependant, la plupart des théologiens admettent que l'hagiographe a eu d'ordinaire conscience de son inspiration. Cette conscience ne va pas sans quelque révélation. Se sentir avec certitude sous l'influence d'une grâce extraordinaire, n'est-ce pas recevoir de Dieu même l'assurance qu'il est présent?

D'où il suit que l'inspiration divine n'emporte pas nécessairement l'extase, comme l'avait pensé PHILON, et après lui les Montanistes. Il est vrai que quelques-uns des apologistes chrétiens du IIe siècle (ATHÉNAGORE, THÉOPHILE D'ANTIOCHE, S. JUSTIN) ont, dans leur description de l'inspiration, subi quelque peu l'influence des idées alors courantes parmi les païens sur la divination. Volontiers, ils font de l'écrivain sacré un instrument tout passif, à l'instar de la Pythie et des Sibylles, comme si son rôle s'était borné à enregistrer le message divin. Mais s'ils ont donné à l'inspiré un rôle trop mécanique, ils n'en ont pas fait un énergumène. Et ici, il serait puéril de presser la comparaison employée par les anciens, quand ils disent que l'écrivain sacré a été la lyre ou l'archet de l'Esprit-Saint. L'intervention divine, si on en a conscience, peut bien répandre une certaine « horreur » dans l'âme (*Dan.*, VII, 15); elle ne jette pas dans le délire. Quelle différence entre les prophètes de Dieu et ceux de Baal, entre le Psalmiste et Balaam, ou encore la pythonisse d'Endor!

3° L'objet intégral de l'inspiration biblique étant non pas seulement de concevoir mentalement la parole de Dieu, mais de lui donner une expression écrite, il va sans dire qu'elle devra étendre son influence aux facultés d'exécution : la mémoire, l'imagination, et même les organes qui contribuent plus directement encore à la composition matérielle d'un livre. D'après l'opinion que l'on se fait de l'étendue de l'inspiration (voir ci-dessous, col. 906), on se représente différemment cette influence : par action directe ou simple assistance. Quoi qu'il en soit, ce même secours s'étend, dans la mesure convenable, à tous ceux qui collaborent avec l'auteur principal. Nous savons par leur propre texte que Jérémie et saint Paul dictaient à des secrétaires. D'autre part, la tradition et la critique littéraire s'accordent pour regarder certains écrits du Nouveau Testament (l'épître aux Hébreux, les épîtres de Pierre et peut-être d'autres encore) comme l'œuvre commune d'un auteur et d'un rédacteur. La divisibilité de la grâce d'inspiration n'a rien que de très compréhensible.

c) Considérée dans son terme, l'inspiration n'est

rien autre chose que le texte biblique lui-même. Ce texte, Dieu le destinait, en l'inspirant, à son Eglise qui devait le reconnaître authentiquement comme sa parole et en faire une règle de foi. Cette destination est essentielle. Sans elle, un livre, même inspiré, ne saurait jamais devenir canonique, faute d'appartenir au dépôt de la révélation publique.

Pour fondée et importante que soit la distinction entre inspiration et révélation quand il s'agit d'analyser la psychologie de l'auteur inspiré, elle n'autorise pas à faire deux catégories des textes bibliques, comme s'il y en avait de plus inspirés, de plus divins les uns que les autres. L'Eglise n'a jamais distingué dans le Canon des livres proprement canoniques et des livres ecclésiastiques (bien que cette terminologie puisse se réclamer de certains passages de saint JÉRÔME et de RUFIN); elle n'admet pas davantage qu'à la suite de JAHN et de LOISY on maintienne une différence d'inspiration entre les livres protocanoniques et les livres dits deutérocanoniques. Cette distinction n'a qu'un intérêt historique, surtout après le concile de Trente. Voir CANON CATHOLIQUE, col. 439.

Bien que tout le contenu de la Bible n'ait pas été « révélé » à ceux qui l'ont écrite, pour nous qui la lisons son texte est d'un bout à l'autre la « parole de Dieu ». A ce titre, nous lui devons notre foi. Tout hagiographe est un prophète au sens large mais réel du terme, c'est-à-dire un interprète de Dieu auprès des hommes. Dans ses discours, nous entendons la voix même de celui qui l'inspire. C'est là une façon de voir traditionnelle. Mais, il faut bien convenir qu'il n'est pas facile de dire clairement en quoi consiste et jusqu'où s'étend l'équation qu'elle suppose entre le « texte biblique » et la « parole de Dieu ». Aux XVI[e] et XVII[e] siècles, des théologiens (H. HOLDEN, *Divinae fidei analysis*, 1652, l. I, 5; l. II, 1, 3; Ph.-N. CHRISMANN, *Regula fidei catholicae*, 1745, c. II, 50-51) avaient déjà posé le problème, mais sans lui donner une solution heureuse. De nos jours, la question a été reprise et traitée en sens divers. Pour suivre cette controverse, il faut lire d'une part DIDIOT, *Traité de la Sainte Ecriture d'après Léon XIII*, 1894, p. 231, et dans *Revue de Lille*, janv. 1895, p. 225; LAGRANGE, dans la *Revue biblique*, 1900, p. 138-139; GIRERD, dans *Annales de philosophie chrétienne*, juill. 1893, p. 410-413; BONACCORSI, *Questioni bibliche*, 1904, p. 203; et d'autre part : VACANT, *Etudes théologiques sur les constitutions du Concile du Vatican*, 1895, t. I, p. 507-516; GRANDERATH, dans *Der Katholik*, 1898, II, p. 289, 383; VINATI, dans *Divus Thomas*, 1886, n° 4, p. 53; EGGER, *Streiflichter über die freiere Bibelforschung*, 1899. Dans une voie moyenne, on rencontrera NISIUS, *Zeitschrift für katholische Theologie* (Innsbruck), 1897, p. 155; 1899, p. 185, et dans *Kirchliche Lehrgewalt und Schriftauslegung*, 1899, cahier II et III; J.-V. BAINVEL, *De Scriptura sacra*, 1910, p. 157.

On peut penser qu'une analyse précise et adéquate de la formule traditionnelle, mais sommaire, « l'Ecriture est la parole de Dieu » reste encore à faire. Ce qui rend cette analyse difficile, c'est la complexité du contenu de la Bible, où se lisent beaucoup de détails qui n'ont qu'une connexion assez lointaine avec l'objet propre du texte sacré. En outre, comment démêler la portée réelle de tant de paroles rapportées dans le texte sacré, qui ne sont, du moins directement, ni de Dieu, ni de son hagiographe? Le P. CORNELY, *Hist. et crit. Introd. in Utriusque Testamenti libros*, t. I (1885), p. 574, sentait bien la difficulté quand il écrivait : « *Certum criterium ex quo omnia omnino verba relata, num pro divinis accipienda sint, cum certudine judicaretur, nullum invenitur.* » D'autre part, on ne doit pas perdre de vue que toute recherche dans cette direction n'aboutira à des conclusions acceptables qu'à la condition de respecter les deux propositions suivantes, qui sont théologiquement certaines. 1° Toute assertion de l'écrivain inspiré est une assertion divine. 2° Les distinctions entre « révélé et inspiré », « *revelata per se et revelata propter alia* », « *res fidei et morum* », etc., ne sont ici recevables qu'autant qu'elles respectent la nature et l'étendue de l'inspiration.

III. Étendue de l'inspiration. — Il ne s'agit pas ici de savoir si tous les livres canoniques sont inspirés dans toutes leurs parties, même dans les fragments dont on a contesté l'authenticité. Cette question, qui concerne l'étendue et l'intégrité du canon, a déjà été traitée dans l'article CANON CATHOLIQUE, col. 442 sqq.; 451 sqq. C'est de l'étendue de l'inspiration elle-même qu'il s'agit présentement.

1. *Inspiration totale du contenu de la Bible.* — Depuis la renaissance des études bibliques, il s'est toujours rencontré des écrivains catholiques pour limiter l'inspiration aux enseignements dogmatiques et moraux; à l'exclusion de tout ce qui, dans le texte biblique, a trait à l'histoire profane et aux sciences de la nature. Tout au plus reconnaissaient-ils à ces portions de l'Ecriture une inspiration inférieure qui n'exclut pas l'erreur. C'a été, avec plus ou moins d'assurance et quelques divergences accidentelles, le sentiment de HOLDEN (1652), de ROHLING (1872), de Fr. LENORMANT (1880) et de S. DI BARTOLO (1882). En prenant cette position, ils pensaient se libérer une fois pour toutes de la plupart des difficultés soulevées contre l'inerrance biblique. Le cardinal NEWMAN (*The Nineteenth Century*, févr. 1884, traduit dans *Le Correspondant*, mai 1884) proposait, à l'état d'hypothèse provisoire, de soustraire à l'inspiration les *obiter dicta*. Au reste, il définissait mal la nature et l'étendue de ces choses « dites en passant ».

L'Eglise a invariablement découragé toute tentative pour restreindre l'inspiration des Livres saints. Ce fut d'abord la mise à l'Index des ouvrages de Fr. LENORMANT (*Les origines de l'histoire*), et de S. DI BARTOLO (*I criteri teologici*); puis sont venues les condamnations doctrinales. En 1893 (dans *Le Correspondant*, 25 janvier), Mgr D'HULST, alors recteur de l'Institut catholique de Paris, s'étant fait le rapporteur bienveillant de l'opinion large sur l'étendue et les conséquences de l'inspiration, la réponse de Rome ne se fit pas attendre. Ce fut l'encyclique *Providentissimus Deus*. LÉON XIII y disait : « Il ne sera jamais permis de restreindre l'inspiration à certaines parties seulement de la Sainte Ecriture ou d'accorder que l'écrivain sacré ait pu se tromper. On ne peut pas non plus tolérer l'opinion de ceux qui se tirent de ces difficultés en n'hésitant pas à supposer que l'inspiration divine s'étend uniquement à ce qui touche la foi et les mœurs, parce que, pensent-ils faussement, la vérité du sens doit être cherchée bien moins dans ce que Dieu a dit que dans le motif pour lequel il l'a dit. » DENZ., 1950. Cf. 2011, la 11[e] des propos. du décret *Lamentabili*. C'est qu'en effet l'opinion d'une inspiration restreinte va à l'encontre de la tradition et de l'enseignement du théologien. Quant à la théorie des *obiter dicta*, le moins qu'on en puisse dire c'est qu'elle ne repose sur aucune raison convaincante ou même vraiment plausible. Son application, qui du reste ne va pas sans danger, est d'une mince utilité pour l'apologétique biblique. Cependant, à l'exemple d'auteurs recommandables, nous nous abstenons de la déclarer condamnée par l'autorité ecclésiastique.

2. *Inspiration verbale.* — Depuis trois siècles, les théologiens discutent pour savoir si l'inspiration a

présidé au choix des mots, ou bien si elle a été limitée au sens des assertions bibliques. Jusqu'à la fin du xvi[e] siècle, l'inspiration verbale était enseignée dans l'Ecole. Les Jésuites de Louvain (voir ci-dessus, II, 2, *b*) furent les premiers à réagir en soutenant « qu'il n'est pas nécessaire, pour qu'un texte soit Ecriture sainte, que le S.-Esprit en ait inspiré chaque parole, au sens matériel du terme ». Les protestations contre cette nouveauté furent si violentes que Bellarmin, Suarez, etc. crurent devoir adoucir la formule en disant que « tous les mots du texte ont été dictés par le S.-Esprit, en ce qui concerne la substance », mais différemment d'après la condition diverse des instruments. Cette opinion est allée en se précisant toujours davantage, elle s'est débarrassée peu à peu de la terminologie qu'elle avait retenue de l'inspiration verbale, notamment du mot de *dictée ;* ses progrès ont été si rapides qu'au début du xix[e] siècle on l'enseigne couramment. Le card. Franzelin semble lui avoir donné sa formule définitive. Dieu a positivement inspiré le fond (en langue scolastique, *verbum formale*), savoir les idées, les assertions, le sens; tout le reste : mots, ordonnance des détails, et en général ce qui concerne le style, la forme (en langue scolastique, *verbum materiale*) a dépendu uniquement de l'hagiographe. Toutefois, dans son travail de rédaction, celui-ci a été assisté par une providence spéciale, dont le but était d'assurer l'expression exacte de la pensée inspirée. Si çà et là cette providence ne devait pas suffire, si le Saint-Esprit voulait l'emploi d'un mot déterminé, qui ne fut pas à ce moment au pouvoir de l'hagiographe, l'assistance se changeait en inspiration proprement dite ou même en révélation. Cf. Dutouquet, *Psychologie de l'inspiration*, dans les « *Etudes* », 1900, t. LXXXV, p. 159.

Depuis un quart de siècle, l'inspiration verbale retrouve des partisans, toujours plus nombreux. Ce regain de faveur a coïncidé avec la renaissance du thomisme. Seulement, les théologiens d'aujourd'hui, tout en retenant la terminologie des anciens, en ont passablement modifié l'opinion. Bien que certains d'entre eux parlent encore, en latin, de *dictatio*, il ne s'agit plus d'une dictée purement passive de la part de celui qui la reçoit, d'une dictée matérielle des mots à l'oreille, ni d'une révélation intérieure du terme à employer; mais seulement d'une motion divine s'étendant à l'écrivain tout entier, même à ses puissances exécutives; influant par conséquent sur l'œuvre entière, y compris la rédaction. D'après la théorie générale de la causalité instrumentale, le texte biblique est, à la fois, tout entier de Dieu et tout entier de l'homme, mais à des titres différents; tellement que vouloir y démêler un élément attribuable au seul hagiographe, c'est entreprendre un travail de vivisection. Il est vrai que les caractères personnels du style tiennent à l'écrivain inspiré, mais en tant que celui-ci est mû par Dieu qui l'inspire. Si habile que soit l'artiste, son œuvre se ressentira toujours de l'instrument qu'il a employé. Plutarque en faisait déjà l'observation à propos des oracles de la pythie. Cf. P. Pègues, O. P., dans la *Revue thomiste*, 1895, p. 105.

Les tenants des deux opinions en ont appelé pareillement à l'autorité de l'Ecriture et de la tradition, mais sans résultat décisif; en définitive, il ne reste, de chaque côté, qu'un seul argument qui mérite considération. Le cardinal Franzelin raisonne comme il suit. Fournir à un secrétaire les idées d'une lettre en lui laissant le soin de la rédiger, c'est encore garder un droit suffisant à être dit l'auteur de cette lettre. Et donc, ce minimum d'influence inspiratrice suffit à sauvegarder l'origine divine de la Bible. Pour affirmer davantage, il faudrait un témoignage positif puisé aux sources de la révélation. Or, cette affirmation n'existe pas. D'où il suit que nous n'avons pas le droit d'affirmer la réalité de l'inspiration verbale, bien qu'en elle-même elle ait été possible. L'encyclique *Providentissimus Deus* parle seulement d'assistance : « *ita scribentibus adstitit ut ea omnia eaque sola...* » Denz.[10], 1952.

C'est par la critique de cette argumentation que les adversaires font valoir leur meilleure preuve. Une Ecriture, disent-ils, composée de la manière que l'on vient de décrire, serait encore, il est vrai, suffisamment divine; on pourrait y distinguer entre le fond et la forme, pour attribuer celle-ci exclusivement à l'hagiographe; mais elle n'aurait pas été obtenue par voie d'inspiration. La manifestation qu'un homme fait de sa pensée à un autre, en lui laissant la liberté de l'exprimer à sa façon, est un acte révélateur. Or, nous savons que, dans l'inspiration biblique, Dieu n'a pas procédé de la sorte, qu'il s'est subordonné physiquement les facultés de l'hagiographe pour les mettre en mouvement, peut-être même à son insu. Mais la cause principale meut l'instrument tout entier, tel qu'il est, avec ses qualités et ses imperfections. On peut ajouter qu'il est bien difficile de concevoir que Dieu fasse siennes les pensées de l'hagiographe, indépendamment de la connexion qu'elles ont de fait, dans son esprit, avec des mots déterminés. Enfin, on conçoit plus malaisément encore comment une inspiration dont le terme est la parole de Dieu *écrite* ne se serait pas étendue aux mots qui figurent en effet dans le texte inspiré. La détermination du genre littéraire a-t-elle été laissée au bon plaisir de l'écrivain sacré? Si oui, il suffit de réfléchir pour se rendre compte de l'étendue du champ qui n'a pas été couvert par l'inspiration, surtout dans les compositions poétiques. Si non, comment l'influence inspiratrice a-t-elle pu s'exercer sur cette détermination sans atteindre le style, étant donné que l'intention de Dieu à ce sujet ne s'est pas manifestée par voie de commandement ou de révélation? A qui prétendrait qu'aux termes de l'encyclique *Provid. Deus* les écrivains sacrés n'ont écrit que ce que Dieu leur a « commandé » d'écrire (*quae ipse juberet*, Denz.[10], 1952), on répondra que le mot *jubere* est ici un synonyme de *velle*. L'hagiographe a été « assisté », mais reste à savoir si c'est seulement par une providence extérieure plutôt que par un secours positif donné à ses facultés.

Du point de vue apologétique, il est assez indifférent de s'attacher à une opinion plutôt qu'à l'autre. Tout le monde convient, en effet, que les caractéristiques du style, dans les livres de la Bible, comme aussi les imperfections qui peuvent affecter le fond lui-même, tiennent à l'hagiographe. Quant à l'inerrance du texte inspiré, c'est au divin Inspirateur qu'il faut, en définitive, la faire remonter; et il importe peu que Dieu ait assuré la vérité de l'Ecriture. d'une façon plutôt que d'une autre.

IV. Critères de l'inspiration. — A quel indice a-t-on reconnu que certains livres étaient inspirés? L'inspiration, étant une opération divine, n'est pas pour nous saisissable en elle-même. Nous n'avons pour la connaître que deux moyens : l'analyse de ses effets (*critère interne*), ou le témoignage de Dieu (*critère externe*).

1. *L'inspiration ne se révèle pas suffisamment dans ses effets.* — *a*) Le premier de ces effets est la motion transitoire imprimée à l'hagiographe. Or, avons-nous déjà dit (II, 3, *b*, 1°), il peut se faire que l'activité inspiratrice se conforme tellement au jeu normal des facultés de l'âme humaine, que celui qui en

est l'objet n'en ait pas conscience. Mais mettons que l'écrivain sacré se sente sous l'inspiration divine, son témoignage suffira-t-il, à lui seul, pour la certifier à autrui, et surtout à l'Eglise entière? Quelle preuve donnera-t-il qu'il n'est ni trompé ni trompeur? En définitive, il aura besoin d'un signe divin qui rende acceptable son témoignage. Du reste, s'il est Apôtre ou Prophète, cette attestation divine pourra se ramener à la mission publique dont il se trouve déjà authentiquement investi.

b) L'effet de l'inspiration le plus tangible et le plus durable est l'Ecriture elle-même. Encore que le contenu de la Bible soit un récit fidèle de la révélation : doctrine, prophéties, miracles, etc., il ne s'ensuit pas de ce seul chef que le texte lui-même ait été écrit par inspiration divine (voir ci-dessus, II, 2, *b*). A n'envisager que son contenu, la première lettre de Clément de Rome peut soutenir avantageusement la comparaison avec plus d'un livre de la Bible, et pourtant elle n'a pas été admise dans le Canon. En outre, antérieurement à la foi dans l'autorité divine de l'Ecriture, comment faire la preuve qu'elle contient toute la révélation et rien que la révélation, surtout si, avec les protestants, on n'admet, sur ce terrain, que le témoignage de l'Ecriture? Enfin, tout en convenant que la doctrine biblique, surtout dans le N. T., présente par sa plénitude, son élévation et sa pureté, un miracle moral, il faut bien accorder aussi que ce critère n'est pas à la portée de tous, à cause de sa complexité. En particulier, son insuffisance est manifeste en ce qui concerne certains livres ou portions de livres de l'A. T., dans lesquels la conception de Dieu, de la religion, de la loi morale sont restées si imparfaites que l'apologiste a quelque peine à les justifier. Du reste, si ce critère ne suffit pas à établir avec certitude le caractère inspiré d'un texte, il peut s'opposer victorieusement à ce qu'un livre soit tenu pour tel. Des erreurs manifestes contre la saine raison ou la vérité révélée déjà connue sont une preuve péremptoire que Dieu n'a pas inspiré le texte dans lequel on les rencontre.

c) Restent les effets du texte inspiré lui-même sur celui qui le lit. On a dit que la Bible se révèle comme inspirée parce qu'elle est inspiratrice, en répandant dans les âmes lumière et chaleur. Incontestablement, l'expérience, la tradition, S. Paul (*Rom.*, xv, 4 ; II *Tim.*, iii, 16) s'accordent à attester l'utilité qu'il y a à lire l'Ecriture, la saveur qu'on y trouve. Mais l'expérience apprend aussi que cette efficacité du texte sacré varie avec les livres et les dispositions du lecteur. En vérité sont-ils nombreux ceux qui éprouvent plus de goût à lire le Lévitique ou les généalogies des Paralipomènes que l'Imitation de Jésus-Christ? La lecture du Coran procure au mahométan une émotion religieuse parfois très intense. S. Augustin atteste qu'il fut excité à l'amour de la Sagesse incréée par la lecture de l'Hortensius de Cicéron, et qu'à ce moment même, il ne se sentait aucun attrait pour la Bible, à cause de la simplicité de son style. *Confess.*, III, iv et v.

d) Pour suppléer au manque d'attrait naturel, on en a appelé à une illumination de l'Esprit-Saint dans tout fidèle qui aborde, avec bonne volonté, la lecture de la Bible. Sans contester que Dieu ne puisse secourir de la sorte et qu'il ne secoure en effet parfois notre faiblesse, l'expérience prouve que cette intervention reste extraordinaire; tout le monde, même parmi les âmes de bonne volonté, ne se sent pas, en ouvrant la Bible, envahi par le Saint-Esprit. S. Augustin lui-même avoue avoir été rebuté par la lecture d'Isaïe au début de sa conversion. *Confess.*, IX, v. L'étude des Ecritures a toujours été réputée une des plus difficiles en théologie. Dans la primitive Eglise, on regardait comme l'effet d'un charisme extraordinaire de les comprendre et de les expliquer excellemment. Enfin, il n'est pas vraisemblable, mais tout à fait contraire à l'économie de l'Ancien et du Nouveau Testament, que Dieu ait voulu assurer la vérité et l'intégrité de la foi publique par une révélation immédiate et privée. Le péril d'hallucination et de fanatisme est ici manifeste, et l'histoire nous apprend qu'on n'a pas toujours réussi à l'éviter. Voir à ce sujet l'anglican F. W. Farrar, *History of interpretation of the Bible* (London, 1886).

2. *Critère traditionnel.* — Le critère positif et adéquat de l'inspiration est le témoignage de celui qui en est l'auteur. Or, tout témoignage proprement divin se ramène en définitive à quelque révélation. La révélation immédiate et privée une fois exclue, il ne reste plus qu'à parler d'une révélation d'ordre public, c'est-à-dire adressée à tous par l'intermédiaire d'un légat divin et soumise au contrôle officiel de l'Eglise. Parfois c'est l'écrivain lui-même, déjà investi d'une mission divine permanente, qui atteste sa propre inspiration. C'est le cas de l'Apocalypse (i, 3 ; xxii, 18), et vraisemblablement des Prophètes de l'Ancien Testament. La tradition est silencieuse sur la manière dont fut tout d'abord manifestée l'inspiration des autres livres. Si l'on met à part une tradition contestable sur l'origine du Quatrième évangile (consignée dans le fragment dit Canon de Muratori, *lin.* 10), rien de positif n'autorise à affirmer qu'il y ait eu une révélation expresse pour chaque livre en particulier. Dans leurs controverses sur la canonicité de certains textes (l'Apocalypse, l'épître aux Hébreux, les Epîtres catholiques), les anciens (iiie et ive siècles) en appellent déjà à la tradition ecclésiastique à leur sujet. Mais la tradition ne fait que transmettre une croyance initiale. Comment a commencé cette croyance?

Pour l'Ancien Testament, les chrétiens avaient le témoignage du Christ et des Apôtres, dont l'attitude vis-à-vis des Ecritures juives était une confirmation authentique de la foi de la Synagogue. En ce qui concerne le Nouveau Testament, la chose est plus difficile à déterminer. Des auteurs (Ubaldi, Schanz, etc.) estiment que la grâce d'inspiration faisait partie intégrante de la mission apostolique ; tout texte religieux sorti de la plume d'un apôtre devait être tenu à l'égal des anciennes Ecritures. Cette révélation générale faite une fois pour toutes aura été appliquée à chacun des livres canoniques à mesure que l'Eglise acquérait la certitude qu'il était bien l'œuvre d'un apôtre. Il n'est pas vraisemblable que l'on ait attendu jusqu'à l'apparition de la IIa *Petri*, iii, 15, pour croire à l'inspiration des épîtres de S. Paul. Du reste, ce passage suppose que l'inspiration des Epîtres est déjà connue. Ce n'est pas à dire que l'origine apostolique soit un critère exclusif de l'inspiration. Tout écrit d'apôtre est inspiré, mais tout écrit inspiré n'est pas nécessairement d'un apôtre : témoin le second et le troisième évangile. Cependant, ces textes eux-mêmes peuvent se réclamer d'une origine apostolique médiate : ils ont été écrits par des disciples d'apôtre, et vraisemblablement Pierre et Paul ou tout autre apôtre ont rendu témoignage à l'œuvre de leurs évangélistes.

Cette opinion, pour plausible qu'elle paraisse, n'est pas courante ; elle a même contre elle le plus grand nombre des théologiens, notamment le cardinal Franzelin, p. 377-391. On peut, semble-t-il, retenir

ce qu'il y a de recevable dans les deux opinions, en disant que, si l'origine apostolique ne constitue pas un critère de droit, parce que la grâce de l'apostolat n'emporte pas nécessairement la grâce de l'inspiration, elle constitue du moins un critère de fait. Cette position a l'avantage d'expliquer pourquoi les anciens ont pensé pouvoir trancher la question de canonicité par celle de l'origine apostolique. Admettre ou contester l'origine johannique de l'Apocalypse, c'était, à leurs yeux, admettre ou contester sa canonicité.

3. *Origine apostolique.* — Quoi qu'il en soit, tout le monde admet que l'origine apostolique est, du moins, un critère négatif, en ce sens qu'un écrit postérieur à l'âge apostolique ne saurait être inspiré. La raison en est qu'après les Apôtres il n'y a plus de révélation publique à attendre; avec eux l'objet de la foi catholique a été constitué dans toute son intégrité. C'est la doctrine constante de l'Eglise, récemment rappelée, avec autorité, par la condamnation de la prop. 21e du décret *Lamentabili.* DENZ.[10], 2021. Or, l'Ecriture est une des sources de cette révélation; par son origine divine, qui est un dogme de foi, elle rentre elle-même dans l'objet de la révélation publique. D'où il suit que tout livre canonique a dû être connu quelque part comme tel, au temps des Apôtres.

En dépit de la simplicité de sa formule, cette assertion reste assez indéterminée. D'abord, on ne sait pas, au juste, le moment précis où les temps apostoliques finissent. Ensuite, il est des auteurs qui se demandent si le terme d'apôtre doit s'entendre rigoureusement des Douze; s'il ne peut pas convenir à ces hommes apostoliques, Evangélistes ou Prophètes, qui ont travaillé, à côté des Douze, à la fondation de l'Eglise. Le dernier auteur catholique qui ait écrit à ce sujet avoue que c'est là une question encore incomplètement élucidée. A. CELLINI, *Propaedeutica biblica*, II (1908), p. 222. D'autres avaient déjà distingué ici entre la révélation et sa consignation dans l'Ecriture. La révélation a pris fin avec les Apôtres, mais pourquoi leur enseignement, gardé tout d'abord par la tradition, n'aurait-il pas pu être écrit par un auteur inspiré après leur mort seulement? L'objet de la foi catholique ne se trouve pas augmenté par le seul fait que sa transmission est assurée par un nouveau moyen. A qui insiste en disant que l'inspiration de ce texte, écrit après les Apôtres, a dû elle-même être révélée, on répond qu'il suffit à cet effet d'une attestation générale et implicite des Apôtres concernant l'inspiration de certains hommes qu'ils s'étaient adjoints en qualité de collaborateurs. Le témoignage historique, contrôlé par l'Eglise, suffisait à établir que tel et tel ouvrage était l'œuvre authentique de l'un de ces « écrivains apostoliques »; et, de la sorte, la révélation implicite du caractère inspiré de leurs écrits devenait applicable à un livre déterminé, sans qu'il fût besoin d'une révélation nouvelle et expresse. Mais ce n'est encore là qu'une simple suggestion qui veut être confirmée par l'enseignement de l'Ecole, et réserve les droits de l'Eglise.

V. L'inspiration biblique chez les Protestants

1° *Les débuts de la Réforme.* — En faisant de la Bible la règle unique de leur foi, les Protestants furent conduits tout d'abord à renchérir encore sur l'idée d'une inspiration purement passive, assez communément reçue dans la première moitié du XVIe siècle. Non seulement ils confondirent l'inspiration avec la révélation, mais l'Ecriture, fond et forme, fut considérée comme la révélation elle-même. Dieu y parlait au lecteur comme il faisait jadis sur le propitiatoire. De là une sorte de culte, que des protestants d'aujourd'hui traitent de bibliolâtrie. Au milieu des incertitudes, des imprécisions et des antinomies de cette première heure, où la Réforme, sans excepter Luther en personne, cherchait encore sa voie et son symbole, on constate une préoccupation constante, celle de relier indissolublement la croyance religieuse à la Vérité même de Dieu par le moyen de sa parole écrite. Les luthériens qui s'employèrent alors à faire la théorie protestante de l'inspiration furent MÉLANCHTON, CHEMNITZ, QUENSTED, CALOV. A l'inspiration des mots, on ne tarda pas de joindre celle des points-voyelles du texte hébraïque actuel. Ce ne fut pas là une simple opinion des deux BUXTORF, mais une doctrine définie et imposée sous peine d'amende, de prison et d'exil, par la Confession des églises suisses, promulguée en 1675. Ces dispositions devaient être abrogées en 1724. Les Puristes soutenaient que dans la Bible il n'y a ni barbarisme, ni solécisme; que le grec du N. T. est aussi pur que celui des auteurs classiques. On a dit justement que la Bible était devenue pour les Réformés un « sacrement », ou encore un « pape de papier ».

C'est au XVIIe siècle que commencèrent des controverses qui devaient, avec le temps, aboutir à la théorie de l'inspiration qui prévaut aujourd'hui dans les milieux protestants. Les agents de cette révolution furent précisément les deux principes générateurs de la Réforme : d'une part, la revendication, en faveur de toute âme humaine, d'un magistère de l'Esprit-Saint, qui fût immédiat et indépendant de toute règle extérieure; d'autre part, le libre examen ou l'autonomie de la raison individuelle dans la lecture et l'étude de la Bible. Au nom du premier principe, sur lequel ZWINGLE avait insisté plus que Luther et Calvin, les Piétistes prétendirent s'affranchir de la lettre biblique, qui était une entrave à l'action de l'Esprit. Un huguenot français de la première heure, Séb. CASTELLION († 1563), avait déjà eu la hardiesse de distinguer la lettre de l'Esprit; à son sens, l'Esprit seul vient de Dieu, la lettre n'étant que « boîte, gosse ou coquille de l'esperit ». Les Quakers, les fidèles de SWEDENBORG et les Irvingiens devaient, dans cette direction, pousser aux limites extrêmes : la vraie révélation, la seule qui instruise et sanctifie, est celle qui se produit sous l'influence immédiate de l'Esprit Saint. — Tandis que les Piétistes lisaient la Bible avec le seul secours de l'illumination intérieure, d'autres, et c'était le grand nombre, en demandaient l'intelligence aux recherches philologiques et historiques, auxquelles la Renaissance avait donné une impulsion décisive. Le principe du libre examen assurait à leurs investigations toute liberté; et ils en profitèrent. Les conclusions obtenues par cette méthode ne pouvaient qu'être fatales à la théorie de l'inspiration par révélation. Ses partisans avaient beau dire qu'il avait plu à Dieu de révéler de quatre manières différentes aux Evangélistes des paroles que le Christ n'avait, en réalité, dites qu'une fois, que le S.-Esprit avait varié son style selon qu'il dictait à Isaïe ou à Amos; une pareille explication était un aveu d'impuissance à rendre compte des faits objectés. Aussi bien, Faust SOCIN († 1562) avait déjà avancé que les mots et, en général, le style de l'Ecriture n'étaient pas inspirés. Bientôt, après G. CALIXT, EPISCOPIUS et GROTIUS distinguèrent nettement entre inspiration et révélation. D'après ce dernier, il n'y a de révélé que les prophéties et les paroles de Jésus-Christ; tout le reste est simplement inspiré. Encore réduit-il l'inspiration à un pieux mouvement de l'âme. Cf. *Votum pro pace Ecclesiae*, dans les Œuvres complètes (1679),

III, 672. L'école arménienne de Hollande, représentée alors par J. Leclerc, et, en France, par L. Capelle, Daillé, Blondel, etc., s'engage dans la même voie. Bien qu'ils retiennent la terminologie courante, on sent déjà néanmoins que la formule : « la Bible est la parole de Dieu » va faire place à celle-ci : « la Bible contient la parole de Dieu ». Encore le terme de « parole » sera-t-il pris dans un sens équivoque.

2. *Rationalisme biblique.* — Malgré tout, la Bible restait encore la norme de la croyance religieuse. C'est à lui ravir cette prérogative que s'employa le XVIIIe siècle. Dans l'assaut donné alors à l'inspiration divine de l'Ecriture, on distingue trois sortes d'adversaires.

a) Les philosophes naturalistes, précurseurs de l'incrédulité moderne (Hobbes, Spinoza, Wolf); les déistes anglais (Toland, Collins, Woolston, Tindal, Morgan); les rationalistes allemands (Reimarus, Lessing); les encyclopédistes français (Voltaire, Bayle) s'attachent à faire voir par tous les moyens, sans oublier les violences et l'ironie, l'absurdité qu'il y a à revendiquer une origine divine pour un livre, dans lequel on relève toutes les imperfections et les erreurs des textes humains.

b) Les critiques appliquent à la Bible les méthodes que l'on emploie pour l'étude des textes profanes. Du point de vue littéraire et historique, ils arrivent à la même conclusion que les philosophes incrédules; mais ils pensent rester croyants en distinguant dans la Bible l'élément religieux d'un élément d'ordre profane. Ils abandonnent ce dernier à la libre appréciation de la critique historique; quant à l'élément religieux ils prétendent le maintenir, mais avec des restrictions qui en altèrent profondément la valeur. D'après Semler, le père du rationalisme biblique, Notre-Seigneur et les Apôtres se sont accommodés aux opinions erronées de leurs contemporains; d'après Kant et Eichhorn, on doit regarder comme invention des Juifs tout ce qui ne s'accorde pas avec la saine raison. « La religion enfermée dans les limites de la raison : voilà le point où venait aboutir dans la philosophie de Kant et dans la théologie de Wegscheider ce mouvement critique commencé avec Grotius et Leclerc. Le dogme de la théopneustie plénière entraînait, dans sa ruine finale, la notion même de révélation. » A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904^2, p. 331.

c) Ces polémiques philosophico-historiques sur l'autorité de l'Ecriture troublaient profondément les âmes religieuses. Beaucoup cherchèrent alors leur salut dans un des principes mis en avant par les premiers Réformés, notamment par Calvin, savoir que la certitude vraiment chrétienne vient du témoignage du Saint-Esprit. Il suffit à l'homme de descendre dans son âme pour y trouver l'essentiel de la religion, qui est une vie, un sentiment et non une science. C'était le verdict de la philosophie alors en vogue, celle de Kant. Du point de vue religieux, il est bien inutile de disserter sur les titres extérieurs de la Bible; faisons plutôt l'expérience morale de sa vertu intime. La Bible elle-même n'est rien autre chose que l'histoire des expériences religieuses faites par les Prophètes, le Christ et ses Apôtres, par la Synagogue et par l'Eglise. La vérité, la foi ne viennent pas du dehors, elles jaillissent de la conscience chrétienne. Or, cette conscience est éveillée et soutenue par le récit des expériences religieuses de ceux qui nous ont précédés. Qu'importe le jugement de la critique sur la vérité historique de ce récit, s'il produit sur les âmes une émotion salutaire ; il n'y a ici de vrai que l'utile ! L'inspiré n'est pas le texte, mais celui qui le lit. — La synthèse que nous venons d'esquisser est le point d'arrivée d'un mouvement dont Spener, Wesley, les Frères Moraves et, en général, les Piétistes avaient été les initiateurs; mais dont Schleiermacher (1768-1834) devait être, au XIXe siècle, le théologien et le propagateur. Voir Critique biblique, col. 771.

3. *Positions actuelles.* — *a*) L'abandon des positions traditionnelles n'alla pas sans provoquer de la résistance; un peu partout, il se produisit, dans la première moitié du XIXe siècle, un mouvement de retour à l'ancienne conception de la Théopneustie, y compris l'inspiration verbale. On donna à cette réaction le nom de « Réveil ». Parmi ses principaux partisans, il faut citer le Genevois L. Gaussen; en Angleterre, W. Lee; en Allemagne, A. Dorner et, plus près de nous, W. Rohnert. Leur entreprise provoqua d'abord l'attention et la sympathie, mais elle devait échouer bientôt devant une campagne de contre-réaction, dont le but était d'achever l'œuvre de Schleiermacher. Elle fut conduite par Alex. Vinet, Edm. Scherer et E. Rabaud en France; Rich. Rothe et surtout Ritschl en Allemagne; S. T. Coleridge, F. D. Maurice et Matth. Arnold en Angleterre. A les entendre, l'ancien dogme de la Théopneustie n'est pas à réformer, il doit être abandonné en son entier. Cependant, au plus fort du combat, des professeurs d'Université, tels que E. Reuss, pratiquent librement la méthode historique; ils ne nient pas l'inspiration, ils l'ignorent.

b) Réserve faite des différences accidentelles, on peut ramener aux points suivants l'opinion actuelle des protestants dits *progressistes*, qui entendent néanmoins rester suffisamment orthodoxes ou conservateurs. Elle est représentée en Allemagne par B. Weiss, R. F. Grau et H. Cremer, en Angleterre par W. Sanday, Ch. Gore et la plupart des « scholars » anglicans. 1° La théopneustie purement passive, mécanique, s'étendant aux mots eux-mêmes n'est plus soutenable. 2° L'inspiration a des degrés : suggestion, direction, élévation et surintendance; tous les hagiographes n'ont pas été inspirés également. 3° L'inspiration est personnelle, c'est-à-dire donnée directement à l'écrivain sacré pour illuminer, stimuler et purifier ses facultés. Cet enthousiasme religieux exalte les puissances de l'âme, comme fait toute grande passion; il est d'ordre « spirituel », plutôt qu'un secours donné directement à l'intelligence. Envahissement de l'homme tout entier par la vertu divine, l'inspiration biblique ne diffère pas essentiellement du don de l'Esprit, fait à chacun des fidèles. 4° Il y a, tout au moins, impropriété de termes à dire que le texte lui-même est inspiré. En tout cas, ce texte peut faire et fait effectivement erreur, non pas seulement dans les choses d'ordre profane, mais encore dans celles qui concernent la religion, puisque les Prophètes et le Christ en personne n'ont pas joui d'une infaillibilité absolue. La Bible est un document historique, qui, *dans son ensemble*, contient le récit authentique de la révélation, le messager du salut. 5° La vérité révélée et conséquemment la foi que nous prenons en elle ne se fondent pas sur la Bible, mais sur le Christ en personne; c'est de lui et par lui que le texte écrit dérive, en définitive, toute sa valeur. Mais comment atteindre la réalité historique de Jésus : son enseignement, ses institutions, si l'Ecriture aussi bien que la Tradition n'en donnent pas une représentation fidèle ? Question crucifiante! Pour établir l'inspiration et

l'autorité divine de la Bible, les anciens Réformés avaient remplacé le magistère ecclésiastique par les critères internes, notamment le témoignage intérieur de l'Esprit-Saint et l'efficacité spirituelle du texte. La plupart des théologiens protestants conviennent aujourd'hui que ces critères ne sont ni scientifiques, ni surtout traditionnels: et, en tout cas, qu'ils sont insuffisants. Ils proposent, en conséquence, de les suppléer, sinon de les remplacer tout à fait, par une démonstration rationnelle de l'authenticité et de la crédibilité substantielle du texte biblique. La nouvelle méthode peut bien fournir un point de départ à la théologie fondamentale de la Révélation, mais elle ne saurait suffire pour la justification intégrale du Canon, tel qu'il a été maintenu jusqu'ici dans les Eglises réformées. Aussi bien, des théologiens anglicans, tels que Gore et Sanday, en appellent volontiers au témoignage dogmatique de la conscience collective de l'Eglise universelle; mais, ce faisant, ils rompent avec un des premiers principes de la Réforme, savoir l'autonomie de la conscience individuelle.

c) La position des protestants *libéraux* (ce qui veut dire indépendants de tout dogme) est facile à préciser. La Bible est un texte comme les autres, ni inspiré, ni règle de foi. La croyance religieuse est toute subjective. Loin de s'appuyer à l'autorité dogmatique ou simplement historique d'un livre, c'est elle qui donne à ce livre sa valeur propre. Quand il s'agit de textes religieux, sans en excepter la Bible, l'histoire, — du moins ce que l'on croit vulgairement être tel — est, pour une bonne part, un produit de la foi, qui a transfiguré les faits. On peut bien dire que les auteurs de la Bible étaient inspirés, c'est-à-dire doués d'une perception supérieure des choses de la Religion; mais cet enthousiasme religieux ne diffère pas essentiellement de celui qui animait Pindare et Platon. C'est la négation de tout surnaturel, au sens reçu du mot aussi bien dans la Bible que dans la religion en général.

Néanmoins les tenants de cette théorie se défendent d'être incroyants, surtout ils répudient le rationalisme froid du siècle dernier, fait exclusivement de négations. Ils pensent rester suffisamment chrétiens en relevant du « sentiment religieux », auquel le Christ a donné la plus parfaite expression encore connue. A la suite de Kant, de Schleiermacher et de Ritschl, ils professent une religion affranchie de tout intellectualisme philosophique et de toute preuve historique. Faits et formules du passé n'ont, à leurs yeux, qu'une valeur symbolique et transitoire. Telle est la théologie nouvelle propagée par les professeurs et les écrivains les plus en vue; surtout en Allemagne, qu'ils soient historiens, exégètes, philologues, ou même pasteurs d'âmes. Il suffira de nommer Harnack, H.-J. Holtzmann, Fried. Delitzsch, Cheyne, Campbell, A. Sabatier, Albert et Jean Réville. C'est de ce christianisme transformé que dérive le « modernisme » condamné par l'encyclique *Pascendi*.

Au sein du protestantisme moderne, la Bible est décidément déchue de la primauté que la Réforme lui avait si bruyamment conférée; déchéance fatale, qui devient tous les jours plus profonde; déchéance irrémédiable, puisqu'elle est la conséquence logique du principe fondamental mis en avant par Luther et Calvin. Le libre examen devait, tôt ou tard, engendrer la libre pensée. Cf. A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, 1904², p. 399-403.

Bibliographie. — Les manuels de Théologie fondamentale, comme aussi les Introductions générales à l'Ecriture sainte, contiennent, en général, un traité de l'Inspiration biblique. Nous nous bornons ici à citer les monographies consacrées à la question.

I. Chez les catholiques. — 1. *Traités méthodiques :* Fr. Schmid, *De inspirationis Bibliorum vi et ratione* (Brixiæ, 1885); G. J. Crets, *De divina Bibliorum inspiratione* (Lovanii, 1886); J. Didiot, *Traité de la Sainte Ecriture d'après Léon XIII* (Paris, 1894); J. Brucker, *Questions actuelles d'Ecriture sainte* (Paris, 1895); A. Vacant, *Etudes théologiques sur les constitutions du concile du Vatican*, I, p. 458 (Paris, 1895); C. Chauvin, *L'inspiration des divines Ecritures d'après l'enseignement traditionel et l'encyclique* Providentissimus Deus (Paris, 1896); D. Zanecchia, *Divina inspiratio Sacrae Scripturae ad mentem S. Thomae* (Romae, 1898); *Scriptor sacer* (Romae, 1903); Th. Calmes, *Qu'est-ce que l'Ecriture sainte ?* (Paris, 1899); Em. card. L. Billot, *De inspiratione Sacrae Scripturae* (Romae, 1903); S. Schiffini, *Divinitas Scripturum adversus hodiernas novitates asserta et vindicata* (Taurini, 1905); Chr. Pesch, *De inspiratione Sacrae Scripturae* (Frib. Brisg., 1906); J.-V. Bainvel, *De Scriptura sacra*, (Parisiis, 1910). — 2. *Histoire des opinions :* P. Dausch, *Die Schriftinspiration* (Freib. im Br., 1891); K. Holzhey, *Die Inspiration der heil. Schrift in der Auschauung des Mittelalters* (München, 1895) et plus récemment dans *Theologiche Monatschrift*, XIII, p. 476 (Passau, 1903); Chr. Pesch, *Zur neuesten Geschichte der Katholischen Inspirationslehre* (Freib. im Br., 1902). — 3. *Polémique* : Mgr d'Hulst, *La question biblique* (dans *Le Correspondant*, 25 janv. 1893, Paris); S. Brandi, *La questione biblica e l'encycl. Prov. Deus* (Roma, 1894); P. Lagrange, dans la *Revue biblique* (Paris), 1895, p. 563; 1896, p. 199, 496; P. Van Kasteren, dans les *Studiën* hollandaises, 1902, t. LVIII, p. 55; Dr Clarke et P. Lucas, dans *The Tablet*, du 6 nov. 1877 au 5 févr. 1898; Fr. de Hummelauer, *Exegetisches zur Inspirationsfrage* (Freib. im Br. 1904); L. Fonck, *Der Kampf um die Wahrheit der heil. Schrift seit 25 Jahren* (Innsbruck, 1905); L. Méchineau, S.-J., *L'idée du livre inspiré*, Histoire et analyse, dans *Revue apologétique* (Bruxelles) 1906 et 1907 (tiré à part, 124 p.).

II. Chez les protestants. — 1. *Traités méthodiques :* L. Gaussen, *Théopneustie* (Paris, 1842²), avec trad. angl., *Plenary Inspir. of Holy Scripture;* W. Lee, *Inspiration of Holy Scripture* (Dublin, 1854); C. A. Row, *The Nature and Extant of divine Inspiration* (1864); W. Rohnert, *Die Inspiration der heil. Schrift und ihre Bestreiter* (Leipzig, 1889); W. Sanday, *The oracles of God* (London, 1891); W. Lotz, *Geschichte und Offenbarung im A. T.* (Leipzig, 1893); R. L. Ottley, *Aspects of the Old Testament* (London, 1895); J. Clifford, *The inspiration and authority of the Bible* (London, 1895); F. W. Farrar, *The Bible, its meaning and supremacy*, (London, 1897); H. Cremer, dans la *Realencyclopädie für protest. Theol. und Kirche*, IX, p. 183, (Leipzig, 1901).— 2. *Histoire des opinions :* E. Rabaud, *Histoire de la doctrine de l'inspiration dans les pays de langue française depuis la Réforme jusqu'à nos jours* (Paris, 1883); J. A. Dormer, *Geschichte der protest. Theologie* (München, 1867); F. W. Farrar, *History of interpretation* (London, 1886); W. Sanday, *Inspiration* (*Bampton Lectures*, London, 1893). — 3. *Controverses et polémiques :* F. W. Farrar, *A clerical Symposium on the Inspiration* (London, 1884); A. Sabatier, *Les religions d'autorité et la religion de l'Esprit*, p. 255-

407 (Paris, 1904[2]). — Le P. Chr. Pesch, S. J., a exposé les opinions actuellement en vogue parmi les protestants dans *Zeitschrift für Katholische Theologie* (Innsbruck, 1901, p. 452, 594; et 1902, p. 81).

Alfred DURAND, S. J.

INSTRUCTION DE LA JEUNESSE ET L'ÉGLISE. — L'Eglise a reçu de son divin Fondateur mission pour enseigner la doctrine chrétienne; à raison de cette mission, elle revendique sur l'instruction de la jeunesse un droit de surveillance et de direction, même dans le domaine profane. Marquer les fondements de ce droit, indiquer comment l'Eglise l'a exercé au cours des âges, tel est l'objet du présent article, où l'on ne se propose pas d'épuiser un sujet immense, mais seulement de toucher quelques points principaux.

I. — LES PRINCIPES

A. *La famille et l'enfant.* — B. *L'Eglise et l'enfant.* — C. *L'Etat et l'enfant.*

Trois sociétés font valoir des titres à diriger l'instruction et l'éducation de l'enfant : la société domestique, la société religieuse et la société civile; la Famille, l'Eglise et l'Etat. Nous déterminerons, à la lumière des principes, la part qui, dans cette tâche, revient normalement à chacun des prétendants.

A) La Famille et l'Enfant. — La famille étant, dans l'ordre logique et chronologique, antérieure aux autres sociétés, se présente la première pour faire entendre ses revendications.

Les parents sont les auteurs de l'enfant : « *Filius enim naturaliter est aliquid patris.* Le fils est par nature quelque chose du père. » (S. THOMAS, IIa IIae, q. 10, a. 12, in c.) « Il est en quelque sorte une extension de sa personne. » (LÉON XIII, Encycl. *Rerum novarum.*) Le droit des parents, leur autorité (*jus auctoritatis*) a donc, comme l'étymologie elle-même l'indique (*auctoritas*, de *auctor*, qui donne accroissement), le fondement le plus solide : il « prend sa source là où la vie prend la sienne » (LÉON XIII, *Ibidem*). Or n'est-ce pas un principe évident que l'effet dépend de la cause qui le produit, puisqu'il tient d'elle son existence? Conséquemment, si l'effet ne reçoit pas, du premier coup, toute sa perfection, c'est à celui qui donne l'être qu'incombe l'obligation de le perfectionner. Les parents ont donc le devoir strict de développer la vie débile et imparfaite qu'ils ont communiquée à l'enfant; ils ont à le munir du viatique intellectuel et moral, qui lui permettra d'affronter les difficultés de l'existence. Autrement, la fin principale du mariage, qui est la propagation de l'espèce, ne pourrait être atteinte. Ainsi, la responsabilité de l'instruction et de l'éducation de l'enfant tombe d'abord et avant tout sur ceux qui lui ont donné naissance. C'est l'ordre providentiel. Rien ne saurait suppléer le père et la mère dans les délicates fonctions de l'éducation première. Sans doute, pour achever la tâche commencée, surtout pour compléter l'instruction, les loisirs et la compétence manqueront à la plupart des parents. De là l'impérieuse nécessité des écoles et des maîtres, auxquels les familles empêchées puissent, en toute sécurité et confiance, déléguer leur autorité, afin que l'œuvre éducatrice soit conduite à terme. De là aussi pour les parents le droit absolu de surveiller et de contrôler un enseignement qui est donné en leur nom et à leur place. Nous verrons dans quelles conditions ces écoles doivent s'établir et fonctionner.

B) L'Eglise et l'Enfant. — Ce qu'est la famille dans la nature, l'Eglise catholique l'est dans l'ordre surnaturel. L'Eglise aussi est mère : elle enfante les âmes à la vie de la grâce par le baptême; elle a donc autorité sur tous les baptisés. A elle, par conséquent, la charge de leur éducation religieuse, le souci de développer et de défendre la vie surnaturelle qu'ils en ont reçue : ce sont ses enfants. Voilà le titre fondamental de ses droits :

1° *L'Eglise a un pouvoir direct sur la formation surnaturelle des baptisés.* — Jésus-Christ, son divin Fondateur, a conféré à l'Eglise la mission d'instruire l'humanité entière jusqu'à la fin des temps : « Allez donc, dit-il à ses Apôtres et, en leur personne, à leurs successeurs, et enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tous les préceptes que je vous ai donnés; et voici que je suis avec vous, tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles. » (*Matth.*, XXVIII, 19-20.) Pour bien remplir cette difficile mission, l'Eglise a été divinement dotée d'aptitudes surnaturelles et amplement fournie des ressources nécessaires. Le dépôt de la vérité sans mélange lui a été remis, pour qu'elle puisse éclairer les esprits. Le trésor des sacrements lui a été confié, pour qu'elle puisse produire, alimenter et faire renaître la vie de la grâce. Son autorité maternelle, infaillible en matière de foi et de mœurs, a donc à sa disposition les moyens efficaces pour préserver ses fils de l'erreur, qui est le mal de l'intelligence, et du vice, qui est le mal de la volonté. Voilà comment Jésus-Christ l'a rendue capable d'exercer son pouvoir direct sur la formation surnaturelle des chrétiens, c'est-à-dire sur leur instruction religieuse et leur éducation morale. Sans doute, les parents chrétiens ont aussi le droit et le devoir d'inculquer à leurs enfants les premières notions de la foi, avec le plus grand soin, mais sous la direction et avec le concours de l'Eglise.

2° *L'Eglise a un pouvoir indirect sur la formation naturelle des baptisés.* — Les fondements sur lesquels s'appuie ce pouvoir sont manifestes :

a) En instituant l'Eglise, en la chargeant d'instruire toutes les nations, Jésus-Christ lui a en même temps imposé l'obligation de conserver intact le dépôt sacré de sa doctrine, et conséquemment de le défendre envers et contre toutes les attaques, fût-ce au prix de la mort. De là dérive pour l'Eglise le droit de surveiller l'enseignement tout entier, afin d'en bannir ce qui serait de nature à blesser la pureté de la foi ou des mœurs. « L'Eglise qui a reçu, avec la mission apostolique d'enseigner, l'ordre de garder le dépôt de la foi, tient aussi de Dieu le droit et la charge de proscrire la fausse science, afin que nul ne soit trompé par la philosophie et par une vaine sophistique. » [*Concile du Vatican, Const. de fide catholica*, cap. 4 et can. 2, cf. DENZ. B., n. 1798 (1645) et 1817 (1664).]

b) Cette surintendance, exercée par l'Eglise sur l'enseignement, n'est que la conséquence nécessaire de son pouvoir direct sur la formation des baptisés.

Ce pouvoir serait illusoire et inefficace, si l'Eglise n'avait le droit et les moyens d'empêcher que l'enseignement des sciences profanes et l'exemple de l'immoralité ne viennent compromettre les croyances et gâter les mœurs de ses enfants. Si l'on excepte les mathématiques, est-il une science, qui, par quelque côté, ne touche aux questions religieuses? Ce pouvoir de l'Eglise est d'ailleurs indirect, car il ne s'applique qu'aux matières mixtes, c'est-à-dire à celles où l'élément religieux et l'élément profane se trouvent mêlés. En dénonçant aux parents chrétiens les écoles hostiles ou simplement dangereuses, en interdisant les livres animés d'un esprit anticatholique, les évêques ne font donc que remplir un devoir rigoureux de leur charge pastorale (cf. la *Déclaration de l'Episcopat français aux pères de famille*, lue en chaire le 20 septembre 1908). Ils peuvent, en conséquence, porter des pénalités ecclésiastiques contre les parents rebelles à leurs avertissements, car ces parents se rendent grandement coupables en exposant leurs enfants au danger de perdre la foi.

L'Eglise se montre d'ailleurs très respectueuse du droit des familles. C'est ainsi qu'elle défend de baptiser les enfants des juifs et des infidèles sans le consentement de leurs parents. L'une des raisons apportées se fonde sur le droit naturel; c'est précisément celle que nous avons déjà mentionnée : « *Filius enim naturaliter est aliquid patris.* » Il n'y a qu'un cas, où l'on doive passer par-dessus la volonté de la famille, le cas de danger de mort, car alors le salut de l'enfant prime tout. Mais si, par imprudence ou erreur, le baptême a été conféré à l'insu des parents, le baptisé est devenu par le fait même fils de l'Eglise. S'il y a pour lui péril d'apostasie à rester dans le milieu familial, l'Eglise peut être amenée à se charger elle-même de son éducation, lorsque les circonstances de temps et de personnes, jugées d'après les principes de la prudence chrétienne, autorisent cette conduite. Tel fut le cas du petit juif Mortara (voir ce mot).

Il est étrange d'entendre certains rationalistes et libres penseurs rappeler avec ostentation aux catholiques l'existence et la valeur du droit de l'enfant. « Ce droit de l'enfant, comment le contesterions-nous, nous qui savons qu'il n'est entré dans le monde occidental qu'avec le christianisme? qu'aujourd'hui même il n'existe que dans les sociétés chrétiennes? » (F. Brunetière, *Les droits de l'enfant*, discours prononcé à Lille, le 18 janvier 1903. Cf. *Les Débats* du 19 janvier.) Platon ne recommande-t-il pas, dans sa République idéale, de laisser périr les individus mal conformés et d'abandonner les enfants mal venus? (l. V, p. 459). Ces conseils si brutalement cruels ne révoltaient pas les beaux diseurs de la Rome antique, qui se contentaient de répéter du bout des lèvres ces maximes bonnes en poésie : *Res sacra miser, Maxima debetur puero reverentia.* Car, « au temps des Césars et des Antonins, dans cet éclat de civilisation et d'humanité, on a trouvé tout simple qu'un père exposât son enfant devant sa porte et l'y laissât mourir de faim et de froid, quand il ne lui plaisait pas de l'élever. Cet usage a pourtant duré jusqu'à Constantin, sans qu'aucune conscience honnête se soit soulevée d'indignation, et Sénèque lui-même n'en paraît pas étonné. » (G. Boissier, *La fin du Paganisme*, t. I, p. 409-410.) Ces abominations païennes sont toujours en honneur parmi les infidèles. L'Eglise, au contraire, s'est imposée les plus rudes sacrifices pour sauvegarder les droits de l'enfant : elle a multiplié les œuvres de préservation physique et morale, elle a couvert les deux mondes de ses écoles, de ses asiles et de ses ouvroirs; elle a recueilli les abandonnés et soigné les infirmes, elle a créé, pour les pays de missions, cette admirable ligue de la *Sainte-Enfance*, qui a sauvé tant de victimes innocentes, vouées à la mort par la barbarie païenne.

3° *Raison d'être des écoles confessionnelles.* — Du double pouvoir, qui appartient à l'Eglise, de donner l'instruction et de surveiller l'enseignement à tous les degrés pour en écarter les éléments nuisibles aux croyances et aux mœurs de ses enfants, résulte clairement la nécessité d'avoir des écoles dites *confessionnelles*, c'est-à-dire propres à chaque confession religieuse. C'est évidemment le moyen le plus apte à préserver la foi et la moralité de la jeunesse catholique. Aussi l'Eglise a-t-elle fréquemment condamné les écoles mixtes ou neutres. Cette condamnation ressort d'abord des propositions 47 et 48 du *Syllabus* (Denz., 1747-8 [1595-6]). La neutralité scolaire décrétée par la loi belge, sous le ministère Frère Orban en 1879, a été réprouvée par Léon XIII dans son *Discours* au Sacré-Collège, du 26 août 1880. Dans sa Lettre *Nobilissima Gallorum gens* (8 février 1884) aux évêques de France, il disait formellement : « Il faut absolument que les pères et mères, dignes de ce nom, veillent à ce que leurs enfants, parvenus à l'âge d'apprendre, reçoivent l'enseignement religieux et ne rencontrent dans l'école rien qui blesse la foi ou la pureté des mœurs. Cette sollicitude pour l'éducation de leurs enfants, c'est la loi divine, de concert avec la loi naturelle, qui l'impose aux parents; et rien ne saurait les en dispenser. L'Eglise, gardienne et vengeresse de l'intégrité de la foi, et qui, en vertu de la mission qu'elle a reçue de Dieu, son auteur, doit appeler à la vérité chrétienne toutes les nations et surveiller avec soin les enseignements donnés à la jeunesse placée sous son autorité, l'Eglise a toujours condamné ouvertement les écoles appelées *mixtes* ou *neutres* et a maintes fois averti les pères de famille, afin que, sur ce point si important, ils demeurassent toujours vigilants, toujours sur leurs gardes. » Même réprobation dans sa Lettre *Officio sanctissimo* (22 décembre 1887) aux évêques de Bavière; dans sa Lettre (19 mars 1894) aux évêques polonais; dans l'Encyclique *Affari vos* (8 décembre 1897) aux évêques canadiens.

Il faut soigneusement distinguer entre la neutralité scolaire absolue et la neutralité scolaire relative. Dans aucune hypothèse, l'Eglise ne peut accepter ni même tolérer la première. Léon XIII, dans le *Discours* déjà cité, où il réprouve la loi belge, en montre les dangers : « Cette loi a exclu des écoles publiques toute ingérence des pasteurs sacrés et la vigilance de l'Eglise, et, séparant totalement la religion des études, elle veut que l'ordre et la discipline des écoles publiques éliminent tout enseignement religieux de l'instruction des enfants ; et il est facile de voir *quel péril en résulte pour la foi et les mœurs* des générations croissantes. »

Péril pour la foi d'abord. Si l'enseignement de la religion est complètement banni de l'école publique, cette abstention donne aux élèves la plus pernicieuse leçon d'indifférence doctrinale, car c'est « traiter la doctrine et la morale chrétiennes en objets inutiles » (*Lettre aux évêques polonais*); c'est insinuer que, « pour ce qui regarde Dieu et les choses divines, il importe peu d'avoir de saines doctrines, d'adopter la vérité ou l'erreur » (Encyclique *Affari vos*). Péril pour la morale ensuite. Si, en effet, elle n'est pas présentée à l'enfant comme ayant pour principe nécessaire le suprême législateur, Dieu, qui seul peut obliger la conscience d'une façon souveraine et effective, la morale reposera sur un fondement ruineux et forcément inefficace. L'accroissement des délits et des crimes dans la jeunesse, depuis qu'elle est soumise, en France, au régime de la morale indépendante, qui

est enseignée dans les écoles sans Dieu, est la confirmation effrayante de la gravité du péril signalé par Léon XIII. Voir Enfance (Criminalité de l').

On opposera sans doute ces paroles du même pape, qui reconnaît ailleurs la légitimité de la tolérance : « L'Eglise ne condamne pas les princes qui, en vue d'un bien à atteindre ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat » (Encyclique *Immortale Dei*). Fort bien ; mais il n'y a aucune parité entre les deux cas. Si l'Eglise peut admettre en fait, quand un pays est divisé en plusieurs confessions, la tolérance de leurs cultes divers, c'est, entre autres motifs, parce que ces confessions contiennent des éléments de vérité et prescrivent à leurs fidèles d'adorer Dieu et de le servir. Mais l'Eglise ne peut tolérer à aucun prix la neutralité scolaire absolue, parce que cette neutralité consiste à exclure de l'école tout enseignement religieux, même d'ordre naturel, à passer complètement sous silence l'existence de Dieu et les devoirs envers Lui. Une pareille attitude est absolument immorale et injurieuse à l'égard de Dieu, car c'est tenir la balance égale entre Lui et sa négation. Pratiquement, c'est le méconnaître et le supprimer ; « c'est l'athéisme, moins le nom. *Istud ab atheismo, si nomine aliquid differt, re nihil differt* » (Léon XIII, même encyclique). L'Eglise ne saurait donc, en aucune hypothèse, regarder comme tolérable la neutralité absolue, ou, comme l'on dit actuellement, *areligieuse*, parce qu'elle est une violation outrageante des droits divins et la méconnaissance scandaleuse du devoir qu'a toute société d'honorer Dieu publiquement. Sans doute, la diversité des croyances, dans un pays, peut l'empêcher d'avoir une religion d'Etat, c'est-à-dire de professer officiellement une religion positive déterminée. « Mais rien ne saurait dispenser une nation, représentée par ses princes ou ses magistrats, de remplir d'une certaine façon le devoir du culte envers la Divinité ; car c'est là une obligation de droit naturel qu'aucune circonstance contingente ne saurait rendre caduque. Et, de fait, nous voyons en Europe une petite république, la Suisse, et, de l'autre côté de l'Océan, une grande république, les Etats-Unis, allier sans embarras le respect de la liberté de conscience avec la manifestation officielle et nationale du sentiment religieux. » (Mgr d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, 1895, IIIe conférence, p. 74-75.)

Plus loin, en parlant des devoirs de l'Etat envers l'école, nous verrons dans quelles circonstances et sous quelles conditions la neutralité scolaire *relative* est tolérable.

C) L'Etat et l'Enfant. — L'Etat peut prendre trois attitudes par rapport à l'enseignement : l'Etat enseigne seul, c'est le *monopole ;* l'Etat n'enseigne pas, c'est l'*abstention ;* l'Etat enseigne en même temps que les particuliers, c'est la *concurrence*. De ces trois conceptions, la première, le monopole, *est illégitime ;* la seconde, l'abstention, est *légitime ;* la troisième, qui est mixte, la *concurrence*, peut être *légitimée* en certains cas. Prouvons cette triple assertion.

1° *Illégitimité du monopole.* — Distribuer l'enseignement n'est point pour l'Etat une fonction normale, car :

a) Pour justifier sa prétention à élever la jeunesse dans les écoles ouvertes par lui, l'Etat ne peut, comme la Famille et l'Eglise, exhiber un titre indiscutable, celui d'auteur de la vie de l'enfant. Pourquoi confisquerait-il à son profit les droits des parents et de la société religieuse fondés sur la fonction auguste et primordiale de la génération naturelle ou surnaturelle? La famille peut encore montrer un autre titre : n'est-elle pas, logiquement et en fait, antérieure à la société civile et politique, puisque celle-ci n'est, en définitive, qu'une réunion de familles associées pour la poursuite d'un but commun? L'enfant appartient donc à la famille et non à l'Etat, comme le veut la doctrine révolutionnaire de Danton, renouvelée du paganisme (cf. Platon, *République*, l. V et VI).

On objectera que l'Etat est l'auteur de la vie sociale et que, comme tel, il a des revendications à faire valoir ainsi que la Famille et l'Eglise. — Cette objection repose sur une équivoque. La vie sociale et l'Etat, qui est l'un de ses organes, sont postérieurs (on vient de le noter) à la constitution familiale : ils résultent de la ratification, le plus souvent implicite, de telle ou telle forme de gouvernement par des groupes de familles, que des traditions antécédentes ou des circonstances fortuites ont rapprochées. De plus, l'homme n'entre dans le courant de la vie sociale qu'à sa majorité, c'est-à-dire à un âge où il n'est plus enfant ni adolescent ; jusque là, il n'est pas émancipé, il n'est pas encore sorti du cercle restreint de la vie domestique. Ce qui est vrai, c'est que, l'enfant étant un citoyen futur, l'Etat est intéressé à sa formation. On déterminera bientôt la part d'influence qui, de ce chef, peut revenir légitimement aux pouvoirs publics.

b) La mission d'instruire et d'élever la jeunesse ne rentre pas dans les attributions normales de l'Etat. Son rôle essentiel et primaire consiste à garantir, au besoin par la force, la sécurité des citoyens, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur, afin qu'ils puissent exercer en paix tous leurs droits. Son rôle essentiel aussi mais secondaire et variable dans ses applications d'après les circonstances changeantes de temps et de pays, c'est de promouvoir la prospérité publique, non pas directement par lui-même, mais en mettant les familles et les associations dans des conditions qui favorisent leur progrès physique, intellectuel et moral (cf. Ch. Antoine, *Cours d'Economie sociale*, ch. III, 4e édit., Paris, 1908 ; G. Sortais, *Etudes philosophiques et sociales :* II. *Les fonctions de l'Etat moderne,* p. 47-76, Paris, 1907). En remplissant cette double fonction, l'Etat poursuit une fin sociale, qui vise le bien général, le bien commun des associés. L'éducation, au contraire, ayant pour but la formation des individus, tend à leur procurer un bien personnel. Or « le pouvoir civil n'est pas chargé de départir à ses sujets ce qui est leur bien *particulier*, comme la nourriture, le vêtement, l'habitation ; mais uniquement de développer un milieu où chacun des citoyens pourra plus facilement se procurer ces biens. Rien de plus *particulier*, rien de plus individuel que la doctrine, nourriture ou vêtement de l'intelligence ; il n'entre donc pas dans le rôle de l'Etat, de la distribuer. » (J. Grivet, *L'Eglise et l'Enfant*, dans les *Etudes*, 1910, t. CXXIII, p. 484-485.)

Objection. — De même, dira-t-on, que l'Etat a le droit de constituer des juges et de former des officiers, ainsi peut-il ouvrir des écoles et les confier à des maîtres spéciaux dont il a constaté les aptitudes. — Je réponds en niant la similitude des cas rapprochés. En effet, le principe, qui sert à délimiter les fonctions de l'Etat, peut se formuler de la sorte : le gouvernement, n'existant qu'en vue du bien général, ne doit s'occuper directement que des choses qui, intéressant la vie collective de la nation, exigent une autorité supérieure à toutes les autres pour être menées à bonne fin. « Il en résulte que l'Etat est chargé de pourvoir aux *besoins communs* de la nation, c'est-à-dire à ceux qui ne peuvent être satisfaits convenablement sous le régime de l'initiative individuelle, qui réclament le concours absolu et préalable

de tous les citoyens. » (P. Leroy-Beaulieu, *L'Etat moderne et ses fonctions*, l. III, ch. I, p. 94, 3e édit., Paris, 1900.) L'administration de la justice et l'organisation de l'armée rentrent, d'un consentement unanime, dans cette catégorie de *besoins communs*, qui nécessitent l'intervention d'une autorité centrale s'imposant à tous. L'instruction est assurément, elle aussi, un « besoin commun » ; mais il peut y être convenablement pourvu, en tout ou en partie, selon les circonstances contingentes de temps ou de pays, par l'initiative privée. L'Etat ne doit donc intervenir que pour suppléer à l'insuffisance des particuliers, comme nous l'établirons plus bas. Les seules écoles que l'Etat — pourvu qu'il respecte la liberté de conscience — ait, en toute hypothèse, le droit de fonder et d'entretenir aux frais des contribuables, ce sont les *écoles spéciales* nécessaires pour recruter les auxiliaires dont il a besoin en vue d'assurer le bon fonctionnement des services publics : par exemple, écoles militaires, écoles d'ingénieurs.

Instance. — L'Etat est directement intéressé à l'éducation des enfants, puisque ce sont des citoyens en germe. Nous ferons droit, bientôt, à cette instance.

c) Des arguments de fait militent aussi contre le monopole de l'Etat. En matière d'instruction, comme dans les autres branches de l'administration, le système centralisateur est détestable : c'est une machine lourde, lente, coûteuse, routinière, impersonnelle. Privé du stimulant énergique de l'émulation, l'Etat enseignant tombe dans la somnolence ; puis, quand le vice du système apparaît trop criant, il se met, pour y remédier, à bouleverser brusquement méthodes et programmes, ce qui achève de compromettre le succès des études. Aussi a-t-on pu dire, en toute vérité, qu'il oscille « entre la routine prolongée des méthodes et leur soudain et radical changement » (P. Leroy-Beaulieu, *op. cit.*, l. V, ch. III, p. 273-274). Les expériences lamentables auxquelles, depuis trente ans, l'enseignement officiel en France s'est livré ont prouvé, une fois de plus, la malfaisante incompétence de l'Etat au point de vue pédagogique. C'est une contre-épreuve décisive apportée par les faits aux raisons théoriques que nous avons avancées ci-dessus (cf. C, 1°, *a*, *b*). Concluons donc avec M. Emile Faguet que l'Etat ne doit pas se mêler des choses de l'enseignement, « parce qu'il n'est ni un professeur, ni un philosophe, ni un père de famille », et aussi « parce que, quand il s'en mêle, il est le plus souvent très maladroit, et assez souvent ridicule » (*Le Libéralisme*, p. 161-162, Paris, 1902) ; et avec M. Clémenceau s'écriant en plein Sénat : « L'Etat a trop d'enfants pour être un bon père de famille ! » (*Discours* du 30 oct. 1902.)

2° *Légitimité de l'abstention.* — L'Etat doit s'abstenir d'enseigner : voilà l'attitude normale. C'est la conséquence logique de ce qui vient d'être exposé. Les parents commencent l'éducation de leurs enfants ; mais la plupart, faute de temps et de science, sont dans l'impossibilité de la conduire à terme. Dans ce cas, ils délèguent leur autorité à des personnes ayant leur confiance, afin qu'elles achèvent l'œuvre ébauchée par eux. Quelques-uns peuvent se payer le luxe d'un précepteur, qui poursuivra l'éducation sous les yeux mêmes et le contrôle immédiat de la famille. Les autres sont contraints de recourir à des maîtres du dehors. Puisque l'Etat n'a pas mission pour donner l'enseignement, il appartient à l'initiative privée de pourvoir à ce service. C'est donc aux particuliers ou aux associations, soit laïques, soit ecclésiastiques, formées librement, que reviennent la charge et l'honneur d'offrir au choix des parents leurs écoles, collèges et universités, c'est-à-dire l'enseignement à tous les degrés, primaire, secondaire et supérieur, sous la garantie de leur honorabilité, dont ils auront fourni des gages, et sous la surveillance des pouvoirs publics, dont nous déterminerons l'étendue (cf. *infra*, 4°).

Cette situation comporte naturellement la liberté des programmes et des méthodes, ainsi que la faculté pour le directeur de chaque établissement de recruter, sous sa responsabilité personnelle, des auxiliaires appropriés. Au début, quand un établissement se fonde et, partant, n'a pu encore faire ses preuves, l'Etat pourrait exiger du directeur certaines garanties de capacité, comme la présentation d'un diplôme décerné par le jury d'une autre maison d'enseignement. A l'issue des classes ou des cours, les divers établissements feraient passer les examens à leurs élèves et délivreraient les certificats ou diplômes en rapport avec leur propre enseignement. Les maisons concurrentes seraient les premières intéressées à fournir une instruction solide et à conférer des certificats ou des diplômes mérités, car promptement, à l'expérience, une sélection s'opérerait entre les universités, collèges et écoles en rivalité. Nous en avons pour garants, d'une part, la vigilance des familles qui, d'ordinaire, ne placent leur confiance qu'à bon escient, et, de l'autre, la perspicacité toujours en éveil de ceux qui ont un intérêt majeur à n'utiliser pour leurs entreprises que des auxiliaires leur offrant toute sécurité.

3° *Légitimation de la concurrence.* — La troisième et dernière hypothèse est celle de l'Etat qui enseigne concurremment avec les particuliers. Cette attitude est anormale en soi, puisque, on l'a vu, l'Etat régulièrement doit se renfermer dans l'abstention. Mais il est des époques où semblable intervention de l'Etat peut être nécessitée et régularisée par des circonstances impérieuses et rentrer ainsi, accidentellement, dans ses attributions. C'est un pis-aller provisoire. Là où l'initiative privée (individuelle ou collective) est impuissante, l'Etat doit la remplacer ; là où elle est insuffisante, il doit la compléter. Partout où cette initiative suffit à la tâche, l'Etat n'a point à s'en mêler, car l'homme n'entre en société que pour jouir tranquillement de ses droits naturels et il ne doit consentir à leur limitation que dans la mesure où ce sacrifice est nécessaire au bon fonctionnement de la société, dont profitent tous ses membres. Le rôle de l'Etat par rapport au bien à faire est donc *supplétif*. Par destination, le gouvernement n'est pas l'agent direct du progrès, mais seulement son auxiliaire. Son intervention devient légitime quand ceux qui doivent remplir un service social en sont incapables ou empêchés. Alors l'Etat, par la force des choses, est substitué à l'agent naturel : l'individu, la famille ou les associations. C'est un agent accidentel, un « substitut provisoire », qui devra donner sa démission, dès que les circonstances nécessitant son immixtion passagère auront disparu. Ce qui faisait dire à Jules Simon, parlant au Congrès des sciences sociales à Gand : « L'Etat enseignant doit préparer son abdication. »

Or il peut arriver que les simples particuliers et les associations, laïques, ecclésiastiques ou religieuses, soient dans l'impossibilité d'assurer complètement et convenablement le service scolaire d'un pays. En cette occurrence, le gouvernement a le droit et le devoir de procurer aux citoyens les moyens qui leur manquent pour l'éducation de leurs enfants. Il ouvrira donc des écoles, collèges et universités en proportion des besoins à satisfaire.

Dans quelles conditions l'Etat devra-t-il fonder ces établissements officiels d'instruction ? La réponse dépendra des circonstances :

a) Si le pays a conservé l'unité de croyances, c'est-à-dire si la grande majorité des citoyens continue de professer la religion catholique, l'enseignement du catéchisme doit nécessairement faire partie des programmes scolaires. C'est ce qui se pratiquait en France avant les réformes de J. Ferry. Mais il est clair que les membres des cultes dissidents peuvent ouvrir des écoles confessionnelles et que, là où cette ouverture n'est pas possible, leurs enfants ne sauraient être contraints à suivre le cours d'instruction religieuse donné aux élèves catholiques.

b) Si, au contraire, le pays est profondément divisé au point de vue des croyances, la situation devient plus complexe. Tout d'abord, l'Etat doit laisser aux représentants des cultes reconnus la faculté d'ouvrir des écoles confessionnelles en libre concurrence avec les écoles publiques. Dans les communes où, à défaut d'écoles libres, les écoles officielles sont fréquentées par des enfants appartenant à des cultes différents, la neutralité confessionnelle s'impose, c'est-à-dire l'abstention au sujet des points de doctrine qui opposent entre elles deux ou plusieurs confessions chrétiennes. Mais, là même, un temps convenable doit être réservé à l'instruction religieuse, et les ministres des différentes confessions doivent avoir libre accès à l'école publique pour y faire à leurs fidèles un cours de religion approprié. En outre, l'enseignement commun à tous les élèves donné par l'instituteur doit s'inspirer des principes de la religion naturelle et de la philosophie spiritualiste, qui sont la base indispensable de l'édifice social. Ces principes fondamentaux sont : l'existence d'un Dieu personnel, infiniment parfait, la liberté de l'homme, l'immortalité de l'âme et les sanctions de la vie future. Nous l'avons prouvé plus haut (B, 3°) en montrant que la neutralité absolue, areligieuse, autant dire athée, est inadmissible et d'ailleurs, on va le voir, impraticable. Le Conseil supérieur de l'instruction publique sembla l'entendre ainsi, car il maintint, sur les programmes de 1882, les *devoirs envers Dieu*. Jules Ferry lui-même, en pleine Chambre, le 23 décembre 1880, a formellement déclaré qu'il repoussait la neutralité absolue ou philosophique, qui consiste précisément à bannir de l'école le Dieu qu'enseignent la religion naturelle et la philosophie spiritualiste : « Il y a deux sortes de neutralité ou, si vous voulez, deux manières de comprendre la neutralité dont il s'agit : il y a la neutralité *confessionnelle* et la neutralité *philosophique*. Et c'est résolument que je dis : il ne s'agit, ici, dans cette loi, que de neutralité *confessionnelle* », c'est-à-dire la neutralité entre les diverses *religions positives*. Il a répété la même déclaration, au Sénat, le 10 juin 1881. Nous enregistrons ces déclarations réitérées comme des aveux bons à retenir. Mais il semble bien que la neutralité confessionnelle fut acceptée par J. Ferry, parce qu'elle était à ses yeux une transition habile pour préparer les esprits à l'idée de l'école purement laïque.

D'ailleurs, la neutralité absolue, si elle n'était condamnable en soi, parce qu'elle est un outrage à la majesté divine, serait encore à repousser, car elle est :

a) *Nuisible à l'école*. — Un enseignement neutre est irrationnel et stérile ; sans une direction déterminée il piétine sur place et ne mène à rien. « On n'est pas neutre entre la vérité et le mensonge. Il faut choisir, il faut dire où l'on va, quand on se charge de conduire les autres. » (J. Payot, dans la revue *Le Volume*, 27 juin 1908.) Bien avant le recteur de l'Académie de Chambéry, Jules Simon avait formulé cet arrêt de condamnation : « L'école neutre, c'est l'école nulle. »

b) *Impraticable*. — Nous emprunterons nos citations à des personnages qui ne sont pas suspects de cléricalisme. Entendons d'abord M. Clémenceau : « Enfin, dans cet enseignement, il faudra bien que le professeur dise quelque chose. Il faudra bien qu'il prenne parti, il faudra qu'il dise s'il approuve ou s'il blâme. Quand il arrivera à l'histoire de Tibère et quand il lui faudra raconter certain drame de Judée, quelle opinion aura-t-il ? Que dira-t-il ? Est-ce que Jésus-Christ sera Dieu ou homme seulement ? » (*Discours* au Sénat. Cf. *Journal officiel*, 18 novembre 1903, p. 1371.) M. Payot est plus explicite encore : « On arrive aujourd'hui à cette situation qu'il est impossible à un esprit affranchi des religions confessionnelles de prononcer un mot qui soit vraiment neutre. » (*Correspondance de la Ligue de l'enseignement*, 12 avril 1908.) M. Aulard va jusqu'à dire : « La neutralité est une blague, un trompe-l'œil, un mot vide de sens... Un instituteur laïque, s'il est honnête homme, ne peut faire autrement que d'y manquer, sous peine de ne rien enseigner, ni en morale ni en histoire, sous peine de renoncer à son rôle d'éducateur. » (Article dans *Le Matin*, 14 septembre 1908.)

La loi du 28 mars 1882 sur l'enseignement primaire était équivoque. Dans la séance du 4 juillet 1881, J. Simon avait fait voter par le Sénat un amendement qui maintenait l'obligation d'enseigner la religion naturelle à l'école. Mais la Chambre le repoussa pour voter le texte suivant : « L'enseignement primaire comprend l'instruction morale et civique. » Tel quel, cet article proclame la neutralité scolaire absolue, c'est-à-dire la neutralité et philosophique et confessionnelle, puisque tout enseignement religieux, même du simple point de vue naturel et spiritualiste, se trouve banni. Néanmoins, on l'a noté plus haut, les programmes conservèrent la mention de Dieu et des devoirs envers Lui.

Cette situation de l'enseignement était pleine d'ambiguïté. Pendant quelque temps, on maintint, conformément aux programmes, le souvenir de Dieu, que la loi passait sous silence. Peu à peu, nombre d'instituteurs, forts de la légalité, laissèrent tomber dans l'oubli les devoirs envers Dieu. Mais, comme la neutralité absolue est un état d'équilibre instable, ils en vinrent assez vite à l'hostilité déguisée. Aujourd'hui, c'est l'hostilité ouverte : un ministre de l'instruction publique, M. Steeg, n'a-t-il pas déclaré, sans réticence ni ménagement, que l'école laïque est « l'école sans Dieu » ? Voilà l'aboutissement logique d'une neutralité fondée sur une équivoque et peut-être sur un calcul hypocrite. C'est du moins l'avis de M. Jaurès : « L'hypocrisie de ses origines suffirait à condamner la campagne pour la neutralité scolaire. » (*Revue de l'enseignement primaire et primaire supérieur*, 11 octobre 1908 : *Revue sociale*, p. 21.) Cf. Yves de la Brière, *Jules Ferry et l'école laïque*, dans *Etudes*, 1910, t. CXXV, p. 720-728.

Etant donné qu'en cas d'insuffisance de l'initiative privée, l'Etat doive fonder un certain nombre d'établissements scolaires, quelle situation légale faut-il leur accorder ? Ces écoles officielles seront-elles avantagées ? Recevront-elles des subsides spéciaux ? — Elles doivent être traitées sur le pied des écoles libres. La justice distributive exige en effet que les subventions, alimentées par l'argent des contribuables, soient équitablement réparties entre les divers établissements, d'après le nombre des élèves qui les fréquentent ; elle réclame, en outre, que les récompenses et encouragements soient distribués selon les mérites des maîtres qui concourent à l'œuvre nationale de l'éducation. Autrement, les citoyens, dont les préférences sont pour l'enseignement libre, seraient injustement frappés d'une charge onéreuse,

payant deux fois, d'abord pour faire élever leurs enfants à leur gré, ensuite pour l'instruction de ceux qui sont aux écoles de l'Etat. « C'est comme si de Paris à Bordeaux il y avait deux chemins de fer, l'un par Chartres, l'autre par Orléans, exploités par deux compagnies différentes, et que j'eusse le droit de me rendre à Bordeaux par Orléans, mais à la condition de payer ma place à la Compagnie d'Orléans et *aussi* à la Compagnie de Chartres. Dans ce cas, la Compagnie de Chartres ne ferait pas autre chose que lever sur moi un impôt, sans aucune espèce de droit et de raison. Plus qu'un impôt; car un impôt n'est pas autre chose qu'une rémunération donnée à l'Etat pour un service qu'il rend; et, dans le cas susdit, la Compagnie de Chartres ne m'en rendrait aucun. Ce qu'elle lèverait sur moi ce ne serait donc pas un impôt, mais un tribut, comme un vainqueur impose à un vaincu l'obligation d'en payer un. C'est exactement ce que fait l'Etat en faisant payer ses professeurs par des gens qui en ont d'autres. Il les taxe d'une contribution de guerre. C'est un peu barbare. » (Em. Faguet, *Le Libéralisme*, p. 134-135.)

L'Etat enseignant se rend coupable de bien d'autres vexations; par exemple, quand il contraint les fonctionnaires à fréquenter les écoles officielles, sous peine d'encourir sa disgrâce. Pour être les serviteurs du gouvernement, ils n'en restent pas moins hommes, pères de famille et citoyens; par conséquent, leur liberté et leurs droits doivent être fidèlement respectés.

4° *Droits de l'Etat.* — Les droits de l'Etat sont réels, mais limités par la nature même de sa mission, qui doit se borner, comme nous l'avons établi, à sauvegarder la justice et à aider les particuliers dans la poursuite du progrès. C'est pourquoi, sans lui accorder le pouvoir d'inspecter l'enseignement des écoles libres, qui par le fait même cesseraient de l'être, nous lui reconnaissons, là comme ailleurs, le droit de haute police : que les lois constitutionnelles ne soient pas attaquées par les instituteurs, que la morale publique ne soit pas outragée, que l'ordre social ne soit pas troublé, que les règles essentielles de l'hygiène ne soient pas transgressées, l'Etat a le droit de veiller à tout cela. Mais il est bien entendu qu'avant de pénétrer dans les établissements libres, comme avant de forcer la clôture de la vie privée, le gouvernement doit avoir, non de simples présomptions, mais un commencement de preuve, car c'est un principe fondamental du droit naturel que personne n'est présumé mauvais. *Nemo praesumitur malus.* Au cas où un fait de notoriété publique ou un indice sûr vient détruire cette présomption favorable, il faut agir, mais avec prudence.

S'il est vrai, d'ailleurs, que l'autorité paternelle ne doive pas être absorbée par le pouvoir civil, qui est souvent tenté de mettre en pratique cette monstrueuse doctrine : « Les enfants appartiennent à l'Etat avant d'appartenir à leurs parents », il est certain aussi que le pouvoir du père de famille n'est point absolu, inconditionné. L'enfant n'est pas la chose des parents; sans doute, ceux-ci en sont les auteurs, mais il ne leur est pas loisible d'en disposer à leur guise, comme fait un artiste de la statue qu'a créée son génie. C'est qu'ici l'œuvre produite n'est pas un objet matériel, ni même un simple animal; c'est un être raisonnable, une personne morale en puissance, qu'il s'agit de faire passer en acte. L'enfant a droit à l'éducation. Les parents se rendent donc gravement coupables s'ils maltraitent leurs enfants, s'ils les élèvent mal ou ne les élèvent pas du tout. C'est pourquoi ils ont d'abord le devoir d'entretenir leur vie physique et de les corriger, quand c'est nécessaire, avec fermeté, mais une fermeté dont la bonté ne soit jamais absente. Aussi, en cas de sévices et de mauvais traitements légitimement présumés, la police doit enquêter et, si les faits sont avérés, la magistrature doit punir les délinquants; elle peut même, s'ils se sont montrés cruels ou corrupteurs, les déclarer indignes et déchus de la puissance paternelle ou maternelle. Ensuite, les parents sont tenus de développer la vie intellectuelle et morale de leurs enfants, en leur donnant ou leur procurant une éducation proportionnée aux ressources et à la condition de la famille. Aussi, lorsqu'ils faillissent grièvement à leur tâche, l'Etat, tuteur civil, doit intervenir pour rappeler au devoir ces tuteurs naturels de l'enfance et leur subroger, au besoin, dans leur fonction éducatrice, un autre membre de la famille moins avare ou plus diligent. Mais, ici encore, afin de préserver le foyer domestique d'intrusions policières intempestives, faut-il que le délit soit notoire ou prudemment présumable (cf. Taparelli d'Azeglio, *Essai théorique de droit naturel basé sur les faits*, l. IV, ch. iv, n. 919). Bref, si des parents dénaturés sont assez durs pour refuser le nécessaire à leurs enfants, la puissance civile doit intervenir.

Mais ici une question délicate se pose d'elle-même: l'instruction primaire rentre-t-elle dans ce nécessaire, dont les parents ne peuvent priver leurs descendants? Cette question ne semble pas comporter de réponse uniforme, mais dépendre de circonstances contingentes. Il peut exister des époques où l'instruction primaire ne soit pas, pour telle ou telle catégorie d'enfants, un viatique indispensable pour faire, comme on dit, convenablement leur chemin (cf. Costa-Rossetti, *Philosophia moralis*, p. 736). Mais, de nos jours, la réponse doit être affirmative, car celui qui est dépourvu d'une instruction élémentaire se trouve dans une infériorité manifeste, qui le rend incapable de soutenir avantageusement la lutte pour la vie (cf. T. Rothe, *Traité de droit naturel théorique et appliqué*, t. III, n. 578. — A. Castelein, *Le Droit naturel*, p. 719 sqq.). Il semble donc que l'Etat ait le droit de décréter l'instruction obligatoire, pourvu, évidemment, que la *laïcité* ne le soit pas, mais que les parents aient toute liberté et facilité pour le choix des maîtres.

On peut aller plus loin et se demander : quel est le fondement de ce droit? L'Etat, répondent habituellement les partisans de l'obligation, a le droit d'imposer à tous l'instruction, parce que, d'une part, les enfants devant être un jour citoyens, et, d'autre part, étant donnée la diffusion actuelle des connaissances élémentaires, il a un intérêt majeur à ce que les futurs membres de la cité n'y entrent que suffisamment éclairés. Autrement, ces ignorants seraient un poids mort, qui ferait obstacle au progrès social.

A cette assertion j'opposerai que l'intérêt même général n'est pas plus la source du droit qu'il ne l'est du devoir, car il est variable et contingent, tandis que l'essence du droit et du devoir est d'être immuable et nécessaire. Toutes les injustices et toutes les tyrannies ont cherché à s'abriter derrière cette maxime de l'utilité publique. En s'appuyant sur elle, que ne pourrait-on justifier? Par exemple, la prospérité d'un pays est singulièrement intéressée à ce que la race se maintienne saine et robuste. Dès lors, l'Etat aurait le droit d'édicter des règlements pour obtenir, par voie de sélection entre les futurs conjoints, une descendance excellente et nombreuse; il pourrait imposer certaines mesures relatives au genre de nourriture, de vêtement, etc. Sur tous ces points, des conseils sont de mise; mais qui voudrait tolérer des lois matrimoniales et somptuaires? Est-ce qu'un très grand nombre de citoyens ne sont pas intéressés à une répartition plus égale de la richesse?

L'Etat serait, en conséquence, autorisé à établir le collectivisme. On voit où mène le principe invoqué.

La légitimité de la loi, qui rend l'instruction obligatoire, ne vient donc pas de l'utilité que la société en peut retirer. Non; mais, comme actuellement l'instruction primaire rentre manifestement dans le nécessaire que les parents doivent fournir à leurs enfants, l'Etat prend acte de ce devoir et en urge l'application, en cas de négligence coupable de la part des familles.

Cette façon de procéder me paraît légitime. Mais on peut se poser une dernière question : est-ce, pour l'Etat, le moyen le plus expédient et le plus efficace d'atteindre son but : la plus grande diffusion possible de l'instruction ? On en peut douter. Combattant le monopole, M. Clémenceau interpellait ainsi les radicaux qui en étaient partisans : « L'entreprise de contrainte est un terrible engrenage. Vous ne sauriez dire vous-mêmes où vous pourrez vous arrêter, et vous vous lancez dans cette aventure sans issue, quand vous n'avez même pas pu appliquer votre très modeste loi d'obligation ! Vous avez fait l'instruction obligatoire et vous n'avez pas pu l'appliquer ! » (*Discours* au Sénat, *Journal officiel*, 18 nov. 1903, p. 371. Cf. G. Goyau, *Le péril primaire*, dans *Revue des Deux Mondes*, 1er janv. 1906, p. 177-185.) Cette lamentable expérience semble prouver que l'Etat parviendra plus sûrement à ses fins par des voies plus suaves que le régime coercitif, c'est-à-dire en ouvrant des établissements supplémentaires, quand la pénurie des écoles libres l'exigera; en mettant, par des subsides équitablement distribués entre les maîtres concurrents, l'instruction à la portée des fortunes modestes; en fournissant même l'instruction gratuite aux indigents. De la sorte, si les maisons d'éducation sont en nombre suffisant, si elle est à bon marché, si elle ne coûte rien aux nécessiteux, il sera inutile de la rendre obligatoire. Car la grande majorité des familles, constatant qu'aujourd'hui l'instruction est un moyen indispensable de réussite, la désireront pour leurs enfants, parce que, à défaut même d'affection, elles sont les premières intéressées à préparer l'avenir de ceux en qui elles doivent se survivre.

Ce système me paraît préférable : il a d'abord l'avantage de concilier dans une juste mesure les droits des familles (parents et enfants) et les intérêts de la société; puis, il écarte l'odieux d'une coercition érigée en mesure générale. D'autant qu'il admet, comme correctif, l'intervention de l'Etat pour assurer l'avenir de l'enfant contre l'avarice sordide ou la prévarication de parents dénaturés.

Il y a entre les deux thèses plus qu'une différence verbale. Autre chose, en effet, est d'ajouter, à l'obligation naturelle qu'ont les parents de bien élever leurs enfants, une prescription légale qui, comme une mesure permanente, l'applique, sans le tempérament nécessaire de distinctions multiples, à tous les cas individuels; autre chose de laisser à l'Etat le pouvoir d'urger l'accomplissement de cette obligation, quand les parents s'y dérobent d'une façon grave. Car, dans ce second système, ce n'est qu'à titre exceptionnel, comme redresseur des torts notoires et notables, que l'Etat aura la faculté de pénétrer dans l'intérieur des familles, tandis que, dans le premier, ce sera à titre journalier, comme exécuteur d'une loi universelle, qu'il pourra franchir, à tout moment, le seuil du foyer domestique et s'y livrer à des inquisitions vexatoires. L'inviolabilité du sanctuaire familial est l'un des plus fermes obstacles qu'on puisse opposer à l'invasion chaque jour plus menaçante du socialisme d'Etat. Serait-il sage et opportun de lui ouvrir, à deux battants, la porte du foyer ?

Bibliographie

I. Documents ecclésiastiques. — Pie IX, Allocution *Quibus luctuosissimis*, 5 sept. 1851; Allocution *Nunquam fore*, 15 déc. 1856; *Epistola ad archiepiscopum Friburgensem : Quum non sine*, 14 juillet 1864; *Syllabus*, prop. 45-47. — Léon XIII, *Encyclique Inscrutabili*, 21 avril 1878; *Discours à la Commission des écoles catholiques*, 17 juillet 1883; *Encycl. Nobilissima Gallorum gens*, 8 févr. 1884; *Encycl. Officio sanctissimo*, 27 déc. 1887; *Encycl. Arcanum divinae Sapientiae*, 10 janv. 1889; *Lettre sur le centenaire de saint Louis de Gonzague*, 1er janv. 1891; *Lettre aux évêques polonais*, 19 mars 1894; *Lettre au peuple anglais*, 14 avril 1895; *Encyclique Affari vos*, 8 déc. 1897; *Encyclique Caritatis studium*, 25 juillet 1898; *Lettre au clergé de France*, 8 sept. 1899. — *Déclaration de l'épiscopat français*, août 1908; *Lettre collective des évêques de France*, 14 sept. 1909.

II. Ouvrages. — Montalembert, *Discours*, *passim; Liberté d'enseignement*, Paris, 1848. — L. Veuillot, *Mélanges*, 1re série, t. I, p. 89 sq.; t. II, p. 460 sq.; t. III, p. 383 sq. — E. Lavisse, *Questions d'enseignement national*, Paris, 1885. — J. Costa-Rossetti, *Philosophia moralis*, Inspruck, 1886, p. 733-747. — R. de Cepeda, *Eléments de Droit naturel*, LIXe leçon, p. 509-520, Paris, 1890. — F. Brunetière, *Education et Instruction*, Paris, 1895; reproduit dans *Questions actuelles*, Paris, 1907. — T. Rothe, *Traité de Droit naturel théorique et appliqué*, t. III, Paris, 1896. — J. Rocafort, *L'éducation morale au lycée*, Paris, 1899; *L'unité morale et l'Université*, *Ibidem*, 1903. — Th. Meyer, *Institutiones juris naturalis*, t. II, p. 103-108; 701-736, Fribourg-en-Brisgau, 1900. — F.-X. Godts, *Les droits en matière d'éducation*, Bruxelles, 1900-1901. — G. de Lamarzelle, *La crise universitaire, d'après l'enquête de la Chambre des députés*, Paris, 1900. — J. Burnichon, *La liberté d'enseignement. Cinquante ans après*, Paris, 1900; cf. *L'Etat et ses rivaux dans l'enseignement secondaire*, *Ibidem*, 1898. — Dr G. Lebon, *Psychologie de l'éducation*, livres I et III, Paris, 1902; 1910 (13e éd.). — A. Castelein, *Droit naturel*, p. 625-640; 719-724, Paris, 1903. — G. Sortais, *La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement*, Paris, 1904. — L. Taparelli d'Azeglio, *Examen critique des gouvernements représentatifs dans la société moderne*, Trad. de l'italien par Fr. Pichot, t. II, c. III, Paris, 1906. — A.-D. Sertillanges, *La Famille et l'Etat dans l'éducation*, Paris, 1907. — G. Compayré, *L'éducation intellectuelle et morale*, Paris, 1908. — Mgr d'Hulst, *Nouveaux mélanges philosophiques*, t. II, p. 85-227, Paris, 1909. — P. Biétry, *La séparation des écoles et de l'Etat*, Paris, s. d. — B. Gaudeau, *Critique philosophique et théologique de l'idée de neutralité scolaire*, Paris, s. d. — Mgr Baudrillart, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*, Paris, 1910. — Jouin, *L'école en France au XXe siècle. Devoirs des parents envers l'école*, Paris, 1910. — J. Grivet, *L'Eglise et l'enfant*, dans *Etudes*, t. CXXIII, p. 463-487. — Mgr Chollet, *Nos enfants*, Paris, 1911. — *Les Ecoles. Documents du Saint-Siège (Texte et traduction française)*, publiés par Mgr Nègre, évêque de Tulle, Paris, Bonne Presse, 1911. — *La Répartition proportionnelle scolaire*, Reims et Paris, 1912. — P. Vigué, *Le droit naturel et le droit chrétien dans l'éducation*, Paris, 1912.

Gaston Sortais.

II. — MAITRES ET ÉCOLIERS CHRÉTIENS AU TEMPS DE L'EMPIRE ROMAIN

Quel fut, relativement à l'enseignement public et privé, le rôle des chrétiens pendant les premiers siècles, et particulièrement à l'époque des persécutions? Comment, en ce temps, les maîtres chrétiens purent-ils professer? Comment les élèves chrétiens purent-ils apprendre? Et dans quelle mesure, par quels moyens, dans quel esprit l'enseignement et l'étude de ce qu'on appelait dès lors « les humanités », *humaniores litterae*, furent-ils possibles aux uns et aux autres?

La question ne se poserait pas en ces termes, ou même ne se poserait pas du tout, si les premiers chrétiens avaient composé une secte de réfractaires, hostiles aux institutions et aux lois romaines, ou s'étaient uniquement recrutés dans les classes inférieures de la population, indifférentes à la culture de l'esprit et préoccupées surtout du pain quotidien. Mais on sait — et les études les plus récentes le démontrent chaque jour davantage — qu'une telle vue de leur histoire, inspirée par les calomnies de Celse, est tout le contraire de la vérité. A part quelques esprits excessifs, et plus ou moins séparés de l'Eglise, les chrétiens des premiers siècles ont tout accepté de la civilisation romaine, excepté l'idolâtrie et les mauvaises mœurs: ils se montrent en toute occasion les loyaux sujets de l'Empire, paient exactement les impôts, accomplissent le service militaire, exercent tous les métiers honnêtes, gèrent même les magistratures quand ils le peuvent faire sans trahir leur foi. Et cette attitude, que révèle chaque page de leur histoire, montre bien qu'ils ne se composent pas seulement de petites gens, d'illettrés : ceux-ci étaient accueillis fraternellement dans l'Eglise, mais ils y rencontraient aussi des riches, des nobles, des savants : de très bonne heure la plus haute aristocratie romaine y fut représentée. La société chrétienne, même à l'aurore de la prédication apostolique, n'avait donc rien de réfractaire ou de barbare; ses membres éprouvaient les mêmes besoins intellectuels que leurs compatriotes païens; appelés à vivre de la vie de tous, les enfants des chrétiens ne pouvaient être privés de l'éducation commune.

Mais comment y participaient-ils sans danger pour leur moralité ou pour leurs croyances? Tel est le problème que nous devons examiner.

Pour le faire bien comprendre, il convient de dire en quelques mots comment était organisé l'enseignement dans le monde romain.

I. Liberté et organisation de l'enseignement. — Deux traits le caractérisent.

L'un est la complète liberté dont il a joui depuis la fin de la République. Les premières leçons des rhéteurs grecs et latins avaient soulevé les protestations du Sénat d'abord, des censeurs ensuite, gardiens sévères de l'antique simplicité (Suétone, *De claris rhetoribus*, I). Mais ces protestations étaient demeurées à peu près sans effet. Dans une page, malheureusement incomplète, de son traité *De la République*, Cicéron constate que, à la différence de ce qui se passait chez les Grecs, l'éducation des enfants n'était à Rome réglée par aucune loi, soumise à aucune direction de l'Etat, et astreinte à aucune uniformité : il considère cette liberté et cette diversité comme l'effet d'une sage prévoyance et voit en elles une des causes de l'heureuse paix dont jouissent ses concitoyens. *Considerate nunc cetera quam sint provisa sapienter ad illam civium beate et honeste vivendi societatem... Principio disciplinam puerilem...nullam certe aut destinatam legibus, aut publice expositam, aut unam omnium esse voluerunt...* (*De Republica*, IV, III). La liberté de l'enseignement ne reçut aucune atteinte jusqu'au jour ou Julien l'Apostat, au milieu du IVᵉ siècle, essaya sans succès de la restreindre.

L'autre trait caractéristique est la division de l'enseignement romain en trois ordres : primaire, secondaire et supérieur. Cette division est si raisonnable, si bien appropriée aux besoins des esprits, qu'elle a traversé les siècles, et se retrouve à peu près identique dans la société moderne.

Le premier degré a même conservé le nom dont on le désignait sous les Romains, car l'instituteur chargé de donner aux enfants du peuple l'instruction dont ils se contentaient alors et se contentent encore aujourd'hui, s'appelait l'instituteur primaire, *primus magister* (ou encore *ludi magister*, ou même *litterator*, dans le sens de celui qui enseigne les lettres de l'alphabet). Dans ces écoles, qui paraissent avoir été mixtes, c'est-à-dire fréquentées à la fois par les deux sexes (il s'agit ici des écoles primaires, car il n'est pas probable que les jeunes filles aient eu accès à l'école du grammairien ou du rhéteur), on enseignait à lire, à écrire et à compter. Les écrivains latins, et même quelques peintures, nous permettent de nous faire une idée de la discipline qui y régnait : cette discipline était rude, et le fouet y jouait son rôle. Elle n'était point, d'ailleurs, sans résultats, car, bien que nous ne possédions sur ce sujet aucune statistique (les anciens n'en faisaient guère), cependant nous pouvons constater que l'instruction primaire était fort répandue, et qu'un grand nombre de gens savaient lire et même écrire. On n'aurait pas multiplié dans le monde romain les inscriptions officielles ou privées avec une extraordinaire profusion, si les foules n'avaient été capables de les comprendre : et la multitude d'inscriptions incorrectes, tracées grossièrement, pleines de solécismes ou de fautes d'orthographe, qui se voient à Pompéi et ailleurs, montre que beaucoup de gens du peuple et même d'enfants étaient capables d'écrire. Dans les armées romaines, le mot d'ordre, au lieu d'être donné de vive voix, était inscrit sur des tablettes que l'on passait de rang en rang : cela ne se serait pas fait si le plus grand nombre des soldats n'avait pas su lire. Peut-être les illettrés étaient-ils moins nombreux dans l'armée romaine que dans nos armées modernes, bien que l'instruction obligatoire établie chez nous n'existât pas à Rome. En réalité, le développement de l'instruction dépend des mœurs, et non des lois.

Beaucoup s'arrêtaient à ce premier stade : mais les enfants de la noblesse et de la bourgeoisie — même de la très petite bourgeoisie, comme celle à laquelle appartenait le père d'Horace — recevaient l'enseignement secondaire. Celui-ci était donné dans les écoles des grammairiens; c'est sous ce nom qu'étaient connus ses professeurs. Il consistait surtout dans la lecture et le commentaire des écrivains classiques grecs et latins, c'est-à-dire des poètes, des historiens et des moralistes : on y joignait quelques éléments de géométrie et de musique. Non seulement les exercices oraux, mais encore la rédaction, les devoirs écrits, entraient pour une grande part dans les études de cet ordre.

Cette formation un peu factice, et à laquelle manquaient beaucoup des notions que nous considérons maintenant comme nécessaires, conduisait les étudiants plus ambitieux jusqu'à l'école de rhétorique. Celle-ci avait principalement pour but la préparation immédiate à la vie publique par l'apprentissage pratique de l'éloquence. On s'étonnera qu'elle ait duré pendant tout l'Empire, époque où précisément on s'imagine qu'il n'y avait plus de vie publique. Mais c'est là une idée très inexacte. Si les empereurs

avaient usurpé la direction de toute la politique, il restait encore aux ambitieux, surtout en province, une large carrière. La vie provinciale et municipale ne fut jamais aussi active que sous l'Empire, et elle offrait à chaque instant l'occasion de beaux discours. Ceux mêmes qui demeuraient les plus étrangers aux affaires publiques trouvaient l'occasion de se faire entendre, car en aucun temps on ne fut plus amateur de la parole, et il suffisait de l'annonce d'une lecture, d'une déclamation ou d'une conférence pour faire accourir toute une ville. On était donc aussi porté que par le passé aux études de rhétorique. Les écoles où elles se poursuivaient étaient tout oratoires. On s'y exerçait à parler sur des sujets imaginaires proposés par le maître, qui faisait ensuite la critique et donnait pour ainsi dire le corrigé des discours. Les *Controverses* de Sénèque et les *Déclamations* de Quintilien nous ont gardé un écho probablement fidèle des discussions qui retentissaient autour de la chaire du rhéteur (les textes juridiques lui donnent indifféremment le titre de *rhetor* ou d'*orator;* dans les villes grecques il porte celui de *sophiste*) et faisaient de sa classe un tribunal ou un forum en miniature.

L'école de rhétorique était le degré suprême de l'enseignement romain : ses professeurs, nous apprend Ausone, occupaient un rang social très supérieur à celui des grammairiens (et les grammairiens eux-mêmes un rang supérieur à celui du maître primaire, à qui les lois interdisaient de prendre le titre de *professor*). Non seulement ils préparaient les futurs chefs de la cité, mais encore ils devenaient au besoin les représentants de celle-ci, car, dès qu'elle avait besoin d'un député auprès du gouverneur de la province ou de l'empereur, c'est le plus souvent parmi les rhéteurs en renom qu'elle le choisissait.

Disons cependant que cette forme assez creuse de l'enseignement supérieur, bien que la plus répandue, n'était pas la seule qui existât dans l'Empire romain. En quelques villes il y avait des cours de philosophie, qui étaient distincts des écoles de rhétorique ; en d'autres, on enseignait la jurisprudence ; beaucoup possédaient des écoles de médecine. Parfois les mêmes étudiants fréquentaient à la fois ces divers cours : si bizarres qu'elles soient, les causes imaginaires plaidées dans les écoles de rhétorique supposent le plus souvent quelque connaissance du droit et quelque habitude des procès réels ; on voit au IVe siècle un des plus brillants élèves des rhéteurs d'Athènes s'asseoir sur les bancs de l'école de médecine.

Jusqu'au IIe siècle, les écoles de tout ordre paraissent avoir été privées. Les empereurs des dynasties Flavienne et Antonine commencèrent à rétribuer celles de Rome, et à transformer ainsi en professeurs publics les hommes qui y enseignaient. A leur exemple et avec leurs encouragements, beaucoup de villes fondèrent des chaires municipales de grammaire, de rhétorique, de médecine, et accordèrent un traitement aux professeurs. Mais, en concurrence avec cet enseignement public, qui était largement rétribué (vingt mille francs à Rome, neuf mille francs en province), exista toujours l'enseignement privé. Tout citoyen que sa conduite n'avait pas disqualifié pouvait ouvrir une école de l'un ou l'autre degré, et, à défaut du traitement officiel, recevoir une rétribution de ses élèves. Parfois la lutte fut assez vive entre l'un et l'autre enseignement. Souvent la concurrence faite au premier par le second demeura victorieuse. L'autorité officielle, quelles que fussent ses préférences, n'intervenait jamais en faveur de celui qui pouvait se réclamer d'elle. On voyait alors telle chaire de l'Etat ou des villes délaissée, et la chaire rivale du professeur libre entourée de la foule des élèves. On connaît l'histoire du sophiste Libanius, qui, s'étant vu préférer par les autorités de Constantinople un autre professeur, ouvrit une école, et fit aussitôt le vide dans celle de son concurrent. « C'est l'empereur qui le nourrit, disait-il ; moi, ce sont les parents de mes élèves qui me font vivre. » (LIBANIUS, *De vita;* éd. Reiske, t. I, p. 29.) En réalité, c'était la valeur des professeurs, ou la vogue qu'ils avaient su acquérir, ou même un simple caprice de la mode, qui faisait le succès et assurait selon les lieux et selon les moments la prédominance de l'un ou de l'autre enseignement. Mais les empereurs accordaient aux représentants de tous deux, sans distinction, une même exemption des plus lourdes charges publiques : ce privilège appartenait aux professeurs libres aussi bien qu'aux professeurs qui touchaient un traitement de l'Etat (*cum salario vel sine salario.* MODESTIN, au *Digeste*, XXVII, I, 6, § 11).

L'instruction, on le voit, était fort répandue et l'enseignement donné à tous ses degrés dans les villes importantes de l'Empire romain. Des textes juridiques prévoient trois rhéteurs ou sophistes et trois grammairiens dans les petites villes, cinq rhéteurs et cinq grammairiens dans les grandes. Mais ce nombre était parfois très largement dépassé. En certaines cités, le groupement des écoles de toutes les catégories était assez considérable pour former de véritables universités. Il en est ainsi, pour la Gaule, à Bordeaux, à Toulouse, à Autun (ces universités avaient un chef, correspondant à ce qu'est chez nous le recteur ; mais il était beaucoup plus chèrement payé : celui d'Autun recevait par an 600 mille sesterces, équivalant à 120 mille francs), à Poitiers, à Vienne, à Trèves, pour l'Italie à Rome, à Milan, à Crémone, à Bergame, pour l'Afrique à Carthage, pour l'Egypte à Alexandrie, pour la Grèce à Athènes, par la Thrace à Constantinople. Certaines universités, tout en donnant un enseignement général, avaient une célébrité particulière pour une branche de l'enseignement : les étudiants en droit fréquentaient de préférence Arles en Gaule ou Beyrouth en Syrie, les étudiants en philosophie trouvaient les meilleurs maîtres à Athènes, l'enseignement médical donné à Alexandrie avait une réputation universelle. A Athènes, les étudiants se divisaient par nations, comme dans le Paris du moyen âge, et leur turbulence effrayait les gens pacifiques. A Rome, on dut les mettre sous la surveillance de la police et exiger le départ de ceux qui étaient âgés de plus de vingt ans (*Code Théodosien*, XIV, IV, 1, année 370). En Orient, la tolérance était plus large, car on vit des travailleurs tels que saint Grégoire de Nazianze prolonger leur séjour jusqu'à la trentième année, et fréquenter même successivement plusieurs villes universitaires.

Ces rapides détails suffisent à montrer quel fut le régime de l'enseignement supérieur jusqu'au Ve siècle. En 425, on aperçoit une tentative pour le changer. Théodose II essaie de fonder à Constantinople une véritable Université d'Etat, composée de trente et un professeurs, qui auront le monopole de l'enseignement : l'ouverture d'écoles privées est désormais interdite, et les professeurs libres ne pourront plus donner de leçons que dans les familles des particuliers (*Code Théodosien*, XIV, IX, 3). Mais cette réforme est bornée à la seule ville de Constantinople : la liberté de l'enseignement paraît avoir subsisté dans le reste de l'Empire. Au moins en fut-il ainsi de l'Occident : ce que nous savons des études qui se faisaient dans les pays latins à la veille des invasions barbares nous montre un régime resté tout semblable à celui que nous avons décrit. On peut dire qu'en Occident, et particulièrement en

Gaule, la liberté de l'enseignement durera autant que l'Empire romain.

II. **Les professeurs chrétiens à l'époque des persécutions.** — Rien ne s'opposait à ce que les chrétiens donnassent cet enseignement. Sans doute, il n'est pas probable que l'Etat ou les villes aient, avant le IVe siècle, choisi des professeurs parmi les adorateurs du Christ; cependant, le fait a pu se produire, et ce que nous savons maintenant de l'extrême liberté, de la prédominance même, dont le christianisme a joui, en dehors des moments de persécution déclarée, dans certaines régions de l'Asie Mineure (voir mes *Dix leçons sur le martyre*, p. 28-33), nous rend possible de l'admettre. Mais la facilité d'ouvrir, sans avoir besoin d'en demander l'autorisation, des écoles privées, la complète liberté d'enseignement qui dispensait celles-ci de toute inspection officielle, permettaient certainement aux chrétiens de se faire instituteurs à tous les degrés. Et, de fait, on a le souvenir de quelques professeurs qui furent martyrs, mais aucun ne le fut pour avoir enseigné : ils périrent comme périssaient alors d'autres fidèles, pour avoir refusé de renier leur foi.

Le rhéteur Arnobe, qui lui-même est un converti, cite parmi les hommes marquants qui à la fin du IIIe siècle embrassèrent le christianisme « des orateurs de grand talent, des grammairiens, des rhéteurs, des médecins, des maîtres de philosophie » (*Adversus gentes*, II, LV). Il n'est point probable que tous ces lettrés, en embrassant le christianisme, aient abandonné le professorat. L'histoire, d'ailleurs, nous a conservé le nom de professeurs chrétiens appartenant à l'époque des persécutions. On a trouvé dans une des catacombes de Rome l'épitaphe d'un modeste *magister primus* (cimetière de Calliste. De Rossi, *Roma sotterranea*, t. II, tav. XLV-XLVI, n° 43). Cassien, martyr pendant la dernière persécution, était maître d'école à Imola (Prudence, *Peri Stephanôn*, IX). Origène débuta par être grammairien, et gagna ainsi, pendant quelque temps, sa vie, celle de sa mère et de ses frères (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, XV). Flavien, martyrisé en Afrique au milieu du IIIe siècle, avait aussi été grammairien (*Passio SS. Montani, Lucii, Flaviani*, etc., 19, dans Ruinart, *Acta martyrum sincera*, 1689, p. 240). A la fin du même siècle, le chrétien Anatole, futur évêque de Laodicée, était non seulement chef du Sénat d'Alexandrie, mais aussi avait été désigné par ses concitoyens pour professer la philosophie et commenter Aristote (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, XXXII, 6, 7).

Peut-être quelques professeurs chrétiens dirigèrent-ils des écoles exclusivement composées d'enfants de leurs coreligionnaires. Nous n'en avons point cependant la preuve. Le contraire est certain pour plusieurs de ceux qui viennent d'être nommés. Cassien, l'instituteur d'Imola, n'avait probablement que des païens pour élèves, puisqu'il fut martyrisé par ceux-ci, qui lui gardaient rancune de sa sévérité. Les élèves de Flavien étaient, sans doute, aussi des païens, car, aussi dévoués à leur maître que ceux d'Imola seront hostiles au leur, ils s'efforcent par tous les moyens, même par le mensonge, de l'arracher au supplice. L'école de philosophie dirigée par Anatole à Alexandrie est certainement ouverte à tous, puisque le professeur a été choisi par la ville.

Quelques-uns s'étonneront peut-être que des chrétiens, et parmi eux des hommes assez fervents pour affronter le martyre, aient consenti à donner à l'enfance et à la jeunesse une éducation qui consistait presque tout entière dans l'explication des classiques païens, et où les fables mythologiques, considérées comme l'une des principales sources de beautés littéraires, jouaient un grand rôle. Le grammairien grec ne pouvait lire ou commenter Homère et Pindare, le grammairien latin Virgile et Horace, sans décrire à chaque instant les aventures des dieux et des déesses, auxquelles, à leur tour, les devoirs écrits des élèves devaient sans cesse faire allusion. Mais il semble que, devenues ainsi matière de littérature, les fables mythologiques perdaient leur sens religieux. D'objet de foi qu'elles avaient pu être autrefois, elles étaient passées à l'état de lieu commun, d'allégories familières et de sujets de narration. Traitées de la sorte, elles n'offraient guère de danger pour les écoliers chrétiens. Ils sentaient vite la différence entre la manière dont à l'école on parlait de la mythologie et dont à l'église on parlait de la religion, et n'étaient point tentés de confondre l'une et l'autre. C'est pourquoi l'étude des classiques païens, nécessaire alors au perfectionnement de l'esprit et à l'étude du beau langage, ne fut point défendue. Inconséquent selon son habitude, Tertullien déclare qu'un chrétien n'a pas le droit de professer, mais qu'un chrétien a le droit d'aller à l'école, parce que l'enseignement littéraire qui y est donné est indispensable à la conduite de la vie (*De idololatria*, 10). Mais les chefs légitimes de l'Eglise se gardèrent toujours des exagérations et de l'illogisme de Tertullien : pas plus qu'ils n'interdirent aux chrétiens d'apprendre, ils ne leur défendirent d'enseigner. On ne trouve nulle trace d'une telle défense, et les exemples cités plus haut montrent qu'elle ne fut jamais portée.

A part quelques intransigeants, les chrétiens des premiers siècles eurent toujours, en ces matières, l'esprit fort large, parce qu'il était réellement éclairé. Souvenons-nous des peintures ou des sculptures allégoriques qui se rencontrent dans les catacombes : *l'Amour et Psyché, Ulysse et les Sirènes, les Saisons, les Génies ailés, les Fleuves, le Ciel, l'Océan*, personnifiés par des formes humaines. Souvenons-nous encore de la curieuse histoire des quatre sculpteurs chrétiens de la Pannonie, qui consentirent à fabriquer des Victoires et des Amours, en qui ils voyaient d'inoffensives allégories, ou encore le Soleil sur son char traîné par des coursiers, et souffrirent le martyre plutôt que de sculpter un Esculape destiné à être adoré dans un temple. Cette largeur d'idées qu'ils portaient dans l'art, les chrétiens la gardaient dans les choses de la littérature et de l'enseignement.

III. **L'enseignement après la paix de l'Eglise.** — Celui-ci ne gênait donc pas plus la conscience des maîtres qu'il ne mettait en péril la foi des élèves. L'influence de la famille venait d'ailleurs corriger aisément ce qu'aurait eu de dangereux l'atmosphère de l'école : n'oublions pas que l'internat n'existait pas chez les Romains. On voit, par le récit de l'éducation d'Origène, comment un père chrétien pouvait suppléer, par une précoce formation religieuse, aux lacunes de l'enseignement littéraire. Origène enfant suivit exactement « le cycle de cet enseignement », mais chaque jour, « avant de donner son soin aux études païennes », Léonide (c'est le nom du père d'Origène) lui faisait étudier l'Ecriture sainte. Il l'obligeait à réciter de mémoire les passages de la Bible qu'il avait lus, ou au moins à lui en faire le résumé (Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, II, 12). Ainsi préparé et comme prémuni, l'enfant pouvait ensuite écouter sans danger les passages d'Homère ou d'Hésiode que commentait devant lui le grammairien. Tous les pères de famille n'étaient sans doute pas capables de diriger l'éducation de leurs fils avec l'autorité du futur martyr Léonide, également instruit dans les lettres humaines et dans les lettres sacrées, et qui avait peut-être été grammairien lui-même; mais on peut

croire que soit directement, soit par l'intermédiaire d'un pédagogue chrétien, sorte de répétiteur affranchi ou esclave, qui dans les maisons riches accompagnait l'enfant en classe, beaucoup de parents suivaient de plus ou moins loin cet exemple.

Cependant, là où manquait l'influence de la famille, le paganisme dont l'enseignement était tout imprégné pouvait avoir ses dangers. Le père de saint Augustin n'était pas chrétien ; son admirable mère, Monique, ne comprit que peu à peu l'étendue de ses devoirs, et dirigea imparfaitement la jeunesse de l'étudiant. Ainsi livré sans contrepoids aux leçons du grammairien, puis du rhéteur, AUGUSTIN s'excuse d'avoir pris un plaisir trop vif aux impuretés de la mythologie et aux vanités de l'éloquence. Cependant, quand on regarde de près les passages de ses *Confessions* où il raconte ainsi ses études, on reconnaît que celles-ci ne produisirent dans son âme que des troubles passagers, et que ni ses grandes erreurs d'idées, ni ses coupables écarts de conduite, ne leur sont dus. C'est même en faisant connaissance, à l'école du rhéteur, avec l'*Hortensius* de Cicéron qu'il commença à rentrer en lui-même et à désirer une vie meilleure. L'exemple de saint Augustin ne va donc pas contre ce qui vient d'être dit. Le milieu dans lequel il avait grandi était trop imparfaitement chrétien pour corriger et purifier l'enseignement public. Mais dans les familles plus complètement réglées par la loi évangélique, celui-ci, à l'époque surtout où vécut saint Augustin, ne pouvait être bien dangereux.

Il l'était d'autant moins qu'après la cessation des persécutions et le triomphe de l'Eglise le nombre des maîtres chrétiens avait beaucoup augmenté. Parmi eux, il y avait des chrétiens fervents, dont les leçons, bien que prenant leur texte dans les classiques païens, devaient tourner plutôt à l'apologie de la vraie religion. Tel fut certainement le père de saint Basile, qui enseignait la rhétorique à Césarée de Cappadoce, en même temps qu'il plaidait au barreau de cette ville ; tel fut BASILE lui-même, que les habitants de Césarée appelèrent, après son retour d'Athènes, à la chaire de rhétorique où avait professé son père; tel fut son frère GRÉGOIRE DE NYSSE, qui, lui aussi, sera quelque temps rhéteur ; tel paraît avoir été pendant quelque temps aussi leur ami GRÉGOIRE DE NAZIANZE ; tels les deux APOLLINAIRES, dont l'un enseigna la grammaire, l'autre la rhétorique. On comprend quel était l'enseignement de tels hommes : à la fois très littéraire et très chrétien ; très littéraire, car ils avaient le sentiment de leur devoir envers leurs élèves, et d'ailleurs ils aimaient passionnément les lettres et l'éloquence; très chrétien, puisque eux-mêmes étaient des chrétiens de premier ordre, engagés déjà dans la voie de la sainteté. Basile a d'ailleurs tracé le programme de cet enseignement dans son admirable homélie *Sur la manière de lire les auteurs profanes*. Il apprend à ses auditeurs et à ses lecteurs comment on peut tirer des grands écrivains de l'antiquité non des leçons de volupté ou d'orgueil, mais celles de la plus haute morale, en faisant servir la sagesse humaine à commenter les préceptes ou les conseils de l'Evangile. C'est cet accord de la raison et de la foi qui doit être le but suprême et le fruit le plus précieux de l'éducation.

Non seulement à cause du grand nombre des professeurs chrétiens, mais plus encore peut-être à cause de la nature de leur enseignement, JULIEN L'APOSTAT essaya d'en restreindre la liberté. Il incrimine, dans son édit de 362, les grammairiens, les rhéteurs et les sophistes qui expliquent les auteurs classiques sans en partager les croyances. Il leur reproche les propos qu'ils tiennent, dans leurs leçons, au sujet d'Homère, d'Hésiode et des autres poètes ou écrivains du paganisme. Il les montre taxant ces auteurs « d'impiété, de folie et d'erreur religieuse ». Ces reproches nous font juger de la manière dont beaucoup de professeurs chrétiens faisaient leur classe. On a découvert un devoir d'élève, qui réfute la fable d'Adonis; c'est évidemment l'écho de leçons de ce genre (voir EMILE JULLIEN, *Les Professeurs de littérature dans l'ancienne Rome*, 1885, p. 305). A cette manière d'interpréter les classiques, Julien va déclarer la guerre. Il le fait d'abord d'une manière détournée, par une loi reconnaissant aux villes le droit, qu'elles ont toujours eu, de nommer les professeurs municipaux, mais exigeant que leurs choix soient soumis à sa ratification (*Code Théodosien*, XIII, III, 5). Et il le fait ensuite ouvertement dans l'édit de 362 (JULIEN, *Ep.* XLII), qui interdit l'enseignement aux professeurs qui persisteront à demeurer chrétiens. Cet édit fut réellement exécuté, car on voit après sa promulgation beaucoup de professeurs descendre de leurs chaires, et parmi eux des hommes illustres comme le rhéteur VICTORINUS, à Rome, et le sophiste PROHAERESIUS, à Athènes. On sait avec quelle éloquence saint GRÉGOIRE DE NAZIANZE a flétri cette blessure portée à la liberté de l'enseignement : « Sur aucun point, dit-il, Julien ne s'est montré plus haïssable : qu'avec moi s'indigne quiconque aime l'éloquence et appartient comme moi au monde de ceux qui la cultivent ! » (*Oratio* IV, 100.)

La loi de Julien eut un double effet : elle montra une fois de plus la nécessité des classiques pour les études des élèves chrétiens, et elle prépara un nouveau triomphe de la liberté de l'enseignement.

Voyant les maîtres chrétiens privés du droit de commenter désormais dans leurs chaires les auteurs qui avaient fait, jusque-là, le fond de l'éducation, deux anciens professeurs, dont nous avons parlé, APOLLINAIRE le père et APOLLINAIRE le fils, entreprirent de les remplacer, à l'usage des chrétiens des pays grecs (car une tentative de ce genre ne fut pas faite dans le monde latin), par une littérature nouvelle. Ils s'associèrent pour mettre en odes les Psaumes, en épopée les livres de Moïse, en dialogues à la manière de Platon l'Evangile, et emprunter aux sujets sacrés la matière de tragédies et de comédies dans le style d'Euripide et de Ménandre. Mais ils apprirent à leurs dépens qu'une littérature classique ne s'improvise pas, qu'il y faut la consécration du temps et le suffrage de l'admiration universelle. Leurs essais furent vite oubliés : il faut lire sur ce sujet les belles et sages réflexions de l'historien ecclésiastique SOCRATE (*Hist. eccl.*, III, XVI).

Vingt ans après la loi de Julien et la tentative des Apollinaires, saint JÉRÔME déclare que la lecture des comédies antiques, c'est-à-dire surtout de Térence, et celle des poèmes de Virgile est « nécessaire à l'éducation des enfants », *in pueris necessitatis est* (saint JÉRÔME, *Ep.* XXI, *ad Damasum*). Quand lui-même, en 386, fonda une école annexée à son monastère de Bethléem, il y commenta à ses élèves les poètes latins, et spécialement Virgile. Il y avait longtemps que la loi de Julien avait disparu. Elle ne dura qu'un an, et la mort de l'empereur apostat l'abrogea de fait. En 364, Valentinien la retira officiellement. « Quiconque, écrit-il, est par ses mœurs et son talent digne d'enseigner la jeunesse aura le droit, soit d'ouvrir une école, soit de réunir à nouveau son auditoire dispersé. » (*Code Théodosien*, XIII, III, 6.) Il n'y eut pas de réaction : on laissa aux païens le droit d'enseigner; mais on le rendit aux chrétiens. Et, en 376, l'empereur GRATIEN rappela aux villes qu'elles avaient le droit de choisir librement leurs grammairiens et leurs rhéteurs, sans soumettre ce choix à la ratification impériale (*Ibid.*, II).

IV. L'enseignement supérieur chrétien. — Le christianisme s'accommoda facilement, on le voit, des modes d'enseignement en usage dans le monde romain. Il en usa sans peur. Comme les autres, l'intransigeant Tertullien reconnaissait dans l'étude des classiques, c'est-à-dire dans la préparation générale de l'esprit selon les méthodes de son temps, la base nécessaire de toute étude, même religieuse. « Comment, écrit-il, repousserions-nous les connaissances du siècle, sans lesquelles est impossible celle des choses divines : *Quomodo repudiamus secularia studia, sine quibus divina esse non possunt?* » (*De idololatria*, 10.) A plus forte raison parlait-on de même à Alexandrie. Clément voit dans la culture des sciences étrangères, c'est-à-dire de la littérature classique, un moyen de familiariser l'esprit du chrétien avec les différents modes de pensée, et de lui permettre ainsi de distinguer plus facilement la vérité et l'erreur (*Stromata*, I, ix).

Le nom de Clément d'Alexandrie me conduit à un autre ordre d'idées. Il rappelle l'usage le plus fructueux et le plus neuf fait par les chrétiens de la liberté de l'enseignement. A l'enseignement païen manquait une partie essentielle : l'enseignement du paganisme lui-même. On ne prêchait pas, on ne catéchisait pas dans les temples. Les adorateurs des dieux ne connaissaient ceux-ci que par les récits des poètes, par les tragédies ou les comédies, qui les présentaient quelquefois dans les plus bizarres postures, par des statues et des peintures qui n'étaient pas toujours fort édifiantes. Le paganisme n'avait pas de doctrines, et ce que l'on enseignait de la morale l'était par les philosophes ou par les poètes, non par les prêtres. Julien l'Apostat avait été si frappé de cette lacune, qu'il essaya de faire prêcher dans les temples : mais cette réforme, imitation visible du christianisme, eut aussi peu de succès que de durée : on connaît un seul sermon païen, résumé par Libanius. C'est même ce défaut complet de substance doctrinale qui rendit l'étude des écrivains païens relativement inoffensive aux écoliers chrétiens. Or, ce qui manquait tout à fait au paganisme est précisément ce qui fit la force de l'Eglise, grâce à l'enseignement spécial qui y fut donné.

Il y eut d'abord les instructions longues, méthodiques, que devaient suivre les catéchumènes avant d'être admis au baptême, et dont nous trouvons un si remarquable exemple dans les catéchèses de saint Cyrille de Jérusalem. Mais il y eut autre chose encore : des cours de religion chrétienne destinés aux esprits cultivés, et professés dans des écoles qui furent de vrais établissements d'enseignement supérieur, œuvre originale du christianisme, et sans analogue en dehors de lui.

Le type le plus connu, mais non le seul, de ces établissements est l'école d'Alexandrie. Celle-ci avait été fondée avant le iiie siècle, et durait encore au ive. L'enseignement, tout entier consacré à la philosophie religieuse, était donné par un maître célèbre par sa doctrine et son éloquence, que désignait l'évêque d'Alexandrie. Tels furent Pantène, Clément, Origène. Les ouvrages de Clément et probablement en partie ceux d'Origène reflètent les idées qui avaient cours dans cette école, et la manière originale, parfois subtile, dont elles étaient exprimées. L'auditoire était fort mêlé : sur ses bancs venaient s'asseoir non les simples aspirants au christianisme, auxquels était donné ailleurs un enseignement plus élémentaire, mais ceux qu'attirait vers la profondeur de ses doctrines une intelligence plus ouverte et une curiosité plus avide : on y voyait des hommes et des femmes, des auditeurs de tout âge, des savants, des philosophes, des gens élevés en dignité. Plusieurs se convertissaient, parfois jusqu'au martyre, tous au moins se retiraient après avoir reçu une grande idée du christianisme. Moins qu'Alexandrie, mais à un degré éminent encore, Césarée de Palestine devint un foyer de hautes études chrétiennes. Origène y expliqua l'Ecriture sainte, l'exégète Pamphile y fonda une école et une bibliothèque : celle-ci possédera un jour trente mille volumes.

Tel est l'usage que firent les antiques chrétiens de la liberté de l'enseignement. Dans les circonstances en apparence les plus défavorables, ils se servirent d'elle avec une énergique confiance. Ils étudièrent ou enseignèrent les sciences et les lettres selon les méthodes employées autour d'eux. Mais ils enseignèrent aussi, selon de nouvelles méthodes, les sciences religieuses qui n'existaient pas avant eux. Ils greffèrent ainsi sur le vieux tronc de l'enseignement romain une branche nouvelle, qui lui rendit peu à peu une nouvelle vie. Ils firent cela au milieu même des persécutions, sans s'inquiéter de savoir si professeurs ou écoliers n'iraient pas grossir un jour le nombre des martyrs. Et ainsi ils triomphèrent.

Paul Allard.

III. — INSTRUCTION EN FRANCE AU MOYEN AGE

L'on a beaucoup répété, pendant tout le xixe siècle, et l'on répète encore dans certains *Manuels d'histoire*, mis entre les mains des enfants du peuple, que l'instruction, spécialement l'instruction populaire, ne date guère que de la Révolution, et l'on jette sur le Moyen Age l'accusation d'ignorance et d'obscurantisme. Et comme ce fameux Moyen Age était soumis à l'influence de l'Eglise, c'est jusqu'à l'Eglise même que l'on prétend faire remonter cette accusation. Elle ne s'est point préoccupée d'instruire le peuple, dit-on; il lui suffisait de lui enseigner les rudiments de la foi.

Les auteurs et propagateurs de cette calomnie étaient pour la plupart suggestionnés par la passion politique et religieuse : ces sentiments de partialité percent suffisamment à travers leurs affirmations, pour qu'elles soient dès l'abord frappées de suspicion. De plus, ils montrent une ignorance des faits historiques, qui n'était déjà guère pardonnable après les travaux des Bénédictins du xviie et du xviiie siècle et qui ne l'est plus du tout, après les études plus récentes, qui, sur tous les points de la France, ont révélé plus en détail le grand mouvement intellectuel qu'à toutes les époques, quoique à des degrés divers, l'Eglise a suscité dans les différentes classes de la société. L'enquête sur l'instruction en France avant la Révolution n'a pas encore été poussée partout aussi profondément qu'il est possible : mais elle est suffisamment avancée pour que déjà l'on puisse affirmer que l'instruction n'a jamais manqué, même au peuple, pendant le Moyen Age, comme on a bien voulu dire, et que l'Eglise l'a toujours donnée à ses clercs, à ses moines, à ses fidèles, dans la mesure que comportaient les progrès du temps et les besoins de tous. C'est ce qui résultera clairement de l'histoire sommaire de l'instruction au Moyen Age, telle qu'on peut la résumer d'après les travaux les plus récents.

I. L'instruction, de la chute de l'empire romain d'Occident à Charlemagne (476-768). — Tant que l'empire romain subsista, il assura l'instruction publique dans les grands centres surtout; il y eut de plus, à côté des maîtres nommés et payés par lui, des maîtres libres qui enseignaient pour la

gloire et la fortune. Mais lorsqu'il eut succombé sous les coups des barbares, ce fut l'Eglise qui, par la force des choses, reprit ce service. Elle était la seule société morale, intellectuelle, organisée. Elle avait à sa tête ou dans ses cloîtres, comme évêques, prêtres ou moines, des hommes qui, durant leur jeunesse, avaient reçu la culture romaine, et pouvaient par conséquent la transmettre. Aussi la vit-on de suite, comme par un instinct naturel, recueillir des livres, ouvrir des écoles et instituer des maîtres. Certes, elle fut conditionnée dans sa tâche éducatrice, par les circonstances heureuses ou malheureuses qu'elle dut traverser : mais dans les époques les plus barbares, elle garda le flambeau de la science et ne laissa jamais les siens dans une ignorance complète, qui d'ailleurs aurait été incompatible avec l'enseignement même des vérités élémentaires de la foi.

Les *écoles monastiques* apparaissent les premières : car elles existaient déjà du temps de la domination romaine et lui survécurent surtout dans le Midi. Même avant l'arrivée des moines bénédictins au VIIe siècle, il se forma des communautés d'hommes et de femmes sur le modèle des monastères basiliens de Constantinople, où se trouvaient des écoles pour les moines, les jeunes oblats et même les enfants du dehors. Tels furent les monastères de S. Victor de Marseille, où vécut CASSIEN († 450), de Lérins, fondé par S. HONORAT d'Arles († 429), où enseignèrent HILAIRE d'Arles († 449), VINCENT DE LÉRINS († av. 450), EUCHER, archevêque de Lyon († 450), LOUP, évêque de Troyes († 479), SALVIEN de Marseille († v. 484), FAUSTE de Riez († v. 490), et où parurent comme élèves un grand nombre d'évêques du Midi qui instituèrent ensuite chez eux un enseignement semblable à celui qu'ils avaient reçu. Ainsi CÉSAIRE, évêque d'Arles, au VIe siècle († 542), fonda dans cette ville deux communautés, l'une d'hommes, l'autre de femmes. Cette dernière sous la direction de sa sœur Ste CÉSARIE († v. 529) s'occupait spécialement de copier les manuscrits, et servit de modèle au couvent fondé par Ste RADEGONDE († 587) à Poitiers. On y transcrivait les poètes chrétiens, les Pères grecs et latins. Les autres règles monastiques de ce temps, celles de S. AURÉLIEN et FERREOL, de Tarnat, etc., comme celles de S. Césaire, prescrivirent de consacrer quelques heures de la journée à la lecture et d'abord d'apprendre les lettres. La même prescription se retrouve dans la règle de S. BENOÎT.

Non seulement on lisait dans les monastères, mais on y enseignait : et l'enseignement n'était pas réservé aux religieux : il était donné aussi aux laïques, et pour eux, vu leur nombre, on fut amené à créer une école extérieure à côté de l'école intérieure. L'*Histoire littéraire* (III, 429) signale un grand nombre de ces foyers d'étude pour le VIe et le VIIe siècle, à S. Claude, à Luxeuil, à Jumièges, à Fontenelle, à S. Riquier, à S. Valery, à S. Vincent de Laon, à S. Taurin d'Evreux, à Mici, à S. Hilaire de Poitiers, à Ligugé, à S. Denis, à Ferrières en Gâtinais, à Issoire, — et l'on pourrait en désigner plusieurs autres. Un moine instruisait gratuitement tous ceux qui se présentaient, et il en venait non seulement des environs mais de très loin. L'on ne craignait pas alors de faire de grands voyages pour se mettre à l'école des religieux célèbres par leur science des choses intellectuelles et morales.

Les évêques entretenaient aussi près d'eux des écoles pour leurs clercs, appelées *écoles épiscopales*. Dès le Ve siècle, SIDOINE APOLLINAIRE († v. 488) montre auprès d'un évêque de ce temps une *caterva scholasticorum*. Au VIe siècle, à l'arrivée des Francs, on signale un grand nombre de ces écoles. Outre celle de S. CÉSAIRE, dans l'Eglise d'Arles, d'où « sortirent S. Cyprien, évêque de Toulon, Firmin, évêque d'Uzès Vivence, autre évêque, le prêtre Messien, le diacre, Etienne, Téride ou Tetrade, neveu de S. Césaire, tous hommes de lettres », il y en avait dans le Centre et dans le Nord ; à Reims et à Mousson, près de S. RÉMY, († 553), à Rouen près de PRÉTEXTAT († 586), à Paris, près de S. GERMAIN († 576), à Clermont, près de S. GALL († 553), à Tours, près de S. GRÉGOIRE († 595), à Poitiers, près de FORTUNAT († ap. 600), au Mans, près de DOMNOL († 581), à Chartres, près des évêques SOLEMNE, LUBIN († v. 556), CALETRIC († v. 567), BETHAIRE († av. 514) et LANCÉGESIL. Ceux-ci avaient confié l'école chartraine au prêtre CHERMIR ; ailleurs, les évêques enseignaient eux-mêmes, ou avec l'aide de prêtres ou diacres que l'on appelait soit primiciers soit scolastiques ou écolâtres.

Ces écoles épiscopales se soutinrent encore pendant le VIIe siècle. Les Bénédictins (*Hist. litt.*, III, 425) citent celles de Paris, Chartres, Troyes, le Mans, Lisieux, Beauvais, en Neustrie ; de Poitiers, Bourges, Clermont, en Aquitaine ; d'Arles, Gap, Vienne, Chalon-sur-Saône, dans le royaume de Bourgogne ; d'Utrecht, Maestricht, Yvois, au diocèse de Trèves ; de Cambrai, Metz, Mouson, en Austrasie.

Toutes ces écoles furent d'abord sans doute des catéchismes et des séminaires, où l'on lisait de préférence l'Ecriture et les Pères, mais, dans plusieurs, surtout après la chute des écoles impériales, au milieu du Ve siècle, et plus tard, on enseigna, dans une certaine mesure, les arts libéraux, c'est-à-dire le Trivium et le Quadrivium, le Trivium comprenant la grammaire, la rhétorique et la dialectique, le Quadrivium composé de l'arithmétique, de la géométrie, de l'astronomie et de la musique. L'évêque de Vienne, DIDIER († 608), S. SULPICE, évêque de Bourges († 644), S. MARTIN, abbé de Vertou († 601), comme GRÉGOIRE DE TOURS, et surtout FORTUNAT les avaient certainement étudiés (ROGER, *Alcuin*, 163).

Comme dans les cloîtres et les évêchés, il y avait des écoles dans les *presbytères*. Le premier canon du 2e concile de Vaison, tenu en 529 sous la présidence de S. Césaire d'Arles, statua que « conformément à ce qui se pratiquait avec fruit dans toute l'Italie, tous les prêtres de la campagne recevraient chez eux de jeunes lecteurs qui ne seraient pas mariés, qu'ils les élèveraient comme de bons pères, leur faisant apprendre les Psaumes, lire l'Ecriture, et les instruisant dans la loi de Dieu, afin de se préparer de dignes successeurs ; que cependant, lorsqu'ils seraient venus en âge, si quelqu'un d'eux voulait se marier, on lui en laisserait la liberté » (MAASSEN, *Concilia aevi merovingici*, p. 56).

Ces écoles de campagnes sont signalées dans un bon nombre de Vies de saints, par exemple dans celles de S. Laumer et de S. Rigomer : elles furent donc assez répandues. Leur programme était essentiellement religieux, mais comportait nécessairement la lecture, l'écriture, le chant d'église, et l'Ecriture sainte, c'est-à-dire les connaissances indispensables aux prêtres. L'étude qui dominait était celle des Psaumes. Le concile de Tours de 567 recommandait de les faire apprendre. Ces écoles semblent avoir été ouvertes, sinon à tous les enfants du peuple, du moins à un grand nombre : elles furent l'origine des écoles paroissiales.

On a pu signaler une véritable école dans le palais même des rois mérovingiens. Elle avait pour élèves les fils de famille qui devaient remplir plus tard les grandes fonctions militaires et civiles, et que, conformément à un usage germain, ces rois réunissaient autour d'eux. Ils groupaient aussi pour la garde de leur chapelle et l'exécution des chants litur-

giques des clercs distingués auxquels ils préposaient des maîtres instruits. Tous y étudiaient au moins les éléments des lettres, et les uns y ajoutaient les chartes et l'art de la guerre; les autres, quelque chose des sciences sacrées. C'est là que parurent avec le titre de maîtres ou d'archichapelains, le romain Béthaire, plus tard évêque de Chartres, Rustique de Cahors, Sulpice de Bourges, et à titre d'élèves les plus grands noms du temps.

Au viie siècle, sous les rois fainéants, commence la décadence de l'enseignement. Quelques écoles épiscopales subsistent encore, à Autun avec S. Léger, († 678), à Paris avec S. Ceraune († av. 625), à Bourges, au Mans, à Angers, à Chartres, à Verdun, à Metz, à Noyon, à Clermont, à Issoire, à Gap.

Mais l'école palatine tombe, les écoles presbytérales disparaissent. Un concile condamne un prêtre qui ne sait plus correctement la formule du baptême. Les écoles monastiques elles-mêmes végètent : plusieurs des hommes qui entrent dans les cloîtres le font par dégoût du monde et font peu de cas des études. Les monastères nouveaux fondés par S. Colomban (v. 590), à Annegray, Luxeuil, Fontaine, au début s'appliquent plus à l'ascétisme qu'aux lettres.

Ce fut une obscurité profonde qui dura du premier quart du viie siècle au dernier du viiie. Grégoire de Tours, effrayé, s'écriait : « Malheur à nous : car l'étude des lettres a disparu de chez nous. » Il se demandait qui pourrait plus tard raconter l'histoire de son temps à la postérité. Il se disait lui-même sans grammaire, sans rhétorique, sans lettres (*Hist. Fr.*, I, préf.). Il est vrai qu'il écrivait déjà dans un latin bien incorrect: pourtant il exagérait son inhabileté. Dans son jeune âge, sous l'évêque de Clermont, son parent et son maître, ou du moins dans son âge mûr, il avait fréquenté les poètes romains et spécialement Virgile dont il intercale beaucoup de réminiscences dans ses écrits, et Fortunat avait quelques raisons de vanter son éloquence et son érudition. Fortunat lui-même, élève jadis des écoles de Ravenne, les dernières de l'empire romain en Occident, s'accusait de manquer de poésie et de ne connaître qu'à peine Platon, Aristote, Chrysippe, Pittacus. « Je n'ai lu, disait-il, ni Hilaire, ni Grégoire, ni Ambroise, ni Augustin. » Il exagérait aussi son ignorance, comme le témoignent ses relations poétiques avec Ste Radegonde.

Mais les hommes qui suivirent à partir du second quart du viie siècle, méritèrent à peu près complètement les reproches que ceux-ci s'infligeaient avec trop d'humilité. Frédégaire, le continuateur de Grégoire de Tours, écrit dans un style tout à fait corrompu. Rares sont devenus les chroniqueurs. Les diplômes royaux, les chartes, qui émanaient pourtant de personnages élevés, reflètent l'ignorance générale et ne se rédigent plus en latin classique mais en latin populaire. Le clergé lui-même corrompt la langue sacrée : c'est la transformation progressive, sous l'influence barbare, des langues anciennes dans les langues romanes qui commence.

Quelles furent les causes de cette décadence? Faut-il en accuser un certain courant ascétique hostile aux études profanes? Il est certain qu'à toutes les époques il se rencontra des esprits qui furent, à certains moments de leur vie, frappés de la frivolité et aussi de l'immoralité des auteurs profanes et en regrettèrent ou même en dissuadèrent la lecture. Saint Augustin disait qu'ils avaient failli lui faire perdre la piété. Au ve siècle, Paulin de Nole, qui les connaissait bien aussi, écrivant à Ausone, taxait de perdu le temps qu'on leur consacrait. Sidoine Apollinaire rougissait de faire un poème nouveau et déclarait la poésie indigne d'un clerc. Ennodius de Pavie ne voyait que fables et sottises dans les lettres antiques auxquelles il disait adieu. Cassien pleurait d'avoir été dès sa jeunesse imbu de ces fables et trouvait qu'elles avaient gêné son âme dans ses élans vers Dieu.

Ces sentiments prirent encore plus de force au vie siècle. Alors Grégoire le Grand blâmait Didier, évêque de Vienne, de ce qu'il enseignait la grammaire, sous prétexte que mêler les louanges de Jupiter à celles du Christ était indigne d'un évêque et ne conviendrait même pas à un laïque (*Epist.* xi). Césaire d'Arles, comme avant lui S. Jérôme, comme plus tard Alcuin, fut averti en songe, s'il faut l'en croire, de ne plus se livrer à l'étude des païens.

Mais ces hommes, tous instruits, ne signalaient que le danger des lettres profanes et n'en condamnaient que l'abus. Ils les avaient cultivées et enseignées dans leur première jeunesse avec amour, et ils ne s'étaient retournés contre elles qu'à la fin de leur vie et sous le coup des malheurs publics, qui leur avaient inspiré des pensées et des soucis plus graves. Le soin qu'ils prennent de mettre leurs disciples en garde contre elles prouve que ceux-ci ne se privaient pas d'en goûter les charmes.

Pourtant ce mouvement de répulsion s'accrut pendant les guerres des Mérovingiens, quand la faiblesse des rois fainéants, les rivalités des maires du palais et enfin la rapacité de Charles-Martel, qui donna les évêchés et les abbayes à ses soldats, eurent absolument troublé les sanctuaires de l'étude. S. Lubin avait été jalousé par ses confrères de Chartres parce qu'il lisait, et dut s'éloigner d'eux. De même au viie siècle, S. Leufroy († 738), venu d'Evreux à Chartres pour y étudier, fut aussi poursuivi par l'envie et dut repartir. Mais, de retour en sa patrie, il y fut entouré d'élèves qu'il formait aux lettres et à la piété. A la même époque, l'évêque de Lisieux, Etherius, ouvrait une école à tous les enfants de la cité. Grégoire de Tours, *Hist. Franc.*, VI, xxxvi. Beaucoup répètent, disait Ambroise Autpert († 778), que ce n'est plus maintenant le temps de disserter sur les Saintes Ecritures. Mais ces exemples, en prouvant qu'il y avait un courant contre l'étude, montrent que, même dans les pires époques, il n'était pas unanime et que quelques-uns s'y adonnaient toujours.

Heureusement pourtant, un mouvement tout à fait favorable aux lettres régnait depuis longtemps et se maintenait toujours dans des pays voisins de la Gaule, qui, situés hors de l'empire romain, avaient échappé aux premières invasions des Barbares, c'est-à-dire en Irlande et en Angleterre. Il florissait aussi en Germanie et en Italie.

En Irlande, dès le vie siècle, les abbayes de Hy, Lismore, Bangor, Clonfert, Clonard, Armagh, étaient des foyers intellectuels qui attiraient de nombreux élèves, non seulement d'Angleterre mais du continent, et envoyaient des légions d'apôtres et de lettrés en Gaule, en Italie, en Allemagne. On connaît surtout S. Colomban, qui en 590 passa le détroit avec S. Liévin qu'il laissa dans le Brabant, poussa jusque sur les terres de Gontran, roi de Neustrie où il fonda les monastères d'Annegray, de Fontaine et de Luxeuil, et chez les Allemands où ses disciples établirent les monastères de Saint-Gall, de Reichenau, de Regensburg, de Freisingue et de Salzbourg — et enfin jusqu'en Lombardie où il créa lui-même le monastère de Bobbio. On sait que ce moine extraordinaire était fort cultivé et que ses établissements devinrent un peu plus tard des centres d'étude où enseignèrent des savants comme Virgile, évêque de Salzbourg († 784), et Dobdan surnommé le Grec, évêque de Chiemsée. Ces hommes ne connaissaient pas seulement l'Ecriture et les Pères, mais

aussi les arts libéraux et les poètes : quelques-uns savaient la langue grecque.

L'Eglise d'Angleterre, déjà cultivée par son voisinage avec les monastères d'Irlande, fut encore instruite par les envoyés du pape S. Grégoire, d'abord à la fin du VIe siècle, puis dans la seconde moitié du VIIe par les autres envoyés de Rome, Théodore de Tarse († 690) et le moine Adrien († 710), des environs de Naples, dont l'un fut archevêque et l'autre abbé de Saint-Pierre de Cantorbéry. Tous deux établirent une école épiscopale et monastique, où les arts libéraux étaient enseignés et que fréquentaient de nombreux élèves du pays et même d'Irlande. Leur ami, Benoît Biscop († 690), fonda l'abbaye, l'école et la bibliothèque de Wearmouth, laquelle eut pour filiale l'abbaye de Jarrow, au nord de l'Angleterre. A Jarrow grandit et vécut, dans l'étude et l'enseignement, le vénérable Bède († 735), qui fut avec Boèce, Cassiodore, Isidore de Séville, l'un des grands maîtres du Moyen Age. Avec les monastères d'hommes, ceux de femmes rivalisaient pour l'étude des arts libéraux : car dans les uns et les autres, on le sait par le catalogue de la bibliothèque d'Egbert, archevêque d'York († 766), que nous a laissé son élève Alcuin, se trouvaient l'Ecriture, les Pères latins et grecs, les auteurs classiques, surtout les poètes et les historiens, les manuels des arts, en un mot les lettres divines et humaines.

De ces différents foyers partirent sur le continent de savants apôtres, tels que S. Wilibrord († 739), qui évangélisa les Frisons et fonda l'évêché d'Utrecht, et surtout S. Boniface († 755), qui, sur l'ordre du pape Grégoire II, pénétra jusque chez les Allemands à l'est du Rhin. Là, il réforma les monastères d'hommes et de femmes selon la règle de S. Benoît, en leur adjoignant des écoles, où toute la noblesse envoya ses fils et ses filles. Il les dirigeait lui-même ou par des collaborateurs et collaboratrices, qu'il faisait venir d'Angleterre et qui enseignaient les lettres sacrées et profanes comme dans leur pays. De même, il réforma tous les Chapitres selon la règle de S. Chrodegang, qui obligeait tous les chanoines à la vie commune et régulière, sous la conduite de l'évêque, et leur confia la direction d'écoles de jeunes enfants destinés au service de l'Eglise et formés aux lettres et notamment au chant par un maître spécial. Cette organisation, commencée au concile de Leptines en 743, fut encouragée par le concile de Vernon en 755 et adoptée dans beaucoup d'églises.

La Bavière surtout suivit ce mouvement. Un concile tenu sous le duc Tassilo, en 774, ordonna que, pour donner aux prêtres le moyen de lire et comprendre les Saintes Ecritures, chaque évêque érigerait près de son siège une école, à laquelle il préposerait un maître honnête et savant, capable d'instruire les enfants selon la tradition des Romains.

De même l'Espagne avait gardé l'impulsion que lui avait donnée S. Isidore de Séville († 636), le brillant élève de l'école fondée par S. Léandre († 599) en cette ville, le maître de S. Ildefonse de Tolède († 667), de Braulion de Saragosse († v. 651) et de beaucoup d'autres. Ceux-ci fondèrent à leur tour ou développèrent les grandes écoles de Saragosse, de Tolède, de Braga, illustrées par de grands noms. Les évêques espagnols, d'après le IIe et le IVe concile de Tolède, réunissaient autour d'eux pour les instruire de jeunes clercs sous un maître commun.

L'Italie avait aussi gardé ou rétabli presque partout ses écoles. L'exarchat de Ravenne et la Haute Italie, préservés des Barbares par la présence des représentants de Constantinople, conservèrent longtemps les écoles impériales. Fortunat, mort en 606, chantait dans ses vers l'école de Ravenne, où il passa quelques années de sa jeunesse, vers 535.

Les autres parties de la péninsule virent disparaître les leurs durant les invasions d'Alaric, d'Attila, de Genséric. Mais quand les Ostrogoths se furent établis solidement sur les ruines des Hérules avec l'empereur Théodoric (493-526), il se fit une restauration de ces écoles publiques sous l'influence de cet empereur et de ses ministres Boèce († 524) et Cassiodore († 575). Celui-ci tenta même, de concert avec le pape Agapet, en 535, de fonder des écoles purement chrétiennes et théologiques; mais la mort de ce pape et les guerres l'empêchèrent de réussir.

Cependant, peu de temps après les guerres de Totila et de Bélisaire, la lecture solennelle du poème de Virgile soulevait les acclamations du peuple réuni pour l'entendre au forum de Trajan. En 551, on relisait jusqu'à sept fois dans une église devant le pape Vigile († 555) la traduction en vers latins par le diacre Arator des Actes des apôtres. Cassiodore, retiré vers 550 à Viviers en Calabre, y créait pour ses moines une école de théologie, un atelier de copistes pour les manuscrits, et y rédigeait des ouvrages littéraires qui, avec ceux de Boèce, furent les manuels du Moyen Age. Pendant ce temps, S. Benoît qui, après avoir passé aux écoles durant son jeune âge, s'était enfui (529) au Mont-Cassin, jetait le germe de toutes les écoles qui s'ouvrirent plus tard dans les monastères bénédictins, en décidant d'accepter des oblats et en prescrivant dans le chapitre 48 de sa règle la *lectio divina*. De leur côté, les évêques groupaient des enfants autour d'eux : Grégoire le Grand († 604) leur donnait l'exemple en dirigeant lui-même la *schola cantorum*. S'il réprimandait l'évêque Didier de Vienne qui abusait dans sa prédication des lettres païennes, il n'était pas hostile à l'instruction, puisqu'il était lui-même fort cultivé, comme le témoignent ses ouvrages. Ses successeurs l'imitèrent. Quand Charlemagne vint secourir le pape Adrien († 795), il fut reçu par une foule d'écoliers portant des branches d'olivier, que le pape avait envoyés à sa rencontre. Les autres évêques de la Péninsule créèrent aussi des écoles. S. Anselme en fonda une à Naples. A Lucques, les prêtres Gaudentius et Deusdedit tenaient la leur sur le parvis de l'église. Au VIIIe siècle, l'évêque de Milan, Benoît Crispin († 725) enseignait les Sept arts. Pavie, vers 700, posséda successivement les grammairiens Félix et Flavien, et c'est à Pavie que Charlemagne trouva ceux qui devaient l'aider dans son œuvre de restauration en France : Pierre de Pise (v. 776), Paul Diacre († v. 797), et Paulin d'Aquilée († 802).

Des auxiliaires, Charlemagne n'en découvrait guère dans les Gaules, où les écoles étaient tombées en décadence surtout depuis Charles Martel; il devait en rencontrer non seulement en Italie, mais encore dans les autres pays voisins où nous avons vu les lettres continuer de fleurir. L'Angleterre lui donnerait Alcuin († 804), l'Espagne Théodulphe († 821), et l'Allemagne les grands exemples de Boniface.

II. L'instruction, de Charlemagne au XIe siècle. — C'est à Charlemagne que revient l'honneur d'avoir, avec l'Eglise et par l'Eglise, restauré les études en relevant l'instruction des clercs et même des laïques. Il reprit les essais déjà tentés par son père Pépin († 768) et son frère Carloman, de concert avec S. Boniface, et les amena à une plus complète réalisation. Si le moine d'Angoulême put dire : « Avant Charles, on ne s'appliquait plus aux lettres », celui de S. Gall put ajouter, avec quelque exagération, il est vrai : « sous Charles, les Francs étaient comparables aux Grecs et aux Romains ».

Pépin avait envoyé des clercs à S. Jean de Latran pour y apprendre le chant et les arts libéraux : il avait reçu du pape Paul V des livres tels que l'*Antiphonale*, le *Responsale*, l'art grammatical, des traités d'Aristote et de Denys l'Aréopagite, une *Geometria*, une *Orthographia, et omnes greco eloquio scriptores*.

Charles, à l'exemple de son père, mena de front la réforme liturgique et la réforme intellectuelle du clergé, et fut amené peu à peu à créer des écoles où l'on enseignerait quelques-uns des arts libéraux, le chant, l'art de bien écrire et la théologie.

Il avait été frappé, dans ses voyages en Italie, des laïques et des clercs cultivés comme des vestiges de l'art antique qu'il y avait rencontrés, et non content d'en rapporter des colonnes, des mosaïques et d'autres objets d'art pour son palais et son église d'Aix-la-Chapelle, il en avait ramené des hommes « habiles dans la grammaire et le comput » : c'était ceux que nous avons nommés plus haut : l'helléniste PAUL DIACRE, plus tard patriarche d'Aquilée, le grammairien PIERRE DE PISE, le poète espagnol THÉODULPHE, plus tard évêque d'Orléans : c'était surtout l'anglo-saxon ALCUIN, qu'il avait rencontré une première fois à Pavie en 781 et qu'il fit venir un peu plus tard près de lui. C'est avec ces hommes qu'il fit renaître l'école palatine, les écoles épiscopales, monastiques et presbytérales.

L'école du Palais, qui déjà sous Pépin avait reçu de nobles élèves, comme BENOIT D'ANIANE (┼ 821) et ADALARD DE CORBIE (┼ 826), comprit comme autrefois les clercs de la Chapelle et les futurs dignitaires, et fut présidée par ALCUIN de 782 à 796, par l'hibernien CLÉMENT, le grammairien SMARAGDE DE S. MIHIEL (┼ 819); elle eut pour archichapelain ANGELRAN, évêque de Metz (┼ 791), que le pape dispensa de la résidence, et ANGELBERT, plus tard abbé de S. Riquier (┼ 818).

Au nombre de ses élèves fut le roi lui-même, durant les loisirs que lui laissaient la guerre et le gouvernement. « Il se perfectionna sous Pierre de Pise dans la grammaire, s'appliqua longuement à la rhétorique, à la dialectique et surtout à l'astronomie dans la compagnie d'Alcuin. » Il se croyait assez théologien pour s'occuper de l'adoptianisme et du culte des images et vouloir diriger le concile de Francfort. Sa correspondance avec ses maîtres dénote un esprit curieux; ses fils et ses filles, toute sa cour, se piquaient d'élégance en prose et en poésie latines et dialoguaient sous des noms empruntés aux antiquités grecque, latine, hébraïque : ils formaient une petite académie. A côté d'eux, les élèves clercs et laïques travaillaient, sous l'œil de Charles, qui leur distribuait les encouragements ou les reproches et les menaces.

Non content de corriger ou de faire corriger les manuscrits liturgiques et les exemplaires de la Bible, il recommanda, par une circulaire de 786, aux évêques et aux abbés, d'étudier pour remplir plus décemment les fonctions liturgiques et mieux comprendre les figures de rhétorique, les tropes et les autres difficultés des Saintes Ecritures. En 789, il alla plus loin et fit rendre par le concile d'Aix-la-Chapelle une ordonnance portant qu'« en chaque cloître et cathédrale il y aurait des écoles où les enfants apprendraient les Psaumes, les lettres, le chant, le comput et la grammaire ». Ces écoles étaient pour la jeunesse lévitique. Quant aux prêtres déjà versés dans le ministère, il leur recommanda de compléter leurs connaissances théologiques, et pour les y obliger établit vers 802 des programmes et des examens et statua qu'ils ne seraient appelés à des dignités qu'à la condition d'avoir subi ces épreuves. Ils devaient répondre sur l'Ecriture sainte, le Psautier, le Baptême, le Pénitentiel, le Comput, le Chant : en 805, il ajouta la Médecine.

Pour mieux assurer l'exécution de ses prescriptions, il nomma aux évêchés et aux abbayes ceux qu'il savait capables de veiller à l'instruction du clergé : il les choisit parmi les élèves d'Alcuin. Ainsi ARNON fut archevêque de Salzbourg, le Bavarois LEIDRAD, archevêque de Lyon, THÉODULPHE, évêque d'Orléans.

Fidèles aux désirs de l'empereur, ceux-ci entretinrent chez eux de brillantes écoles. Leidrad vantait les siennes à Charlemagne. « J'ai, disait-il, des écoles de chanteurs dont la plupart sont si instruits qu'ailleurs ils pourraient enseigner les autres. J'ai, de plus, des écoles de lecteurs, qui, non seulement sont exercés aux leçons des offices, mais encore cueillent dans la méditation des livres divins les fruits de l'intelligence spirituelle : quelques-uns peuvent déjà saisir en partie le sens spirituel des Evangiles. La plupart comprennent le livre des Prophètes... Ils transcrivent aussi les manuscrits. » Murbach était une académie où l'on ne parlait que latin, où l'on étudiait la liturgie, la Règle, les Ecritures et les arts. A Osnabruck, l'évêque devait entretenir des élèves assez forts en grec pour déchiffrer, dans les relations politiques avec l'empire byzantin, les pièces diplomatiques.

Parmi ces écoles, quelques-unes furent chargées de former des maîtres pour les autres.

Telle fut celle de Saint-Martin de Tours, où Alcuin fut abbé depuis 796. Les évêchés et les monastères y envoyaient leurs meilleurs sujets, et les plus savants personnages du IXe siècle en sortirent, entre autres RABAN MAUR : telles furent aussi celles de Metz et de Soissons, où Charles plaça les maîtres qu'il avait fait venir de Rome et qui étaient versés dans le chant et la musique : toutes les cathédrales durent y envoyer leurs chantres pour s'y exercer au chant romain.

Pour le peuple, Charlemagne ouvrit aussi des écoles. Les monastères durent en tenir non seulement pour leurs moines mais aussi pour les élèves du dehors. Théodulphe, en 801, promulgua une ordonnance de l'empereur, commandant aux prêtres d'envoyer les enfants de leurs paroissiens, soit à l'école de la cathédrale, soit à celle du monastère le plus proche, même s'ils ne devaient pas se faire moines. Lui-même fonda des écoles à Sainte-Croix, Saint-Aignan, à S. Liphard et à Fleury.

De même Charlemagne ressuscita les écoles presbytérales, en remettant en vigueur les prescriptions du concile de Vaison. « Tout prêtre, dit-il, doit avoir des écoliers assez instruits pour chanter l'office divin, c'est-à-dire tierce, sexte et none, avec mesure, et pour servir la messe. » Cette instruction était réclamée de la plupart des enfants. En effet, en promulguant l'ordonnance de Charlemagne, Théodulphe disait : « Les curés dans leurs paroisses et leurs maisons tiendront une école, et si un fidèle veut leur confier ses enfants pour les instruire dans les lettres, ils ne doivent pas les refuser, mais les instruire avec grande charité. Pour cela, ils ne recevront aucun salaire, à moins que les parents ne leur offrent quelque chose par reconnaissance. » L'enseignement était donc gratuit.

Il est évident qu'outre ses connaissances, chaque prêtre devait communiquer au peuple comme aux enfants les vérités élémentaires de la foi : le Symbole de saint Athanase ou des Apôtres, le Pater noster : c'est ce que rappellent les Capitulaires de 789 et 794. Vers 800, il fut défendu d'accepter personne à la communion, sans qu'il eût récité au prêtre ces deux formules : ceux qui ne les apprendraient pas, seraient

fouettés et condamnés au pain et à l'eau. Il fallait d'abord les savoir en latin, mais on se contenta pour les personnes âgées de leur langue maternelle. Quant aux enfants, l'obligation du latin subsiste et en 813 on réitéra l'ordre de les envoyer à l'école pour y apprendre le Symbole et l'Oraison dominicale. Charlemagne favorisait l'instruction religieuse en même temps que l'instruction profane; il obtenait la seconde par la première.

Son fils Louis le Débonnaire ne comprit pas d'abord toute sa pensée. Théologien par goût, très porté pour les moines, ennemi du monde et de sa sagesse, il voulut qu'on étudiât les sciences ecclésiastiques seules et pour elles-mêmes, et l'on put se plaindre de son temps même que les arts n'étaient plus cultivés comme sous son auguste père. Sur son ordre, Benoit d'Aniane soumit tous les monastères de France à une règle unique qui en excluait tout ce qui ne se rapportait pas à la vie monacale. Ainsi l'on décida qu'au lieu de deux il n'y aurait plus qu'une école, celle des oblats. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 817 ratifia cette mesure restrictive. On avait constaté sans doute que les écoles extérieures troublaient la vie religieuse et dissipaient les maîtres et les novices.

Il fut fait de même pour les chapitres et les écoles épiscopales ou capitulaires. Le concile d'Aix-la-Chapelle obligea tous les chanoines à suivre la règle de S. Chrodegang, à n'accepter pour leurs élèves que les futurs lévites ou chanoines, et à ne leur enseigner que les sciences ecclésiastiques. Par suite de cette double mesure, inspirée par une réaction d'ascétisme exagérée, les arts libéraux, au dire de Servat Loup, ne furent plus cultivés, les enfants du peuple ne trouvèrent plus d'accès dans les écoles paroissiales, puisque les curés eux-mêmes ne purent plus demander l'instruction aux écoles capitulaires.

Mais une réaction en sens contraire ne se fit pas attendre. Cinq ans après le concile d'Aix-la-Chapelle, les évêques réunis au concile d'Attigny déclarèrent qu'on s'occupait trop peu depuis quelque temps de l'instruction populaire et cherchèrent le moyen de donner à ceux qui ne voulaient être ni prêtres ni moines la facilité de s'instruire. Après bien des hésitations, ils décidèrent d'abord que dans tous les évêchés il y aurait pour quiconque voudrait être prêtre des établissements où se trouveraient des maîtres instruits. Les parents et les seigneurs au besoin fourniraient aux élèves les moyens d'y subsister. Si le diocèse était trop grand pour qu'on pût réunir tous les élèves en un seul lieu, on érigerait des écoles dans deux ou trois endroits, ou même plus s'il le fallait.

C'était un commencement. En 823, Louis le Débonnaire lui-même rappela aux évêques le projet qu'ils avaient conçu à Attigny de mettre l'instruction à la portée des fils et serviteurs de l'Eglise. Au concile de Paris en 824, les Pères reconnurent que le devoir de chaque évêque était d'entretenir des écoles : car il importait à l'Eglise d'avoir des défenseurs éclairés, et ils statuèrent que les écolâtres seraient appelés aux conciles provinciaux pour y être examinés. Le pape Eugène II (824-827) écrivait : « On doit s'efforcer d'établir des professeurs capables d'enseigner les arts libéraux et la foi catholique dans tous les évêchés et dans toutes les paroisses. »

Continuant ce retour aux idées de Charlemagne, le concile de Paris en 829 demanda de nouveau à Louis le Débonnaire d'instituer, à l'exemple de son glorieux père, trois écoles modèles dans les villes les plus importantes du royaume. Les fonda-t-il? On sait que l'école du Palais florissait encore de son temps, sous Claude, évêque de Turin, sous Alderic et Amalaire de Metz. Mais la renaissance fut arrêtée, semble-t-il, par les guerres civiles d'alors. Le diacre Florus, Paschase Radbert, Loup de Ferrières, tracent un triste tableau des lettres en Gaule de 830 à 842.

Sous Charles le Chauve, il y eut un nouvel essai de restauration. L'école du Palais reçut comme jadis une troupe d'Irlandais, parmi lesquels on cite le fameux philosophe Scot Erigène, qui savait le grec, Mannon, qu'on venait entendre d'Utrecht, Hélie, évêque d'Angoulême. Cette école fut fort vantée par Herric d'Auxerre et Paschase Radbert.

Les autres écoles jouirent-elles de la même prospérité? En tout cas, les conciles de Meaux, 845, de Paris en 846, de Valence, Hérard, archevêque de Tours en 858, Gauthier, évêque d'Orléans, Hincmar, évêque de Reims, rappelèrent instamment aux prêtres les règles qui les concernaient. Le concile de Saponnières en 859 renouvela encore les prescriptions législatives sur ce sujet : « Que partout, dit-il, soient constituées des écoles publiques, afin que le fruit de la double instruction divine et humaine puisse toujours croître dans l'Eglise. » (Labbe, *Concil.*, VIII, 142, 637, 674.)

C'est le dernier édit de ce genre que l'on possède jusqu'au XIIe siècle. La chose dut entrer dans les mœurs; évidemment, les invasions des Arabes et des Normands en entravèrent plus d'une fois l'exécution : mais elles ne supprimèrent pas le droit qui, chaque fois que les circonstances devinrent favorables, tendit à se retrouver dans les faits. Odon de Cluny († 943), Abbon de Fleury, Gerbert de Reims, dès le second quart du triste Xe siècle, et dans la suite, apparaissent à la tête d'écoles monastiques. Dès la seconde moitié du Xe siècle, on trouve des écoles épiscopales florissantes à Reims, à Chartres, et ailleurs. Enfin les écoles presbytérales elles-mêmes semblent avoir subsisté. Elles sont signalées à Soissons avec Riculphe, à Verdun avec l'évêque Dadon, à Trèves avec l'évêque Heracle. Et dans le premier quart du XIe siècle Burchard de Worms, dans son recueil canonique, insère une prescription qui les concerne, comme faisant partie de l'ancien droit qu'il codifie : « Que tout prêtre, qui gouverne le peuple, ait un clerc qui chante avec lui l'épître et la leçon et qui *puisse tenir l'école* : qu'il avertisse ses paroissiens d'envoyer leurs enfants à l'église pour y apprendre la foi et qu'il la leur enseigne en toute chasteté. » Ce canon semble être une reproduction, mais plus extensive, du canon du concile de Vaison, 529.

III. L'instruction, du XIe au XIIIe siècle. — Les invasions des Normands, avons-nous dit, et les autres misères du Xe siècle ne firent que suspendre pour quelques années l'élan donné par Charlemagne aux écoles. Dès la fin du Xe siècle jusqu'à la fin du XIIe siècle, ce mouvement ne cessa de prendre de la force et de l'étendue.

L'enseignement primaire continuait d'être donné dans les écoles presbytérales, comme en font foi les textes de droit canonique que répètent, après Burchard de Worms, les compilateurs, entre autres Yves de Chartres.

Il l'était aussi dans un grand nombre d'écoles monastiques et épiscopales, comme préparation à l'enseignement secondaire qui était leur objet le plus direct.

Ces écoles épiscopales et monastiques se voient presque par toute la France dès l'aurore de la dynastie capétienne. La plupart se soutiennent et même, surtout dans les monastères dépendant des

abbés de Cluny et de Guillaume de S. Bénigne de Dijon, grandissent pendant près de trois siècles. Leur apogée s'étend généralement du milieu du xie au milieu du xiie siècle jusqu'à l'époque où les écoles de Paris et de quelques autres villes centrales commencent à attirer vers elles les meilleurs maîtres.

Dans le Nord, on voit dès le xe les écoles épiscopales de Cambrai, Laon, Reims, auxquelles s'ajoutent dès le xie celles de Lille, au xiie, celles d'Arras.

Et à côté d'elles, dans la même région, fleurissent les écoles monastiques suivantes : dès le xe celles de S. Amand, Corbie, Abbeville; au xie celles de S. Bertin, S. Riquier, S. Vaast d'Arras, de S. Remi, de S. Nicaise et S. Thierry à Reims.

Elles avaient pour voisines les grandes écoles épiscopales de Gand, Liége, Tournay, et les écoles monastiques non moins fameuses de S. Trond, Stavelot, Gembloux, Lobbes.

Dans l'Ouest, la Normandie, à partir du début du xie siècle, se couvrit d'écoles. Elle en eut d'épiscopales ou canoniales, à Bayeux, Caen, Lisieux, Avranches, et au xiie à Rouen et à Séez. Elle en eut de monastiques fondées ou réformées par Guillaume, abbé de S. Bénigne de Dijon, à Fécamp, Jumièges, S. Ouen de Rouen, au Mont Saint-Michel. Il y en avait encore à Sainte-Catherine de Rouen et surtout au Bec, et l'on peut affirmer que, dans les autres monastères très nombreux de cette province, il y avait des écoles intérieures pour les moines et extérieures pour les clercs et les laïques : c'était une règle que Guillaume de S. Bénigne imposait à tous ces couvents.

La Bretagne, le Maine, l'Anjou, le Poitou avaient aussi leurs écoles épiscopales à Rennes, au Mans, Angers, Poitiers, et leurs écoles monastiques à S. Florent de Saumur, à Maillezais, à S. Gildas, à Fougères au xie siècle, à la Porte de fer d'Angers, à Laval, à Château-Gontier, à Savigny au xiie, à S. Cyprien et S. Hilaire de Poitiers et à Loudun au xie siècle, au Dorat, à Déols, un peu plus tard.

Le Centre était de toutes les régions la plus fertile en écoles : Paris, Chartres, Orléans, Sens, Auxerre, avaient leurs écoles épiscopales dès le xe siècle ; Troyes, Bourges, Tours, eurent les leurs dès le xie ainsi que Soissons, Noyons et Châlons-sur-Marne. On en voit au xiie à Beauvais et à Meaux; de même à Melun, Corbeil, Blois, il y avait des écoles ecclésiastiques.

Les écoles monastiques ou collégiales apparaissent dès le xe siècle à Aurillac, à Mici, près d'Orléans, à Marmoutiers près de Tours, et en général dans la plupart des dépendances de Cluny.

Elles fleurissent à Paris, à S. Germain-des-Prés, à S. Victor, à Ste Geneviève, à S. Denis; dans l'Orléanais, à Fleury et Meung-sur-Loire; en Touraine, à Cormery, Bourgueil, Chinon; dans le Berry, à Bourg-Dieu ; dans le pays de Sens, à S. Rémy et S. Pierre-le-Vif de cette ville, à Vézelay; autour de Paris à Clermont-sur-Oise, S. Germain-de-Flaix, à S. Quentin, à S. Médard et S. Crespin de Soissons, à Lagny, à Argenteuil; du côté de la Champagne, à Moutier-la-Celle, au Paraclet; près de Chartres à Thiron, à Vendôme, à Blois.

L'Est, voisin des grands évêchés et monastères du Rhin, ne le cédait guère au Centre. Les cathédrales de Metz, Toul, Verdun, Strasbourg, dès le xe siècle; de Langres, Besançon, Dijon, Autun, Chalon-sur-Saône, dès le xie ; les églises de Chaumont et de Châtillon-sur-Seine, au xiie siècle, avaient de brillantes écoles capitulaires ou ecclésiastiques. De même les monastères de Metz, Gorze, S. Mihiel, Moutiers-en-Der, Moyen-Moutiers, Luxeuil, Cluny, Tournus, Lyon, au xe siècle : ceux de S. Evre de Toul, de S. Etienne et S. Bénigne de Dijon, de Vassor de Metz, au xiie siècle.

Enfin dans le Midi, l'on voit des écoles à Narbonne au xe ; à Limoges, Angoulême, Périgueux, le Puy, Carcassonne, Maguelonne, Avignon, au xie; à Saintes, Bordeaux, Saint-Flour, Montpellier, au xiie siècle; de même près des monastères d'Aurillac et de Castres au xe siècle; de la Sauve-Terre, de S. Augustin et S. Martial de Limoges, de la Chaise-Dieu, de S. Gilles de Nîmes, de S. Ruf près d'Avignon, de Montmajour, de S. Victor de Marseille, de S. Pons, au xie siècle.

Ce ne sont là que des énumérations, mais qui pourtant ne manquent pas d'éloquence; surtout si l'on pense qu'elles sont très incomplètes.

Il faudrait parler plus au long de quelques-unes de ces écoles. Toutes ou presque toutes ont une histoire, mais les principales sont celles de Reims, de Chartres, du Bec, de Laon, de Paris.

L'école de Reims, qui apparaît dès la fin du xe siècle, fut développée par l'évêque Foulques (882-900) et par deux grands maîtres Remi d'Auxerre et Hucbald de S. Amand (893-901), et elle compta parmi ses disciples l'historien Flodoard (900-966) et surtout Gerbert, le futur pape Silvestre II (966-995). Gerbert eut pour élèves deux princes, le roi Robert le Pieux et l'empereur Otton III. L'historien Richer, l'évêque de Chartres Fulbert, l'abbé de Fleury Abbon, sortirent des écoles de Reims. On sait que Gerbert s'acquit une grande réputation dans les mathématiques.

Abbon donna de l'éclat aux écoles d'Orléans en y cultivant spécialement le comput, la liturgie et la géométrie. Ces écoles produisirent entre autres Helgaud, historien de Robert le Pieux, et les moines qui fondèrent l'école de Cambridge.

Fulbert fut la gloire des écoles de Chartres, qui existaient déjà avant lui. Ses élèves, dont plus de 60 sont encore connus par leurs noms, venaient de tous les pays : citons entre autres Adelman, de Liége, plus tard évêque de Brescia, Françon de Cologne, Ascelin, Raoul Mala Corona, et surtout Berenger. A Chartres, on faisait de la théologie selon les Pères et même un peu de philosophie platonicienne; on y cultivait aussi les lettres, la musique et la médecine : c'était une véritable académie.

Les écoles chartraines brillèrent d'un nouvel éclat au xiie siècle sous l'évêque Yves de Chartres et plus tard encore sous des maîtres tels que Bernard de Chartres, Thierry, Gilbert de la Porrée, etc. : elles étaient alors presque rivales de celles de Paris.

Après l'école de Chartres, la plus glorieuse au xie siècle fut celle du Bec, illustrée par Lanfranc de Pavie, plus tard archevêque de Cantorbéry, et par Anselme son successeur. Nombreux furent leurs élèves dans toute la Normandie et jusqu'en Italie. La controverse de Lanfranc avec Bérenger et les grands essais de théologie rationnelle tentés par S. Anselme sont bien connus dans l'histoire des idées et des méthodes dogmatiques.

Deux élèves de l'école du Bec, Anselme et Raoul, rendirent célèbre l'école de Laon par leur enseignement scripturaire. Ceux-ci virent au pied de leur chaire Abélard, Gilbert de la Porrée, Guillaume de Champeaux, Hugues Metel, Alberic de Reims, etc. et d'autres que l'on retrouve dans les écoles de Paris.

Ces écoles, qui brillaient dès le xie siècle, furent très florissantes au xiie siècle. Les unes se tenaient près de la cathédrale, les autres près de Sainte-Geneviève : il y en avait aussi de très courues chez les Victorins. On connaît les grands noms de Roscelin, d'Abélard, de Guillaume de Champeaux, plus tard de Pierre Lombard, Jean de Salisbury, etc. C'est

parmi eux que s'agitent tous les grands problèmes de la scolastique; c'est autour d'eux que viennent, de tous les pays de l'Europe, les esprits avides de culture. C'est de leur mouvement que sortira, sur la fin du siècle, ce qui fut la grande Université de Paris.

Outre ces groupements de maîtres, il y avait en différents pays, mais surtout près des princes, des comtes, des seigneurs, une foule de précepteurs particuliers, à titre de chapelains, de chanceliers. Ces hommes avaient pour mission non seulement de rédiger les pièces publiques, mais encore de surveiller les écoles du voisinage et d'instruire les fils de leurs maîtres et de leurs principaux serviteurs. On en trouve près des comtes de Blois, de Dreux, d'Angers, etc.

En général, le Trivium et le Quadrivium restaient le cadre de l'enseignement secondaire, comme au temps de Charlemagne, mais on l'avait fort étendu.

Le Trivium comprenait la grammaire, la rhétorique et la dialectique, c'est-à-dire l'explication des poètes et des prosateurs latins; quelques-uns savaient admirablement la langue de Rome et même un peu de grec; on avait quelques traités de logique.

Les sciences composant le Quadrivium, c'est-à-dire l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie et la musique, n'étaient qu'à leur début, parce qu'on se bornait au commentaire des vieux auteurs et l'on ne pratiquait point les méthodes expérimentales. Les esprits étaient alors tournés de préférence vers les questions spiritualistes et religieuses.

Au-dessus de cet enseignement secondaire qui formait la culture générale, se donnait en différents endroits un enseignement supérieur spécial. A Paris, l'on enseignait surtout la dialectique et la théologie, mais aussi le droit canon, le droit civil, et la médecine. Le droit civil était cultivé de préférence encore à Angers, à Toul et à Montpellier; le droit canon à Orléans et à Auxerre. Mais comme on se jetait sur ces études lucratives au détriment de la théologie, plusieurs conciles défendirent l'étude du droit dans les cloîtres et dans certaines Universités : tels les conciles de Reims 1131, de Latran 1139, de Tours 1163. L'étude de la médecine prit une vogue extraordinaire à Montpellier dès le XIIe siècle, comme celle du droit canon à Bologne.

Les femmes elles-mêmes n'étaient pas dépourvues des moyens de s'instruire. Il y avait en général dans les monastères de femmes, comme dans ceux d'hommes, deux écoles, l'une pour les novices et l'autre pour les jeunes filles du monde. Les études des premières étaient fort élevées : on se souvient du savoir extraordinaire des abbesses et religieuses appelées d'Angleterre en Allemagne par S. Boniface. On avait pour coutume, sans doute à cause de l'office, de n'admettre à la profession que celles qui savaient le latin. Les abbayes d'Argenteuil et du Paraclet, où l'on vit la fameuse Héloïse, formaient de véritables savantes en latin, en grec et hébreu, capables de faire des vers latins, de lire les Pères et de composer des traités de théologie. On cite un certain nombre d'abbesses fort lettrées, comme Mathilde, abbesse de Fontevrault, Cécile, fille de Guillaume le Conquérant, abbesse de la Trinité de Caen.

Les jeunes filles du monde, du moins celles qui appartenaient à des familles nobles ou aisées, recevaient chez elles, de précepteurs particuliers, comme Héloïse chez le chanoine Fulbert, une instruction assez complète. Nombreuses sont celles dont on cite le savoir. Quant aux jeunes filles du peuple, qui n'avaient pas de monastères de femmes à leur portée, elles ne restaient pas complètement illettrées, parce qu'elles recevaient les enseignements de la foi.

En principe, l'enseignement était gratuit. L'Eglise recommandait, comme elle l'avait fait sous Charlemagne, de ne recevoir d'autre salaire que les dons de la reconnaissance et de l'amitié. Les moines, soumis au vœu de pauvreté et assurés de leur subsistance, ne demandaient et ne recevaient rien. Guillaume de S. Bénigne avait fait une loi de la gratuité dans ses monastères. Les écoles épiscopales n'exigeaient rien des clercs pauvres, elles en soutenaient même un certain nombre à Chartres, du temps de Fulbert; mais leurs professeurs séculiers acceptaient volontiers, même après convention, quelques rétributions en nature ou en argent de ceux qui étaient plus riches. Plusieurs, comme Thierry de Chartres et d'autres à Paris, se firent des fortunes avec leurs leçons.

IV. L'instruction, du XIIIe siècle au XVIe. — L'enseignement supérieur, dont nous avons vu le développement au XIIe siècle, s'affermit, sur la fin de ce siècle, en devenant une institution officielle sous le patronage des papes et des rois. Les nombreux maîtres qui le distribuaient, sous la surveillance du chancelier de Notre-Dame et du chancelier de Sainte-Geneviève, suivant l'esprit et l'usage du temps, se constituèrent avec leurs élèves en corporation. Le pape Alexandre III, en 1181, chargea un cardinal, l'archevêque de Rouen, et l'évêque de Paris de leur élaborer des règlements. Le légat Robert de Courçon, en 1215, revit leurs statuts. Et depuis lors les papes ne cessèrent de protéger l'Université de Paris, qui se déclarait leur fille, en même temps que les rois lui accordaient des privilèges.

Il serait trop long d'énumérer ses fameux professeurs et ses plus illustres élèves. La gloire des uns remplissait le monde entier et les autres accouraient encore plus qu'autrefois de tous les pays. Au XIIIe siècle, ceux-ci n'étaient pas moins de 20.000 : au XVe siècle leur cortège s'étendait des Mathurins à S. Denis. Ils se distribuaient en 4 Nations selon leurs origines, celle de France, celle de Normandie, celle de Picardie, et celle d'Angleterre. Selon leurs études, ils se partageaient en quatre Facultés : celles de Théologie, de Droit et de Médecine, et au-dessous de ces trois supérieures, celle des Arts. Si la première n'acceptait que des ecclésiastiques, les autres admettaient des laïques.

Au début, les différents maîtres de l'Université de Paris n'avaient pas de siège commun et donnaient leurs leçons partout où ils pouvaient, en pleine rue ou dans des chambres. De même les clercs vivaient comme ils pouvaient à leurs frais, dans des chambres louées aux bourgeois, s'ils étaient riches, ou bien en se faisant serviteurs ou mendiants s'ils étaient pauvres. La triste situation de ces derniers suggéra l'idée de fonder pour venir à leur secours des bourses dans les hôtelleries spéciales où ils trouveraient le gîte, le couvert, la discipline sous la direction d'un proviseur ou principal : ce fut là l'origine des collèges qui se créèrent à partir du XIIe jusqu'au XVe siècle autour de l'Université. On en compte plus de 78, érigés successivement par des bienfaiteurs ecclésiastiques ou laïques à l'intention d'un certain nombre de boursiers appartenant à des pays désignés ou réunissant certaines conditions déterminées. Les plus fameux furent, après le collège des Pauvres écoliers, celui de Sorbonne fondé par Robert de Sorbon, confesseur de saint Louis, en 1250 et celui de Harcourt en 1280, de Navarre en 1304, de Montaigu en 1317, du Plessis en 1322; signalons encore ceux des Dix-huit, XIIe siècle, des Trésoriers en 1268, de Calvi en 1271, des Chollets en 1291, de Treguier en 1325, des Lombards en 1334, de Beauvais, de Lisieux

en 1336, des Trois Evêques en 1348, de Bayeux en 1370, de Narbonne, etc.

Parallèlement aux séculiers, les grands Ordres, dont deux étaient nés en même temps que l'Université, c'est-à-dire les Franciscains et les Dominicains, puis les Cisterciens et les Bénédictins, établirent près de leur monastère des maisons d'étude pour leurs maîtres et leurs étudiants.

Et il arriva promptement que les maîtres, surtout ceux qui étaient séculiers, au lieu de faire leurs cours en n'importe quels lieux, obtinrent d'établir quelques-unes de leurs chaires dans les collèges, comme les religieux dans leurs monastères. En tout cas, il s'y trouvait des répétiteurs qui se chargeaient de reproduire leurs leçons. Et ainsi ces collèges devinrent non plus seulement des refuges ou des abris, mais aussi des foyers d'étude et même d'enseignement. Vers le milieu du xve siècle, ils obtinrent en grand nombre de donner l'enseignement complet, depuis les Arts jusqu'à la Théologie. A la fin du xve siècle, il y avait à Paris 50 collèges, dont 18 de plein exercice. Les chaires s'étaient donc transportées dans les collèges : partout l'on enseignait les lettres et les sciences, qui relevaient de la Faculté des Arts. La Théologie avait son centre au collège de Sorbonne, mais était aussi enseignée dans les collèges de Navarre et de Montaigu. Seules, les Facultés de droit et de médecine avaient une existence indépendante des collèges.

Mais les grandes villes voulurent avoir chez elles, des Universités comme celles de Paris, et en sollicitèrent l'érection des papes et des rois.

Toulouse en obtint une de Grégoire IX en 1223; Montpellier de Nicolas IV en 1289; Orléans (droit civil) de Philippe-le-Bel en 1312; Cahors de Jean XXII en 1332; Perpignan de Pierre d'Aragon en 1346; Angers de Louis, duc d'Anjou, en 1364; Aix de Louis, comte de Provence, en 1409; Poitiers d'Eugène IV et Charles VII en 1431; Caen d'Henri VI d'Angleterre en 1432; Valence du dauphin Louis en 1442; Nantes de Pie II et Charles VII en 1460; Bourges de Pie II et Louis XI en 1465; Bordeaux de Louis XI en 1473.

Ainsi, l'enseignement supérieur se décentralisait et se dispersait dans toute la France; des collèges ou bourses comme à Paris, fondés autour de ces Universités, en facilitaient l'accès aux étudiants pauvres.

L'enseignement *secondaire* suivait une évolution semblable.

Les écoles épiscopales, qui le distribuaient jusqu'alors comme dans la période précédente, virent une partie de leurs élèves les quitter après s'être initiés chez elles aux éléments, pour se rendre aux Universités et surtout à celles de Paris, où ils pouvaient prendre des grades donnant droit à des bénéfices. D'autre part, il se créa autour d'elles, dans les villes et les centres moyens, de petites écoles de quartier, qui donnèrent aux enfants du voisinage l'enseignement élémentaire et leur ravirent encore des élèves.

Elles se trouvaient ainsi atteintes par en haut et par en bas, et par les Universités et par les petites écoles. Elles subsistèrent cependant jusqu'au xvie siècle, à l'usage des jeunes clercs, sous la direction des chanceliers et des écolâtres, qui pour la plupart avaient achevé leurs études dans les Universités. Mais leur diminution indique moins une raréfaction de l'instruction qu'une plus grande diffusion.

A l'usage des clercs qui voulaient recevoir le sacerdoce et ne pouvaient cependant aller jusqu'à Paris apprendre la théologie, il y avait dans chaque cathédrale un chanoine appelé théologal, chargé de faire des cours d'Ecriture sainte à tous les ecclésiastiques de la ville. C'était le concile de Latran en 1173 qui avait exigé la création de cette chaire dans toutes les églises épiscopales. Il y avait de même des cours de théologie près des grands couvents de Dominicains et de Franciscains, à l'usage de leurs religieux et novices.

Les écoles monastiques secondaires furent atteintes comme celles des cathédrales et par les mêmes causes. Au xiiie siècle, l'accroissement des monastères (près de 300) en augmente d'abord le nombre. Mais les guerres du xive siècle, en fermèrent beaucoup. La commende, qui ruina leurs ressources morales et matérielles, vint en précipiter la chute au xve siècle. Elles étaient d'ailleurs, comme nous l'avons dit, suffisamment remplacées.

Les *petites écoles* s'ouvrirent un peu partout, dans les villes surtout. Les statuts synodaux, les procès-verbaux des visites épiscopales ou archidiaconales, recommandent ou constatent la création d'écoles dans la plupart des villages. Ainsi l'évêque de Carcassonne, Pierre de la Chapelle, en 1297, ainsi Gerson († 1429) dans son traité des visites des évêques. Dans beaucoup de provinces ou de départements l'on a fait le relevé des écoles signalées dans les campagnes : la lecture de ces études, encore incomplètes et qui mériteraient d'être achevées, donne l'impression que pendant tout le moyen âge, sans excepter le temps de la guerre de Cent ans, il y eut dans tous les villages des maîtres et des maîtresses d'écoles. L'enquête faite pour la Normandie par M. L. Delisle et M. Ch. de Beaurepaire renferme de nombreux détails pour cette province : il y en a beaucoup d'autres; par exemple celle de M. Allain pour la Guyenne, de M. Merlet, pour l'Eure-et-Loir, etc. A Paris en 1292, il y avait douze écoles, dont une de filles, pour une population de 40.000 habitants. Sous Louis XI, les registres du Chapitre de Notre-Dame racontent que l'on comptait les écoliers par milliers à une procession d'enfants, le 19 octobre 1449. Déjà, dans beaucoup de villes, des maîtres libres, avec la permission du chancelier, ouvraient des écoles dans différents quartiers. A Chartres, il y avait les petites écoles de S. Pierre, de S. André, de S. Jean, de S. Chéron; quelques-unes faisaient aux écoles capitulaires une telle concurrence qu'en 1461 le chancelier dut leur imposer un nombre fixe d'élèves.

Dès le milieu du xve siècle, il y eut tendance, chez les magistrats de villes, à prendre sous leur protection les petites écoles. Ils les amenèrent à se constituer en corporations, et les encouragèrent à donner, outre l'enseignement primaire, une bonne partie de l'enseignement secondaire. Après un moment de crise, causé par la concurrence que le nombre de leurs élèves et l'étendue de leur programme faisait aux écoles ecclésiastiques, il se fit peu à peu un accord à leur sujet entre l'autorité civile et l'autorité épiscopale. Les écoles, qui se faisaient ainsi concurrence entre elles, furent entraînées à se fusionner en un seul grand établissement, fourni de régents par le clergé, soutenu matériellement par la ville et l'évêque; ce fut là l'origine des collèges. Ce mouvement se produisit presque partout dans la seconde moitié du xve siècle et au xvie siècle. Ainsi l'enseignement secondaire, avec l'enseignement primaire pour base, descendait dans les masses et se répandait de plus en plus.

Les campagnes gardaient leurs écoles presbytérales, selon les prescriptions du droit canonique depuis le concile de Vaison, du moins tant que les guerres et la situation économique des peuples le permettaient. En Normandie, dit le chroniqueur Guillaume de Nangis, il y avait des écoles primaires jusque dans les hameaux et les châteaux au xiiie et au xive siècle. L. Delisle en signale un certain nombre dans

son mémoire sur la condition de la classe agricole en Normandie. On y enseignait à lire et à écrire, car on en avait besoin pour les divers contrats d'un usage journalier même dans les dernières classes de la société. On trouve des actes de cette époque antérieurs à la Renaissance avec la signature des paysans. Nous avons plusieurs pièces signées de Jeanne d'Arc.

Dans les unes et les autres de ces écoles, on apprenait plus ou moins bien, tant à cause de la négligence des maîtres que de celle des disciples. Guillaume de Macon, évêque d'Amiens, par une lettre circulaire à ses doyens, de 1305, se plaignait d'avoir constaté dans sa tournée pastorale que, dans beaucoup d'endroits, les écoles étaient tenues par des maîtres ignorants, et ordonnait qu'à l'avenir nul ne pourrait enseigner sans avoir été d'abord examiné par lui; il défendait même aux parents d'envoyer les enfants près de maîtres qu'il n'aurait pas éprouvés. Cette lutte contre l'insuffisance des maîtres dans les campagnes n'est pas un cas particulier dans l'histoire de l'instruction et ne peut pas être spécialement reprochée au moyen âge. Au contraire, elle prouve qu'alors il y avait des écoles même dans les villages, et que l'Eglise les voulait bonnes et s'efforçait de les bien pourvoir (*La vie paroissiale en France au XIIIe siècle*, d'après les actes épiscopaux, par Olga Dobiache Rojdestvensky, p. 165).

Nous arrêtons cette étude au seuil du XVIe siècle. A partir de la Renaissance, il n'est pas douteux, pour quiconque connaît quelque peu le mouvement intellectuel des derniers siècles, qu'il n'y ait eu partout, non seulement des Universités dans les grands centres, des collèges dans les villes grandes ou petites, mais encore des petites écoles dans toutes les campagnes. L'organisation de l'instruction fut moins centralisée qu'après la Révolution, et de ce fait elle put souffrir, selon les circonstances de temps, de lieux, de personnes, quelques imperfections. Mais très généralement, l'école était moralement obligatoire, vraiment gratuite parce qu'assurée par des fondations, religieuse, patriotique et libérale, parce qu'elle enseignait les éléments nécessaires à la vie matérielle, sociale et morale. Nombreuses étaient les congrégations qui s'étaient fondées pour l'enseignement; vigilante était la surveillance de l'Eglise sur ce point. Il serait à souhaiter que, pour cette dernière époque, il y eût un inventaire des documents déjà publiés, et une indication des sources où l'on pourrait trouver ceux qui restent.

Nous ne tirerons d'autre conclusion de tout ce travail que celle-ci : à toute époque l'Eglise assura, non seulement à ses clercs et religieux ou religieuses, une instruction religieuse et profane comparable à ce que nous appelons l'instruction secondaire et supérieure : mais elle assura ce même bénéfice à une élite nombreuse de laïques; et à tous les enfants du peuple, elle offrit, par des curés, des vicaires, ou des clercs, surtout à partir de Charlemagne, un minimum de connaissances religieuses d'abord (ce qui implique déjà un minimum de vie intellectuelle et de pensées morales appréciable), puis un minimum de connaissances élémentaires utiles à la vie pratique, comme la lecture, l'écriture, l'arithmétique, le chant et l'histoire sainte. Les différentes vicissitudes subies par l'enseignement, en raison des circonstances générales ou particulières, ne le compromirent jamais essentiellement — et l'on peut dire que constamment et malgré tout l'Eglise a bien rempli le rôle que les peuples lui avaient confié : d'institutrice de la France.

Bibliographie. — La Bibliographie du sujet est très abondante. M. A. Silvy a publié en 1892 l'*Essai d'une bibliographie historique de l'enseignement secondaire et supérieur en France avant la Révolution*, en 149 pages, qui, bien qu'excluant l'enseignement primaire, est très précieuse. Elle a paru dans le *Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement*. Nous y renvoyons ceux qui voudraient surtout connaître les monographies d'écoles ou d'universités. Elle mériterait d'être continuée depuis qu'elle a paru. Nous renvoyons aussi aux listes importantes données par M. l'abbé U. Chevalier, dans sa *Topo-bibliographie*, sous différents titres.

Nous nous contenterons d'indiquer ici quelques ouvrages généraux des plus sérieux sur la matière : pour les établissements d'instruction locaux, il faudra recourir aux listes citées plus haut, ou aux catalogues bibliographiques intéressant particulièrement chaque pays.

L'Histoire littéraire de la France est l'ouvrage capital, avec ses 32 volumes : les Discours sur l'état des sciences et des lettres, qui précèdent chaque siècle, sont à consulter d'abord, parce qu'ils sont de larges et complets résumés sur l'état de l'instruction dans une période donnée. Pour les quinze premiers volumes, qui vont jusqu'au XIIIe siècle, C. Rivain a fait une *Table générale par ordre alphabétique*, qui est très utile; y voir surtout le mot : *Ecoles*. De même, les préfaces de Mabillon aux *Annales Ordinis Sancti Benedicti*, qui sont aussi distribuées par siècle, sont importantes, comme l'ouvrage entier, Paris, 1703-1739, 6 v. in-fol.; Vallet de Viriville, *Histoire de l'instruction publique en Europe et principalement en France, depuis le christianisme jusqu'à nos jours*, Paris, 1849, in-4°; Théry, *Histoire de l'éducation en France depuis le VIe siècle jusqu'à nos jours*, Paris, 1858, 2 v. in-8°; Ampère, *Histoire littéraire de la France avant Charlemagne*, Paris, 1867, 2 v. in-8°; Ozanam (A. F.), Œuvres complètes, t. IV : *La civilisation chrétienne chez les Francs*, Paris, 1872, in-12; Pitra (dom), *Histoire de S. Léger, évêque d'Autun*, au VIIe siècle (voir l'introduction), Paris, 1846, in-8°; Ebert (A.), *Histoire générale de la littérature du Moyen Age de l'Occident*, trad. franc., 3 v., Paris, 1883; Roger (M.), *L'enseignement des lettres classiques, d'Ausone à Alcuin*, Paris, 1905, in-8°; Bourbon (G.), *La licence d'enseigner et le rôle de l'écolâtre au Moyen Age* (Revue des questions historiques, 1876, p. 513); Allain, *L'Instruction primaire en France avant la Révolution*, Paris, 1881, 1 v. in-12; Bernard (R. P. C.), *De l'enseignement élémentaire en France aux XIe et XIIe siècles*, Paris, 1894; Maître (Léon), *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident, depuis Charlemagne jusqu'à Philippe-Auguste*, Paris, 1866, in-8°; Montalembert (Ch. de), *Les moines d'Occident*, 5 vol., Paris, 1863-1868, in-8°; Monnier (Fr.), *Alcuin et Charlemagne*, Paris, 1864, in-32; Robert (G.), *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909, in-8°; Jourdain (Charles), *De l'éducation des femmes au Moyen Age* (*Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, 1874, t. XXXVIII, p. 131); Denifle, *Die Universitäten des Mittelalters bei 1400*, Berlin, 1885; du Boulay, *Historia Universitates Parisiensis*, 6 vol. Paris; Féret (P.), *La Faculté de théologie de Paris et ses docteurs les plus célèbres*, Paris, 6 premiers vol. 1900; Lavisse et Rambaud, *Histoire de France*, voir les chapitres consacrés à l'instruction aux différentes époques; Le Ménestrel (Charles), *L'instruction en*

France date-t-elle de la Révolution? Paris, 1912, in-32; Guiraud (Jean), *Histoire partiale, histoire vraie*, t. I, p. 189 et 329, Paris, 1911.

A. Clerval.

IV. — L'ÉGLISE ÉDUCATRICE, EN REGARD DE LA RENAISSANCE ET DE LA RÉFORME

« La Renaissance n'allait pas être seulement un élargissement du savoir, mais une transformation de la culture. Elle prétendra s'opposer au moyen âge, s'attaquer aux idées qu'il a faites siennes, comme aux pratiques qu'il a développées, en un mot, renouveler la religion comme la pensée. » (Imbart de la Tour, *Les Orig. de la Réforme*, t. II, p. 309.) On sait comment les « réformés » interprétèrent le mouvement dit de la Renaissance. A ses jeunes compatriotes, le « réformateur », Luther, apparaît comme le représentant de la civilisation et du progrès, le précurseur d'une ère nouvelle et pleine de promesses (cf. Hergenroether, *Histoire de l'Eglise*, t. V, p. 234-235). Toute question de dogme mise à part, est-il vrai que la Réforme ait eu cette vertu? Doit-on, en un mot, lui attribuer tous les progrès réalisés par l'éducation dans les pays chrétiens?

Voici, à ce sujet, l'antinomie de principe posée par le protestantisme : « Le protestantisme proclame, d'une part, le droit de l'individu à l'instruction et à l'éducation morale et religieuse, et, d'autre part, l'obligation de la société à ses différents degrés (famille, commune, Eglise et Etat) de pourvoir à l'éducation et à l'instruction de tous ses membres. Ce droit de l'individu et cette obligation de la société envers lui, le catholicisme ne les reconnaît pas. L'homme, à ses yeux, est un mineur et doit rester sous tutelle. Il est incapable de penser et de saisir la vérité, incapable de vouloir et de diriger sa conduite. L'Eglise, représentée par sa hiérarchie sacerdotale, pense et veut pour lui. Il n'est donc pas nécessaire de lui fournir les moyens de s'éclairer et de se guider. Mais l'Eglise n'est pas seulement l'autorité suprême, elle est, en même temps, le bien suprême, et son triomphe est le but auquel tout et tous doivent constamment tendre. Aussi l'école et la famille ont elles pour première tâche de façonner la jeunesse à l'obéissance envers l'Eglise et de la préparer au service de l'Eglise. » [F. Buisson, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, 1re partie, t. II, 1887, p. 2461 (article *Protestantisme*).]

Les faits corroboreraient ces déclarations. « L'école populaire ou primaire est... une création du protestantisme, elle appartient plus particulièrement aux protestants et s'est surtout développée dans leur sein. » (*Ibidem*, p. 2467; cf. dans F. Buisson, *Nouveau Dictionn. de pédag. et d'instr. prim.*, 1911, p. 858 (article *Instruction publique*) une assimilation de fait de l'Eglise catholique et de l'Eglise réformée à ce point de vue : comme l'Eglise du moyen âge, la Réforme a créé ses écoles populaires avec une pensée et dans un but avant tout religieux; quelque importance qu'elles aient eue, si utiles qu'elles aient été à la cause de l'éducation populaire, les écoles de la Réforme, pas plus que celles de l'Eglise romaine, n'ont constitué un système général d'instruction publique.) Aussi bien Luther ne voulait-il pas qu'il y eût, « dans chaque localité, les meilleures écoles possible pour les garçons et pour les filles »? (Luther, *Lettre circulaire aux bourgeois et conseillers des villes.*) A la Réforme, encore, les plus beaux succès dans l'ordre de l'enseignement secondaire et supérieur.

Les faits vont répondre. En Italie, en France, en Allemagne, notamment, l'Eglise catholique a accompli de grandes choses aux trois degrés de l'enseignement, et l'instruction féminine surtout a reçu une extension sans précédent.

I. Italie. — Deux points de vue s'offrent ici : la protection accordée par les Papes aux humanistes; l'œuvre du concile de Trente, de saint Charles Borromée, et les congrégations enseignantes.

1° *Les Papes et l'humanisme.* — A l'avènement de Nicolas V, le mouvement intellectuel agitait tous esprits. Doué d'une intelligence vive et très cultivé, le nouveau Pape se plaça à la tête de la Renaissance artistique et littéraire. Ses libéralités sont connues. A bon droit on l'a appelé le premier des Papes protecteurs des lettres et des arts. Dès le début de son pontificat, il fit des démarches de toute sorte afin de réunir autour de lui le plus grand nombre possible de savants et de littérateurs.

Citons : le pieux Manetti, des profanes tels qu'Alberti, Poggio et Valla. Détail frappant : presque tous ces humanistes étaient étrangers à Rome et la trouvèrent à peu près dénuée de toute activité savante. Grâce à Nicolas V, elle devint un centre artistique et littéraire. La connaissance du grec était alors peu répandue. En demandant surtout aux humanistes des traductions d'auteurs helléniques, il rendit d'immenses services. Il est enfin, tant il l'enrichit, le véritable créateur de la Bibliothèque Vaticane. Parmi les manuscrits qu'il fit venir à grands frais, nous noterons ceux des Pères de l'Eglise, objet de sa prédilection (Pastor, *Hist. des Papes*, t. II, p. 151, 179, 180, 183, 190, 198).

Poète, historien, humaniste, Pie II rendit aux lettres un service nouveau, qu'appelait en quelque sorte la conduite même suivie par son prédécesseur : il se montra d'un goût très difficile. Il craignait pardessus tout la fausse Renaissance et jusqu'au simple soupçon d'un retour au paganisme : la composition de sa bibliothèque, ses écrits en témoignent (Pastor, *Hist. des Papes*, t. III, p. 17 et 34-37). « L'œuvre pédagogique la plus considérable entre celles des humanistes chrétiens du xve siècle, est due à la plume d'un ami du Pape Pie II, Maffeo Vegio. Dans ses six livres sur l'éducation, imprimés pour la première fois à Milan en 1491, il ne perd pas un instant son temps à l'exposition d'idées stériles... S'il trace les règles d'une éducation conforme à la raison, il cite les philosophes de l'antiquité; s'il traite de l'éducation chrétienne, il emprunte ses règles aux vérités révélées, à l'Ecriture sainte, aux écrits des Pères, aux exemples des saints. » (*Ibid.*, t. V, p. 30.)

Auprès de Paul II, nombre de savants trouvèrent appui; il favorisa de tout son pouvoir l'introduction et la diffusion de l'imprimerie en Italie (Baudrillart, *L'Egl. cath., la Renaiss., le Protestantisme*).

Sixte IV, son successeur, reprit la tradition de Nicolas V. Treize ans durant, à travers les troubles politiques et religieux, il la poursuivit. Il est resté un des Papes les plus populaires. La Bibliothèque Vaticane compte à sa mort plus de 3.500 volumes; plus volontiers encore que les auteurs classiques, il y a amassé les auteurs religieux et c'est à lui que les hommes d'étude doivent d'être admis à y travailler. Rome voit alors un cercle d'humanistes des plus brillants. Tandis que Pomponius Laetus s'adonnait à peu près uniquement à l'enseignement, Platina écrivait son *Histoire des Papes*. La poésie n'est pas moins en honneur. Pie II avait écrit l'histoire de son époque. Parmi ses imitateurs, Sigismond de Conti mérite d'être cité en première ligne, avec une *Histoire du Temps* (Pastor, t. IV, p. 401-404, 410, 411; Baudrillart, p. 94-95).

Le nom de Léon X s'identifie avec celui même de la Renaissance. « La nomination des célèbres latinistes Bembo et Sadolet au secrétariat particulier du Pape, l'appel fait à l'illustre helléniste Jean Lascaris, la fondation d'un collège pour les études grecques, enfin la réorganisation de l'Université romaine jetèrent toute la société littéraire dans un joyeux enthousiasme. De tous côtés, poètes, littérateurs et savants accoururent vers ce Pape qui distribuait l'argent et les faveurs avec une libéralité inouïe. » (Pastor, t. VIII, p. 86.) Au premier rang de cette république de savants, se placent Bembo et Sadolet, tous deux célèbres par leurs poésies et leurs œuvres en prose. Léon X nomma ces deux disciples authentiques de Cicéron aux postes de secrétaires particuliers et de prélats de la maison papale (*ibid.*, p. 91). Une mention est due aussi aux élégants poètes Vida et Sannazar, le premier d'une valeur morale comparable à celle de Sadolet (p. 98, 100, 96). A côté des poètes originaires d'Italie, se trouvaient, en outre, beaucoup d'étrangers, les uns simples étudiants, les autres à la poursuite de la fortune (p. 110). Les historiens, ceux mêmes qui écrivaient en italien, ne subirent pas moins l'influence de l'antiquité. Léon X connut personnellement les trois plus grands, dont les œuvres allaient paraître après sa mort : François Guichardin, Machiavel, Paul Jove (p. 126-129). Les erreurs qui s'étaient glissées dans les esprits sur l'âme, sa nature, son immortalité, le préoccupaient : au concile de Latran (1513), il recommanda aux maîtres de philosophie de les combattre avec énergie (Baudrillart, p. 95). Quant à l'Université romaine, réorganisée par lui et comblée de ses faveurs, elle compta, sous son pontificat, 88 professeurs, et presque toutes les branches du savoir humain y avaient alors plusieurs interprètes (Pastor, t. VIII, p. 152-155).

Grégoire XIII devait couronner l'œuvre de ses prédécesseurs, en fondant le Collège romain (1573), dont la direction fut confiée aux Jésuites. Il est aussi le restaurateur, ou plutôt le véritable créateur, du Collège germanique (Hergenröther, *ouvr. cité*, p. 626-627).

2° *Le concile de Trente, saint Charles Borromée et les congrégations enseignantes.* — Le concile de Trente, dans sa session cinquième (17 juin 1546), a posé un ensemble de règles relatives à la création et au fonctionnement des écoles primaires. La première de ces prescriptions porte qu'auprès de *chaque église* il y aura *au moins un maître*, chargé d'enseigner gratuitement la grammaire aux clercs et aux enfants pauvres, « qui clericos aliosque scholares pauperes grammaticam gratis doceat » (*Concilium Tridentinum*, sessio v, *Decretum de lectione et praedicatione*, 17 juin 1546, t. V, p. 241, lignes 41-42, édition de la Görresgesellschaft, 1911). « Ces maîtres, est-il décidé ensuite, dépendront de l'autorité ecclésiastique seule, c'est-à-dire de l'évêque (*Concil. Trident.*, ibid, p. 242, l. 15-16). Le concile veut, de plus, qu'on leur assure un traitement : le revenu de quelque bénéfice ou bien, dans les localités pauvres, des appointements honnêtes et raisonnables prélevés sur la mense de l'évêque ou du chapitre (*ibid.*, l. 2-3). Chaque année, enfin, les maîtres prêteront un serment attestant leur obéissance au Saint-Siège et leur renoncement aux hérésies.

Contre la Réforme, l'Eglise entendait lutter en établissant partout des écoles élémentaires gratuites, dont les maîtres jouiraient d'une situation décente et présenteraient toutes garanties d'honorabilité, de capacité et d'orthodoxie. Ainsi serait reprise la grande œuvre de l'instruction populaire, si brillamment inaugurée au XIIIe siècle, et du même coup assuré le recrutement des clercs.

Le nom de saint Charles Borromée se rattache étroitement au souvenir du concile. Nommé à la suite archevêque de Milan, il contribua à la mise en application des règles relatives à l'école primaire : c'est ainsi qu'on lui doit une école dominicale ouverte à Milan en 1564 (cf. de Fontaine de Resbecq, *Hist. de l'enseignement primaire avant 1789...*, p. 33). Dans une sphère toute différente, il s'est signalé par la création, au Vatican, d'une académie composée d'ecclésiastiques et de laïques et destinée à favoriser les études. Des cardinaux, un pape, Grégoire XIII, des évêques célèbres en sortiront.

En 1537, sainte Angèle de Brescia avait institué les Ursulines, religieuses consacrées à l'instruction gratuite des jeunes filles. Saint Charles Borromée réforma la congrégation et l'établit à Milan (1572). Ce n'est pas la seule congrégation enseignante de femmes que cette époque ait vue naître en Italie. Déjà vers 1537, Louise Torelli, comtesse de Guastalla, avait fondé à Milan, en les rattachant aux Barnabites, les religieuses Angéliques, dites aussi Guastallines (Rousselot, *Hist. de l'éduc. des femmes en France*, t. I, p. 319). A Rome, tout à la fin du siècle (1597), Joseph de Calasenz s'emploie à propager l'ordre des Piaristes, qui se répandit surtout en Italie, en Espagne, en Hongrie, en Pologne (*ibid.*).

Cependant, les changements que la Renaissance apportait dans l'éducation féminine, les dangers que les nouvelles tendances présentaient aussi à cet égard, n'échappaient pas aux représentants de la pédagogie chrétienne. Nombreux sont les traités qui s'efforcent alors d'y parer. Il faut signaler, parmi eux, les avertissements donnés par Vespasiano da Bisticci aux mères dans ses *Vies de femmes illustres* (*Hist. des Papes*, t. V, p. 31).

II. **France.** — Nous envisagerons : les écoles primaires ; les collèges d'enseignement secondaire ; les études supérieures ; l'éducation féminine. Un tableau des congrégations enseignantes d'hommes et de femmes terminera cet aperçu.

1° *Ecoles primaires.* — Dans la France du XIIIe siècle, l'instruction primaire était très répandue. La guerre de Cent-ans a brusquement interrompu le progrès commencé (Brunetière, *L'enseignement primaire avant 1789 : Rev. des Deux Mondes*, 15 octobre 1879, p. 935). D'autres événements en retardèrent encore la marche. « Je ne nie pas..., écrit Brunetière, qu'il y ait une lacune dans l'histoire de l'instruction primaire. Que si vous ajoutez à la guerre de Cent-ans les dernières guerres féodales et les guerres de religion, vous comprendrez aisément qu'il y en ait une et qu'il faille attendre jusqu'à la fin du XVIe siècle ou même jusqu'au commencement du XVIIe siècle, pour voir l'enseignement commencer à se relever de ses ruines. » (*Ibid.*, p. 936.)

Doit-on cette résurrection au seul protestantisme ?

Voici quelle était la situation chez les réformés. « Dans les pays de langue française..., dès le XVIe siècle, de grands efforts furent faits en faveur de l'instruction du peuple. A Genève, il y avait de bonnes écoles publiques, ainsi que des classes spéciales de catéchisme... En France, depuis les premiers temps de la Réforme jusqu'à la Révocation de l'édit de Nantes, on trouve, à côté des établissements fondés pour les hautes études et pour l'instruction secondaire, des écoles populaires où l'on enseignait, outre le catéchisme, la lecture, l'écriture et les premiers éléments du calcul. » On les appelait *petites écoles* « et chaque église en possédait au moins une et quelquefois plusieurs » (F. Buisson, *Dictionn.*, *article cité*, p. 2468-2469).

Cette citation appelle deux remarques. Tout

d'abord, abstraction faite des matières enseignées, on remarquera le caractère éminemment confessionnel de ces écoles protestantes : elles sont la propriété de chaque église et l'on sait qu'une église réformée était alors, en France, un petit monde fermé ayant sa vie à part. Condition bien peu favorable à un rayonnement sur les catholiques des alentours, surtout depuis les prescriptions édictées par le concile de Trente au sujet des écoles primaires. Or les catholiques formaient toujours l'immense majorité de la population. Le développement des « petites écoles » se trouvait donc forcément cantonné dans une aire restreinte. D'autre part, et ceci est la seconde observation, nous allons assister à la diffusion des écoles primaires catholiques.

Répondant aux prescriptions du concile, les diverses provinces de France se mirent à en créer. Par ce qui se passa en Flandre, nous pouvons juger du zèle et de l'activité déployés dans tout le pays (v. à cet égard l'excellente monographie de M. DE FONTAINE DE RESBECQ, sur l'*Histoire de l'enseignement primaire avant 1789 dans les communes qui ont formé le département du Nord*, Lille-Paris, 1878). Aux approches du XVIe siècle, comme ailleurs, nombre d'écoles avaient disparu et, au milieu du même siècle, les évêques de Flandre sont unanimes à le déplorer. Ils ordonnent de relever les écoles et d'en créer de nouvelles. Dans cette entreprise, le pouvoir communal agit en parfaite entente avec l'autorité religieuse; l'ensemble des documents en fait foi. De nombreuses écoles s'ouvrirent donc au temps de Charles-Quint et de Philippe II, et quelques-unes reçurent quantité d'élèves. « Dans la suite, l'instruction fit de réels progrès et dépassa, contrairement à ce que l'on croit généralement, les leçons de catéchisme. Il semble même que, là où les écoles étaient le mieux suivies, avant la Révolution, il en est encore de même actuellement. » (DE FONTAINE DE RESBECQ, p. 20.) Les programmes comportaient le plus souvent l'instruction religieuse, la lecture et l'écriture, auxquelles fréquemment on ajoutait la grammaire française ou flamande suivant les régions, ainsi que l'histoire sainte et l'arithmétique. Après la réunion de la province à la France, c'est-à-dire sous le régime établi par les déclarations royales de 1695, 1698, 1700 et 1724, chaque paroisse y a son école de garçons et son école de filles, avec des maîtresses et des maîtres touchant respectivement un traitement de 100 et de 150 livres. Les candidats à ces fonctions sont toujours l'objet d'un examen des plus attentifs. Fait à noter, si saint Charles Borromée a ouvert à Milan une école dominicale en 1564 (v. plus haut), le concile de Cambrai (1565) est le premier à propos duquel aient été relevées des traces de cette sorte de fondation (*Multos inopia prohibet ne filios in scholis litterariis enutriant :* DE FONTAINE DE RESBECQ, *ouvr. cité*, pièces justificatives, 1re partie, n° 6). Dans quelques localités il se tenait aussi des cours du soir. Cependant les écoles s'étaient multipliées dans toute la France. Un témoignage particulièrement significatif à cet égard est celui du président ROLLAND D'ERCEVILLE, dans son *Plan d'éducation*, publié en 1784 : « Il est peu de curés, écrit-il, peu de seigneurs de paroisses qui ne s'applaudissent s'ils sont parvenus à soudoyer un *magister*, et si ce magister peut s'élever jusqu'à donner les principes du latin, c'est un triomphe. » (Le Président, observons-le, trouve excessif le nombre des écoles de villages ; mais ceci n'enlève rien à la valeur de sa constatation.)

Pendant tout le XVIIe siècle les évêques du royaume avaient travaillé de toutes leurs forces à la création d'écoles populaires. Ceux de Grenoble, de Boulogne, de Langres exhortent leurs curés à faire en sorte qu'il y en ait dans toutes les paroisses. « Inspirez, disent les statuts synodaux de Toul et de Châlons, inspirez à ceux qui veulent faire des fondations au profit de l'église, de les attribuer à cette bonne œuvre » de l'établissement des écoles.

La Correspondance des Intendans avec les contrôleurs généraux nous signale, en effet, dans tel village de 80 feux et de 300 âmes environ, des « fondations considérables » en faveur des écoles (BRUNETIÈRE, *article cité*, p. 939). Pour la seule province de Flandre, on retrouve une quantité considérable, de ces « fondations » (DE FONTAINE DE RESBECQ, *ouvrage cité*).

Tous ces efforts eurent leur couronnement dans la création de l'institut des *Frères des écoles chrétiennes*, dit primitivement des *Frères de Saint-Yon*, du nom de la petite ville où son fondateur l'avait établi. JEAN-BAPTISTE DE LA SALLE, chanoine de Reims, implanta son institut dans cette ville et dans plusieurs autres. Paris le reçut à son tour. Les statuts de l'œuvre datent de 1717, et peu de temps après saint J.-B. de la Salle mourait. Il avait entendu procurer une éducation chrétienne aux enfants du peuple, spécialement aux enfants pauvres, trop souvent négligés par les instituteurs. « La gratuité était une des conditions fondamentales de l'Ecole chrétienne à son origine... » Quelques modifications y ont été faites depuis lors, notamment celle qui demande une rétribution scolaire à la fraction fortunée des élèves. « Une méthode simple et régulière, une discipline égale et douce, des habitudes polies et non familières, une surveillance constante, des châtiments rares,... tels étaient leurs moyens d'action. » (V. *Règles et constitutions des Frères des écoles chrétiennes*, Paris, 1835; cf. A.-F. THÉRY, *Hist. de l'éducation en France depuis le Ve siècle jusqu'à nos jours*, t. II, Paris, 1858, p. 169-174.) En 1789, l'institut des Frères dirigeait déjà 120 maisons, qui comptaient en tout 36.000 élèves (DE FONTAINE DE RESBECQ, *ouvr. cité*).

2° *Collèges*. — Rabelais, Montaigne : ces deux noms personnifient plus ou moins les préoccupations pédagogiques de l'époque. Plus près encore du moyen âge, Rabelais critique la méthode scolastique. Il s'en prend aussi aux Universités. Comme tant de ses contemporains, la passion de savoir le possédait; aussi exige-t-il de son élève un travail intense et continu. Mais l'éducation reste religieuse. Son pupille invoque Dieu chaque matin comme avant de s'endormir. Son programme d'études est bien celui des humanistes : il embrasse les lettres et les sciences. Avec Montaigne, nous assistons à une véritable réaction. Cette culture si complète, il la repousse. Il veut une éducation générale et humaine, qui aura pour effet de développer toutes nos facultés. Les sciences et les lettres sont des moyens, non un but. Avant tout, l'enfant doit connaître le monde qui l'environne : il verra à l'œuvre et questionnera le bouvier, l'artisan, le commerçant. Bref, il prendra des « leçons de choses » (COMPAYRÉ, *Histoire critique des idées de la Renaissance :* v. la table alphabétique du t. II : *Rabelais, Montaigne*).

Unissez ces deux tendances si différentes, conciliez avec de solides études les nécessités d'une éducation vraiment humaine ; les méthodes pédagogiques modernes en résulteront. On remarque cette alliance féconde dans la pédagogie des congrégations enseignantes, des Jésuites en particulier.

Un instrument faisait défaut : les lexiques et les manuels. Guillaume Fichet, le professeur de Sorbonne, et son disciple Robert Gaguin payèrent d'exemple et, à leur suite, les humanistes français se mirent à l'œuvre. « Dictionnaires, grammaires, traités

savants d'éloquence, travaux d'histoire, de versification ou de critique, tout l'outillage intellectuel réclamé par le régime nouveau va sortir de leurs mains. L'écolier n'a qu'à choisir. » (Imbart de la Tour, *ouvr. cité*, p. 358.)

M. Vallet de Viriville caractérise ainsi le programme des Jésuites : « En des temps de routine, où l'Eglise enseignante tremblait devant les langues anciennes, les Jésuites prescrivirent hardiment l'étude du latin, du grec, de l'hébreu. L'enseignement des autres langues, mortes ou vivantes, nationales et étrangères, bien loin d'être négligé, fut érigé par eux en faculté nouvelle. » (*Hist. de l'instruction publique*, p. 233.) Rien de sacramentel dans les prescriptions relatives au choix des livres : « Si dans la suite des temps un auteur paraissait plus utile pour les étudiants, on pourrait l'adopter. » (*Constitutions*, IVe partie, xiv, 1.) Et ailleurs : « On doit embrasser, dans chaque faculté, la doctrine la plus sûre et la mieux suivie, ainsi que les auteurs qui l'enseignent. » (*Constitut.*, ibid., v, 4.) Quoi de plus sage et de plus sensé que de telles prescriptions, et combien l'Université était en arrière de vues aussi intelligentes ! Ajoutons qu'elles furent exécutées avec une rare habileté par les Jouvancy, les Gretzer, les de la Rue, les Vanière, qui ne cessèrent de rajeunir et de perfectionner les livres de classe... Je passe rapidement sur d'autres dispositions excellentes, comme de ne pas astreindre à des mesures uniformes pour la durée des cours et des épreuves, des intelligences inégales (*ibid.*, xv, 1).

La réussite fut immense. « Leurs écoles, à peine ouvertes, reçurent de nombreux auditeurs, même protestants (Fritz, *Esquisse d'un système complet d'instruction et d'éducation*, t. III, p. 468). Dans les pays catholiques, elles furent tout d'abord comme assiégées par la faveur publique. Chefs et membres de la société ne négligèrent rien d'ailleurs pour exploiter, soutenir et accroître de tels résultats. » (Vallet de Viriville, p. 234-235.)

Les Jésuites fondèrent leur premier collège à Billom, petite ville d'Auvergne qui avait possédé une Université (1556). L'établissement devint florissant (Fouqueray, *Hist. de la compagnie de Jésus*, t. I, p. 178 ss.). Parmi ceux qui s'élevèrent dans la suite, citons les collèges de Trévoux, de l'Arc à Dôle, des Godrans à Dijon, de la Flèche, etc. En 1762, ils en possédaient 669, dont 86 sur le sol de France.

Instituée par Pierre de Bérulle en 1611, la congrégation des Oratoriens s'adonna bientôt elle aussi à l'instruction de la jeunesse (Théry, *ouvr. cité*, p. 100 ss.). « On reconnaît sans peine, écrit M. Théry, les sources du système d'enseignement de l'Oratoire. Ce sont d'abord les écoles de Port-Royal, les ouvrages des savants solitaires; le nom même de Lancelot est invoqué. C'est ensuite la méthode... des Jésuites, qui a modifié les leçons de l'Oratoire et les a rendues, comme on l'a remarqué justement (Sainte-Beuve, *Hist. de Port-Royal*, t. II, p. 585), plus ornées, plus académiques. » (Théry, p. 168-169.) Deux de leurs collèges ont acquis une particulière célébrité : Juilly près de Paris, et le Mans.

Une autre congrégation fonda dans le même siècle des collèges réputés : ce fut la congrégation de Jésus et de Marie, dite plus tard des Eudistes, du nom de l'abbé Eudes, frère de l'historien Mézeray, qui l'avait établie en 1643 (Théry, p. 106).

3° *Etudes supérieures.* — « En Italie comme en Allemagne, la diffusion de la culture classique avait été l'œuvre des Universités. Rien de semblable en France. Seul, Paris est une exception. De bonne heure, la faculté des arts s'y était ouverte aux idées nouvelles. Mais la pénétration avait été favorisée par ce particularisme des nations et des collèges qui rendait complète la liberté des maîtres et possibles les changements de méthode. » (Imbart de la Tour, *ouvr. cité*, p. 351; cf. Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*, p. 108.)

« Savoyard d'origine, bien Français de race, d'esprit et de langue », Guillaume Fichet, le premier, se fait l'apôtre de la culture lettrée et, grâce à lui, Paris entend « l'éloquence de Rome » (*ibid.*, p. 348). « Sa lettre du 1er janvier 1471 à Gaguin sur les *Origines de l'imprimerie en France et l'utilité de l'orthographe* est bien le manifeste de l'esprit nouveau. Pour rendre familière la connaissance du latin, Fichet a fait imprimer aussitôt l'« Orthographia » de Gasparino Bazizza, le lexique de Dathi et les « Elégances » de Valla. Pour donner un modèle d'édition classique, il presse Heynlin de publier le *De Officiis*. Son traité *De la Rhétorique*, composé en juillet 1471, sera enfin destiné à enseigner aux Français l'art de bien dire. Lui-même prêche l'exemple. Il professe à la fois la théologie à la Sorbonne et, chaque soir, aux écoles de la rue du Fouarre, la littérature. Dans sa bibliothèque, à côté des anciens prennent place des modernes : Pétrarque, Pier-Paolo Vergerio, Guarino de Vérone. Il devient l'ami, puis le correspondant de Bessarion et quand, à l'appel de ce dernier, il aura quitté la France (1473), en deux ans, l'élan aura été donné; pour continuer son œuvre, voici un ami et un disciple, Robert Gaguin. » (*Ibid.*, p. 348-349.)

L'enseignement d'Aléandre devait être l'occasion d'un progrès plus retentissant encore. Les collèges de la Marche et de Cambrai en furent témoins (1509, 1511, 1513). Tour à tour il y commente Ausone, les Dialogues de Platon, la grammaire grecque de Gaza, les traités de Cicéron. « Je voudrais, écrivait le 4 août 1511 Jean Kurher à Hummelberg, que tu voies cette foule. On dirait une armée innombrable. Quoi plus? On croit qu'Aléandre nous est tombé du ciel, et, comme pour Faustus, on ne cesse de crier : — Vivat! vivat! » (Paquier, *Jérôme Aléandre*, p. 51; Imbart de la Tour, p. 352.) Bientôt le triomphateur abandonne son auditoire. Sous Charles VIII, sous Louis XII surtout, nombreux furent les Mécènes ecclésiastiques qui, à l'exemple du cardinal d'Amboise (cf. la lettre du cardinal relative aux réformes du collège de Montaigu, 23 février 1502 : Félibien, *Histoire de la V. de Paris*, Pièces just., t. V, p. 716), se firent gloire d'encourager les belles lettres. Evêque de Paris, Etienne Poncher fut, parmi ces prélats humanistes, l'un des plus brillants. C'est lui qui fut le protecteur d'Aléandre. Déjà il l'avait fait revenir de Paris en 1511. Il le garda auprès de lui comme secrétaire, de décembre 1513 à la fin de 1514. Dans la suite, Aléandre devint cardinal (Imbart de la Tour, p. 542; Baudrillart, *L'Egl. cathol., la Renaissance, le Protestantisme*, p. 90).

Du reste, Etienne Poncher est « en rapports avec tous les érudits de son temps : Hermonyme, Budé, Lefèvre, Guillaume Cop. Dans ce tourbillon d'affaires, politiques ou religieuses, qui absorbent sa vie, il trouve encore le temps d'écrire, de réunir des manuscrits ou des livres, de seconder l'essor des études grecques » (Imbart de la Tour, p. 542). De même, un peu plus tard, on verra le cardinal Charles de Lorraine fonder l'Université de Reims : là, comme à Paris, sont enseignés le grec et le latin, l'hébreu et le chaldaïque (Baudrillart, p. 90).

C'est un autre prélat, Giustiniani, évêque de Nebbio, qui introduisit l'humanisme à la Sorbonne : en 1517, il y enseigne l'hébreu (A. Lefranc, *Hist. du Collège de France*, p. 45; Imbart de la Tour, p. 352).

Dans la sphère des hautes études elle aussi, les

Jésuites allaient jouer un rôle important. Le 22 février 1564 (Fouqueray, *ouvr. cité*, p. 365), s'ouvrait le Collège de Clermont. « Le recteur même de l'Université, en leur accordant des lettres de scolarité, les plaça sous la protection universitaire. » (Théry, *ouvr. cité.*)

L'heure était favorable; le concile de Trente venait de se clore (1563). Très vite, le collège obtint un brillant succès (*ibid.*). Un nom y contribua dès la première heure, celui du P. Everard Mercurian, puis ceux des PP. Maldonat et Venegas (Fouqueray, p. 157 et 365). Le xviie siècle verra son plein épanouissement : sous la direction de maîtres tels que le P. Jacques Sirmond et le P. Petau, il préparera « à la France la forte génération qu'on vit fleurir trente ou quarante ans plus tard, aux plus beaux jours du règne de Louis XIV » (Ch. Daniel, *Les Jésuites instituteurs de la jeunesse française*, p. 18 ss.).

Il reste à signaler les collèges des Bénédictins de Saint-Maur dits *collèges de plein exercice*. Ceux de Sorèze (Tarn), Pontlevoy et Vendôme (Loir-et-Cher) ont eu une véritable célébrité. Fameux aussi furent l'Académie des Bénédictins et leur *plan d'études* (Vallet de Viriville, *ouvr. cité*, p. 240 ss.).

4° *Education des femmes.* — L'éducation des femmes, selon une opinion assez courante, n'existait pas au moyen âge. Des faits comme le suivant contredisent, au moins en partie, cette allégation. En 1492, dans un village de Normandie, à la Haye-du-Theil (350 habitants), nous voyons « que les parens et amis de Marion Boucher, qui vient de perdre son père, la baillent à sa mère et à son tuteur à garder, nourrir et gouverner pendant trois ans, *pendant lequel temps ils seront obligés la tenir à l'école et lui trouver livres à ce nécessaires* » (de Beaurepaire, *Recherches sur l'instruction publique dans le diocèse de Rouen : Mémoires de la Société des antiquaires de Normandie*, t. XX et XXVI). La véritable situation paraît être celle-ci : en France, au xve et au xvie siècles, un très grand nombre de femmes sont notées pour leur instruction plus qu'ordinaire, mais la grande majorité des personnes de leur sexe restait dans l'ignorance (Rousselot, *Hist. de l'éducat. des femmes en France*, t. I, p. 189).

L'instruction des femmes avait-elle du moins ses avocats? Consultons nos deux moralistes. Rabelais « ne paraît pas avoir une haute idée de la nature féminine, ni se mettre en peine de l'éducation qui lui convient » (*ibid.*, p. 105). Pour Montaigne, a-t-il « à s'exprimer sur le compte des femmes, c'est avec quelque sévérité, et il ne dissimule nullement qu'il les juge inférieures à l'homme » (*ibid.*, p. 106). « L'instruction des femmes n'est pourtant pas tout à fait sans apologistes en France, au xvie siècle, mais les apologistes sont fort rares. On en est réduit à les chercher parmi les écrivains de second ordre. » Témoin Jean Bouchet et l'Allemand Henri-Corneille Agrippa. Encore leur plaidoyer ne va-t-il pas sans de graves restrictions (*ibid.*, p. 108 s.). « Deux écrivains seulement, parmi ceux qui comptent, ont pris en main cette cause, mais deux écrivains dont on peut dire que la valeur supplée au nombre, Erasme et Vivès. Luther aura son tour... » D'après Erasme et Vivès, le latin et le grec conviennent aux femmes comme aux hommes (p. 121). Quant à Calvin, il paraît moins préoccupé que Luther de l'instruction féminine (p. 199).

La cause était gagnée, lorsque Fénelon écrivit son traité *De l'éducation des filles*. Il s'y révèle le vrai maître de la pédagogie féminine au xviie siècle : sous l'ignorance, un danger psychologique se cache; l'éducation morale est inséparable de l'éducation intellectuelle; aux femmes il convient d'apprendre l'histoire, la littérature, même la philosophie; on devra former aussi la maîtresse de maison (p. 384 ss.).

Passons aux faits. « L'instruction des filles a été l'un des objets de la Renaissance religieuse et l'instruction des filles pauvres l'une des formes de la charité en acte. Les écoles séculières tenues dans quelques grandes villes et notamment à Paris étaient loin de suffire. Il n'y a qu'une voix, au commencement et dans le cours du xviie siècle, sur l'abandon où était laissée « la moitié du genre humain ». Les bulles de Clément VIII, autorisant en France l'institut des Ursulines en 1598, lui assignent pour but « de remédier à l'ignorance des enfants et du petit peuple, et à la corruption des mœurs »; celles d'Urbain VIII, autorisant les Augustines en 1628, déclarent expressément que « l'instruction publique des jeunes filles n'avait pas encore été entreprise comme elle devait l'être... ». En 1666, M. Démia, ecclésiastique du diocèse de Lyon, adressait aux magistrats de la ville des *Remontrances* (*Remontrances à MM. les Prévosts des marchands, Echevins et principaux habitants de la ville de Lyon*, dans la *Vie de M. Demia*, p. 487) sur la nécessité d'instruire gratuitement les enfants pauvres de l'un et de l'autre sexe « dont l'éducation est totalement négligée, quoiqu'elle soit la plus importante de l'Etat, puisqu'ils en font le plus grand nombre », et il ajoutait : « Si la bonne instruction est nécessaire dans les pauvres garçons, elle ne l'est pas moins dans les pauvres filles... »

« Les congrégations enseignantes sont nées de cette pensée; leurs fondateurs ont voulu que l'école fût la raison d'être des couvents nouvellement créés... la religieuse devait être avant tout institutrice. Dans la pratique, on dévia assez vite de la ligne initiale, mais tel était à l'origine l'esprit des communautés qui surgirent après la Réforme. » (Rousselot, p. 317-319.) Deux d'entre elles méritent une mention toute particulière : ce sont les Ursulines et les Augustines.

César de Bus introduisit les premières en France en 1592. Sous la direction de sa nièce, Cassandre, et de Françoise de Brémon, elles s'établirent d'abord à Avignon. Plus tard, au xviie siècle, elles eurent 320 maisons en France. A la date de 1657, le seul couvent de Saint-Denis avait déjà vu passer plus de 4.000 jeunes filles des meilleures familles de Paris. « Elles recevaient des pensionnaires, mais tenaient, en outre, des écoles publiques, « où toutes les filles « étaient admises gratuitement... » (*Ibid.*, p. 319-320; P. du Mas, *La vie du vénérable César de Bus*, p. 238 ss.)

Ce que César de Bus avait fait dans le Midi, saint Pierre Fourier l'accomplit dans l'Est. La congrégation des chanoinesses régulières de Saint-Augustin fit ses débuts à Mattaincourt en 1600. « Fourier leur enseignait à elles-mêmes une méthode de lecture, d'orthographe et de calcul... » (Rousselot, p. 321.) Les Augustines eurent, comme les Ursulines, des internats payants et des externats gratuits (E. de Bazelaire, *Le bienheureux Pierre Fourier*, p. 35-36, 62, 64; Rousselot, p. 320-321).

Quelques chiffres indiqueront le développement pris par les écoles congréganistes de filles. En 1789, la congrégation, peu connue d'ailleurs, des Filles de la Providence, dirige 116 maisons d'instruction, renfermant 11.660 élèves. A elles deux, celles des Ursulines et des Filles de Saint-Vincent de Paul possèdent alors plus de 800 maisons (Brunetière, *article cité*, p. 944-945).

5° *Tableau des congrégations enseignantes d'hommes et de femmes.* — Cf. Vallet de Viriville, *ouvr. cité*, p. 245 (congrégations d'hommes et de femmes), Rousselot, t. I, p. 319-323 (congrégations de femmes), etc.

A) *Congrégations enseignantes d'hommes*

Mathurins, fondés en	1209
Dominicains, eurent une chaire en	1229
Franciscains	1230
Prémontrés	1252
Val des Ecoliers	1253
Bernardins	1256
Carmes	1259
Augustins	1261
Cluny	1269
Moines de Marmoutier	1329
Jésuites, constitués vers	1534
Prêtres de la doctrine chrétienne ou Doctrinaires	1597
Bénédictins, réformés en	1600
Barnabites, introduits en France en	1608
Oratoriens	1611
Eudistes	1643
Frères des écoles chrétiennes et charitables de l'Enfant-Jésus, institués par le P. Barré, Eudiste	1671
Frères des écoles chrétiennes (saint J.-B. de la Salle)	1679
Frères de Saint-Antoine	1711

B) *Congrégations enseignantes de femmes*

Sœurs de Notre-Dame de l'Observance ou du Sacré-Cœur	1598
Chanoinesses régulières de Saint-Augustin, dites Augustines	1600
Ursulines (avec de nombreuses ramifications successives), fondées en	1610
Visitandines, fondées à Annecy par Mme de Chantal en	1610
Religieuses de Port-Royal des Champs	1613
Sœurs de la Congrégation de Notre-Dame	1616
Filles de la Croix	1625
Sœurs du Bon Pasteur	1625
Religieuses de la Présentation de Notre-Dame.	1626
Filles de la Providence	1630
Religieuses de Saint-Vincent de Paul	1633
Nouvelles-Catholiques	1634
Filles de la Charité	1635
Filles de Sainte-Geneviève[1]	1636
Filles de Saint-Joseph	1638
Demoiselles, ou Sœurs de l'Instruction, dites Béates, fondées au Puy vers	1650
Sœurs de Saint-Lazare ou de la Charité	1651
Sœurs des Ecoles charitables, instituées à Rouen en	1655
Filles de l'Instruction chrétienne	1657
Filles de Saint-Chaumont ou de l'Union chrétienne	1661
Sœurs de la Sainte-Famille, dites aussi Miramiones, du nom de Mme de Miramion, leur fondatrice	1661
Filles de l'Enfance, fondées à Toulouse en	1662
Filles charitables de la Providence, fondées à Rouen en	1662
Sœurs du Saint Enfant-Jésus, établies à Reims avant	1672
Filles de Sainte-Marthe, instituées à Paris avant	1672
Sœurs de Sainte-Avoie, instituées à Paris avant	1672
Quelques communautés séculières, les Régentes des écoles de Troyes, à l'institution desquelles Nicole eut une part, et celles d'Auxerre, instituées par l'évêque en	1672
Filles de la Sainte-Vierge, de Rennes	1674
Filles de la Sagesse	1674
Sœurs de Saint-Charles de Lyon	1675
Dames de Saint-Louis, à Saint-Cyr	1686

1. Unies aux Miramiones en 1665.

III. **Allemagne.** — Une activité intellectuelle générale avait caractérisé la seconde moitié du xv[e] siècle et le commencement du xvi[e]. Universités et écoles en bénéficièrent également (Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franc., t. VII, p. 5). A dater de la Réforme, on constate, à tous les degrés de l'enseignement, un changement radical. La doctrine de l'inefficacité des bonnes œuvres pour le salut, en particulier, a une influence désastreuse : plus de fondations scolaires; c'est à qui s'appropriera celles qui existent (Janssen, *ibid.*, p. 9). D'ailleurs tout zèle pour l'instruction a disparu. Luther, dans sa lettre circulaire aux bourgmestres et conseillers des villes, écrivait en 1524 : « Nous faisons de plus en plus une triste constatation dans nos pays allemands, c'est qu'on laisse partout dépérir les écoles. Les Universités diminuent d'importance, les couvents disparaissent. Là où les abbayes et les collégiales sont relevées, personne ne se soucie de faire instruire les enfants. Puisque l'état ecclésiastique est aboli, entend-on journellement répéter, nous n'avons que faire de la science, nous ne donnerons rien pour elle. » (*Ibid.*, p. 11.) La situation scolaire était, du reste, à peu près la même dans les territoires gouvernés par des autorités catholiques. Ici, les écoles perdent des élèves ; là elles ont cessé de fonctionner et nécessitent une réorganisation complète (p. 18-19).

1° *Ecoles populaires.* — « Comme les établissements d'enseignement supérieur, les écoles populaires, à la fin du moyen âge, avaient progressé de la manière la plus heureuse dans la plupart des territoires de l'Empire. Tous les manuels d'instruction religieuse recommandaient aux fidèles, dans les termes les plus pressants, de les soutenir, et le nombre des écoles, même dans les petites villes et les villages, augmentait sensiblement de dix ans en dix ans. Aucun instituteur n'avait à se plaindre de l'insuffisance de son traitement. Nous possédons plus de cent ordonnances ou règlements scolaires, en allemand ou en flamand, édictés entre 1400 et 1521. C'est donc une erreur de croire que les écoles populaires datent de Luther. Il serait plus exact de dire que la révolution religieuse eut, en beaucoup de territoires, une influence néfaste sur l'enseignement supérieur comme sur l'enseignement primaire. » (P. 20.)

Les desiderata du réformateur à cet égard sont loin, au surplus, de s'être toujours traduits en actes. Plus d'une fois (notamment dans sa *Lettre circulaire aux bourgeois et conseillers des villes*), Luther a exprimé le désir de voir se multiplier les bonnes écoles primaires pour les filles et pour les garçons. Au xvi[e] siècle, un grand nombre d'ordonnances scolaires protestantes décident que, jusque dans les villages, il sera pourvu à ce double enseignement. En fait, si un grand nombre de garçons ne fréquentent plus l'école, on rencontre plus encore de femmes ne sachant pas lire (Janssen, *ibid.*, p. 21-22). « Malgré les sérieux efforts de quelques autorités protestantes, nulle part il n'était aisé de rétablir les anciennes écoles, désorganisées dès le début de la révolution religieuse. » (P. 25.)

Au sujet des territoires catholiques, nous possédons peu de rapports d'enquêtes ; mais il résulte de la plupart que la situation n'y est pas brillante depuis la scission religieuse (p. 28 s.).

Un trait commun aux pays protestants et aux pays

restés catholiques est la position peu enviable en général des instituteurs. « La plupart, surtout dans les campagnes, les petites villes ou les bourgades, avaient une existence très pénible, très laborieuse et fort peu récompensée. » (P. 31.) Et partout, au XVIe siècle, ce ne sont que plaintes sur l'indiscipline des élèves comme sur la barbarie des châtiments que leur infligent les instituteurs (p. 34-37).

Pendant longtemps, les luttes religieuses retarderont l'essor de l'enseignement primaire en Allemagne.

2° *Gymnases latins.* — Par l'établissement de nombreuses et florissantes écoles, la congrégation dite des Frères de la vie commune a exercé, au XVe siècle, une très heureuse influence sur le développement intellectuel du peuple. Ces écoles se multiplièrent peu à peu à travers toute l'Allemagne et, dans le Nord de la France, jusqu'à Cambrai. D'esprit foncièrement chrétien, elles donnaient de sérieuses notions scientifiques et infusaient aux élèves le goût de l'étude personnelle. L'enseignement y était gratuit. Le cardinal Nicolas de Cuse, lui-même leur ancien élève, fut leur plus puissant soutien. Un de ses protégés, illustre entre tous, fut Rodolphe Agricola. Citons aussi Alexandre Hégius, Rodolphe de Langen et Louis Dringenberg, au zèle desquels est due la restauration des études classiques en Allemagne (Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. franç., t. I, p. 49-50). Dans Agricola, ce pays eut à certains égards un autre Pétrarque, comme le premier infatigable à répandre parmi ses compatriotes l'amour des auteurs anciens, mais qui ne perdait pas de vue les réserves imposées par la prudence chrétienne (*ibid.*, p. 52-54). Le même esprit anima Wimpheling, professeur et écrivain infatigable et l'une des plus influentes et des plus attrayantes personnalités de la fin du moyen âge. La formation de la jeunesse est son souci dominant. « Le plus parfait des écrivains pédagogiques de l'époque », il chercha particulièrement à gagner aux études classiques la noblesse et les princes. Deux de ses écrits pédagogiques sont surtout dignes d'attention : le *Guide de la jeunesse d'Allemagne* (1497), où il donne, entre autres, nombre de précieuses règles pour l'enseignement pratique des langues anciennes, et la *Jeunesse* (1500) (p. 61-63).

Cependant, grâce aux fondations catholiques, les réformés allaient créer des gymnases latins. Comme les écoles primaires, ces établissements furent bientôt connus pour la triste situation des maîtres et l'indiscipline des élèves; les mœurs y étaient corrompues. Du reste, plus de don charitable désormais en faveur des professeurs ni des écoliers. Les méthodes étaient défectueuses (Janssen, t. VII, p. 38-80). De l'histoire et des sciences naturelles, il était à peine question; et pourtant Luther et Mélanchton n'en avaient-ils pas vivement recommandé l'étude, celle de la première surtout? Quant aux langues vivantes, elles étaient entièrement négligées. Bref, en dehors de la religion, de la musique et du chant, on n'y enseignait que les langues anciennes, c'est-à-dire le grec et surtout le latin (F. Buisson, *Dictionn.*, *article cité*, p. 2466).

« La décadence des anciennes écoles, qui date de la scission religieuse, se fit sentir dans les pays demeurés catholiques comme dans les territoires protestants. » Toutefois on put croire, à un moment, que les établissements des réformés allaient l'emporter de beaucoup sur ceux des catholiques. « Après l'éclat des premières prédications de Luther », en effet, « et sous sa puissante impulsion, les plus écoutés de ses coopérateurs se montrèrent animés d'un zèle plus ardent pour la création et la bonne organisation d'écoles destinées à devenir le plus solide appui du protestantisme, que ne l'étaient les catholiques pour la restauration et l'amélioration des établissements d'enseignement indispensables au maintien et à la défense de leur foi ». « Mais, à dater de la fondation et des progrès des collèges de Jésuites, un grand changement s'opéra. Si en 1538, 1541, 1550, des catholiques à même de bien juger la question s'étaient plaints amèrement du dépérissement des anciennes écoles, s'ils avaient envié les établissements protestants, alors en pleine prospérité, qui attiraient à eux toute la jeunesse allemande, trente ans plus tard, les protestants bien informés déclaraient que les collèges des Jésuites, fréquentés par un grand nombre d'élèves protestants, étaient infiniment supérieurs à leurs nouveaux gymnases, sous le rapport de l'enseignement comme sous celui de la discipline. » (Janssen, t. VII, p. 81.)

Le pays rhénan, la Bavière furent témoins du succès des Jésuites.

« C'est à Cologne, en 1544, que le premier collège de Jésuites fut créé. En 1556, le conseil avait confié aux Pères la direction de l'un des trois gymnases de la ville, qui eut bientôt éclipsé les deux autres. Le Père Canisius, promoteur éminent du système scolaire inauguré par les Jésuites en Allemagne, a exposé ses vues sur l'enseignement et sur le but des études dans une série de lettres adressées soit aux écoliers, soit au Père François Coster, recteur du collège de Cologne, religieux aussi remarquable comme maître et comme éducateur que comme écrivain. Canisius insiste pour qu'on maintienne, dans les classes d'humanisme et de philosophie, les disputes en latin... Comme dans les écoles du moyen âge et dans tous les gymnases protestants, l'usage de la langue latine était imposé aux élèves... » (*Ibid.*, p. 86.) « A Cologne, les Pères enseignaient non seulement le latin et le grec, mais aussi les mathématiques et l'astronomie. En 1558, le gymnase comptait 500 élèves et 60 séminaristes; vingt ans plus tard, divisé en sept classes, 830 élèves; en 1581, 1.000, tant simples écoliers que séminaristes... » (P. 87.)

Même situation en Bavière. « Le duc Albert donne de grands éloges au gymnase de Munich, dirigé par les Jésuites, et souhaite qu'il devienne le type et le modèle de toutes les écoles latines de ses Etats (p. 97). ... Les collèges d'Ingolstadt, de Dillingen et de Wurzbourg, dirigés par les Jésuites, étaient également florissants. » (P. 98.)

Un puissant élément de ce succès fut le drame scolaire, alors en faveur dans les collèges protestants comme dans les établissements des Jésuites. « Tous ces drames de Bidermann, beaucoup d'autres, dus à des auteurs inconnus... ont une valeur réelle au point de vue religieux, le sens dramatique en est remarquable. Au point de vue moral, au point de vue de l'art, ils laissent bien loin derrière eux la plupart des drames spirituels protestants, que dépare trop souvent une continuelle préoccupation polémiste. A tous égards, ils ne pouvaient avoir qu'une très heureuse influence sur l'esprit de la jeunesse. » (P. 129.)

3° *Universités.* — A la fin du moyen âge, les Universités existantes sont en pleine prospérité. Bien plus, il s'en fonde neuf nouvelles dans l'espace d'un demi-siècle; ce sont celles de : Greifswalde (1450), Bâle (1460), Fribourg (1460), Ingolstadt (1472), Trêves (1473), Tübingen (1477), Mayence (1477), Wittemberg (1502), Francfort-sur-l'Oder (1506).

Ces Universités ne sont pas seulement destinées à la bourgeoisie; elles constituent aussi des écoles d'enseignement supérieur pour l'usage du clergé (Janssen, t. I, p. 69 ss.). « Lorsque vint la scission de l'Eglise, presque toutes, Wittemberg et Erfurt excep-

tées, restèrent fidèles au Siège apostolique. Constituées en corps sociaux indépendants, revêtues d'un caractère ecclésiastique et corporatif, elles n'adoptèrent les doctrines nouvelles que lorsqu'on eut empiété sur leur liberté et qu'elles furent descendues au simple rang d'établissements d'Etat. » (*Ibid.*, p. 72-73.)

L'activité intellectuelle et scientifique, dans la dernière partie du xve siècle et dans les premières années du xvie, se fit surtout sentir dans la région du Rhin. L'Université de Cologne y tint longtemps le premier rang comme importance et renom; elle compta parmi ses illustrations Barthélemy de Cologne et Ortwin Gratius. Heidelberg venait ensuite et on ne peut la mentionner sans citer les noms de Jean de Dalberg et de Jean Trithème. Evêque de Worms, Jean de Dalberg se fit, à Worms et à Heidelberg, le centre des gens de lettres, fonda une chaire de grec et réunit une bibliothèque de classiques. Les Universités de Fribourg et de Bâle témoignaient aussi de la plus grande activité. Tübingen et Ingolstadt méritent une mention d'honneur. Strasbourg est à cette époque un centre d'étude des classiques antiques et de recherches historiques des plus vivants. Au premier point de vue, on doit y citer Brant et Geiler de Kaiserberg. Nuremberg, Augsbourg, Vienne étaient, de leur côté, le siège d'un puissant mouvement intellectuel, cette dernière avec Conrad Celtes (*ibid.*, p. 76-128; Baudrillart, *ouvr. cité*, p. 88-89).

Dans les Universités comme par leurs collèges, les Jésuites allaient acquérir une grande réputation. La plus ancienne Université de l'Empire, celle de Prague, étant devenue toute protestante et perdant chaque jour de son importance, « le chapitre de la cathédrale, en 1552, demandait au roi Ferdinand l'autorisation de créer, à côté de l'Université et tout à fait indépendante d'elle, une académie catholique, dont la direction serait confiée aux Jésuites (voir Buchholtz, *Ferdinand Ier*, t. VIII, p. 199). Ferdinand accueillit favorablement cette demande. En 1556 la nouvelle école s'ouvrit à Saint-Clément... » Elle obtint un grand succès (Janssen, t. VII, p. 131-132).

« En 1550, le triste abandon des facultés de philosophie et de théologie avait inspiré à Ferdinand la pensée de fonder à Vienne un gymnase placé sous la direction des Jésuites. » (*Ibid.*, p. 138.) Ceux-ci y gagnèrent si bien la confiance des parents catholiques, qu'en 1588 ils avaient plus de 800 élèves, tandis que l'Université en comptait à peine 80 (p. 138).

« La Haute-Ecole de Gratz, fondée en 1586, par l'archiduc Charles, enrichie de nombreux privilèges par le Pape et l'Empereur et dirigée par les Jésuites, était pour l'Université de Vienne, tristement déchue de son ancienne splendeur, une « pierre de scandale » (p. 140)... Comme à Gratz, les Jésuites conquirent une pleine indépendance à la Haute-Ecole de Dillingen; là aussi leur succès fut éclatant. » (P. 141.)

L'Université de Wurzbourg n'était pas moins florissante que l'académie de Dillingen. C'était un ancien gymnase, qu'au bout de six années d'existence, en 1567, l'évêque chargea les Pères de réorganiser. Un de ses successeurs éleva l'établissement au rang d'Université (p. 143-145).

Bibliographie. — Histoires générales de la pédagogie de Fritz, von Raumer, K. Schmidt, Heppe; Encyclopédie de K.-A. Schmid, etc.; F. Buisson, *Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Ire partie, t. II, 1887 (article *Protestantisme*); du même, *Nouveau Dictionnaire de pédagogie et d'instruction primaire*, Paris, 1911 (articles *Instruction publique*, *Renaissance*, *Agricola*, *Luther*, *Mélanchton*, *Montaigne*, *Rabelais*, etc.); Vallet de Viriville, *Histoire de l'instruction publique en Europe et principalement en France depuis le christianisme jusqu'à nos jours*, Paris, 1849; Hergenrœther, *Histoire de l'Eglise*, traduction Bélet, t. V, Paris, 1891; Alfred Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance, le Protestantisme*, 5e éd., Paris, 1905; J. Guiraud, *L'Eglise et les origines de la Renaissance*, 2e éd., Paris, 1902; Imbart de la Tour, *Les origines de la Réforme*, t. II, Paris, 1909; Beger, *Ueber den Einfluss der Reformation auf das Unterrichtswesen*, Berlin, 1835; *Bulletin de la Société d'histoire du protestantisme français*, etc. — *Concilium Tridentinum*, éd. de la Görresgesellschaft, t. V, 1911; Pastor, *Histoire des Papes*, trad. franç., t. II, III, IV, V, VIII, 1888-1909; Rosmini von Orelli, *Vittorino von Feltre, oder die Annäherung zur idealen Pädagogik im fünfzehnten Jahrhundert*, Zurich, 1812; Petri, *Magazin der pädagogischen Literaturgeschichte*, Leipzig, 1807, 2e série; Muntz et Favre, *La bibliothèque du Vatican au XVe siècle*; J. Bonnet, *Vie d'Olympia Morata, épisode de la Renaissance*, Paris, 1850; abbé Sylvain, *Histoire de saint Charles Borromée*, 3 vol., 1884, etc. — Denifle, *Désolation des Eglises... en France au milieu du XVe siècle*; A.-F. Théry, *Histoire de l'éducation en France depuis le Ve siècle jusqu'à nos jours*, t. II, Paris, 1858; Brunetière, *L'enseignement primaire avant 1789 : Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1879; de Fontaine de Resbecq, *Histoire de l'enseignement primaire avant 1789 dans les communes qui ont formé le département du Nord*, Lille-Paris, 1878; de Beaurepaire, *Recherches sur l'instruction publique dans le diocèse de Rouen : Mémoires de la Société des Antiquaires de Normandie*, t. XX et XXVI; abbé Mathieu, *L'ancien régime dans les provinces de Lorraine et Barrois*, Paris, 1879; Gazier, *Lettres à Grégoire sur les patois de France*, Paris, 1879; G. Picot, *Histoire des états généraux*, textes; Rossignol, *Les Petits Etats d'Albigeois*; Jules Rolland, *Histoire littéraire de la ville d'Albi*, Toulouse, 1879; Auguste Rey, *L'Ecole et la Population de Saint-Prix depuis 1668 : Mémoires de la Société de l'histoire de Paris et de l'Ile-de-France*, t. V, 1879; Babeau, *Le village sous l'ancien régime*, Paris, 1879; *Règles et constitutions des Frères des écoles chrétiennes*, Paris, 1835; abbé de Montès, *Vie de M. de la Salle*, 1785; Compayré, *Histoire critique des idées de la Renaissance*, t. I et II; Fritz, *Esquisse d'un système complet d'instruction et d'éducation*, Paris-Genève, 1843, t. III; Philippe, *Guillaume Fichet*, Annecy, 1892; A. Claudin, *The first Paris press : an account of the books printed for G. Fichet and J. Heynlin in the Sorbonne, 1470-1472*, Londres, 1898; Gaufrès, *Claude Baduel et la réforme des études : Constitutions* (des Jésuites); Fouqueray, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France des origines à la suppression*, t. I (*Origines et premières luttes*, 1528-1575), Paris, 1910; Ch. Daniel, *Les Jésuites instituteurs de la jeunesse française au XVIIe et au XVIIIe siècles*, Paris, 1880; Paquier, *L'Humanisme et la Réforme. Jérôme Aléandre*; Thurot, *De l'organisation de l'enseignement dans l'Université de Paris*; A. Lefranc, *Histoire du Collège de France*, Paris, 1892; Félibien, *Histoire de la Ville de Paris*, pièces justificatives, t. V; Bourchemin, *Les Académies protestantes en France*, Paris, 1885; P. Rousselot, *Histoire de l'éducation des femmes en France*, t. I, Paris, 1883; *Vie de M. Demia*; P. du Mas, *Vie du vénérable César de Bus*, Paris, 1763; E. de Bazelaire, *Le bienheureux Pierre Fourier*, Paris, 1846, etc. — Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, traduit de

l'allemand sur la 14ᵉ édit., Paris, t. I (1884) et VII (1907); Brüstlein, *Luthers Einfluss auf das Volksschulwesen*, Iéna, 1858; de Schaeffer, *De l'influence de Luther sur l'éducation du peuple*, Strasbourg, 1853; Ad. Planck, *Melanchton praeceptor Germaniae*, Nordlingen, 1860; Ch. Schmidt, *La vie et les travaux de Jean Sturm*, Strasbourg, 1855; Buchholtz, *Ferdinand Iᵉʳ*, t. VIII, etc.; André Schimberg, *L'Education morale dans les collèges de la Compagnie de Jésus en France sous l'ancien régime* (xviᵉ, xviiᵉ, xviiiᵉ siècles) (avec notes et pièces justificatives), Paris, H. Champion, 1913.

F. Sagot.

V. — L'ÉCOLE LIBRE EN FRANCE

I. *Enseignement primaire.* — II. *Enseignement secondaire des garçons.* — III. *Enseignement secondaire des jeunes filles.* — *Bibliographie.*

I. Enseignement primaire. — Sous l'Ancien Régime, les écoles et les collèges étaient des entreprises privées ou municipales, placées sous le contrôle de l'autorité ecclésiastique ou universitaire. L'instruction publique n'étant devenue service d'Etat que depuis la Révolution, l'Etat n'avait pas d'écoles avant la Révolution.

L'enseignement primaire adopté par l'Etat, il y a quatre-vingts ans, et qui eut pour véritable charte la loi de 1833, est devenu une institution à part, qui est comme le patrimoine commun des classes déshéritées; il leur appartient, par les énormes sacrifices qu'elles se sont imposés pour l'augmenter et le perfectionner; on n'eût donc dû y toucher que pour l'enrichir encore, sans entreprendre sur les limites indiquées par la condition même des enfants qui fréquentent l'école.

C'est avec toute son autorité d'historien que Guizot proclamait à la Chambre des députés la supériorité de l'instruction en France avant la Révolution. « Avant 1789, il y avait, en France, une grande et active concurrence entre tous les établissements particuliers, toutes les congrégations, toutes les fondations savantes, littéraires, religieuses, qui s'occupaient d'instruction publique. Cette concurrence était très active, très efficace, et c'est à cette concurrence qu'ont été dus, en grande partie, les bienfaits du système d'éducation de cette époque, et la vitalité, cette vitalité énergique qu'il a manifestée à différentes époques. » (Séance du 15 mars 1835.) — Avant 1789, en matière d'instruction, la France n'avait pas de rivale dans le monde, tandis que, à l'heure présente, elle n'est supérieure, sous ce rapport, à aucun des grands Etats de l'Europe.

Qu'est-ce donc qui appartient en propre à la Révolution française en matière d'instruction? Une conception absolument fausse, celle de l'Etat enseignant, du monopole et de la centralisation universitaire. Mgr Freppel a fait cette démonstration en ces termes :

« *L'Etat enseignant!* A moins que nous ne soyons fatalement voués au plus effrayant et au plus absurde de tous les despotismes, j'espère bien que dans cent ans d'ici, on ne comprendra plus qu'une pareille erreur ait pu s'emparer de l'esprit d'un peuple. Je l'ai dit vingt fois à mes contemporains, sans avoir jamais trouvé une réfutation, et je ne cesserai de le répéter : quoi qu'aient pu en dire Condorcet, Lakanal, et tant d'autres, *la fonction éducatrice n'entre nullement dans l'idée de l'Etat, qui est un pouvoir de gouvernement et non pas un pouvoir d'enseignement.* On a beau presser en tous sens les divers pouvoirs qui constituent l'Etat, le pouvoir législatif, le pouvoir exécutif, le pouvoir judiciaire, jamais l'on n'en fera sortir la fonction éducatrice. Que l'Etat exerce à cet égard une mission de surveillance, d'encouragement et de protection, à la bonne heure; mais vouloir enseigner toute la jeunesse d'un pays et la jeter dans un seul et même moule, alors que l'on n'a pas et que l'on fait profession de ne pas avoir de doctrine d'Etat, ni en religion, ni en philosophie, ni en histoire, ni dans tout le reste : c'est le comble de l'absurdité. Cette absurdité, inhérente au système d'éducation de la Révolution française, a pour conséquences nécessaires le monopole et la centralisation universitaires. » (*La Révolution française,* à propos du centenaire de 1789. Paris, Roger et Chernoviz, 1889.)

C'est cette conception, propre à la Révolution française, que l'on va suivre dans ses développements logiques en analysant succinctement la législation scolaire des soixante dernières années.

Le cadre de cette étude nous impose de ne dire qu'un mot de la loi du 28 juin 1833 sur l'instruction primaire qui, en organisant l'école publique et en donnant la liberté à l'école privée, a marqué l'une des dates les plus importantes de l'enseignement populaire en France.

1° *Législation.*

Loi de 1850. — Les procès-verbaux des séances de la commission extra-parlementaire, composée d'universitaires et de journalistes, de catholiques et de protestants, présidée par Thiers, font foi de l'esprit de conciliation et d'impartialité avec lequel fut préparée la loi du 15 mars 1850, qui pendant plus de trente ans a été le code de l'enseignement en France.

Par 450 voix contre 148, l'instruction morale et religieuse restait la base de l'enseignement dans les écoles publiques et libres de tous les degrés. Dans certaines de ses parties, la loi de 1850 a accordé un peu plus au clergé que le clergé lui-même n'aurait voulu, car on sait que Thiers insistait pour que l'instruction primaire fût tout entière dans les mains des Frères des écoles chrétiennes. Mais on ne peut oublier que l'abbé Dupanloup s'y opposa énergiquement.

Cette loi, à l'exemple de la loi de 1833, a voulu simplement faire une part égale à l'école congréganiste. Tout ce que l'on pourrait lui reprocher, serait d'avoir suivi trop servilement la loi de Guizot, en maintenant les lettres d'obédience pour les institutions congréganistes. C'était un privilège, et l'on a pu soutenir qu'une loi de liberté, comme était la loi de 1850, n'en devait pas admettre. Certains esprits ont également blâmé — nous lui en ferions plutôt honneur — l'introduction des évêques dans le Conseil supérieur de l'instruction publique. Il convient de signaler, à la louange de cette loi : la restitution aux directeurs et aux directrices des écoles communales d'une autorité sur leur personnel, égale à leur responsabilité; la consécration définitive et officielle de l'existence des écoles de filles. Quant à la mainmise de l'Etat, que n'avait pu obtenir Guizot, sur les salles d'asile et écoles maternelles, il n'y a pas lieu de s'en féliciter : il valait beaucoup mieux en laisser aux communes l'administration. Mgr Dupanloup a excellemment résumé les grands services que la loi de 1850 a rendus à l'Instruction primaire :

« 1° Elle a doublé le traitement des instituteurs, et elle a bien fait. Ne nommez pas des instituteurs laïques, ou bien assurez-leur une position qui leur permette d'être toujours honnêtes;

« 2° Elle a prescrit en leur faveur la création d'une caisse de retraites;

« 3° Elle a rendu obligatoire la fondation d'écoles de filles. Nous, qu'on accuse de ne pas favoriser l'édu-

cation des filles, nous avons insisté, en 1849 et en 1850, pour la fondation nécessaire d'écoles de filles dans les communes de plus de 800 âmes;

« 4° Elle a permis largement la concurrence;

« 5° J'ajoute qu'elle a placé l'enseignement primaire en dehors de la politique. Cette loi, soit pour l'enseignement primaire, soit pour l'enseignement secondaire, est une loi de liberté et de concurrence. Equitable dans ses principes, elle fut féconde dans ses résultats; conservatrice sans réaction et libérale sans mensonge, elle fut, avant tout, sociale. » (*Essai critique sur l'enseignement primaire en France* de 1800 à 1900, par Emile Gossot, pp. 227-228. P. Téqui, 1901.)

Malheureusement, la politique n'a pas tardé à remettre la main sur l'école. La loi du 14 juin 1854 confiait aux préfets le pouvoir de nommer les instituteurs et institutrices, alors que la loi de 1850 donnait le droit de nomination aux conseils municipaux (art. 31).

La loi du 15 mars 1850 fut, dans la plus haute acception du mot, une loi de liberté et de conciliation, un véritable traité de paix qui aurait dû mettre d'accord tous les partis. C'est bien ce qu'en pensait l'illustre Père Lacordaire, lorsque sur son lit de mort, il disait : « La loi sur la liberté de l'enseignement est l'édit de Nantes du xixe siècle. Elle a mis fin à la plus dure oppression des consciences, établi une lutte légitime entre tous ceux qui se consacrent au sublime ministère de l'éducation et de l'enseignement, et donné à tous ceux qui ont une foi sincère le moyen de la transmettre saine et sauve à leur postérité. » (*Essai critique sur l'enseignement primaire en France* de 1800 à 1900, par Emile Gossot, p. 236.) Le plus bel éloge que l'on puisse ajouter, c'est de rappeler les attaques incessantes qui lui viennent chaque jour des adversaires de la liberté de l'enseignement; c'est de mesurer l'abîme creusé entre l'école publique ancienne et la législation que les sectaires imposent présentement au pays!

La loi de 1850 ne tarda pas à recevoir des atteintes. — Elle avait placé les instituteurs congréganistes et les instituteurs laïques sur le pied de l'égalité. Les congrégations religieuses subirent vite une première atteinte dans leurs intérêts matériels. Le Conseil d'Etat, après avoir exprimé « la haute confiance que lui inspiraient les associations religieuses et l'estime particulière qu'il avait pour l'excellent esprit qui les animait et les méthodes de leur enseignement », retirait à leurs membres le bénéfice de la loi de 1853 sur les pensions civiles, « considérant qu'on ne saurait ranger dans la classe de ceux qui sont voués aux fonctions publiques, ou, autrement dit, des fonctionnaires publics, des hommes dont la vocation première et essentielle est de ne remplir qu'une fonction de charité » !... (Avis, en date du 11 mars 1854). — Quelques mois après, au autre Avis du Conseil d'Etat allait tarir la source des donations faites aux fabriques paroissiales pour les aider à fonder et à entretenir des écoles, sous le prétexte nouveau que celles-ci « sont complètement en dehors des attributions conférées aux fabriques par la législation existante, et que, dès lors, elles sont sans qualité pour accepter les libéralités qui s'y rapportent » (Avis, en date du 6 décembre 1854). — Deux autres Avis du Conseil d'Etat, en date du 10 juin 1863 et du 22 novembre 1866, allèrent plus loin; ils transportèrent à la commune non dénommée par le testateur le bénéfice des legs faits aux fabriques, consistoires et établissements religieux, à la charge de fonder des écoles.

Ces atteintes à l'impartialité, — que l'on proclamait bruyamment, vis-à-vis des maîtres de l'enseignement libre, — n'empêchaient d'ailleurs ni le Conseil, ni le Ministre de l'instruction publique de mettre à profit l'expérience acquise par ces mêmes maîtres, grâce à leur indépendance à l'égard des programmes officiels, quand cette expérience avait ouvert une voie nouvelle dans les méthodes ou dans la direction des classes. C'est ainsi, par exemple, que l'enseignement mutuel, sous le long ministère de V. Duruy (1863-1869), était remplacé par l'enseignement simultané donné par les Frères des écoles chrétiennes. C'est encore ainsi que Duruy, après avoir visité le pensionnat de Passy, dirigé par ces mêmes religieux, créait l'enseignement secondaire spécial, d'où est sorti l'enseignement moderne. Dans son rapport sur l'enseignement technique, ce ministre écrivait : « C'est à l'abbé de la Salle que la France est redevable de cet enseignement. Bientôt, de ce premier essai, sortit un enseignement qui, s'il eût été généralisé, aurait avancé d'un siècle l'organisation des écoles d'adultes et même de l'enseignement secondaire spécial. » — Cette sincérité honore sans doute Duruy; mais alors, pourquoi, inconséquent avec soi-même, témoigner tant d'inquiétudes en présence des progrès des congrégations enseignantes? N'est-ce pas le même Duruy qui, dans un mémoire sur l'instruction primaire, daté de 1864, consacrait un paragraphe à « l'envahissement de l'éducation primaire par des congrégations religieuses » de 1843 à 1863. « En 1843, écrivait-il, les congréganistes avaient moins du quart de toute la population scolaire, ou 22 %; ils ont aujourd'hui plus du tiers, ou 37 % ». Et Duruy exprimait une crainte qu'il ne devait certes pas éprouver sérieusement, quand il concluait : « Il est aisé, d'après cette marche, de calculer l'époque où il n'y aura plus une seule école laïque en France. » C'est exactement le contraire qui s'est réalisé dans l'enseignement public. Au prix de quelles violences exercées sur les familles, on le dira ci-dessous.

Loi du 27 février 1880. — C'est cette loi qui donna le premier coup de sape dans l'édifice de 1850. Elle modifiait complètement l'organisation du Conseil supérieur de l'instruction publique. Evêques, pasteurs, rabbins, magistrats, représentants de l'armée, étaient devenus suspects au Ministère de l'instruction publique pour le but de laïcisation qu'il se proposait. J. Ferry considérait, en effet, le Conseil comme un obstacle à tout progrès, à toute réforme; il voulait avoir les mains absolument libres : et ne plus rencontrer d'obstacles à la laïcisation des maîtres et des programmes. — En même temps que le Conseil supérieur, les conseils départementaux avaient été modifiés : évêques, pasteurs, magistrats en étaient aussi exclus.

Loi du 16 juin 1881. — La première des deux lois promulguées à ce jour établissait la gratuité absolue dans les écoles primaires et dans les écoles maternelles publiques; cette gratuité fut même étendue aux écoles primaires supérieures ainsi qu'aux écoles d'apprentissage. Jusqu'alors, la gratuité n'était accordée qu'aux enfants dont les familles étaient reconnues hors d'état de payer la rétribution scolaire; de plus, les communes, depuis la loi de 1867 présentée par Duruy, avaient la faculté d'entretenir une ou plusieurs écoles entièrement gratuites. En 1881, on espéra enlever un grand nombre d'élèves aux écoles congréganistes qui étaient gratuites. On se trompa. — A cette même date était aussi promulguée la loi relative aux titres de capacité de l'enseignement primaire. Cette loi porta suppression de la lettre d'obédience ainsi que de toutes les équivalences du brevet de capacité; un membre de l'Institut, un docteur ès lettres, un élève de l'Ecole normale supérieure, un évêque, un docteur en théologie, un curé, un élève de l'Ecole polytechnique, ne peuvent plus ouvrir une école

primaire. On s'imaginait tarir ainsi le recrutement des congréganistes : les congréganistes, hommes et femmes, subirent l'examen du brevet de capacité devant le jury de l'Etat. Ils réussirent, comme leurs collègues laïques.

Loi du 28 mars 1882. — Promulguée sous ce seul titre : *Loi relative à l'obligation de l'enseignement*, cette loi bannit de l'école tout enseignement religieux, et elle le remplace par l'instruction morale et civique. Le curé de la commune, le pasteur ou le délégué du consistoire israélite cessent d'avoir le droit d'inspecter les écoles spéciales à leur culte. L'enseignement est déclaré obligatoire, sous certaines pénalités infligées aux pères de famille : « Il faut que désormais l'école devienne neutre, qu'on n'y enseigne plus aucune religion, que l'on n'y voie plus aucun emblème religieux. » (Circulaire Duvaux, du 2 novembre 1882.)

Loi du 30 octobre 1886. — Mais le programme tracé par les Loges dès 1877 n'était point encore réalisé. Après avoir supprimé l'enseignement religieux, il fallait interdire aux membres des congrégations enseignantes, même reconnues par l'Etat, les fonctions d'instituteurs publics. On voulait s'assurer ainsi contre toute tentative de direction religieuse dans les écoles communales, même en dehors des heures de classe. C'était l'exclusion, dans un délai maximum de cinq ans après la promulgation de la loi, de tous les religieux, de toutes les religieuses, de tous les prêtres catholiques, de tous les pasteurs et rabbins, des écoles de l'Etat; tous étaient frappés d'incapacité légale.

Le législateur ne voulant plus de religieux dans les écoles communales, tous les prétextes étaient invoqués pour les exclure. Que l'on en juge, par l'argument suivant, consigné par P. Bert, rapporteur à la Chambre des députés : « Ceux-là, disait-il, sont peu propres à préparer des enfants à la vie de famille et à l'activité sociale, qui ne connaissent ni les joies et les charges de la famille... qui font profession de tenir l'état de mariage pour un état inférieur. » — Le motif inavoué n'est, d'ailleurs, pas difficile à trouver. M. Ferrouillat, rapporteur de la loi au Sénat, n'avait-il pas dit : « La vérité, c'est que le Dieu des programmes n'est pas le Dieu des congréganistes... C'est le Dieu de la philosophie... de la religion naturelle, ce n'est pas le Dieu de la révélation. » — Et, de fait, les congréganistes eussent complété le programme de l'école « philosophique » par l'étude du catéchisme, au besoin en dehors des heures de classe : ils eussent aussi conservé les emblèmes religieux, les entourant de respect, eux et leurs élèves. Or, c'est ce dont on ne voulait plus. Il fallait, dès lors, expulser tous les congréganistes, hommes et femmes, des écoles communales, afin d'y supprimer tout enseignement religieux.

La loi du 30 octobre 1886 avait réalisé la première partie du plan maçonnique, la laïcisation du personnel. Malgré les difficultés accumulées depuis 1880 par le législateur et par l'administration pour la création et le fonctionnement des écoles libres, nombreux avaient été les établissements ouverts, et ils étaient florissants. Mais les écoles libres étaient, pour la plupart, dirigées par des congréganistes. C'était, pour la Franc-maçonnerie, un motif impérieux de voter la suppression des congrégations enseignantes :

On procédera, à cette fin, par deux étapes :

1° La loi du 1er juillet 1901, complétée, dans son article 16, par celle du 4 décembre 1902; elle frappe les congrégations non autorisées ou des établissements non autorisés de congrégations autorisées;

2° La loi du 7 juillet 1904, qui interdit aux congrégations tout enseignement quelconque en France.

La laïcisation du personnel, décidée en 1886 pour l'enseignement public, s'imposera désormais à l'enseignement privé lui-même, et, si elle ne parvient à l'anéantir, elle en rendra du moins pour l'avenir l'extension très difficile.

Loi du 1er juillet 1901. — (1re étape vers la fermeture des écoles libres.) L'enseignement de tout ordre ne peut être donné, même à titre privé, ni I° par un membre d'une congrégation non autorisée, ni II° dans un établissement non autorisé de congrégation.

I. — Peuvent, seuls, donner l'enseignement collectif, de 1901 à 1904, les religieux appartenant à une congrégation autorisée. Malgré les termes de l'art. 18, § 1er, de la loi de 1901, la loi n'a pas voulu considérer comme autorisées les communautés d'hommes reconnues par décrets comme établissements d'utilité publique en vue de l'enseignement. Quant aux membres des congrégations non autorisées, sauf un sursis au cas où il y aurait demande d'autorisation jusqu'à décision du Parlement, ils sont frappés d'incapacité d'enseigner dans un établissement quelconque. En cas de contravention, le délinquant est punissable d'une amende de 16 à 5.000 francs et de 6 jours à 1 an de prison; l'établissement lui-même peut être fermé, au cas où le fait contraire à la loi persiste au jour de la condamnation.

II. — L'enseignement ne peut être donné par des membres d'une congrégation autorisée dans un établissement non autorisé de cette congrégation. Qu'il s'agisse d'une école préexistante à la loi de 1901 ou qu'elle ait été ouverte postérieurement, si cette école est déclarée par les tribunaux établissement congréganiste et établissement congréganiste non autorisé par décret, non seulement ladite école peut être fermée comme établissement non autorisé, mais les peines précitées d'amende et de prison frappent ceux qui auront ouvert ou dirigé cet établissement congréganiste et qui auront continué à en faire partie, après que la fermeture en aura été prononcée par décret, et même ceux qui auront consenti à cet effet l'usage du local dont ils disposaient (loi du 4 déc. 1902). Le fait que le local n'est pas propriété de la congrégation n'est pas un obstacle à l'existence de l'établissement congréganiste. Cette disposition résulte du texte de la loi du 4 décembre 1902 et était déjà proclamée par un Avis du Conseil d'Etat, en date du 23 janvier 1902, à l'égard d'une école, dès lors que la déclaration d'ouverture émanait d'un congréganiste.

Loi du 7 juillet 1904. — (2e étape vers la fermeture des écoles libres.) « L'enseignement de tout ordre et de toute nature est interdit, en France, aux congrégations. » (Art. 1er.)

1° L'interdiction s'adresse, non aux congréganistes, comme hommes qui n'encourent aucune déchéance et restent libres de diriger une école, à charge de rompre tout lien avec leur ancienne congrégation, mais aux congrégations autorisées ou en instance d'autorisation en vue de l'enseignement. L'enseignement est donc interdit désormais à toute congrégation; les congrégations qui étaient autorisées exclusivement comme enseignantes devront disparaître, même si elles n'enseignent pas en fait; les autres devront se restreindre aux services étrangers à l'enseignement, à moins qu'en fait elles fussent devenues enseignantes, auquel cas elles doivent disparaître.

2° L'interdiction est absolue pour la France continentale et, en vertu du décret du 4 septembre 1904, pour les colonies. Elle vise tout enseignement collectif, qu'il soit public ou privé, d'ordre primaire, secondaire ou supérieur, qu'il ressortisse, ou non, au Ministère de l'instruction publique, qu'il s'agisse de l'enseignement

agricole ou professionnel. L'interdiction est applicable même à des leçons particulières données par un religieux, sur l'ordre et par délégation de ses supérieurs : dès lors, la congrégation est considérée comme enseignant réellement par cet intermédiaire, elle viole la loi.

3° La suppression totale des congrégations exclusivement enseignantes et, en tout cas, la fermeture de tous les établissements scolaires congréganistes, seront réalisées dans un délai maximum de dix ans, sans minimum fixé et sans que le Gouvernement ait à tenir compte soit de l'opinion des conseils municipaux, soit de la situation financière des communes.

La suppression des congrégations ainsi condamnées aura lieu par décret rendu en Conseil des ministres. En attendant, leur recrutement est arrêté et leurs noviciats sont fermés de plein droit; exception est faite pour les congrégations qui fournissent des maîtres aux écoles françaises de l'étranger ou des colonies (encore celles-ci ne pourront-elles recevoir des novices âgés de moins de vingt et un ans); la liste de leurs membres actuellement majeurs est officiellement arrêtée *ne varietur* par les supérieurs, qui la remettent au préfet; toute inscription inexacte, ou tout refus de communication, fait encourir l'amende et la prison.

Sauf exception pour les services scolaires uniquement destinés à des enfants hospitalisés et incapables de fréquenter l'école publique, toutes écoles et classes seront fermées dans le délai décennal, par un arrêté ministériel inséré au *Journal officiel* et notifié au supérieur de la congrégation et au directeur de l'établissement, quinze jours au moins avant la fin de l'année scolaire. D'ailleurs, la fermeture ne peut être prescrite que pour la partie scolaire de l'établissement; d'autre part, si l'immeuble appartient à un particulier, celui-ci n'y peut maintenir une école avec un personnel laïque ou même avec l'ancien personnel sécularisé.

Les derniers projets de loi sur la défense de l'école laïque. — Les ennemis de l'école libre ne connaissent qu'un moyen de triompher de la concurrence, c'est de la supprimer. Sans reprendre en détail les douze projets braqués depuis ces dernières années contre l'enseignement libre (projets Briand, Pozzi, Doumergue, Dessoye, Thalamas, Bouffandeau, F. Buisson et les cinq projets Guist'hau), il convient d'analyser succinctement le projet Steeg, en date du 9 novembre 1911, la proposition Brard qui réunissait, le 21 février 1912, 401 députés dans le vote d'urgence d'une mesure ouvrant la porte au monopole, et enfin les cinq projets Guist'hau concernant la défense laïque, les trois premiers portant la date du 26 février 1912 et les deux autres, celle du 4 mars 1912.

Projet Steeg. — Bien qu'ayant pour objet, d'après son titre, d'*assurer la fréquentation et la défense de l'école primaire publique*, il ne peut donner de résultats appréciables en ce qui concerne la fréquentation scolaire. Le Conseil de l'école, qui remplacerait les Commissions scolaires de la loi de 1882, ne fonctionnera pas beaucoup mieux, et les avertissements, les comparutions, au besoin les amendes infligées aux parents dont les enfants s'absentent de l'école six fois dans un mois pendant une demi-journée, paraissent bien inefficaces pour résoudre un problème qui a ses véritables données dans la désorganisation familiale et la démoralisation croissante des classes pauvres. L'objet du projet Steeg, en réalité, c'est une soi-disant défense de l'école laïque, qui se résume en des violations de la liberté de conscience. L'article 6 dudit projet assimile, en effet, à l'infraction à l'obligation scolaire le refus de participer aux exercices réglementaires ou de se servir des livres régulièrement mis en usage; si ce refus est conseillé par les parents, ceux-ci sont, dès lors, passibles de peines de simple police. Sont complices de cette contravention ceux qui engagent à leur service un enfant d'âge scolaire pendant les heures de classe. Si les parents, ou toute autre personne, pénètrent dans les locaux scolaires pour y semer le trouble ou le désordre, s'ils organisent l'abstention collective des élèves, le tribunal correctionnel pourra prononcer une amende de 16 à 500 francs et un emprisonnement de six jours à un mois, dans le cas où des violences, injures ou menaces, accompagneront les autres protestations. Les mêmes peines frappent ceux qui provoquent les pères et mères à empêcher un enfant de fréquenter l'école primaire publique.

Proposition Brard. — Cette proposition, ramenée à un article, est ainsi conçue : « Dans les communes de moins de 3.000 habitants où les établissements d'enseignement primaire public sont suffisants pour recevoir toute la population scolaire, il ne pourra être ouvert de nouveaux établissements privés qu'après autorisation du ministre de l'instruction publique, et à condition que leurs directeurs responsables acceptent d'être placés sous le contrôle et la surveillance de l'Etat. » Le vote d'une telle proposition, présentée sous une forme essentiellement hypocrite, serait la condamnation de la liberté d'enseignement par un monopole déguisé.

Avant même que les projets ministériels de défense laïque eussent été présentés, la Chambre des députés avait accordé, le 2 février 1912, le bénéfice de l'urgence à cette proposition de loi, manifestement contraire à la liberté d'enseignement.

Les cinq projets Guist'hau. — Nous empruntons l'analyse de M. Yves DE LA BRIÈRE, *Etudes*, 5 nov. 1912, p. 415 sqq. « Le premier projet détermine toute une procédure qui doit rendre efficace l'obligation scolaire et assurer la fréquentation de l'école. Ce projet regarde la défense laïque : car, lorsque l'instituteur public imposera obstinément l'usage d'un manuel antireligieux, et lorsque, dans la commune, le choix n'existera pas entre l'école publique et une école libre, les parents chrétiens, coupables d'avoir empêché leurs enfants de se rendre à l'école laïque, deviendront passibles des pénalités qui sanctionnent l'obligation et la fréquentation scolaires.

« Le deuxième projet vise directement et immédiatement la défense de l'école laïque. Des pénalités sont édictées contre « quiconque, ayant pénétré dans les locaux scolaires, troublera le fonctionnement régulier de l'école », mais surtout contre « quiconque, par menaces, violences ou abus d'autorité, aura déterminé les père, mère, tuteur ou personnes ayant charge de l'enfant, à retirer cet enfant d'une école primaire publique, ou à l'empêcher de participer aux exercices qui y sont réglementairement imposés ». Dans l'exposé des motifs, M. Guist'hau fait comprendre que ce texte permettra de punir les prêtres et les propagandistes catholiques, les châtelains et les patrons, « qui, abusant de leur autorité sur les parents, prétendent peser sur leurs déterminations par des moyens autres que la persuasion ». Très ému de la désertion des écoles laïques dans certains pays chouans, le ministre déclare qu'« à la suite de la campagne récemment dirigée contre l'enseignement public, le gouvernement a pu constater que, principalement dans les régions où la lutte a été la plus vive, des *faits de pression intolérables* » ont eu lieu pour contraindre les parents à retirer leurs enfants de l'école publique ou pour interdire l'usage des manuels scolaires. Le 26 février 1912, M. Guist'hau n'avait pas encore trouvé, pour défendre la malheureuse école laïque, persécutée par les

cléricaux, l'énergique formule qu'il employait, le 23 août suivant, à propos des instituteurs syndicalistes : *L'intolérable ne doit pas être toléré.*

« Le troisième projet ministériel, passant de la défensive à l'offensive, institue le « contrôle de l'enseignement privé ». Certaines exigences, relatives aux diplômes, rendront plus difficile l'ouverture des écoles libres, et certaines autres exigences, relatives à l'inspection des livres et des cahiers, rendront plus facile leur fermeture par sentence judiciaire...

« Le quatrième projet impose un droit de diplôme, atteignant 50 francs pour les palmes d'officier de l'Instruction publique et 25 francs pour les palmes d'officier d'Académie. Ce droit, dont seront exempts les instituteurs officiels, permettra de créer un « fonds de subvention pour les fêtes scolaires »...

« Le cinquième projet, plus grave que le précédent, organise, dans chaque commune de France, une *caisse des écoles* subventionnée par l'Etat. « La caisse des écoles a pour objet de faciliter la fréquentation scolaire, soit par la création de récompenses, encouragements, soit par la création d'œuvres variées et adaptées aux besoins particuliers de la commune, comme *fournitures scolaires*, *cantine*, *vestiaire*, *nourriture*, *logement*, *transport des écoliers*. » Mais, contrairement à la pratique actuelle des municipalités catholiques ou indépendantes, et contrairement à la jurisprudence du Conseil d'Etat, comme à propos de la distribution des secours aux enfants pauvres, la *caisse des écoles* sera exclusivement réservée aux élèves de l'école laïque. M. Guist'hau, dans son discours du 6 octobre 1912, a fortement revendiqué, en faveur de l'enseignement officiel, ce privilège exorbitant ; il a marqué une opposition aussi dédaigneuse qu'absolue à tout ce qui rappellerait, fût-ce de loin, la *répartition proportionnelle scolaire*. »

Le cabinet Barthou a affiché sa sympathie pour la Défense laïque, en ces termes cyniques : « La Chambre mènera à bonne fin la discussion des projets relatifs à la fréquentation scolaire et à la défense de l'école laïque. En protégeant les écoles publiques contre des outrages, des campagnes et des manœuvres qui deviennent de plus en plus intolérables, la République rendra au dévouement de ses maîtres la tranquillité qu'il serait à la fois périlleux et injuste de leur refuser plus longtemps. » (Déclaration du Gouvernement, *Journ. off.*, 26 mars 1913, p. 1184.)

La *Jurisprudence administrative* rivalise, avec nos législateurs, de sévérité et de rigueur à l'égard des écoles libres qui, cependant, chaque jour, font leurs preuves.

Ainsi, s'agit-il d'écoles chrétiennes, d'œuvres charitables ayant un caractère confessionnel, les communes, en principe maîtresses de disposer de leurs excédents de recettes, quand elles ont satisfait à toutes leurs dépenses ordinaires ou extraordinaires, facultatives ou obligatoires, ne peuvent leur allouer aucun secours, à moins que ces secours ne leur soient distribués en nature et par les soins du maire.

Voilà la jurisprudence du Conseil d'Etat, telle qu'elle résulte d'un Avis administratif du 19 juillet 1888 et de l'arrêt au contentieux du 20 février 1891. Tout subside aux œuvres chrétiennes est interdit, alors que le Conseil municipal de Paris, appuyé par l'autorité supérieure, alloue régulièrement des subsides à l'orphelinat maçonnique de la rue Cadet, à la Ligue de l'enseignement, à la Fédération de la libre pensée, à l'Union française de la jeunesse! Toutes les fois qu'il a été permis de supposer que des subventions communales pourraient profiter à des écoles chrétiennes, on a vu des préfets annuler, ainsi que le Conseil d'Etat, les délibérations prises. Le Conseil d'Etat estime, en effet, qu'il faut veiller à ce que les subventions accordées ne diminuent pas les charges des écoles libres... religieuses. — Les municipalités peuvent, toutefois, voter des vêtements, des aliments pour les élèves nécessiteux des écoles, sans distinction. Cette façon de procéder a été reconnue licite, par arrêt du Conseil d'Etat du 24 mai 1912.

Le Conseil supérieur de l'instruction publique, convoqué en session extraordinaire vers la fin de l'année 1912, a, sur la proposition du ministre, agréé un texte qui, modifiant le décret du 18 janvier 1887 (art. 140), restreint encore le droit d'inspection du maire sur l'école publique de la commune. Pouvait-on tolérer que des maires catholiques, désireux d'assurer le respect de la religion, profitassent de leur droit d'inspection pour se rendre compte de l'esprit de l'enseignement et, dans ce but, se permissent d'examiner les livres ou cahiers des élèves? La modification du décret de 1887 met fin à un tel « désordre », et le ministre, en attendant les votes parlementaires, a protégé l'immunité des instituteurs officiels!

2° *Reconstitution de l'enseignement chrétien : Action de l'épiscopat et des catholiques, organisation de la défense.* — Les lois dont on vient de présenter l'analyse sommaire, leur interprétation, leur mise en vigueur, habituellement tracassière, quelquefois brutale, avaient jeté la plus profonde inquiétude dans l'esprit des évêques et de tous ceux que préoccupent le respect de la conscience chrétienne, en même temps que le souci de la liberté du père de famille. De fait, la tâche était immense : il fallait reconstituer, dans toute la France, l'œuvre des écoles libres, et cela immédiatement.

Dès le 25 juillet 1879, puis le 30 mars 1886, notamment, le cardinal Guibert, archevêque de Paris, jugeait indispensable de faire entendre la plus décisive protestation contre les projets de lois alors en préparation. Les écoles libres devenaient « l'œuvre capitale de notre temps, et l'aumône qui les soutient est la première des aumônes, la plus nécessaire, la plus féconde, la plus méritoire ». A ce noble langage s'associaient Mgr Freppel, le cardinal Perraud, Mgr Turinaz, pour ne citer que les membres de l'épiscopat qui, les premiers, élevèrent la voix.

Les catholiques firent écho à ces énergiques protestations et s'organisèrent. Le *Comité de défense religieuse* fut sollicité de toutes parts de provoquer contre la loi de malheur un pétitionnement analogue à celui qui fit rejeter le fameux article 7 de Jules Ferry : le succès de ce pétitionnement fut rapide et considérable. — La *Société générale d'éducation et d'enseignement*, créée dès 1868 pour combattre le programme déjà menaçant de ceux qui voulaient détruire l'enseignement religieux, n'a cessé de travailler à la défense et à la propagation de l'instruction fondée sur l'éducation religieuse; elle n'a cessé de soutenir la thèse chrétienne et patriotique de la liberté de l'enseignement, du droit des pères de famille, et de la mission de l'Eglise, opposée à la thèse, césarienne, de la domination de l'Etat sur les âmes, à la mainmise de l'Etat sur les jeunes générations. Depuis 1882, son comité du contentieux a donné des milliers de consultations; elle a réparti plus d'un million et demi entre les écoles chrétiennes les plus nécessiteuses, et elle ne cessera de tendre la main que lorsqu'il n'y aura plus un seul enfant catholique qui ne soit assuré de trouver sa place dans une école libre. — A vrai dire, cette

défense de l'école chrétienne n'a pas une direction uniforme. Presque tous les diocèses ont des comités diocésains présidés par l'évêque, mais organisés différemment selon les circonstances; d'autres ont de nombreux comités locaux nés sur place, le jour même d'une laïcisation qui avait soulevé une population tout entière. En général, les comités se proposent principalement de recueillir dans tout le diocèse les ressources nécessaires aux paroisses les plus pauvres et hors d'état d'entretenir elles-mêmes des écoles libres. Là, ce sont des mères de famille de tout rang qui se sont constituées en comité local, sous la présidence de leur curé ou d'un laïque notable. Ici, c'est un pauvre curé achetant à crédit la maison dans laquelle il offrait asile aux religieux qui tenaient hier l'école communale. Il ne savait comment payer cette maison, il adressait des appels à ses paroissiens dont quelques-uns formaient le comité de l'œuvre des écoles. Dans certaines villes, on organise le denier des écoles catholiques. Dans beaucoup d'autres aussi, des sociétés civiles ont été fondées, en vue de construire et d'entretenir des immeubles qu'elles louent pour des écoles catholiques. — L'autorité épiscopale tend très heureusement à instituer à l'heure actuelle — on peut dire presque partout — un directeur diocésain de l'enseignement primaire libre, souvent assisté d'un ou de plusieurs inspecteurs, centralisant les conseils, les renseignements juridiques et pédagogiques nécessaires aux instituteurs et aux institutrices libres du diocèse, dont il règle la nomination et l'avancement, organisant les examens, les concours entre les écoles, décernant les diplômes, recevant les protestations dans les cas où la neutralité promise est violée et les signalant à l'autorité administrative. Les Congrès diocésains, qui se multiplient, sont les très fécondes écoles d'application de cette organisation.

Depuis trente ans, la question de l'enseignement religieux agite plus vivement les esprits. De très louables et de plus en plus nombreuses Associations de pères de famille se fondent présentement pour surveiller l'enseignement donné dans les écoles officielles. L'*Union des Associations catholiques de chefs de famille*, qui s'est donné la mission de grouper ces forces éparses, comptait, au 1er avril 1913, 21 Fédérations diocésaines d'Associations comprenant plus de 600 Associations déclarées et groupant 52.015 chefs de famille. Cette surveillance de l'école laïque a contraint certains instituteurs officiels à garder plus de réserve ou de prudente modération dans leur enseignement.

Les catholiques ont entrepris un aussi heureux mouvement pour la revendication d'un régime scolaire plus conforme à l'équité. En 1909 et en 1910, quelques évêques et quelques publicistes proposaient la répartition des fonds publics entre les écoles neutres et les écoles confessionnelles, en proportion du nombre de leurs élèves et de la qualité de leur enseignement. Ils citèrent les exemples de l'Angleterre et de la Hollande, pays protestants dans lesquels les écoles confessionnelles reçoivent des subventions de l'Etat. Ces faits, ces idées, peu connus, peu compris en France, ne trouvèrent pas d'abord grand écho. Mais aujourd'hui, après trois années d'intelligente et d'active propagande, peut-être même à la faveur du succès des projets de représentation proportionnelle dans les élections politiques, la *répartition proportionnelle scolaire* a fait des progrès considérables dans l'opinion; elle figure présentement au premier rang des revendications catholiques.

On ne saurait redire trop haut et trop souvent que le bon sens et l'équité condamnent le privilège de l'école laïque, trop habituer les esprits à la perspective d'une séparation nécessaire des Ecoles et de l'Etat. Citons encore M. de la Brière, *Etudes*, t. CXXXV, p. 407-409, 5 mai 1913 :

« Le principe de la *répartition proportionnelle scolaire*, intégralement compris et appliqué, n'aurait-il pas pour conséquence normale la disparition pure et simple de cette création napoléonienne qu'on appelle l'école publique, l'enseignement d'Etat?... Dans l'enseignement primaire, secondaire et supérieur, les écoles seraient constituées, organisées, régies par des associations autonomes, les unes laïques et les autres confessionnelles. L'école laïque cesserait d'être un établissement officiel, pour devenir une école libre, soumise en toutes choses au même régime légal que l'école confessionnelle. On ne conserverait plus d'école publique et officielle que dans les communes où l'initiative privée, même stimulée par les subventions budgétaires, n'aurait pas déterminé l'ouverture d'écoles autonomes. L'Etat se contenterait, normalement, d'exercer un contrôle supérieur, pour la sauvegarde légitime de l'ordre public, et de pourvoir à l'équitable distribution des ressources budgétaires entre les écoles laïques et les écoles confessionnelles, en proportion même des charges auxquelles les unes et les autres seraient tenues, respectivement, de subvenir.

« Il nous semble que ce régime présenterait un double avantage. D'une part, l'école laïque perdrait le prestige et les privilèges d'école officielle, la concurrence entre l'école laïque et l'école confessionnelle se ferait à armes égales, et, par le seul jeu de la complète liberté ainsi rendue au choix du père de famille, l'enseignement confessionnel gagnerait indubitablement des recrues en proportion considérable. D'autre part, les maîtres de l'école laïque, cessant d'être fonctionnaires de l'Etat, seraient affranchis des influences extra-professionnelles, libérés de la tyrannie des politiciens, dont ils se plaignent à si juste titre : tout ce qu'il y a de raisonnable dans les revendications corporatives des instituteurs syndicalistes ne se réalisera peut-être que par le « désétablissement » de l'école laïque...

« Lorsque les évêques et les catholiques commencèrent à revendiquer, sous Louis-Philippe, la liberté de l'enseignement secondaire, et, sous Napoléon III, la liberté de l'enseignement supérieur, le succès n'était pas beaucoup plus vraisemblable que ne l'est aujourd'hui la transformation de notre régime scolaire dans le sens de la répartition proportionnelle des fonds publics entre les écoles laïques et les écoles confessionnelles. Pouvait-on prévoir en 1844 ou en 1868 quels prochains bouleversements politiques et sociaux allaient faire de l'impossibilité de la veille une réalité du lendemain et permettre une organisation partielle de la liberté de l'enseignement secondaire par la loi du 15 mars 1850 et de la liberté de l'enseignement supérieur par la loi du 12 juillet 1875 ? Mais ces deux lois auraient-elles été concevables si, depuis plusieurs années, les catholiques n'avaient pas mené une campagne retentissante et persévérante pour réclamer le droit d'ouvrir des collèges catholiques, puis des universités catholiques?

« Aujourd'hui, c'est en faveur de la *grande liberté d'enseignement*, c'est-à-dire en faveur de la *répartition proportionnelle scolaire*,... c'est *contre le monopole budgétaire de l'école laïque* que les catholiques vont mener une campagne retentissante et persévérante. Sur un pareil terrain, l'offensive deviendra facilement redoutable. Qu'on n'ait pas la témérité de proclamer la victoire à jamais impossible ! »

Léon XIII et l'école neutre. — La plus haute autorité de l'Eglise n'a cessé de rappeler les dangers de

l'école neutre « qu'il faut fuir à tout prix comme très funeste ». Léon XIII n'a-t-il pas écrit, dans son Encyclique de 1884, spécialement adressée à la France : « L'Eglise, gardienne de la Foi, et chargée de la défendre, a toujours condamné expressément les écoles neutres, avertissant les parents qu'ils missent toute leur attention à les éviter ? » Le pape Pie X a reproduit les mêmes avertissements dans plusieurs circonstances mémorables.

Pie X et la fermeture des écoles congréganistes. — De toutes les atteintes portées jusqu'ici à la liberté des catholiques, la plus cruelle et la plus grave est la séparation de l'Eglise et de l'Ecole, la mainmise de l'Etat antichrétien sur l'éducation des enfants et surtout des enfants des pauvres. Le Souverain Pontife exhalait sa plainte devant le Sacré-Collège, dès le mois de mars 1904 : « Nous sommes profondément attristé par les mesures adoptées et les autres qu'on est en voie d'adopter dans les sphères législatives contre les Congrégations religieuses qui, par leurs œuvres éminentes de charité et d'éducation chrétienne, ont fait dans ce pays la gloire de l'Eglise catholique et pareillement de la patrie. Comme si ce qui a été réalisé déjà à leur préjudice n'avait pas une gravité immense et déplorable, on a cru devoir aller plus loin encore, malgré Nos efforts répétés pour l'empêcher, et l'on a présenté et soutenu un projet qui a pour but, par une exception injuste et odieuse, non seulement d'interdire tout enseignement aux membres des instituts religieux même autorisés, et cela uniquement parce qu'ils sont religieux, mais encore de supprimer ces instituts, approuvés dans le propre but de l'enseignement, et de liquider leurs biens. Une telle mesure, chacun le comprend, aura le triste résultat de détruire dans la plus grande partie la base principale de toute société civile, l'enseignement chrétien organisé et alimenté par les catholiques sous l'égide de la loi et au prix des plus généreux sacrifices. De la sorte, un nombre incalculable d'enfants seront élevés contrairement à la volonté de leurs parents, sans croyance et sans morale chrétienne, avec un dommage immense pour les âmes; aussi se produira de nouveau le lamentable et décourageant spectacle de milliers de religieuses et de religieux obligés, sans avoir démérité en rien, de mener la vie errante, privés de ressources, sur tous les points du territoire français, ou de fuir sur le sol étranger. »

La *lettre collective des évêques de France*, en date du 14 septembre 1909, *sur les droits et les devoirs des parents relativement à l'école*, fut un nouveau cri d'alarme jeté au pays, pour lui faire connaître le grave péril que couraient la foi et les mœurs des enfants dans les écoles publiques, où l'enseignement, de neutre qu'on l'avait promis, est devenu trop généralement hostile à toute idée religieuse. C'est un acte de haute portée religieuse et historique, qui jeta une admirable lumière sur la grave question des manuels scolaires et qui stimula très utilement les catholiques dans la revendication de leurs libertés.

Depuis trente ans, l'Etat français a assumé la responsabilité de donner, en dehors de toute idée religieuse, l'éducation aux enfants du peuple, et, dans ce dessein, il s'est fait mettre en main les ressources destinées à pourvoir à cette éducation. Il s'est cruellement trompé. L'expérience tentée une seconde fois, en un siècle, prouve qu'il n'y a pas de véritable éducation sans enseignement moral et religieux. Depuis trente ans, les catholiques, de leur côté, ont multiplié les plus merveilleux efforts pour combattre, au point de vue religieux, les effets d'une législation qu'ils ne cessent d'estimer néfaste pour l'avenir du pays. Sans doute, de graves problèmes leur restent à résoudre, notamment au point de vue du recrutement des maîtres et de l'institution de caisses de retraites. Mais il n'en reste pas moins que, depuis trente ans, sans aucune aide, ni de l'Etat, ni des communes, ils ont montré quelle peut être, avec du dévouement et des sacrifices de chaque jour, la fécondité des efforts individuels.

3° *Quelques renseignements statistiques.*

Le législateur attendait la faillite de l'enseignement chrétien. On va voir, par quelques chiffres indiscutables, que cette faillite ne saurait être prononcée de quelque temps encore. — L'enquête, effectuée par les préfets sur la situation des établissements scolaires des Congrégations autorisées auxquelles la loi du 7 juillet 1904 a retiré l'autorisation d'enseigner, donnait les chiffres suivants pour l'ensemble du territoire, Algérie exceptée, c'est-à-dire pour les quatre-vingt-sept départements : 3.494 établissements, tous d'enseignement primaire, dont 1.299 écoles de garçons et 2.195 écoles de filles : le département de la Seine figurant dans ces chiffres généraux pour 63 écoles de garçons et 57 écoles de filles. — Rapprochons de cette statistique d'exécution quelques chiffres sur la situation respective de l'enseignement public et de l'enseignement libre. On a vu plus haut qu'en 1863 — il y a cinquante ans — le ministre de l'instruction publique déclarait que les écoles congréganistes réunissaient plus du tiers de la population scolaire totale de la France. On reconnaît qu'avant les lois de laïcisation, en 1882, elles possédaient à peu près le quart de cette population. D'après les calculs les plus exacts, calculs que l'on n'a pu faire remonter au delà de l'année scolaire 1907-1908, les écoles libres comprendraient un peu plus du cinquième de la population scolaire totale, soit 1.140.480 élèves, et les écoles publiques présenteraient un effectif total de 4.537.590 élèves. La diminution du nombre des élèves des écoles libres (522.822), sur la dernière statistique officielle de 1901-1902, s'explique tout naturellement par les mesures de proscription qui, dans cette période, ont frappé 4.924 écoles congréganistes, dont un certain nombre seulement ont pu se rouvrir avec un personnel sécularisé. La statistique de 1910 relève les chiffres de 960.712 élèves inscrits dans les écoles libres : 256.237 garçons et 595.234 filles répartis entre 14.428 écoles proprement dites, soit 130 écoles de plus qu'en 1909 (Rapport publié au *Journal officiel* de 1911, Chambre, Annexe 370, p. 1452).

Ces derniers chiffres accusent, sans doute, une décroissance assez sensible sur les périodes de 1863 et de 1882. Il faut pourtant reconnaître qu'ils sont tout à l'honneur de nos écoles libres, constamment battues en brèche depuis près de trente ans; ils prouvent que, partout où l'on en peut créer, elles recueillent un très grand nombre d'enfants; que le manque de ressources suffisantes et la pénurie de maîtres et de maîtresses sont les seuls obstacles à leur multiplication. — L'Institut des Frères des écoles chrétiennes, qui comptait en France 32 établissements libres distribuant l'enseignement spécial (*Journal officiel* du 17 avril 1864), comptait, en 1900, 82 établissements commerciaux (actes du Congrès international tenu à Milan, en septembre 1906, relativement à l'enseignement commercial).

Si délicate que soit l'évaluation des dépenses engagées par les catholiques pour leurs écoles libres, il n'y a rien de téméraire à articuler, au bas mot, le chiffre de 40 millions pour le budget total des frais qu'elles leur imposent annuellement : au bas mot, parce que l'on ne fait entrer en ligne de compte ici d'autres dépenses que les traitements et qu'on laisse

à dessein de côté les intérêts à payer pour emprunts, loyers, fournitures classiques, etc. Ces 40 millions, multipliés par 30, pour supputer les frais faits de 1882 à 1912, donnent un chiffre global de un milliard deux cents millions. Telle est, pour ces trente années, la rançon scolaire, auprès de Dieu, de la France captive de la Franc-maçonnerie. La troisième République, qui se proclame l'« émancipatrice du peuple par l'instruction », a fermé plus de vingt mille écoles libres, dont exactement, au 1er juillet 1912, 5.223 par décret pris à la suite d'arrêtés ministériels, en exécution des lois de 1901 et de 1904.

4° *Mesures en faveur du personnel enseignant.* — 8.000 instituteurs et 25.000 institutrices distribuent l'enseignement dans les écoles libres. Sur ce nombre, les deux tiers des instituteurs et la moitié des institutrices sont encore d'anciens congréganistes. Le reste de l'effectif se compose de sujets recrutés en grande partie parmi les brevetés d'occasion. Mille environ sortent des écoles normales ou cours normaux libres; quelques-uns ont été élevés dans les écoles laïques supérieures; très rares sont ceux qui ont passé des cadres de l'enseignement public dans ceux de l'enseignement libre.

Les maîtres sécularisés s'épuisent, disparaissent et ne sont plus remplacés. L'avenir de l'enseignement libre est dans le recrutement et la formation d'un personnel sérieusement chrétien. Cette œuvre, en progrès constant, offre les chiffres suivants : Pour les jeunes gens, 9 écoles normales autonomes, et 15 cours normaux; — pour les jeunes filles, 20 écoles, et 18 cours, dont 4 donnent l'enseignement secondaire.

L'assemblée plénière des directeurs diocésains de l'enseignement libre, tenue en mai 1912, a décidé la création d'une *caisse autonome de retraites* pour tous les membres de cet enseignement libre. Cette caisse vient d'être constituée sous la forme d'une caisse centrale mutualiste, régie par la loi du 1er avril 1898 et adaptée aux conditions de la loi du 5 avril 1910 sur les retraites ouvrières. Professionnelle et largement ouverte à tous ceux qui peuvent valablement se réclamer de l'enseignement libre, elle est organisée sur des bases qui lui permettront d'être aussi indépendante que possible. L'indépendance est de l'essence même de l'enseignement *libre*, beau titre sur lequel la loi a vainement tenté de faire prévaloir celui d'enseignement privé.

5° *L'Institut des Frères des écoles chrétiennes et la Congrégation des Filles de la charité.* — Voici la situation exacte de ces deux fondations si justement populaires, puisqu'elles se sont vouées, depuis l'origine, à l'éducation des fils et des filles du peuple. On ne suivra pas sans émotion le douloureux bilan de ces destructions si funestes à la France.

Au moment de la promulgation de la loi de 1904, l'Institut des écoles chrétiennes comptait, au total, 2.140 établissements, dont 2.015 d'un caractère scolaire. Ces établissements comprenaient 1.500 écoles élémentaires ou supérieures en France, et 515 hors de France. Ces écoles, composées de 8.513 classes, recevaient 322.000 élèves. L'ensemble des membres des patronages et des autres œuvres post-scolaires s'élevait à 78.000. Le tout formait un total d'environ 400.000 enfants, jeunes gens et adultes sur lesquels l'Institut exerçait son action éducatrice ou sociale. — Les Sœurs de saint Vincent de Paul avaient, avant 1904, 580 écoles recevant 146.500 élèves. Depuis 1904, 400 de leurs écoles ayant été fermées, elles n'enseignent, présentement, guère plus de 36.000 enfants ou jeunes filles. — Depuis la loi de suppression, l'Institut des Frères a multiplié ses établissements hors de France et donné à ceux qui existaient déjà le développement dont ils étaient susceptibles. De son côté, la Congrégation des Filles de la charité a considérablement augmenté ses maisons enseignantes à l'étranger.

II. **Enseignement secondaire des garçons.** — 1° *Historique.* — Sous l'ancien régime, de nombreux établissements pourvoyaient à l'éducation de la jeunesse française. C'étaient les Universités, les collèges des Oratoriens, des Bénédictins, et jusqu'en 1762, des Jésuites. C'étaient, dans une sphère plus modeste, les écoles des abbayes ou les maîtrises des cathédrales. La Révolution survint : accomplie au nom des lumières, elle eut pour premier résultat de les éteindre toutes. Le premier consul organisa l'Université de France, avec ses lycées et ses collèges : c'était le monopole, qui fut maintenu par la Restauration. Il se produisait pourtant un intéressant mouvement de renaissance chrétienne. La France catholique allait réclamer, pendant vingt ans, de 1830 à 1850, des collèges chrétiens. Elle envoyait ses fils chercher au delà de nos frontières une éducation chèrement achetée par l'exil; elle comparaissait devant la Cour des pairs avec les maîtres de l'*Ecole libre* pour y subir une condamnation plus glorieuse qu'une victoire; elle combattait par les mandements de ses évêques, tour à tour suppliants ou accusateurs.

Vers 1840 se posaient les questions de la liberté de l'enseignement et de l'abolition du monopole. A la révolution de février, Cousin, qui avait combattu la liberté d'enseignement, déclarait à Rémusat : « Les idées religieuses sont la barrière contre les idées socialistes. » Falloux, ministre de l'instruction publique, instituait deux grandes commissions, chargées de préparer des projets de loi sur l'enseignement primaire et sur l'enseignement secondaire. C'était le point de départ de débats mémorables entre Thiers et l'abbé Dupanloup. L'Etat avait, d'après Thiers, l'obligation de « frapper la jeunesse à son effigie ». L'abbé Dupanloup qui, sur les instances de MM. de Montalembert, de Riancey et Cochin, avait pris la défense de la liberté d'enseignement, posait ces quatre conditions, qui d'ailleurs, n'étaient pas un ultimatum : 1° un système national d'instruction publique, comprenant des écoles publiques et des écoles privées; 2° administration de l'instruction publique, organisée en un corps appelé Université, qui inspire et répande l'esprit de corps; 3° unité de gouvernement et de surveillance au moyen du Conseil de l'Université et des conseils académiques, des inspecteurs généraux et des inspecteurs d'académie; 4° grades conférés par les Facultés. (Les *débats de la commission* de 1849, ch. III, s. vi, Enseignement secondaire, par H. de Lacombe.) Il n'est pas question des Jésuites, concluait-il avec un redoublement d'autorité : « Laissons la polémique qui pourrait être irritante et pourrait faire obstacle au sentiment de conciliation qui nous anime tous; me renfermant donc dans la question générale des congrégations, je me borne à ces conclusions qui ne peuvent être repoussées : pas d'exclusion par caprice et spéciale de telle ou telle congrégation de l'enseignement; liberté pour les individus, sans recherche inquisitoriale de la vocation religieuse qu'ils peuvent avoir embrassée. » (*Ibid.*, ch. III, s. viii.) Malgré de nouveaux retards, et bien que le gouvernement se fût montré, dans la suite de la discussion, moins favorable aux catholiques, 399 voix se réunirent contre 237. L'heure de la liberté avait sonné avec la loi du 15 mars 1850. Pendant trente autres

années, de 1850 à 1880, on se mit à l'œuvre de toutes parts. Les dévouements se multiplièrent, les maisons s'élevèrent les congrégations enseignantes s'établirent, les élèves affluèrent. — L'enseignement issu de la loi de 1850 tient une place honorable dans notre histoire, et valut à l'Eglise, à l'enseignement religieux et libre, comme à l'Université elle-même, les trente années de paix féconde dont ils ont joui. Que la suppression de l'autorisation préalable ait multiplié les tentatives de la concurrence privée, cela se conçoit aisément. Comme il suffit désormais de n'avoir encouru aucune des incapacités prévues par la loi, d'être français, d'avoir vingt-cinq ans, et de justifier d'un stage de cinq ans et du diplôme de bachelier, beaucoup d'établissements libres furent fondés.

2° *Statistique.* — Les chiffres de statistique comparée qui vont suivre et qui marquent diverses étapes : 1854, 1867, 1876, 1887, 1898 et 1909, mettent en relief l'effort réalisé, qui fait le plus grand honneur aux catholiques, dans leur bonne comme dans leur mauvaise fortune.

1854. — Au moment même où la loi du 15 mars 1850 a été mise à exécution, on comptait 914 établissements d'instruction secondaire libre. Un chiffre aussi élevé, pour l'époque, ne s'explique qu'autant que les statistiques ont fait entrer en ligne un certain nombre d'établissements fort modestes. Elles en relevaient, dès 1854, 1.081, c'est-à-dire 167 de plus. Neuf congrégations possédaient des établissements de cette nature : Jésuites, 11 ; Maristes, 13; Basiliens, 2; Picpuciens, 2; Lazaristes, 1 ; Doctrinaires, 1 ; Prêtres de l'Adoration perpétuelle, 1 ; Prêtres des Sacrés-Cœurs de Jésus et de Marie, 1 ; Frères de Saint-Joseph, 1 ; au total, 33.

Presque tous les établissements dirigés par des congrégations enseignantes furent ouverts depuis le 15 mars 1850, notamment les onze établissements appartenant aux PP. Jésuites. Sur un chiffre total de 5.285 élèves, 3.150 sont pensionnaires. Les onze établissements de Jésuites sont proportionnellement les plus nombreux, puisqu'ils renferment 2.818 élèves, dont 1.711 pensionnaires, tandis que les Maristes, avec 13 écoles, ne réunissent que 1.449 élèves, dont 763 pensionnaires seulement. En dehors des petits séminaires, dont il sera fait une mention spéciale, les évêques possédaient, en 1850, un nombre très restreint de maisons d'éducation. Entrés résolument dans la voie ouverte par la loi du 15 mars 1850, ils comptaient, à la date de 1854, 67 maisons réunissant 8.051 élèves, dont 5.030 pensionnaires. Le ministre de l'instruction publique, dans son rapport à l'Empereur, reconnaissait leur état généralement prospère.

Les écoles ecclésiastiques dirigées par des prêtres séculiers ou par des ministres des autres cultes reconnus ne comptaient, en 1854, que 7.859 élèves, dont 3.724 pensionnaires, quoique ces écoles fussent au nombre de 156. En résumé, les 256 écoles ecclésiastiques de tous ordres renfermaient 21.195 élèves : ce chiffre attestait de notables progrès depuis quatre ans.

Il n'en était pas de même pour l'enseignement libre laïque, comme l'indiquent ces résultats numériques. Le nombre total des élèves de l'enseignement libre, soit 63.657, se décomposait ainsi :

256 établissements ecclésiastiques, 21.195 élèves ;
825 établissements laïques, 42.462 élèves ;
c'est-à-dire qu'il y avait quatre fois plus d'établissements laïques que d'établissements ecclésiastiques, et que cependant les premiers ne contenaient que le double d'élèves.

Dans son rapport, le ministre observait que la loi du 15 mars 1850 n'avait eu qu'une assez faible influence sur le nombre des enfants participant à l'instruction secondaire. Il était, au 1er octobre 1850, de 99.623 ; en 1854, il passait à 108.333, ce qui donne une augmentation de 8.710 élèves seulement.

1867. — Le nombre des élèves dans les établissements libres était de 31.816 en 1842, et de 77.906 en 1865. C'est depuis la loi de 1850 que s'est manifestée cette augmentation, qui a profité surtout aux établissements ecclésiastiques.

De 1854 à 1865, les maisons libres laïques et les écoles diocésaines placées sous l'autorité directe des évêques sont restées dans un état stationnaire. Les premières n'ont gagné, dans ces onze années, que 547 élèves (43.009 en 1865, au lieu de 42.462 en 1854) ; les secondes, que 1.056 (9.107 au lieu de 8.051). Mais le nombre des maisons laïques a diminué de 168. — Dans le même espace de temps, les congrégations enseignantes ont fondé dix maisons nouvelles (43 au lieu de 33) et ont augmenté leur population scolaire de 79 pour cent (9.475 au lieu de 5.285). Il y avait, en 1865, 43 maisons congréganistes, dont 14 étaient dirigées par les Jésuites avec 5.074 élèves, 15 par les Maristes avec 2.255 élèves, 2 par les Lazaristes avec 331 élèves, 12 par diverses congrégations (Basiliens, Picpuciens, etc.), avec 1.815 élèves. — Les maisons dirigées par des prêtres séculiers ont passé du chiffre de 156 à celui de 165, avec 7.859 élèves en 1854, et plus du double, ou 16.315, en 1865. Au total, dans l'espace de onze années, les laïques ont perdu, dans l'enseignement libre, 168 maisons, tout en gagnant 547 élèves ; tandis que les ecclésiastiques ont fondé 22 maisons nouvelles et acquis 13.702 élèves. Il convient d'autant mieux de souligner cette augmentation que le nombre des jeunes gens voués par position aux études secondaires est nécessairement limité ; elle manifeste donc péremptoirement la confiance et le crédit que les familles font à l'enseignement qui s'inspire des directions de l'Eglise.

Sur les 29 collèges que les Jésuites dirigeaient avant l'application des décrets de 1880, ils en devaient 13 à la République de 1848 et 10 à la République de 1870. L'Empire, en dix-huit ans qu'il a duré, et bien qu'on accuse les Jésuites de l'avoir cléricalisé, ne leur avait permis d'en fonder que 3. Napoléon III en ferma un, du jour au lendemain, celui de Saint-Etienne, sur une rumeur qui se trouva être calomnieuse. Il en menaça un autre, Saint-Clément de Metz, pour une bataille d'écoliers. Enfin, il empêcha de se fonder, autant qu'il était en son pouvoir, un troisième, Sainte-Croix du Mans, bien que ce collège ne fît que changer de mains religieuses en passant de celles des Pères de Sainte-Croix dans celles des Pères Jésuites. Le conseil privé de l'Empereur avait, contrairement à la loi de 1850, décidé d'arrêter toute nouvelle création de collège libre. Duruy, un ministre d'autant plus ennemi de la liberté qu'il en affichait le culte, disait à un député qui l'écrivait au P. de Ponlevoy, provincial des Jésuites : « Il ne dépend pas de moi uniquement de faire aux congrégations la faculté de créer de nouveaux établissements. La mesure restrictive qui les concerne a été prise en conseil de gouvernement ; elle ne pourrait être révoquée qu'en conseil, et je voterai pour le maintien de la restriction, attendu que nos établissements universitaires sont très supérieurs, *sous tous les rapports*, aux établissements congréganistes. Permettre à ceux-ci de se multiplier empêcherait l'Université de faire tomber les préventions qu'elle inspire, à tort, à un certain nombre de familles. » Le ministre de l'instruction publique décidait, de sa propre autorité, que les établissements universitaires étaient très supérieurs, sous tous les rapports, même religieux et moraux,

aux maisons congréganistes. Le gouvernement faisait une opposition systématique. Un coup imprévu sauva la situation. Le ministère tomba et le cabinet suivant, grâce à d'illustres instances, consentit à observer la loi.

1876 et 1887. — Les tableaux ci-après offrent le relevé comparé des établissements secondaires libres et de leurs élèves.

A

ANNÉES	ÉTABLISSEMENTS		
	Laïques	Ecclésiastiq.	Total
1876	494	309	803
1887	302	349	651
Différences	+ »	+ 40	+ »
pour 1887	— 192	— »	— 152

B

ANNÉES	ÉTABLISSEMENTS LAIQUES			ÉTABLISSEMENTS ECCLÉSIASTIQUES		
	Intern.	Extern.	Total	Intern.	Extern.	Total
1876	16.870	14.379	31.249	33.092	13.724	46.816
1887	11.530	8.644	20.174	33.482	16.603	50.086
Différ.	+ »	+ »	+ »	+ 390	+ 2.879	+ 3.269
pr 1887	—5.340	—5.739	—11.075	— »	— »	— »
Diminution : 1876-1887 : 7.806 élèves (4.950 int., 2.856 ext.)						

L'enseignement secondaire libre était à son apogée, en 1876, avec ses 803 établissements et ses 78.065 élèves. Dans les onze années suivantes, au cours desquelles la persécution exerça ses premières destructions contre les collèges des PP. Jésuites, cet enseignement perdait 152 établissements et 7.806 élèves.

1898. — La statistique relevait, au 31 décembre 1898 :

202 établissements laïques
143 — ecclésiastiques
soit 345 — au total :

c'est-à-dire une différence de 306 établissements en moins sur le relevé de 1887.

Leur population scolaire était nécessairement affligée de pertes, dans la même proportion :

Etablissements laïques........	Elèves internes :	7.336	12.250
	— externes :	4.914	
Etablissements ecclésiastiques...	Elèves internes :	14.296	23.636
	— externes :	9.370	
	au total :		35.886

soit une diminution, sur 1887, de 34.374 élèves, près de moitié.

1909. — Il y a lieu de supputer, pour 1909, un nombre sensiblement le même d'établissements et d'élèves, que onze ans auparavant. Depuis cette époque, la situation s'est notablement relevée : nous sommes fondé sur les meilleures autorités pour le déclarer.

Pour être aussi exact que possible, il convient d'ajouter à l'actif de l'enseignement secondaire libre 5.000 à 6.000 enfants de nos familles françaises, instruits dans des collèges catholiques de l'étranger, en Angleterre, en Belgique et en Suisse, notamment; mais aussi en Hollande, en Espagne, en Italie et jusqu'en Orient.

Les lois persécutrices, qui rendent la France inhabitable aux meilleurs Français, sont responsables de cet exode.

L'effectif total recevant l'enseignement secondaire libre peut être évalué sans exagération à 45.000. L'épreuve ne trouve pas présentement désemparé l'enseignement secondaire libre, avec des maîtres improvisés, comme aux jours du premier Empire et même de la Restauration. *L'Alliance des maisons d'éducation chrétienne*, par ses publications diverses, par ses réunions annuelles, imprime une direction salutaire aux quelque cinq cents établissements, petits séminaires et collèges, groupés autour d'elle. D'autre part, les Facultés catholiques sont devenues, à point nommé, de vraies écoles normales pour l'enseignement libre.

3° *Collèges chrétiens.* — MONTALEMBERT, dans une lettre adressée au Père de Ravignan en 1847, reprochait à l'éducation des Jésuites, distribuée depuis vingt-cinq ans à une portion considérable de la jeunesse française, « de ne nous avoir pas donné un seul défenseur de l'Eglise ». — Le reproche est, au moins, exagéré. L'acharnement et les violences dont les collèges des Jésuites ont été l'objet sont un premier témoignage de la fécondité de leur éducation pour la défense de l'Eglise. La Compagnie de Jésus, restaurée par Pie VII en 1814, dirigeait en France huit établissements d'enseignement secondaire : les petits séminaires de Saint-Acheul, Sainte-Anne-d'Auray, Bordeaux, Montmorillon, etc., lorsque les ordonnances de 1828 fermèrent leurs maisons d'éducation et les exclurent de l'enseignement. Les Jésuites de France ouvrirent alors à Fribourg, en Suisse, un pensionnat qui jouit d'une grande réputation jusqu'en 1847, époque à laquelle il fut fermé à son tour, après la victoire des radicaux suisses sur le *Sonderbund*. A lui seul, le livre d'or de Fribourg, en ces vingt ans d'exercice, porte les noms de 4 évêques, de 50 prêtres séculiers, de 93 membres de divers ordres religieux, de plus de 200 officiers, dont 16 généraux, de magistrats, d'hommes d'Etat, de diplomates, d'écrivains, de grands industriels et commerçants : le cardinal Mermillod, l'évêque polonais Lubienski, martyr sur le chemin de la Sibérie, Pimodan, Clifford, Malon, de Decker, Lucien Brun. Dans toutes les positions sociales, les anciens élèves de Fribourg ont pris rang parmi les chrétiens qui ont bien mérité de l'Eglise. Montalembert parle de *vingt mille* jeunes Français qui auraient passé par les mains des Jésuites au moment où la fermeture de Fribourg leur enlevait leur dernier collège. En le réduisant de moitié, on serait probablement encore au-dessus de la vérité; mais certainement ces dix mille Français catholiques n'ont pas tous mérité le blâme qui tombe aujourd'hui sur leur mémoire.

Il convient de signaler, à leur décharge, les diverses causes de la torpeur à laquelle se heurtait la généreuse ardeur du conquérant de la liberté d'enseignement. L'esprit public, les habitudes de *self-government* n'étaient point formés chez nous, entre 1830 et 1848. Notre éducation est encore à faire en ce genre. En second lieu, l'immense majorité des catholiques d'alors était légitimiste et avait inauguré cette émigration à l'intérieur qui, malheureusement pour elle, n'a pas encore pris fin. En troisième lieu, à l'époque

de cette lutte, il s'en faut que les gens de bien eussent, sur la question de la liberté d'enseignement, les idées universellement adoptées aujourd'hui. Cette liberté, aujourd'hui revendiquée en faveur de la religion, pouvait, à l'époque, paraître suspecte à des catholiques qui se souvenaient que, quelques années auparavant, elle était réclamée contre l'Eglise. Les petits séminaires jouissaient d'une assez grande liberté; il y avait, en outre, 38 collèges de plein exercice, libres dans une certaine mesure. Les évêques se demandaient si la liberté de l'enseignement serait plus profitable que funeste à la religion. Devant l'hésitation de leurs chefs, les catholiques étaient bien excusables de témoigner eux-mêmes peu d'empressement.

Les attaques de Montalembert ont été rajeunies — sur un mode souvent plus âpre — par M. Drumont dans la *Libre Parole*, depuis bien des années, puis par M. Marc Sangnier dans le « corps à corps de doctrine ».Une réponse péremptoire, point par point, serait malaisée : il faudrait consulter les listes d'anciens élèves de chacun des anciens collèges des Jésuites et constituer autant de dossiers individuels dont le dépouillement donnerait lieu à bien des discussions. Nous n'examinerons pas si les ministres que les collèges des Jésuites ont fournis à la troisième République, avaient bien ou mal « tourné ». D'autre part, quelques témoignages essentiels peuvent être invoqués. L'Ecole Sainte-Geneviève de Paris et l'Ecole de Brest, puis de Jersey, seront « nos témoins ». Ces grandes écoles, si elles ont accueilli des jeunes gens étrangers par leur première éducation aux collèges des Jésuites, se sont le plus habituellement recrutées dans leur clientèle.

4° *L'école Sainte-Geneviève* (*rue des Postes*). — Après la promulgation de la loi Falloux, l'idée ne vint pas tout de suite d'ouvrir une école préparatoire aux Ecoles du gouvernement. Cette idée, qui prit corps au commencement d'octobre 1854, devint bientôt populaire : le succès vint plus lentement. La cour d'honneur de cette école, la plus vaste et la plus aérée que l'Enseignement libre ait jamais ouverte à Paris, donne une impression de recueillement, comme si l'on pénétrait dans une crypte de martyrs. Les murs de pierre blanche et froide n'ont d'autre ornement que les portraits de trois chefs, sculptés en médaillons, trois jésuites victimes de la commune : *R. P. Ducoudray, S.-J., 24 mai 1871; R. P. Clerc, S. J., 24 mai 1871; R. P. de Bengy, S. J., 26 mai 1871.* A gauche, sur dix plaques de marbre, sont inscrits les noms des anciens élèves tués à l'ennemi : parmi eux, quelques-uns des plus beaux noms de France; en regard, les noms des batailles. Depuis du Manoir, tombé à Castelfidardo en 1860, jusqu'aux conquérants du Tonkin, de Madagascar et du Maroc, ils sont là cent cinquante élèves des Jésuites, dont quatre-vingt-douze pour la seule guerre franco-allemande. La devise des vaillants Machabées sert de légende à ce tableau d'honneur : « *Melius est nos mori in bello quam videre mala gentis nostrae et sanctorum.* » On discute, naturellement, le rôle des anciens élèves de la rue des Postes dans la guerre de 1870-1871. Or, l'école, fondée au mois d'octobre 1854 et n'ayant fait recevoir, en 1855 et en 1856, que huit élèves à Saint-Cyr, ces huit jeunes gens ne furent créés sous-lieutenants qu'en 1857 et 1858. Il n'y eut donc, en 1870, aucun ancien élève de la rue des Postes qui fût officier supérieur du dernier grade, c'est-à-dire chef de bataillon ou chef d'escadron. Quant à l'Ecole polytechnique, la rue des Postes, au bout de trois ans d'efforts, réussit enfin à faire recevoir un seul élève, qui, lui, n'embrassa pas la carrière militaire! — Durant les seize années de la première période, 1854-1870, 129 élèves furent admis à l'Ecole centrale, 172 à Polytechnique, 580 à Saint-Cyr et 97 à l'Ecole navale. Pendant les dix années de la période suivante, 1870-1880, remplie par la direction du P. du Lac, le chiffre des élèves a oscillé entre 325 et 425. La proportion des succès paraît avoir été très grande, puisque 186 ont été admis à l'Ecole centrale, 316 à Polytechnique et 669 à Saint-Cyr. La préparation à Navale avait été transférée à Brest depuis 1870. Puis, survinrent les décrets du 29 mars 1880; on ne toléra, dans chacun des anciens collèges de Jésuites, que quelques Pères à titre purement individuel. Durant les vingt et une années de la troisième période 1880-1901, l'école atteignit son maximum d'élèves et varia de 400 à 580. C'est ce qui contribue à expliquer le chiffre total de ses succès : 392 admis à l'Ecole centrale, 551 à Polytechnique et 1.515 à Saint-Cyr. A la suite de la loi du 2 juillet 1901, les derniers PP. Jésuites, restés dans l'école à titre individuel comme directeurs, surveillants ou professeurs, la quittèrent. L'école reprend, en 1908, la préparation à Navale, qui avait émigré, depuis 1870, à Brest, de là à Jersey, puis à Vaugirard et à Vannes. Durant la dernière période de neuf années, 1901-1910, le chiffre des élèves oscilla entre 397 et 525. Le nombre des candidats à certaines écoles a diminué pour beaucoup de raisons : à cause de la nouvelle loi militaire, et aussi de l'abaissement des promotions : pour Saint-Cyr notamment, il est tombé au-dessous de la moitié : 950 candidats en 1909, au lieu de 2.500 en 1897. 191 élèves furent admis à l'Ecole centrale, 142 à Polytechnique et 368 à Saint-Cyr, durant cette période. Bien des jeunes gens préférant présentement se diriger vers des carrières dont la préparation est moins longue, parce que l'entrée en est moins difficile, il s'ensuit une diversité bien plus grande dans les concours et examens auxquels l'école Sainte-Geneviève prépare depuis sa réorganisation de 1902 : Institut agronomique, Ecole d'aviation, baccalauréats, Banque de France, Ecole supérieure d'électricité, Ecole du génie maritime, Ecole des hautes-études commerciales, Ecoles des mines de Paris et de Saint-Etienne, Ecole normale supérieure, Ecole de physique et chimie industrielles, Ecole des ponts et chaussées et Institut économique. Cet Institut, créé en 1907 à la rue des Postes, est une Ecole libre catholique de hautes-études industrielles, commerciales et financières : 34 élèves en sont déjà sortis, après avoir obtenu le diplôme. On est donc fondé à conclure que l'école Sainte-Geneviève de la rue des Postes, tout en demeurant fidèle à ses grandes préparations, a élargi ses cadres pour répondre aux besoins nouveaux et qu'elle tend à devenir l'Ecole préparatoire, en général, pour les carrières scientifiques, agricoles, industrielles et commerciales, quelles qu'elles soient. Présentement, l'armée française lui doit un grand nombre d'officiers supérieurs, parmi eux des chefs illustres. Ils seraient beaucoup plus nombreux, si le régime abject des « fiches » et d'autres amertumes n'avaient réduit tant d'hommes de cœur à briser leur épée.

L'école préparatoire à la marine (*Brest-Jersey*). — La préparation faite par les PP. Jésuites, de 1856 à 1901, date à laquelle leur a été enlevé le droit d'enseigner, a donné 587 élèves à l'Ecole navale. Ce chiffre global porte sur les quarante-cinq années de cette préparation, qu'elle ait été faite à la rue des Postes, à Brest, à Jersey, à Vannes ou à Vaugirard.

Trois de leurs anciens élèves ont été tués à l'armée du Nord, à l'armée de la Loire et au siège de Paris. L'enseigne Balny fut tué en 1873, dans les premières expéditions pour la conquête du Tonkin; le lieutenant de vaisseau de Larminat décéda en

mer, pendant la campagne de l'amiral Courbet. L'enseigne Paul Henry fut tué au Pé-Tang, lors de la défense des légations à Pékin. Les enseignes de vaisseau de Beauregard et Chanteau trouvèrent la mort, l'un dans l'explosion de l'*Iéna*, l'autre dans celle de la *Liberté*. Le lieutenant de vaisseau de Mauduit périt dans l'abordage de la *Framée*, et tout récemment enfin, le lieutenant de vaisseau Prioul, commandant le *Vendémiaire*. Parmi leurs anciens élèves, qui se sont distingués, on peut citer avec fierté MM. de Mandat-Grancey, l'écrivain bien connu, et Savorgnan de Brazza, qui nous a donné le Congo. Il n'y a pas à parler de ceux qui, en certain nombre, sont arrivés aux grades de capitaine de vaisseau, contre et vice-amiraux. Signalons le vice-amiral Touchard, ancien ambassadeur de France à Saint-Pétersbourg.

5° *Petits séminaires.*— En dépit de tout, le nombre total des élèves des petits séminaires n'avait guère varié, au cours du siècle dernier. De 20.000 au temps de la Restauration, il oscillait, en 1904, autour de 23.000, répartis dans les 143 établissements que comptaient nos dix-sept provinces ecclésiastiques. La résistance que les catholiques opposèrent à l'inventaire des églises provoqua, par manière de représailles, une tourmente des plus violentes sur les grands et les petits séminaires. Expulsion des maîtres et élèves, jetés à la rue en pleine année scolaire, confiscation des immeubles, liquidation, c'est-à-dire la vente à vil prix, dont il ne reviendra pas même une écaille à ceux qui, de leurs deniers, avaient fondé et bâti ces établissements. « Sur le nom qu'il convient de donner à de tels actes, je n'hésite pas », a dit énergiquement le pape Pie X.

Ces 143 maisons, aujourd'hui fermées, ont été transformées en écoles laïques, en lycées de filles, hospices ou musées. Nos évêques ont dû reprendre, sur de nouveaux frais, l'acquisition, parfois même la construction de ces établissements d'éducation ecclésiastique, essentiels pour la réédification de la France chrétienne.

Quant à la population scolaire, elle était tombée aux environs de 14.000, un peu avant sa dispersion, à la rentrée de 1904. 80 °/₀ des petits séminaires s'étant reconstitués à l'état d'institutions secondaires libres autonomes, ou souffrant d'avoir leurs élèves dispersés en d'autres maisons ; 20 °/₀ environ ayant eu leurs élèves dispersés encore un certain temps, il en résulte que, tout compte fait, les écoliers demeurés fidèles se seraient chiffrés, vers 1905-1906, à 9.000, le tiers de l'effectif qui précéda l'exode de 1904. Ce chiffre s'est certainement relevé, depuis lors, de plusieurs milliers.

III. Enseignement secondaire des jeunes filles. — 1° *Enseignement secondaire public.* — Cette appellation d'enseignement secondaire, appliquée à un cycle d'études où les langues latine et grecque ne figurent point, est d'invention récente et ne saurait avoir de signification bien précise. Beaucoup de femmes le recevaient en France avant la naissance des gens qui croient l'avoir inventé.

L'honorable comte Desbassyns de Richemont établissait, devant le Sénat, avec pièces à l'appui, en novembre 1880, qu'il existait en France, à la date de 1868, « six à sept cents établissements où les jeunes filles recevaient une instruction que l'on a parfaitement le droit d'appeler secondaire, et même, dans certains cas, supérieure ». J. Simon a soutenu la même thèse dans son bel ouvrage : *La Femme au vingtième siècle*.

En réalité, ce qui appartient en propre au régime actuel, c'est la création d'un enseignement secondaire d'Etat, c'est-à-dire de lycées et de collèges pour les jeunes filles, en tout semblables à ceux des garçons : c'est l'institution universitaire de cet enseignement, dont le régime se montre très fier, et qu'il abrite derrière le rempart des lois dites intangibles. Les législateurs de 1880 déclarent avoir fait œuvre de progrès. L'avenir en jugera. Le principal promoteur, M. Camille Sée, est israélite. Son projet de loi se résume en trois mots : « Il n'existe pas, en France, d'enseignement secondaire pour les jeunes filles. Cet enseignement fleurit, au contraire, chez tous les peuples policés. C'est le devoir de l'Etat républicain de combler une aussi honteuse lacune. »

L'idée était, depuis longtemps, à l'ordre du jour des Loges maçonniques. C'est là que la loi du 21 décembre 1880 fut, elle aussi, élaborée avant de se présenter au Parlement. « Avant tout, concluait l'orateur de la loge *La Clémente amitié*, réformons et développons l'instruction et l'éducation de la femme. *Tout le reste nous viendra par surcroît.* C'est le mot de la fin, mes F.·. » (Travaux francs-maçonniques : conférences sur divers sujets d'économie sociale, par le F. Baudouin, secrétaire de la loge *La Clémente amitié*, Paris, Marie Blanc, sans millésime.) C'est ce que le docteur Sée, rapporteur, traduisait fidèlement en dogmatisant ainsi, dans l'exposé des motifs : « Vos lois, vos crédits seront insuffisants aussi longtemps que vous n'aurez pas fusionné intellectuellement et moralement, en une seule nation, la France des hommes et la France des femmes. *Pour atteindre ce but,* IL Y A UN MOYEN, MAIS IL N'Y EN A QU'UN : CRÉER L'ENSEIGNEMENT SECONDAIRE PUBLIC DES JEUNES FILLES. » (*La loi Camille Sée*, 1 vol. in-12.)

J. Ferry, Paul Bert eurent des rôles prépondérants dans la fondation. Ce qu'on voulait en réalité, c'était enlever à la religion la femme française et préparer son avènement à la libre pensée.

Le mensonge de la neutralité devint la base de l'éducation appelée à régénérer la France. Comme les lycées de garçons, comme les écoles normales, comme les écoles primaires, comme toutes les écoles, hautes ou basses, alimentées par le budget national, les lycées et collèges de jeunes filles sont neutres. On couvre le pays d'établissements où les jeunes filles sont élevées dans les lettres et les sciences, mais d'où la religion est soigneusement écartée. On tolère que les ministres du culte y pénètrent pour donner l'enseignement religieux à celles qui en veulent, mais un article de loi stipule que c'est en dehors des heures de classe ; car on tient à marquer que la religion est chose accessoire, facultative, qui ne figure pas au programme d'éducation d'une honnête fille, pas même à la suite de l'hygiène et de la gymnastique.

L'auteur du projet tenait à ce que l'internat fût, comme il le disait, « la base de la loi ». Le principe de l'internat fut rejeté, comme devant imposer à l'Etat une charge redoutable. Paul Bert réussit à faire adopter un amendement permettant aux municipalités de créer et d'entretenir elles-mêmes des internats annexés aux lycées et collèges. Mais le budget de l'Etat s'en désintéresse.

Le tableau suivant met en relief les accroissements considérables de la population scolaire dans les établissements officiels, sept, vingt-cinq et trente ans après la promulgation de la loi Camille Sée.

PÉRIODES	LYCÉES	COLLÈGES	COURS	TOTAUX
Au 15 juin 1887	3.105	2.824	246	6.175
Au 30 avril 1905. ..	12.806	7.710	7.648	28.164
Au 30 novembre 1910	13.093	11.592	5.756	30.441

Effrayante est donc la progression de ces lycées de filles, une pièce maîtresse dans l'œuvre scolaire de la troisième République. L'Etat, non pas neutre, mais athée, en multipliant les lycées, collèges et cours secondaires de jeunes filles, acquiert une influence croissante sur la jeunesse féminine de la bourgeoisie : il lui offre le grand appât, l'appât décisif des bourses, l'avantage d'un prix de pension sensiblement moins élevé que dans les établissements libres qui ne participent pas aux subventions du budget; il l'impose, enfin, à ses fonctionnaires et aux officiers qui, trop aisément, lui abandonnent l'enseignement et l'éducation de leurs filles, enseignement et éducation uniformes, qu'il s'agisse d'élèves juives, protestantes ou catholiques.

2° *Enseignement secondaire libre.* — L'enseignement libre des jeunes filles devait, évidemment, éprouver le contre-coup de la loi du 21 décembre 1880, qui institua les lycées nationaux et les collèges communaux de jeunes filles; mais il demeurait assuré, sur tout le territoire français, par de nombreuses et prospères maisons religieuses, où les traditions de la bonne éducation se maintenaient et se transmettaient de génération en génération. Les familles chrétiennes avaient donc conservé à leur portée des établissements d'instruction transmettant à leurs jeunes filles les croyances qui leur sont chères.

La loi du 1er juillet 1901, aggravée par la loi du 7 juillet 1904, porta de très rudes coups à l'enseignement secondaire libre. Au lendemain de cette loi, la plupart de ces pensionnats où s'élevait l'élite de la bourgeoisie durent fermer leurs portes, leurs immeubles furent confisqués, le personnel dispersé ou exilé. Il fallait tout reconstituer. Les bonnes volontés ne firent pas défaut. On vit renaître partout des maisons libres d'enseignement des jeunes filles, qui relevaient la tradition de l'enseignement chrétien et recueillaient une bonne partie de leur ancienne clientèle. Le contingent de 80.000 élèves réparties, en 1905, dans les pensionnats et les cours religieux des jeunes filles, alors que l'enseignement public comptait, à la même date, 28.000 élèves, répond de la vitalité de notre enseignement secondaire féminin. Il fait honneur aux familles; il prouve que les mœurs chrétiennes sont plus fortes que les mauvaises lois.

La suppression des congrégations religieuses avait jeté un trouble profond dans l'organisation de l'enseignement libre. Elles disparues, il fallut organiser au plus vite des écoles normales ou des cours normaux, où les jeunes professeurs fussent à même de se préparer, par la piété, les cours, les examens et les brevets, à sauver les pensionnats chrétiens encore debout, parmi tant de ruines.

Pour ces écoles ou ces cours, il suffit de quelques foyers dans toute la France. Les Instituts catholiques de Paris, de Lyon, de Lille, d'Angers se trouvent naturellement associés à ces premiers essais, et rendent ainsi aux établissements féminins des services analogues à ceux qu'ils rendirent en pourvoyant de professeurs licenciés les collèges ecclésiastiques et les petits séminaires, bien avant que la licence fût exigée par la loi. Ces institutions récentes sont, à Paris, les écoles normales catholique et libre, respectivement dirigées par Mlle Desrez, en 1906, et par Mme Daniélou, en 1907. L'Institut catholique de Lyon a organisé, depuis 1890, à l'école Gerson, des conférences techniques pour les institutrices, qui conduisent, en deux ans, au baccalauréat, une jeune fille déjà pourvue du brevet supérieur, surtout si elle est, en outre, mûrie par quelque pratique de l'enseignement. Lille possède, depuis 1890, une véritable école normale, avec internat. L'école Freppel, ouverte à Angers en 1909, qui s'est calquée sur les écoles normales libres de Paris, réalise tous les desiderata : ses étudiantes doivent leur formation intellectuelle aux professeurs de l'Institut catholique de l'Ouest, et leur éducation à une maison de famille. Clermont-Ferrand, avec son école Fénelon qui remonte à 1908; Besançon, avec son école supérieure de jeunes filles annexée au pensionnat Notre-Dame, se recommandent par les mêmes services.

Certains cours et pensionnats de Paris et de nos grandes villes donnent, aujourd'hui, l'enseignement classique et conduisent leurs élèves à tous les baccalauréats. Mais l'indétermination même de cet enseignement à l'heure présente, aussi bien que la diversité des maisons d'éducation chrétienne, empêchent de produire une situation rigoureusement exacte de l'enseignement secondaire libre féminin.

On sait que de prochaines destructions menacent de nouveau l'enseignement libre féminin. Le projet Massé, qui érige le monopole, est l'arme destinée à porter le coup suprême aux maisons d'éducation et aux cours catholiques. Pour parer ces nouvelles attaques, la *Société générale d'éducation et d'enseignement* constituait, en 1911, un comité réunissant, sous la présidence du vice-recteur de l'Institut catholique de Paris, à côté de jurisconsultes exercés, des professionnelles de l'enseignement féminin. Ce comité se propose de resserrer les liens déjà existants entre les diverses institutions chrétiennes pour l'éducation des jeunes filles françaises.

Bibliographie de l'enseignement libre. — *Abrogation (L') de la loi Falloux;* Paris, 1903. — Action populaire, *La Répartition proportionnelle scolaire ;* Reims, 1913. — Adam (S. J.), *La liberté d'enseignement;* 1899. — Affre (Mgr), *Observations sur la controverse élevée à l'occasion de la liberté d'enseignement;* 1843. — Alexandre (E.), *L'école congréganiste libre et l'article 7;* Bolbec, 1880. — Amand (Ch.), *La liberté d'enseignement,* conférence à Montpellier le 19 mars 1900. — *Ami de la religion,* Controverse sur le projet de loi relatif à l'enseignement présenté par M. de Falloux; 1849. — Ancienne Normalienne (Une), *Conseils pédagogiques pour l'enseignement primaire catholique.* — Antonini (Paul), *L'Eglise et l'instruction, l'instruction gratuite et obligatoire décrétée par les conseils, écoles, universités.* — *Appel des mères de famille en faveur des écoles libres;* Bordeaux. — Audeley, *Commentaire sur la loi d'enseignement du 15 mars 1850 en ce qui concerne l'instruction primaire;* Paris. — Auffray (Jules), *La liberté religieuse et les droits des pères de famille;* Montdidier, 1880. — Assier (A.), *La France sauvée par l'enseignement libre;* Paris, janvier 1900. — *Associations (Les) scolaires des pères de famille* (petit guide de la liberté d'enseignement); Paris. — Association des anciens élèves des Frères et des écoles et institutions libres catholiques; congrès national tenu à Lyon, les 16, 17 et 18 septembre 1904 (*Compte rendu* des travaux); 1904. — *Autour de l'enseignement congréganiste,* documents et débats parlementaires avec préface de Emile Keller, ancien député; 1904. — Aynard (Ed.), *La liberté de l'enseignement devant la Chambre;* Paris, 1900. — Baechlin, *De l'enseignement.* — Baragnon (L. N.), *La liberté de l'enseignement et les droits du père de famille;* Nîmes, 1879. — Bard (A.), *Commentaire de la loi des 12-27 juillet 1875 relative à la liberté de l'enseignement supérieur;* 1875. — Barthou (Louis), Massé (M.), Chambre des députés. *Rapport* fait au nom de la commission de l'enseignement et des beaux-arts chargée d'examiner le projet de

loi sur l'enseignement secondaire privé : séances des 18 oct. 1904, 12 juin 1906, 4 juillet 1907. — Beaufort (C. de), *Appel à l'épiscopat français et aux honnêtes gens...* sur la question nationale de la liberté d'enseignement; 1849. — Beaune (Joseph), *Les décrets du 29 mars 1880*; s. l, 1881. — Beaussire (E.), *La liberté d'enseignement à l'Université sous la 3e République*; 1884.— Buenoist (J.), Celier (A.), Le Vavasseur (A.), Tadière (H.), *Sociétés et associations*; Paris. — Benoist, d'Herbelot (A.) et A. Pagès, *De la constitution des sociétés en vue de l'établissement d'écoles libres*; Paris, 1899. — Bert (Paul), *Discours* au sujet de la loi sur la liberté de l'enseignement supérieur; 1879. — Besson (P.), *Du projet de loi contre la liberté d'enseignement présenté par M. Jules Ferry le 15 mars 1879*. — Besson (P.), *De la législation française en matière d'enseignement de 1830-1885, et du devoir des jurisconsultes catholiques*; 1886. — Bion et Martinus de Roux, *Guide pratique pour la construction des écoles libres*; Paris, 1903. — Bonnet (Paul), *De la procédure en matière d'opposition à l'ouverture des écoles privées*; Paris, 1894. — Bornet (Jean), *L'Ecole libre de demain*; 1904. — Bouchaud (Abbé), *La liberté de l'enseignement. La dernière lutte, le devoir des catholiques*; 1907. — Bouet (L. M.), *L'Institut des Frères des écoles chrétiennes*; Nîmes, 1879. — Bourgeois (E.), *La liberté d'enseignement*; Paris, 1902. — Bourgoin (Aug.), *Une question capitale : le droit de la famille et les prétentions de l'Etat en matière d'enseignement*; 1909. — Bourret (Mgr), *Réponse aux principaux sophismes que l'on met en avant contre les droits de l'Eglise à l'enseignement*; 1878. — Boylesve (Le P. M. de), *Petites questions sur la liberté d'enseignement*; 1880. — Briquet (P.), *Manuel de l'Instituteur...*, l'école libre; Paris. — Brouard (E.), *Essai d'histoire critique de l'instruction primaire en France de 1879 à nos jours*; Paris, 1901. — Brun et Gariel, *Quelques notes sur le monopole de l'enseignement*; Paris, 1903. — Brunetière (B.), *La liberté de l'enseignement*; Paris, 1900. — Buffet, *Aux parents chrétiens, la suppression de la liberté d'enseignement*; Paris, 1904. — Buisson (F.), *Rapport* au nom de la commission chargée d'examiner le projet de suppression de l'enseignement congréganiste et documents annexés; rapport de M. Colin; 1904. — Burnichon (J.), *La liberté d'enseignement, 50 ans après*; Paris, 1900. — Butel (P.), *L'éducation des Jésuites autrefois et aujourd'hui, un collège breton*; 1890. — Cabrières (Mgr de), *Les projets de loi de M. J. Ferry*. — Cail (Em.), *L'enseignement industriel et commercial dans les institutions libres catholiques* (Expos. 1900); Paris, 1900. — Callen (J.), *L'Ecole chrétienne et le vénérable J.-B. de la Salle*. — Carré (G.), *La lutte du latin et du français au collège de l'Oratoire de Troyes*; 1883. — Catillion (Le R. P.), *Manuel pédagogique de la religieuse enseignante*. — Chesnelong, *La liberté de l'Eglise et la laïcisation*. — Id., *L'éducation chrétienne et l'école sans Dieu*. — Id., *La liberté d'enseignement*, Discours; Paris, 1910. — Chevalier (Alexis), *Les Frères des écoles chrétiennes et l'enseignement primaire après la Révolution (1797-1830)*. — Cilleuls (Des), *Histoire de l'enseignement libre dans l'ordre primaire en France*; 1898. — Clair (Ch. S. J.), *Nouvelle lettre à M. Paul Bert en réponse à son second discours contre l'enseignement catholique*; 1879. — Cochin (Denys), *Les écoles chrétiennes devant l'intolérance laïque*. — *Commentaire de la loi du 30 octobre 1886* sur l'organisation de l'enseignement primaire et des règlements organiques. — *Congrès (Ier) national des administrateurs d'écoles libres*, tenu à Lyon les 17, 18 et 19 septembre 1904; Lyon, 1904. — Cornille (Abbé), *La liberté d'enseignement*; discours à Aix, le 27 juillet 1899. — Cosson, *Des subventions communales et départementales en faveur des écoles primaires libres*; 1889. — Courchinoux (Abbé), *Pour l'école libre*; 1899. — Crosnier, *A travers nos écoles chrétiennes*; Paris, 1912. — Crozat (Abbé), *Essais des droits et des devoirs de la famille et de l'Etat en matière d'enseignement et d'éducation*. — Daniel (Le P. Ch.), *La liberté d'enseignement; les Jésuites et la cour de Rome en 1845*; 1866. — Delaire (Alexis), *Saint Jean-Baptiste de la Salle*; Paris, « Les Saints ». — Delalain (Jules), *Législation des établissements libres d'instruction secondaire*; 1871. — Delmont, *De l'enseignement libre et chrétien*; Paris, 1901. — *Le Congrès de Lyon pour la liberté d'enseignement*; 1899. — Delubac (Abbé), *L'Ecole libre*; Nîmes, 1888. — Desbois, *L'Enfant confisqué par l'Etat*, projets de loi Doumergue de 1908. — Deschamps (Abbé B. J.), *Discours* sur les droits des enfants en matière d'éducation; Périgueux, 1879. — Deslys (Mlle), *Aux institutrices chrétiennes*, Conseils pédagogiques pour l'enseignement primaire catholique; 1905. — Devaldes (Manuel), *L'éducation et la liberté*; Paris, 1900. — Didier (Abbé Ch.), *L'Eglise, l'Université et l'Etat devant l'enseignement public en France*; 1875. — Dollet (Abbé), *Y a-t-il une question scolaire?* Réponse d'un département (Maine-et-Loire); Paris, 1910. — Dreux-Brézé, *La liberté d'enseignement en 1850 et en 1864*; 1865. — Duballet (Chanoine B.), *La Famille, l'Eglise, l'Etat, dans l'éducation*; 1910. — Dublanchy (R. P.), *De quel profit a été pour la France la liberté d'enseignement accordée en 1850*; Lyon, 1899. — Dreyfus-Brisac (E.), *De la liberté d'enseignement*; 1883. — Dupanloup (Mgr), *Du nouveau projet de loi sur la liberté d'enseignement*; 1847.—*Ecoles (Les) chrétiennes libres dans le diocèse de Paris*; Paris, 1883. — *Enseignement (L') libre et l'enseignement officiel*; Bruxelles, 1857. — *Enseignement (L') privé*; Paris, Imprimerie Nationale, 1889. — Escard (Paul), *Le Frère Philippe*; Paris, Béduchaud, 1913. — *Expulsion (L') des Frères et des Sœurs des écoles publiques de Paris*; Paris. — Fayet, *La vérité pratique sur l'instruction gratuite et obligatoire, ou la Liberté de la famille...*; 1872. — Féret (Abbé), *Le pouvoir civil devant l'enseignement catholique*; 1888. — Ferté, *L'enseignement des Jésuites*; Paris, 1892 et 1900. — Foisil (H.), *La question de la liberté d'enseignement*; 1903. — Fontaine de Resbecq (E. de), *Les projets de loi sur l'enseignement primaire*; 1881. — Id., *L'Enseignement primaire catholique*, histoire, législation (1789-1900); Paris, 1901. — Forbes (R. P. J.), *Les écoles catholiques de métiers*; Lille, 1897-98. — Forsant (Octave), *Vade-mecum de l'enseignement primaire public et privé*; 1904. — Le Foyer (L.), *La liberté de l'enseignement*; Paris, 1902. — *Frère (Le) Philippe, ou les Frères des écoles chrétiennes pendant la guerre*; Paris, Téqui, s. d. — Frère-Orban, *La liberté d'enseignement et la liberté des professions*; 1876.— Gabriel (Frère), *Manuel de pédagogie à l'usage des écoles catholiques*; 1909. — Galy (C.), *La liberté d'enseignement*; Paris, 1902. — Gasc (P. E.), *Le bilan de l'Université ou liquidation du monopole...*; 1845. — Gaume, *Le catholicisme dans l'éducation*; 1884. — Gautherot (A.), *Code de l'enseignement primaire privé*. — Gibon (Fénelon), *La suppression des pensionnats chrétiens et l'enseignement libre des jeunes filles*; Paris (*Correspondant*), 1906. — Id., *Memento de*

l'Enseignement libre; Paris, 1912. — Giraudon (Abbé), *Du patriotisme dans les écoles libres;* Lyon, 1900. — Gobron (Louis), *Législation et jurisprudence de l'enseignement privé en France;* 1896 et 1900. — Id., ... *en Algérie;* Paris, 1908. — Gossot (E.), *Essai critique sur l'enseignement primaire en France de 1800 à 1900;* Paris, 1901. — Goyau (G.), *L'Ecole d'aujourd'hui;* Paris, 1906. — Grasset (Daniel), *Examen de quelques questions relatives à la liberté de l'enseignement;* 1844. — Gréard (O.), *La législation de l'instruction primaire en France, depuis 1789 jusqu'à nos jours;* Paris, 1902. — Grimaud (Louis), *Histoire de la liberté d'enseignement en France depuis la chute de l'ancien régime jusqu'à nos jours;* 1898. — Griveau (Paul), *Ecoles libres, jurisprudence du Conseil supérieur de l'instruction publique...;* Paris, 1896. — Guardia (J.-M.), *L'éducation dans l'école libre;* 1880. — Id., *L'Etat enseignant et l'école libre;* Paris, 1883. — Guibert (Abbé), *Recrutement des instituteurs et institutrices libres;* Paris, 1910.— Vie de saint Jean-Baptiste de la Salle; Paris. — *Guide de l'enseignement primaire libre;* Paris, s. d. *Guide de l'enseignement secondaire libre;* Paris.— Hovelacque, *L'enseignement primaire à Paris; laïques et congréganistes;* 1880.— Huc, *La loi Falloux;* Paris, 1900. — Hulst (Mgr d'), *Que vont devenir les écoles libres?* 1882. —Id., *Le grand intérêt : l'enseignement libre et chrétien à tous les degrés;* Paris, 1883. — *Institut (L') des Frères des écoles chrétiennes à l'exposition universelle;* Paris, s. d. — *Institut (L') de Saint-Viateur et la loi du 1er juillet 1901;* 1903. — Jacquier (Ch.), *Les persécutions contre l'enseignement chrétien depuis 40 ans, et la résistance;* Paris, 1907. — Joran (Th.), *Université et enseignement libre;* Paris, 1904. — Id., *Le nouveau régime scolaire, la loi sur l'enseignement libre;* 1904. — Jaspar (L'abbé E.), *L'enseignement professionnel libre et chrétien donné par les Frères;* 1878. — Juncker (Maurice), *Questions d'enseignement : liberté ou monopole?* 1907. — Keller (E.), *Les congrégations religieuses en France; leurs œuvres et leurs services;* 1880. — Ker (Paul), *En pénitence chez les Jésuites;* Paris, s. d. — Laboulaye (Ed.), *La liberté d'enseignement et les projets de loi de M. Jules Ferry;* 1880. — Lacombe (H. de), *Liberté d'enseignement : les débats de la Commission de 1849;* Paris, 1879. — *Id., Essai d'une bibliographie des ouvrages relatifs à l'histoire religieuse de Paris pendant la Révolution (1789-1802);* 1884. — *La liberté d'enseignement;* Paris, 1900. — Lagrange (Abbé), *Le vénérable J.-B. de la Salle et son Institut;* 1880. — Lahargou (Abbé), *Enseignement et liberté;* 1899.— *La Salle (Œuvre du vénérable J.-B. de) pour le recrutement des Frères des écoles chrétiennes...;* s. l. n. d. — Laude (Abbé), *Manuel pratique des écoles libres;* Paris, 1903. — Lauras (Paul), *Liberté de l'enseignement chrétien : le Denier des écoles;* 1879. — Id., *Les droits des pères de famille et la liberté religieuse;* Lons-le-Saunier, 1880. — Laurent (A.), *La liberté d'enseignement;* Paris, 1900. — Laurentie, *Liberté d'enseignement;* 1844-1845 (2 vol.). — Lavigerie (Le cardinal), *Œuvre des écoles d'Orient...;* Bourges, s. d. — Lecanuet (Le P.), *Montalembert,* t. II, *La liberté d'enseignement;* Paris, 1898. — Lenfant (Abbé L.), *Sauvons nos enfants;* Paris, 1905. — Leprovost de Launay, *Manuel des lois sur l'enseignement primaire;* Paris, s. d. — Leroy-Beaulieu (A.), *La liberté d'enseignement;* 1900. — Lescœur (Le P. L.), *Appel aux pères de famille; la mentalité laïque et l'école;* Paris, 1906. —Lesmayeux, *L'enseignement primaire et les écoles congréganistes;* 1872. — Level (M.), *L'enseignement primaire congréganiste;* 1901. — *Liberté d'enseignement en France (De la),* mémoire adressé à l'Assemblée nationale; 1871. — *Liberté (La) d'enseignement et ses nouveaux adversaires* (extrait de l'*Enseignement chrétien*); 1898. — *Liberté (La) d'enseignement et les réformes de l'enseignement secondaire (Congrès de Lyon);* 1899. — *Liberté (La) d'enseignement,* 4 conférences; 1908. — Libri Carrucci, *Lettres sur le clergé et sur la liberté de l'enseignement;* 1844. — Luçon (Mgr), *L'enseignement libre; sa nécessité, les périls qui le menacent;* 1902. — Macaire (Abbé), *L'instruction populaire, l'Eglise et les Frères;* Bourges, s. d.— Magnien (Aug.), *De la liberté d'enseignement et du baccalauréat;* 1868. — Maret (H.), *La liberté d'enseignement;* Paris, 1904. — Margerie (A. de), *La liberté d'enseignement devant la Chambre des députés;* 1880. — Marie (Mme) du Sacré-Cœur, *Les religieuses enseignantes et les nécessités de l'apostolat;* 1898. — Maugras (H.), *Congréganistes et laïques;* Châlons-sur-Marne, s. d.— Mazeron, *Des droits de la famille et du monopole universitaire;* 1844. — H. Michel, *La loi Falloux;* Paris, 1906.— Montbel, *Les doléances des instituteurs libres;* Saint-Etienne, 1910.— Mottay (Abbé), *Les écoles libres.* — Monnier (F.), *Commentaire théorique et pratique de la loi du 7 juillet 1904 sur la suppression de l'enseignement congréganiste;* 1905. — Moyrond (Abbé), *Le collège libre...;* Grenoble, 1880. — Mun (Comte A. de), *Gardons nos Frères;* 1879. — Id., *Nouvelle réponse à une vieille accusation contre l'école Sainte-Geneviève;* 1899. — Id., Deux discours sur *La liberté d'enseignement;* Lyon, 1899 et 1901. — Muteau (Alf.), *Enquête parlementaire sur l'enseignement secondaire. Les réformes et la liberté de cet enseignement;* 1899.— Nicolle (Abbé), *Plan d'éducation ou projet d'un collège nouveau;* Paris, 1834. — *Nos enfants, lettres d'un jésuite proscrit à un jeune professeur;* Paris, 1903. — *Note sur la Société des écoles de Saint-Viateur...;* 1903. — *Notice sur l'Institut des Frères des écoles chrétiennes;* Besançon, s. d. — Nourrisson, *La Franc-Maçonnerie et la liberté d'enseignement;* Paris (*Correspondant*), 1899. — Pagès (Abbé), *Les Ecoles normales de l'enseignement libre;* Paris, 1883. — Paré (P.), *Nos congrégations et l'enseignement primaire;* 1887. — Parsy (Paul), *A qui sont vos enfants, à vous ou à l'Etat?* Saint-Denis, 1909. — *Pensionnats (Des) et autres internats tenus par l'Institut des Frères des écoles chrétiennes.* — Perraud (Mgr), *Dieu, la famille, l'école;* Autun, 1885. — Id., Lettre à M. le comte de Mun, sur *La liberté de l'enseignement;* 1899. — Picard (Alfred), *Le bilan d'un siècle,* t. I; Paris, 1906. — Piolet (J.-B.), *Une nouvelle forme de l'enseignement libre;* 1906. — Pottier (P. Aloys), *Liberté d'enseignement et monopole;* Paris, 1899. — Pouget (Ch.), *Guide de l'école libre;* 1910. — Puaux (F.), *A propos de la liberté d'enseignement;* Paris, 1902. — Puynode (G. du), Une lutte et deux discours sur *La liberté de l'enseignement;* Poitiers. — Ravelet (Armand), *Le bienheureux J.-B. de la Salle...;* Tours. — Renard-Perrin, *Discours en faveur de l'enseignement chrétien;* 1904. — Rendu (Eug.), *Les petits noviciats des congrégations enseignantes;* Nantes, 1896. — Id., *L'Institut des Frères des écoles chrétiennes;* Paris. — Id., *Sept ans de guerre : l'enseignement primaire libre à Paris;* 1887. — *Renseignements juridiques pour l'ouverture des écoles libres...* — Riancey (De), *Histoire critique et législative de l'instruction publique et de la liberté d'enseignement;* Paris, 1844. — Riant (Ferdinand), *La liberté des pères de famille et de*

l'enseignement devant le Conseil municipal de Paris; Paris, 1879. — Rivet (Aug.), *La législation de l'enseignement primaire libre;* 1891. — Rochetaillée (Vidal de), *Enseignement congréganiste et laïque.* — Rorthays (Comte de), *L'enseignement chrétien et le patriotisme;* 1900. — Id., *Nécessité sociale de l'enseignement chrétien;* 1896. — Rousseau (S. J.), *De la liberté d'enseignement;* 1847. — Sabatier (M.), *Plaidoirie* devant le Conseil d'État, statuant au contentieux sur le recours formé par les propriétaires d'écoles libres contre les décrets qui en ont ordonné la fermeture; Paris, 1903. — Sainte-Beuve, *De la liberté d'enseignement;* 1868. — Saint-Nexant de Gagenon, *Examen du projet de loi sur la liberté de l'enseignement secondaire;* 1848. — Saintyves (P.), *La réforme intellectuelle du clergé et la liberté d'enseignement;* Paris, 1903. — Salis (Comte), *L'Ecole chrétienne et l'école sans Dieu;* Paris, 1882. — Sarcus, *De la liberté dans l'enseignement;* 1865. — *Sécularisation* (*La*) (Petit guide de la Ligue de la liberté d'enseignement); Paris. — Sertillanges, *La famille et l'Etat dans l'éducation;* Paris, 1907. — Severin (J.), *Le monopole universitaire : qu'est-ce que vaut la marchandise au point de vue technique?* — Sortais (G.), *La crise du libéralisme et la liberté d'enseignement;* Paris, 1904. — Savouré, *Rapport* sur les établissements catholiques d'enseignement secondaire; 1901. — Talmeyr (Maurice), *Pour le salut de l'école libre;* Paris, 1911. — Thureau-Dangin, *Histoire de la monarchie de Juillet;* tome V, p. 459-582. « La liberté d'enseignement »; Paris. — Touzery (Abbé), *Rapport sur l'éducation catholique;* Lille, 1884. — Turinaz (Mgr), *Le projet de loi contre les pères de famille;* 1909. — Id., *Un projet de loi contre la liberté d'enseignement;* lettre à MM. les députés et sénateurs (*Correspondant*). — *Union catholique des Dames de l'enseignement libre* (*Notice sur l'*); Paris. — Vaudon (Le P. Henri), *Le point de mire de la Révolution ou défense de la liberté de l'enseignement chrétien;* 1876. — Veuillot (Louis), *Liberté d'enseignement,* lettres à M. Villemain; 1843. — Vidal de Saint-Urbain, *Discours* au Sénat, à propos de la suppression de l'enseignement congréganiste; Paris, juin-juillet 1904. — Vignon (E.), *Le catholicisme et l'enseignement.* — Villiard (Henri), *Protestation contre l'expulsion des Frères des écoles chrétiennes;* Langres, 1884. — Viollet (E.), *Les Ecoles libres;* la loi du 1er juillet 1901 et l'avis du Conseil d'Etat du 23 janvier 1903; Paris, 1903. — Id., *Les Ecoles libres;* les établissements congréganistes et la loi du 4 décembre 1902; Paris, 1903. — Wuarin, *L'Etat et l'Ecole;* 1885. — X..., *La question de l'enseignement secondaire et la liberté d'enseignement;* 1899.

Périodiques exclusivement consacrés à la liberté de l'enseignement :

Annuaire de l'enseignement libre; Paris et Lyon, Emmanuel Vitte (depuis 1876).

Bulletin de la Société générale d'éducation et d'enseignement, mensuel, 15 francs, fondé en 1868; Paris, 35, rue de Grenelle.

Bulletins régionaux pour le soutien de l'enseignement libre :

Voir ci-dessus, Gibon (Fénelon), *Memento de l'enseignement libre,* annexe III, p. 125-128.

L'Ecole, abbé Audollent, directeur, hebdomadaire, 8 francs; Paris, 76, rue des Saints-Pères, (4e année).

L'Ecole libre, mensuel, 6 francs; Lyon, 23, rue Neuve.

Ecole et Famille, mensuel, 1 fr. 50 par an; Paris, 35, rue de Grenelle (3e année).

L'Ecole et la Famille, bimensuel, 4 francs et 5 francs; Fontaines-sur-Saône.

L'Ecole française, bihebdomadaire, 6 francs et 11 francs; Paris, 14, rue de l'Abbaye (25e année).

L'Enseignement libre, mensuel, 6 francs; Paris, 53, rue de Babylone.

Fénelon Gibon.

VI. — LES INSTITUTIONS COMPLÉMENTAIRES DE L'ÉCOLE PRIMAIRE

Les catholiques se sont, les premiers, en France, préoccupés d'assurer un *lendemain* à l'école primaire : en pareille matière, ils ont eu le mérite d'être des initiateurs.

Le fait ne saurait être sérieusement contesté : nous l'avons établi autrefois par des preuves irréfutables, avec documents à l'appui, et la chose a été d'ailleurs reconnue — avec, il est vrai, quelque mauvaise grâce et en termes inexacts — par plusieurs membres de la Ligue de l'enseignement, peu suspects de complaisances cléricales. Ainsi, au congrès de Bordeaux, en 1895, M. Ch. Andler a dit très nettement : (cf. *Bulletin de la Ligue de l'enseignement,* novembre 1895) : « Il faut bien avouer que l'exemple du devoir accompli a été donné par les confessions religieuses, et d'abord par les catholiques. » M. Bourgeois s'exprimait en des termes non moins nets dans un discours prononcé à Rouen, en 1896, au Congrès annuel de la Ligue de l'enseignement (cf. Bourgeois, *L'Education de la démocratie française,* p. 198 et 199; Paris, 1897) : « Les patronages scolaires! Encore une belle institution, mais il faut que nous soyons modestes : ce n'est pas nous qui l'avons inventée, ce sont nos adversaires; ce sont eux qui ont créé ces patronages autour des établissements que l'Eglise protège, suscite, développe et défend. Il leur a semblé que c'était une bonne manière de maintenir à l'ombre des grands murs de l'Eglise les enfants élevés par elle que d'aplanir pour eux les conditions d'apprentissage et de placement, de leur faciliter par tous les moyens les débuts de la lutte pour la vie... On conçoit que ces patronages se soient rapidement multipliés. »

Ainsi donc, voilà qui est établi : les catholiques, *les premiers,* ont organisé des œuvres postscolaires ou complémentaires à l'école.

Les origines des patronages. — Le patronage est le type primitif de ces œuvres — dont presque toutes les autres ne sont que des dérivées ou des variantes.

Le fondateur du premier patronage fut un jeune prêtre de Marseille, M. l'abbé Allemand qui, dans sa création, s'inspira de ce qu'il avait vu pratiquer, avant la Révolution, dans une « association de jeunesse », l'œuvre des Prêtres du Sacré-Cœur et du Bon Pasteur, dont il avait fait partie alors qu'il était enfant et qui fut dissoute en 1791, après soixante-deux ans d'existence (cf. *Histoire des Pères du Sacré-Cœur;* Sarlit, édit., Paris). M. Allemand est, en quelque sorte, le trait d'union qui relie nos patronages contemporains aux groupements apostoliques de jeunes gens essayés sous l'Ancien Régime.

Donc, au printemps 1790, tandis que, dénué de toutes ressources, vivant d'aumônes, le jeune abbé Allemand était encore obligé de prendre bien des précautions pour exercer son ministère, « il sentait en lui un profond attrait qui portait comme instinctivement ses regards et son cœur vers la jeunesse... » (cf. abbé Gaduel, *Le Directeur de la jeunesse ou la Vie et l'esprit du serviteur de Dieu Jean-Joseph Alle-*

*mand, prêtre du diocèse de Marseille, premier fondateur en France au XIX*e *siècle des Œuvres dites de la jeunesse ;* Paris, Leuriffe, 1868). Après avoir hésité et longtemps médité, il se décida enfin. Quand le bruit commença à se répandre que l'abbé Allemand cherchait à réunir des jeunes gens pour fonder une œuvre, un des prêtres les plus respectables de Marseille, à qui on en parlait, s'écria : « Quoi ! Allemand? lui, faire une œuvre de jeunesse! Ce n'est pas possible! Il n'y a personne, dans tout Marseille, de moins propre à une telle entreprise ! » C'était bien lui cependant que Dieu avait choisi.

En homme sage et humble, M. Allemand résolut de commencer très petitement, sans tambours ni trompettes, comme il disait lui-même, et d'une manière si simple qu'il n'y fallut que peu d'argent. Ce qui importait, ce n'était pas d'aller vite et de rassembler tout à coup beaucoup de participants. L'essentiel, c'était de trouver quelques bons sujets pour la fondation ; de les choisir tels qu'ils pussent s'adapter parfaitement au dessein d'une œuvre très chrétienne ; puis de travailler avec beaucoup de soin à former ces premiers membres et de ne leur en adjoindre de nouveaux que peu à peu, en les choisissant toujours bien: méthode patiente, mais féconde, qui, aujourd'hui encore, doit être ordinairement suivie par quiconque veut constituer sur des bases durables un groupement de jeunes catholiques. Le troisième dimanche de mai 1799, l'abbé Allemand réunit quatre jeunes gens, dans une petite chambre d'emprunt, chez un fervent chrétien, nommé Rome, rue Curiol. Telle fut la très modeste origine de l'*Œuvre de la jeunesse* de Marseille. Dans les premiers temps, pour ne pas éveiller les soupçons d'une police encore fort ombrageuse, les réunions du dimanche durent rester cachées, tantôt dans un lieu, tantôt dans un autre. Fidèle à son principe d'aller lentement pour marcher avec plus de sûreté, M. Allemand mit près de deux ans pour former, par une incessante action de détail, son premier noyau d'une vingtaine de jeunes gens. Aussi, lorsque le Concordat permit à l'Eglise de reprendre sa vie au grand jour, l'Œuvre de la jeunesse put très rapidement augmenter en nombre, sans avoir à redouter cette extension. Elle fut alors installée dans un local plus vaste et commença à prendre la forme définitive que M. Allemand s'était proposé de lui donner : les jeunes gens s'y réunissaient les dimanches et jours de fête; ils y venaient aussi, quand ils le voulaient et le pouvaient, le soir et en semaine ; enfin les pratiques de piété y étaient en honneur, et déjà les associations y groupaient les plus fervents. Le 24 janvier 1804, dans une tournée de confirmation, après avoir visité l'Œuvre de la jeunesse, Mgr de Cicé, archevêque d'Aix, donna une approbation complète à M. Allemand : ainsi donc le premier patronage était officiellement reconnu et encouragé par la hiérarchie religieuse.

De cette consécration, l'Œuvre reçut une nouvelle force et une croissante prospérité. Tout semblait donc lui présager un heureux avenir lorsqu'un coup terrible vint détruire ou plutôt suspendre pour un temps son action bienfaisante : l'Œuvre fut fermée par ordre des autorités civiles. Irrité de la démarche d'un prêtre marseillais, l'abbé Desmazures, qui, apprenant la captivité de Pie VII, était allé à Savone se jeter aux pieds du Pape et demander sa bénédiction, le gouvernement impérial donna l'ordre de dissoudre à Marseille toutes les associations religieuses que son autoritarisme supportait d'ailleurs avec peine : l'organisation de M. Allemand fut comprise parmi les groupements proscrits. Durant les dernières années de l'Empire, le patronage dut rester fermé, mais l'abbé Allemand conserva des relations régulières et fréquentes avec un grand nombre de ses anciens membres ; aussi, cinq ans plus tard, à peine Louis XVIII était-il sur le trône, que, le troisième dimanche de mai 1814, l'Œuvre se rouvrait et réunissait une centaine de jeunes gens. Désormais, elle allait se développer sans interruption, sans secousse, et devenir le modèle de nombreuses associations de jeunesse.

Mais la création de ces associations ne fut pas immédiate : elle est postérieure à la Restauration et même, pour l'ensemble, à la Monarchie de Juillet.

Sous Louis XVIII et sous Charles X, l'esprit d'apostolat, jusque-là impuissant ou endormi sous la domination napoléonienne, commença, il est vrai, à se réveiller et à se développer : ce fut l'époque des Missions. Seulement, les Missions, fort utiles pour « remuer » une paroisse, ne peuvent donner de résultats durables que si leur action est ensuite poursuivie, accentuée même par des œuvres permanentes et vivantes. Or ces œuvres n'existaient pas alors, de sorte que les Missions purent convertir quelques âmes et produire un certain bien individuel; mais, le plus souvent, elles n'eurent pas d'action générale — et elles ne pouvaient pas en avoir.

Sous la Monarchie de Juillet comme sous la seconde République, les catholiques sentirent de plus en plus la nécessité des groupements d'apostolat, mais leurs efforts collectifs se portèrent surtout du côté des questions d'enseignement. C'est la période des luttes pour la liberté de l'école. Tandis que ces efforts attiraient sur eux l'attention publique, quelques hommes travaillaient sans bruit, sans plan d'ensemble, en dehors des cadres ecclésiastiques officiels, à constituer les œuvres de jeunesse ou patronages qui devaient rivaliser plus tard avec les écoles congréganistes pour conquérir et conserver à l'Eglise les jeunes générations.

Dans ces fondations d'œuvres, faites le plus souvent à l'insu les unes des autres, nous pouvons distinguer deux origines différentes, deux influences simultanées : quelques-unes de ces œuvres sont dues à l'initiative de disciples de l'abbé Allemand; les autres, les plus nombreuses, sont entreprises par les membres des naissantes conférences de Saint-Vincent de Paul qui, après la visite des pauvres, prirent particulièrement à cœur la création, l'organisation et l'entretien des patronages d'apprentis. Nous avons retracé ailleurs (Max Turmann, *Au sortir de l'école*, 5e édit., p. 12-203, Lecoffre, éditeur, 1910) l'historique détaillé de ces fondations et de la naissance de la Congrégation des Frères de Saint-Vincent de Paul qui se voua à ces œuvres populaires; nous nous bornerons à rappeler ici qu'issues d'un double mouvement, ces œuvres s'efforcèrent, durant le second Empire, d'établir entre elles une certaine union et, à cet effet, tinrent des congrès.

Grâce surtout à l'initiative de M. l'abbé Le Boucher, le très actif directeur de « Notre-Dame-des-Champs » d'Angers, et sous le patronage de Mgr Angebault, un « congrès des directeurs d'œuvres de jeunesse » se tint à Angers, du 31 août au 3 septembre 1858. Vingt-quatre membres représentant dix-sept œuvres avaient répondu à l'appel des organisateurs; on se réunit encore l'année suivante à Paris, du 12 au 15 septembre 1859; une trentaine d'œuvres étaient représentées par cinquante à soixante délégués, parmi lesquels MM. Decaux et Vallée, président et secrétaire du Conseil supérieur des patronages de Saint-Vincent de Paul, les abbés Hello, Timon-David (successeur à Marseille de l'abbé Allemand), Le Boucher, etc. Tandis que le congrès d'Angers, sous l'influence des disciples de l'abbé Allemand, s'était

surtout occupé de tout ce qui a trait à la piété et à la formation religieuse des patronnés, le congrès de Paris, suivant en cela les indications données par M. Maignen, prêta une particulière attention aux questions professionnelles (placement en apprentissage, choix d'un état, signature du contrat et législation de l'apprentissage). Ainsi donc ces deux assemblées se sont heureusement complétées : au contact de l'abbé Timon-David et des élèves de l'abbé Allemand, les œuvres parisiennes ont acquis une nouvelle ferveur chrétienne, et, en retour, celles-ci ont montré aux directeurs de province ce que l'on pouvait et devait faire, au point de vue du « métier », pour les jeunes apprentis. Malheureusement ces congrès, si féconds, furent brusquement interrompus : ils ne devaient être repris que onze ans plus tard, grâce à l'intervention de Mgr de Ségur, qui, dès le début, les avait patronnés, mais qui, plus tard, en élargit considérablement les cadres : ce furent les assemblées de l'*Union des associations ouvrières catholiques.*

Les dernières années du second Empire furent d'ailleurs marquées, pour les patronages, par un arrêt très net. La raison peut en être trouvée dans la vive hostilité que le gouvernement impérial manifesta alors à l'égard des conférences de Saint-Vincent de Paul; il avait même prononcé la dissolution du conseil général de cette Société qui était le principal appui et l'agent le plus actif des œuvres de jeunesse.

Les patronages de garçons appelaient comme complément indispensable les patronages de jeunes filles.

Les catholiques de France le comprirent, et, au milieu du siècle dernier, M. DE MELUN, qui avait eu l'idée des œuvres de jeunesse pour les élèves des Frères, conçut le projet de créer pareille institution pour les enfants des Sœurs. Il s'ouvrit de son dessein à M. l'abbé de la Bouillerie, alors vicaire général de Paris. Celui-ci, séduit par la proposition de son ami, accepta de convoquer une réunion de dames charitables dans le salon de sa mère, afin de permettre à M. de Melun d'exposer les grandes lignes de l'œuvre à créer, et, en même temps, de recruter des collaborateurs. La réunion eut lieu, le 3 février 1851, avec un plein succès.

Mais il fallait exécuter les résolutions prises : ce fut la SŒUR ROSALIE, de grande et populaire mémoire, qui eut le mérite d'employer toutes ces bonnes volontés. Dans la délicate étude biographique que M. de Melun lui a consacrée, il a exposé en détail comment l'admirable Fille de la Charité comprenait la formation des enfants du peuple et comment elle sut réaliser l'idée des patronages de jeunes ouvrières. (vicomte DE MELUN, *Vie de la Sœur Rosalie, Fille de la Charité*, p. 69 et sq.).

La Sœur Rosalie ne se laissa arrêter par aucune difficulté : « L'œuvre est bonne, dit-elle la première fois qu'on lui en parla; Dieu la fera réussir, et nous commencerons dimanche prochain. » Pendant la semaine, son admirable activité prépara tout. Le dimanche suivant, dans le préau et dans la cour de la maison de la rue de l'Epée-de-Bois, une vingtaine de jeunes filles du peuple étaient réunies. On leur distribua des livrets sur lesquels les patronnes devaient inscrire les notes de la conduite et du travail de la semaine. Des dames zélées prirent l'adresse de leurs parents et de leurs ateliers, leur promettant une prochaine visite et des récompenses à la fin du trimestre. La séance se termina par des jeux, des rondes et le chant de cantiques auquel prirent part toutes les Sœurs de la maison.

Le premier patronage de jeunes filles venait donc de s'ouvrir : l'idée lancée par des apôtres de la charité chrétienne et favorablement accueillie, quelques jours auparavant, dans les salons de M. de la Bouillerie, était devenue une réalité. L'œuvre devait se développer rapidement : dans les dernières années du second Empire, soit à Paris, soit dans la banlieue, les patronages étaient au nombre de soixante-quinze et réunissaient bien près de neuf mille jeunes filles : on était loin des vingt débutantes de la rue de l'Epée-de-Bois !

Le développement des œuvres de jeunesse durant le dernier quart du XIXe siècle. — Avec l'œuvre marseillaise de l'abbé Allemand, nous avons assisté à la naissance, au XIXe siècle, des « œuvres de jeunesse », héritières des œuvres de l'Ancien Régime; et, partant de ces modestes origines, rencontrant heureusement sur notre route la jeune et active Société de Saint-Vincent de Paul, puis les patronages de jeunes filles dus à l'initiative de M. de Melun et de la Sœur Rosalie, nous avons suivi, pas à pas, jusqu'à la fin du second Empire, le développement de cet apostolat de l'enfance et de la jeunesse ouvrières qui s'est fait généralement alors en dehors des cadres officiels de la hiérarchie catholique.

Durant le dernier quart du XIXe siècle, ce développement a été très rapide, très puissant : il s'est produit, en outre, non seulement, comme jadis, avec l'approbation tacite des autorités ecclésiastiques, mais, de plus en plus, avec leur appui effectif et public.

Deux ou trois chiffres suffiront à montrer les progrès réalisés par les œuvres de patronage depuis les dernières années de Napoléon III. Nous les emprunterons à deux documents quasi officiels : l'*Annuaire des Œuvres de jeunesse*, publié en 1866, et le *Rapport* sur l'enquête entreprise en 1900 par la Commission centrale des patronages à l'occasion de l'Exposition universelle de Paris [1]. Sans doute, beaucoup d'œuvres ont négligé de se faire inscrire, aussi bien en 1900 qu'en 1866; mais, néanmoins, par leur différence très considérable, ces chiffres d'ensemble, si insuffisants soient-ils, peuvent donner une idée des résultats obtenus. Ces résultats sont remarquables : en 1866, l'*Annuaire* mentionne 155 patronages ou œuvres de jeunesse tandis que l'enquête de 1900 accuse l'existence de 4.168 patronages (pour les garçons, 2.351; pour les filles, 1.817).

Ainsi donc, dans le dernier quart du XIXe siècle, les patronages ont progressé, dans des proportions considérables, dans les campagnes comme dans les villes. Il ne sera pas sans intérêt de rechercher les principales causes de ce remarquable développement qui constitue un des traits caractéristiques de l'histoire de l'Eglise en France, à la fin du siècle dernier.

Au lendemain de la guerre de 1870, et surtout après la sévère leçon de la Commune, les catholiques de France sentirent plus que jamais la nécessité de l'action. C'est alors que prennent naissance ou bien se développent de très nombreuses œuvres sociales et religieuses, comme les cercles catholiques d'ouvriers ou la société Saint-François de Sales : le sang des otages fut vraiment une semence d'apôtres. Les congrès se multiplient, notamment ceux de l'*Union des Associations ouvrières* et les *Assemblées des catho-*

1. L'Exposition de 1900 nous aura valu des renseignements d'ensemble sur les œuvres de jeunesse en France, que l'on avait jusqu'alors vainement essayé de réunir. Un comité s'était constitué sous la présidence de Mgr Péchenard, avec l'approbation de S. Em. le cardinal Richard, en vue d'organiser la participation des œuvres catholiques à l'Exposition. Le comité ouvrit dans toute la France une enquête et, à cet effet, lança plus de 40.000 lettres-circulaires. Les résultats de cette enquête ont été publiés. (Cf. E. VEDIE, *L'Eglise et les Œuvres sociales*, Paris, 1901.)

liques ; ils mettent en rapport les unes avec les autres les différentes associations ; les hommes de zèle se groupent peu à peu et constatent, parfois avec étonnement, que leurs efforts spontanés et non concertés ont abouti à des institutions analogues, quoique présentant des différences d'organisation.

Les œuvres de jeunesse profitèrent de ce mouvement de restauration religieuse. Mais, tout en se développant, elles restèrent quelque temps encore ce qu'elles avaient été à l'origine : le fait d'individualités zélées, de plus en plus nombreuses, il est vrai, mais n'ayant pour la plupart dans l'Eglise aucune autorité officielle.

La laïcisation de l'enseignement primaire amena le clergé paroissial à s'occuper avec zèle des patronages ; aussi peut-on dire qu'avec les lois de 1882 commença pour les associations d'apostolat une période de croissante activité et de grand développement.

Toutefois, ce n'est pas du côté des patronages que les catholiques portèrent leurs premiers et plus énergiques efforts : aux écoles neutres de l'Etat, ils cherchèrent d'abord à opposer des établissements confessionnels et libres. Assurément, il se fit alors de grandes et belles choses, qui resteront l'honneur des chrétiens français.

Mais la générosité et le dévouement eurent beau être admirables, il fallut bien se rendre à l'évidence : dans les établissements congréganistes, on ne pouvait vraiment espérer rassembler tous les écoliers baptisés de France. Il y avait des milliers et des milliers d'enfants qui, pour des raisons diverses, étaient obligés de fréquenter l'école neutre et officielle. L'Eglise ne pouvait abandonner toutes ces âmes juvéniles, irresponsables, après tout, de l'enseignement qu'on leur donnait : pour effacer chez ces pauvres petits « laïques » ce que certains chrétiens regardaient presque comme une sorte de second péché originel, le patronage s'imposait comme une institution baptismale. Le clergé le comprit et l'épiscopat fit entendre d'opportuns avertissements. Bientôt, en effet, un évêque, Mgr de Châlons, écrivit : « Quel est le but principal des pasteurs ? La persévérance des jeunes gens. Quel moyen efficace de l'atteindre ? C'est le patronage ; l'expérience a déclaré les autres chimériques, quelquefois déclamatoires, toujours impuissants... *Le jour où, à défaut d'autre local, tout curé écrira sur la porte de son presbytère ce mot :* Patronage de la jeunesse, *ce jour-là sera la date d'une ère nouvelle : nous aurons notre renaissance de la foi.* » (*Lettre de Mgr l'évêque de Châlons* [22 janvier 1885] *à M. l'abbé Le Conte*, vicaire général de Châlons. Cf. *Petit Manuel pour la fondation et la direction des patronages ruraux ;* Châlons-sur-Marne, imprimerie Martin.)

Sans doute, messieurs les curés ne mirent pas tous l'écriteau en question. Cependant — les chiffres que nous citons plus haut suffisent à le prouver — beaucoup d'entre eux, sans, pour cela, abandonner leurs écoles libres, adoptèrent et soutinrent de plus en plus l'œuvre du patronage qui permet, relativement à peu de frais, de réparer en partie le mal causé par la déchristianisation de l'école publique. On peut donc affirmer que la laïcisation de l'enseignement primaire, en laissant au clergé toute la charge de la formation chrétienne de la jeunesse populaire, dont une fraction seulement fréquentait les écoles confessionnelles, a rendu indispensable le développement rapide des patronages. Ce développement a pu heureusement se produire, parce qu'au moment opportun il s'est trouvé dans le clergé et parmi les laïques chrétiens un personnel nombreux, préparé et décidé à l'action.

Et d'abord le personnel ecclésiastique compétent et actif augmenta, en nombre, chaque année : ce fut, en majeure partie, le résultat des *conférences d'œuvres* instituées dans les grands séminaires, et dont la plus ancienne est cependant de création relativement récente, puisqu'elle a été fondée à la fin de 1871, à Saint-Sulpice.

Le but de ces conférences d'œuvres fut double : voici comment il est résumé dans des « notes » publiées par l'Union des Associations ouvrières (cf. *Compte rendu du congrès du Mans*, octobre 1879, p. 251, *Notes sur les conférences établies dans les grands séminaires pour l'étude des œuvres ouvrières*) : 1° produire dans l'âme des séminaristes une conviction très profonde de la nécessité des œuvres ouvrières catholiques à notre époque ; 2° examiner en commun les moyens pratiques de fonder les œuvres ou de les maintenir si elles existent déjà. La première de ces conférences d'œuvres a été établie durant les derniers mois de l'année 1871. Cet exemple donné par le grand séminaire de Saint-Sulpice a été suivi : en 1873, il existait six conférences, en 1876, on en pouvait compter quinze ; en 1881, on atteignait la quarantaine, et dix à douze ans plus tard, il n'y avait peut-être pas, en France, un grand séminaire où n'existât, sous une forme ou sous une autre, un groupement d'études sociales. Et ceci explique, en partie, le développement des patronages, surtout pendant les dix dernières années du XIXe siècle, car le patronage est assurément l'œuvre dont se sont le plus occupés les membres des conférences d'œuvres.

Les séminaristes et les prêtres ne furent pas seuls à se donner, avec plus d'activité et en plus grand nombre, aux œuvres de jeunesse ; ils trouvèrent dans les laïques des auxiliaires dévoués, et entre ces deux éléments ne tarda pas à s'établir une heureuse émulation.

A l'imitation de ce qui se faisait dans les grands séminaires, on organisa, dans beaucoup de collèges catholiques, des conférences d'œuvres dans lesquelles les jeunes gens furent initiés aux principales formes de l'apostolat moderne (sur ces conférences d'œuvres dans les collèges, on peut consulter les *Comptes rendus des Congrès de l'Association catholique de la jeunesse française*, en particulier de l'Assemblée tenue à Lyon en 1891). Puis, au sortir du collège, les « jeunes » trouvèrent dans les cercles d'étudiants, les associations et les groupements divers de jeunesse catholique, un nouveau stimulant pour la vie généreuse. Parmi les œuvres très nombreuses qui sollicitaient le zèle des jeunes catholiques, les patronages occupèrent certainement le premier rang. « Pourquoi ce mouvement, cette sorte de prédilection dans les réunions de jeunes gens ? » se demandait jadis un des plus ardents meneurs de cette action (cf. *Rôle des jeunes gens dans les œuvres de jeunesse, principalement dans les patronages*, rapport présenté par la Commission des patronages à l'Assemblée des catholiques de Paris, le 2 mai 1891). Et il répondait : « Parce que le jeune homme de dix-huit ans a besoin de dépenser son activité et qu'il trouve dans ces œuvres à lui donner une large carrière... Parce qu'il se sent bien vite aimé par les enfants et les jeunes gens du patronage. »

De la rencontre dominicale d'un certain nombre d'étudiants parisiens dans les mêmes œuvres, devait sortir, tôt ou tard, un groupement nouveau, une association des jeunes « confrères » : cette association, ce fut la *Commission des patronages*. Elle prit naissance, durant l'été de 1889, dans la chambre d'un carabin parisien. Le petit groupe eut vite fait de recruter au quartier latin une douzaine d'adhérents ; il s'affilia dès lors à l'Association catholique de la jeunesse française, qui mit à sa disposition trois ou quatre

pages de son organe officiel. Quelques mois plus tard, la Commission se sentit assez forte pour vouloir être complètement autonome, elle eut un local particulier et un *Bulletin* spécial.

Les « jeunes » ne se contentèrent pas d'avoir *leur* commission qui, d'ailleurs, travailla en excellents termes avec le Conseil des patronages de la Société de Saint-Vincent de Paul; ils voulurent avoir, eux aussi, *leurs* congrès. Et, au commencement du mois d'août 1895, se réunissait à Bordeaux la première de ces assemblées où l'on passa en revue les principales œuvres de jeunesse. Un second congrès eut lieu à Paris, en mars 1896, et un troisième se tenait, l'année suivante, à Marseille. Enfin, le 2 juin de cette même année, à l'Institut catholique de Paris, la Commission des patronages organisait, avec un plein succès, ce qu'elle nomma la *Journée des patronages* qui, depuis lors, eut de nombreux lendemains.

Par ces quelques faits, on peut juger du zèle intelligent, et de plus en plus ardent, que les catholiques français, prêtres et laïques, apportèrent à la fondation et au développement des œuvres de jeunesse dont l'enquête de 1900 mit en évidence les énormes progrès, surtout dans les vingt dernières années du XIX[e] siècle.

L'état actuel. — Si, après une absence de quelques années, un observateur revenait actuellement en France et s'il examinait de près la vie catholique en notre pays, il serait frappé, croyons-nous, du développement qu'ont pris chez nous les œuvres populaires d'éducation religieuse et sociale. Elles ne sont plus concentrées en quelques villes ou sur quelques points spéciaux. De plus, elles sont de formes très diverses et naturellement n'ont point toutes reçu la même extension.

Il semble bien que les périls et les difficultés de l'heure présente ont rendu plus éclatante, aux yeux des catholiques français, la nécessité des institutions de formation morale et intellectuelle. Il n'est pas, depuis quelque temps, un Congrès diocésain qui n'ait attiré l'attention du clergé et des fidèles sur les services que l'on est en droit d'attendre des œuvres complémentaires de l'école. En plusieurs diocèses, notamment à Paris, on consacre des réunions à l'étude exclusive de ces questions. L'impulsion vient aujourd'hui de l'autorité épiscopale et un prêtre est, d'ordinaire, officiellement chargé de coordonner le mouvement post-scolaire. Sans doute, on peut encore déplorer, en certaines régions, de trop nombreuses lacunes; mais, un peu partout, dans les paroisses rurales, comme dans les villes, on assiste à l'éclosion, et, généralement, au progrès des groupements de jeunesse.

Malheureusement les statistiques d'ensemble font défaut; depuis l'Exposition de 1900, on n'a rien fait dans cet ordre d'idées; nous en sommes donc réduit aux constatations de détail et aux affirmations, un peu vagues, car elles ne reposent point sur des données numériques générales.

Toutefois, il nous est possible de citer des faits précis pour l'un ou l'autre diocèse : ils appuieront nos dires sur le progrès en France des œuvres scolaires et sociales. Ainsi, voici des chiffres pour le diocèse de Belley qui établissent la situation en 1905 (c'est alors que le Bureau diocésain des œuvres sociales commence à fonctionner) et en 1912 :

Au point de vue des *œuvres religieuses :*

Catéchistes volontaires : en 1905, 500; en 1912, 750
Enfants catéchisés : — 2.000; — 3.000
Retraites fermées : en 1905, néant ; en 1912 { 5 de jeunes gens, 2 de dames, 2 de jeunes filles
Comités paroissiaux : — néant; — une quarantaine.

Au point de vue des *œuvres d'enseignement :*

Depuis 1905, 20 écoles libres nouvelles constituées, augmentation sensible chaque année dans le nombre des élèves; actuellement, 125 écoles libres; constitution d'une « Amicale d'institutrices libres » avec cours mensuels de pédagogie; constitution dans chacun des 36 cantons d'une « Association de pères de famille » pour assurer le respect de la neutralité à l'école laïque.

Au point de vue des *œuvres et groupements de jeunesse :*

Patronages de petits garçons : en 1905, 15; en 1912, 50.

Cercles de jeunes gens : en 1905, 40; en 1912, 140 dont 65 sont des cercles d'études. Beaucoup de cercles d'études sont fédérés par cantons avec réunions interparoissiales ou cantonales.

Sociétés de gymnastique : en 1905, néant; en 1912, 14.

Patronages de petites filles : en 1905, 35; en 1912, 110.

Cercles d'études de jeunes filles : en 1905, néant; en 1912, une douzaine.

Cours ménagers postscolaires : en 1905, néant; en 1912, une quinzaine.

Groupements de jeunes filles : il n'existait en 1905 que des chœurs; en 1912, dans une cinquantaine de paroisses, les jeunes filles se réunissent régulièrement dans des cercles récréatifs.

Depuis 1905, on a constitué une Fédération diocésaine des œuvres de jeunes gens et une Fédération des œuvres de jeunes filles.

Entre 1905 et 1913, les progrès ont donc été très grands, d'autant plus grands qu'il ne s'agit pas d'œuvres existant seulement sur le papier. Mais le diocèse de Belley, si ardent qu'il soit pour le développement des groupements de jeunesse, n'est pas une exception : nous l'avons cité parce que nous possédions à son endroit des statistiques comparatives, sûres et précises; toutefois nous croyons être en droit d'avancer que beaucoup d'autres diocèses pourraient lui être comparés. Un peu partout, en France, en ces dernières années, les œuvres de jeunesse ont crû en nombre et en intensité de vie. De plus, elles présentent une extrême variété de formes : patronages, cercles d'études, mutualités scolaires, colonies de vacances, sociétés de gymnastique, cours du soir, etc. se créent et grandissent, s'adaptant aux nécessités et aux possibilités du milieu. Enfin, la plupart de ces œuvres s'efforcent d'avoir un caractère vraiment éducateur et de mettre la jeunesse qui les fréquente en mesure de remplir dans la vie leurs devoirs religieux, professionnels et sociaux : c'est notamment le but, très souvent atteint par eux, des cercles d'études qui se multiplient et dont l'action publique s'est déjà fait sentir en plus d'une localité.

Au cours de son enquête sur *les jeunes gens d'aujourd'hui*, AGATHON constatait, dans l'*Opinion*, que la jeunesse intellectuelle inclinait, en partie, vers le catholicisme. Les congrès des cercles d'études, tenus depuis quelques années à Paris et en province, le développement des œuvres de jeunesse, les « journées » et les « semaines sociales », le progrès des associations catholiques et bien d'autres faits encore montrent que la jeunesse populaire, ouvrière et

paysanne, se laisse, peu à peu, gagner par les mêmes sympathies.

Bibliographie sommaire (cf. dans *Au sortir de l'école*, une bibliographie détaillée). — Abbé Bozon, *Les patronages paroissiaux* (Lyon); chanoine Le Conte, *Petit manuel pour la fondation et la direction des patronages ruraux* (Châlons-sur-Marne); chanoine Mury, *Méthode pratique des œuvres de jeunesse* (Paris); chanoine Beaupin, *L'éducation sociale et les cercles d'études* (Paris); Max Turmann, *Au sortir de l'école, les patronages* (Paris); id., *L'éducation populaire : les œuvres complémentaires de l'école* (Paris); L. Delpérier, *Les colonies de vacances* (Paris).

Max Turmann.

VII. — LES UNIVERSITÉS CATHOLIQUES

I. Principes généraux

La question des universités catholiques est née au xixe siècle. Elle s'est posée, en principe, le jour où les universités d'Etat ont cessé d'être confessionnelles, en fait, à partir du moment où, non contentes de se séculariser, elles n'ont plus tenu un compte suffisant de la religion établie et de la doctrine révélée. Pendant longtemps, le spiritualisme chrétien qui continuait à régner dans les universités d'Etat et la prudence des gouvernements qui ne toléraient pas de trop grands écarts de la part des maîtres avaient fait subsister un certain *modus vivendi* dont la masse des catholiques s'accommodait tant bien que mal. L'idéal de l'Eglise, en effet, c'est l'université d'Etat conformant son enseignement au dogme catholique, partout où le dogme peut se trouver en cause. A la rigueur, elle se contente du respect ; le jour où leur conscience de croyants est décidément atteinte, les fidèles, malgré l'incontestable inconvénient de faire bande à part, réclament des universités à eux. Et la question se pose dans chaque pays d'autant plus tôt, et avec une acuité d'autant plus vive, que ce pays marche plus vite dans la voie de la laïcisation, au sens où on entend ce mot aujourd'hui.

Quelques pays, l'Allemagne et l'Autriche, par exemple, ont essayé de donner satisfaction aux catholiques en constituant dans certaines universités des facultés de théologie catholique, autrement fortes par le nombre des chaires et le caractère scientifique de l'enseignement, que ne le furent les nôtres de 1808 à 1884. Mais qui ne voit que cet expédient est tout à fait insuffisant ? A part quelques cours de vulgarisation qui peuvent intéresser le grand public, les facultés de théologie ne s'adressent qu'aux clercs ; en tout cas, leurs programmes ne comportent que les sciences dites sacrées. La philosophie, l'histoire, les sciences naturelles, les sciences morales, politiques, économiques, juridiques, réparties entre d'autres facultés sont, et à tout le moins peuvent toujours être enseignées dans un esprit tout à fait antichrétien. D'ailleurs, bien qu'en un certain sens il soit vrai que les diverses sciences aient été se spécialisant, il ne l'est pas moins que toutes se soutiennent, s'appellent, se compénètrent. Le christianisme suppose un certain système du monde, une certaine philosophie, une certaine histoire. Si ce système du monde, cette philosophie, cette histoire, sont démontrés faux, le christianisme s'écroule. La faculté de théologie catholique, accolée à des facultés rationalistes et antichrétiennes, apparaît dans un isolement ridicule et dangereux: son œuvre est constamment battue en brèche par celle des autres facultés, où l'on travaille à ruiner les principes mêmes sur lesquels repose son enseignement à elle.

Voilà pourquoi l'unique solution qui puisse donner satisfaction aux catholiques, en dehors de l'université d'Etat totalement confessionnelle, c'est l'université catholique libre et intégrale.

Et ceci nous explique enfin comment, si l'on met à part l'Irlande et la Suisse où subsiste, à côté du principe de la liberté, une répartition territoriale des confessions religieuses, ceci, dis-je, nous explique comment, dans tous les grands Etats modernes, la question des universités catholiques se trouve liée en fait à celle de la liberté de l'enseignement supérieur. Tel est notamment le cas de la France.

II. Les universités catholiques en Europe (moins la France)

a) **Louvain.** — De toutes ces universités intégralement catholiques, — les seules dont nous voulions nous occuper dans ce travail, — la plus ancienne est celle de Louvain, née, en 1834, de la réaction des catholiques belges contre les tentatives de protestantisation qu'ils avaient eu à subir du régime hollandais. Elle n'est pas seulement la plus ancienne. Elle est le modèle des autres, parce qu'elle est la plus complète et que, grâce aux conditions de son développement, il lui a été donné de remplir, avec plus de perfection, sa triple mission : scientifique, sociale et religieuse.

Moins de quatre ans après la proclamation de l'indépendance de la Belgique, en février 1834, à l'instigation de Mgr van de Velde, évêque de Gand, et de Mgr Sterckx, archevêque de Malines, les évêques belges décidaient d'organiser, outre les cours de théologie, d'autres facultés, voire une *universitas studiorum*, et, avant même d'en fixer le siège dans la vieille cité brabançonne, ils rappelaient, par une émouvante proclamation au peuple belge, « la gloire dont jouit pendant quatre siècles la célèbre université de Louvain, où la science unie à la foi formait des hommes instruits et de bons chrétiens ».

L'œuvre naissante fut confiée à Mgr de Ram qui, avec une remarquable sûreté de coup d'œil et le sens précis d'un administrateur avisé, la constitua dans tous ses organes essentiels, à commencer par les cinq facultés traditionnelles, de telle sorte qu'il n'y eut plus par la suite qu'à la développer, en tenant compte des progrès de la science, des besoins du pays et des exigences particulières de chaque époque. A Louvain, on comprit, presque dès l'origine, qu'une université moderne ne comporte pas seulement l'enseignement de « disciplines » purement spéculatives, mais qu'elle est un organe vivant, un cerveau, si l'on veut, destiné à donner le branle à la vie intellectuelle sous toutes ses formes. Or, c'est en grande partie au service de la vie économique que se dépense, dans nos sociétés contemporaines, la vie intellectuelle. De cette vérité, nul ne se montra plus convaincu que le successeur immédiat de Mgr de Ram, Mgr Laforêt. Il attacha son nom à la création de plusieurs *Ecoles* spéciales qu'il put doter de laboratoires et de collections grâce au concours généreux de la grande industrie. Aujourd'hui, l'association des ingénieurs sortis de Louvain compte plus d'un millier de membres. A deux professeurs de l'école des mines, Guillaume Lambert et André Dumont, revient l'honneur de la découverte du bassin houiller du Limbourg : « Nous vous savons gré, disait, en un langage imagé, l'ingénieur Hubert à André Dumont, d'avoir serti ce brillant noir dans la couronne de perles qui orne le front de notre *Alma mater.* »

Le troisième recteur, Mgr Namèche, étendit l'œuvre de son prédécesseur aux industries rurales, par la création, en 1878, d'une *Ecole supérieure d'agriculture* à laquelle ont appartenu les Proost et les Cartuyvels, dont l'action sur le relèvement de l'agriculture belge n'est et ne saurait être contestée par personne. C'est aussi Mgr Namèche qui eut le mérite d'appeler à Louvain Jean-Baptiste Carnoy, le créateur de l'enseignement de la biologie cellulaire en Belgique, le fondateur de l'institut qui porte aujourd'hui son nom et qui devait transformer si profondément l'enseignement des facultés des sciences et de médecine.

Les années qui suivent 1880 ont été, dans tout le monde catholique, des années d'un admirable et fécond renouveau intellectuel; grâce aux efforts antérieurs, grâce aux réflexions qu'avaient suggérées les terribles événements de 1870-1871 et à la conviction, qu'ils avaient en partie fait naître, d'un duel inévitable entre la libre pensée et la pensée catholique, grâce aussi à l'impulsion donnée par Léon XIII, les études prennent partout leur essor; de nouvelles universités se sont fondées; des revues ont été créées; des livres paraissent qui s'imposent à l'attention. Clercs et laïques s'abandonnent au mouvement avec une large et noble confiance que n'arrêtent point encore les excès et les erreurs qui rendront bientôt une réaction inévitable et nécessaire. Ainsi en fut-il au temps de la Renaissance, après une période d'excessif engoûment; puis l'équilibre s'établit. A ces causes générales s'ajoutèrent, pour Louvain en 1884, la célébration du cinquantenaire de l'Université et la décisive victoire du parti catholique. L'élan fut magnifique : le recteur, Mgr Pieraerts, le constatait avec bonheur dans son discours de 1886. Outre de nombreux laboratoires de microscopie et de biologie cellulaire, d'embryologie humaine et comparée, d'électricité appliquée, de zoologie, de paléontologie, d'anatomie comparée, de physiologie, de bactériologie, de chimie physiologique, il pouvait énumérer, parmi les cours récemment et spontanément établis à Louvain, ceux de droit notarial, de droit civil ecclésiastique, de droit social, de clinique propédeutique, de déontologie médicale, de philosophie selon saint Thomas, d'histoire contemporaine, de philologie, de grec moderne, de langues germaniques anciennes, de grammaire comparée des langues latines, grecque et française, de langues éraniennes, s'ajoutant aux cours depuis longtemps existants de sanscrit, d'hébreu, de syriaque et d'arabe. Il signalait, en outre, la multiplication et la prospérité croissante des sociétés littéraires et des cercles d'études.

La tâche des recteurs, toujours difficile par quelque endroit, était alors relativement souriante. Ils n'avaient qu'à laisser le vent enfler les voiles, sauf à donner de temps en temps un vigoureux coup de barre, et à encourager l'équipage. C'est ce que firent les deux contemporains de Mgr d'Hulst, Mgr Pieraerts et Mgr Abbeloos, grâce auxquels, de 1881 à 1898, Louvain participa pleinement au mouvement scientifique contemporain. Qu'est-ce qui caractérise ce mouvement? Deux traits principaux : la spécialisation toujours plus grande des études, l'application de la méthode d'observation ou de la méthode critique dans tous les domaines du savoir humain. Tel fut le sens des modifications profondes introduites par Mgr Pieraerts, Mgr Abbeloos, et après eux par Mgr Hebbelynck, dans les programmes et l'organisation de leur université. Le rectorat du premier fut brillant, mais dura peu. Pendant onze années, de 1887 à 1898, Mgr Abbeloos, avec un esprit d'initiative et de persévérance qui force l'admiration, ne pensa qu'à favoriser la libre expansion du travail personnel et à lui fournir tous les instruments nécessaires : « Toute science est un organisme vivant, disait-il dans le discours inaugural de 1888, il faut entrer en communication avec lui dans un travail de chaque jour. Assiduité aux laboratoires établis pour les divers domaines des sciences de la nature, lecture directe des grands philosophes, des écrivains classiques, des apologistes, des Pères et des Docteurs, par delà les manuels, nécessaires, mais insuffisants d'eux-mêmes; exploration des documents originaux; discussion des textes; débats publics au sein des nombreuses sociétés qui fleurissent à l'Université; connaissance des travaux récents; pratique de la méthode sévère de la critique; et, en tout cela, comme le demande l'illustre pontife Léon XIII dans son encyclique sur les études historiques, en tout cela, nul parti pris, rien que la loyale enquête de la vérité; voilà les traits principaux de l'esprit scientifique que vous devez vous efforcer d'acquérir et qu'engendre seul le travail bien conduit. »

Des cours se dédoublent, se complètent et donnent parfois naissance à des écoles délivrant des diplômes spéciaux; de simples laboratoires deviennent des instituts. Ces écoles et ces instituts ont leur bibliothèque, leur revue, leurs cours pratiques ou séminaires, leurs publications collectives. L'élève y entre en contact intime avec le maître qui stimule son initiative en le familiarisant avec les travaux de recherche et l'étude féconde des sources. Dans les bibliothèques, laboratoires, cabinets de physique, etc., les instruments de travail furent *centuplés* sous ce fécond rectorat, nous dit Mgr Cartuyvels. « Et cependant, écrit le professeur Cauchie, Abbeloos n'avait qu'une faible santé; mais, s'il était de constitution frêle, son énergie morale l'a constamment soutenu parmi des labeurs aussi assidus qu'incessants; d'apparence délicate, petit, quelque peu voûté, il révélait la virilité de son âme par les traits caractéristiques de sa mince figure et par la flamme vivace de son regard. Au reste, esprit ouvert et primesautier, il avait une remarquable puissance d'assimilation, et son zèle était soutenu par la générosité de son caractère, et par la foi profonde de son cœur sacerdotal. »

La tendance à la spécialisation plus complète des études reçut, en 1890, sa consécration légale par l'adoption du projet de l'illustre jurisconsulte louvaniste, M. Thonissen, alors ministre de l'intérieur et de l'instruction publique, sur la collation des grades académiques et le programme des examens universitaires. Le rapporteur du projet fut encore un louvaniste, M. Charles Delcour, ministre d'Etat. Le projet avait pour but de scinder les anciens doctorats en doctorats spéciaux et de favoriser la création des *instituts*, qui s'opposaient de plus en plus aux vieilles facultés. Par l'institution des doctorats de philologie, d'histoire, de philosophie, la faculté des lettres et de philosophie entra définitivement dans le mouvement où l'avaient précédée les autres facultés.

Il n'est pas nécessaire d'énumérer ici tous les instituts et toutes les écoles spéciales qui constituent aujourd'hui l'université de Louvain, si progressiste, si moderne dans sa constitution, — il y en a plus de trente, — mais je dois en citer au moins quelques-uns.

De tous, le plus connu est l'institut supérieur de philosophie qui est l'œuvre personnelle de Léon XIII et qui porte à présent son nom. Peu de mois après l'encyclique *Aeterni patris*, de 1879, le grand pape invitait les évêques belges à créer une chaire spécialement destinée à enseigner la philosophie de saint Thomas. Cette chaire fut, en 1882, confiée à M. Mercier; dès 1888, au lieu d'une chaire, il y avait un

institut et M. Mercier en devenait le président. L'assemblée générale des catholiques, réunie à Malines en 1891, entendit avec le plus vif intérêt le beau rapport où le jeune maître dit ce qu'il se proposait : rajeunir au contact des sciences nouvelles, étudiées d'après leur propre méthode, la philosophie comme la synthèse des sciences. La *Revue néo-scolastique*, organe de l'institut, en indiquait l'esprit par son titre même. Le programme était susceptible de recevoir des développements indéfinis : l'organisation récente du cours d'histoire des théories sociales, puis du cours et du laboratoire de psychologie expérimentale, prouve qu'on ne s'est jamais arrêté sur le chemin du progrès. Des étudiants viennent de toutes les parties du monde suivre les cours de l'Institut Léon XIII et les docteurs qu'il a formés occupent aujourd'hui d'importantes chaires dans plusieurs pays.

Il convient de mettre à une place d'honneur, en face de l'institut philosophique, le *séminaire historique*, dont l'origine remonte à Jean Moeller, organisé par Jungmann, à présent dirigé avec autant de compétence que d'esprit de suite par le chanoine Cauchie; il s'est subdivisé en deux sections, celle des conférences historiques et celle des études critiques sur les sources; il a pour organe la *Revue d'histoire ecclésiastique* qui, en douze années d'existence, a mérité l'estime universelle.

Parmi les corps nouveaux sortis de la vieille faculté de droit, celui qui a le mieux manifesté l'initiative féconde des maîtres et des élèves, c'est l'*Ecole des sciences politiques, sociales et diplomatiques*, fondée par Mgr Abbeloos. Les étudiants se réunissent en conférences et ont à leur disposition une bibliothèque qui leur sert de laboratoire. Sous la direction de leurs professeurs, ils ont publié une quarantaine de monographies originales se rapportant à d'intéressants problèmes économiques ou politiques de la Belgique et de l'étranger.

Comment oublier l'*Ecole des langues orientales* qu'ont illustrée des maîtres tels que Berlen, Félix Nève, Lamy, de Harlez, Forget, Colinet, van Hoonacker, Abbeloos, Hebbelynck, Ladeuze, etc.? Sa revue, le *Museon*, qui a subi diverses modifications, contient une somme considérable de bons travaux.

La *Société philologique*, dont la réputation s'établit grâce à Pierre Willems, l'historien du *Sénat de la République romaine*, continue son œuvre avec Ed. Remy.

Nous en avons dit assez pour faire comprendre dans quel sens s'exerce l'évolution intérieure de l'université de Louvain et comment elle concorde avec toutes les exigences du progrès scientifique.

Après les fêtes magnifiques du 75ᵉ anniversaire de la restauration de l'Université, célébrées en 1909, le recteur Mgr Hebbelynck, donna sa démission et fut remplacé par Mgr Ladeuze qui a imprimé un nouvel élan à l'université.

Le nombre des élèves était de 86, en 1834; de 754, vingt-cinq ans plus tard; de 1.638, en 1884, de 2.300 en 1909; dans l'année scolaire 1911-1912 (annuaire de 1913), il a atteint le chiffre de 2.735, dont 295 étrangers, et ainsi répartis : Ecoles spéciales, 635; Sciences, 314; Philosophie et Lettres, 422; Médecine, 599; Droit, 675; Théologie, 90. A la rentrée scolaire de 1912-1913, on a compté 2.661 inscriptions, contre 2.442 à la rentrée de 1911-1912; de sorte qu'aujourd'hui le chiffre des étudiants de Louvain est de près de 3.000. Il a fallu créer un second vice-recteur : l'un a la discipline et l'autre l'administration; le recteur donne la direction générale et se réserve les relations avec les professeurs et le dehors.

De 13 professeurs en 1834, on s'est successivement élevé à 133 (plus 21 professeurs honoraires ou émérites), ainsi répartis : Théologie, 19; Droit, 14; Médecine, 20; Philosophie et Lettres, 27; Sciences, 45; Ecole des sciences commerciales et consulaires, 4; section d'études coloniales, 4. Outre les cours légaux ou académiques, l'université compte 24 cercles d'études de langue française ou de langue flamande. Elle publie une trentaine de revues ou de recueils. La bibliographie des œuvres dues aux professeurs de Louvain formait en 1909 cinq volumes; au dernier a été annexée la liste des travaux élaborés par les jeunes gens dans les instituts spéciaux et les cercles d'études. C'est le témoignage vivant de cette collaboration assidue des professeurs et des élèves qui fait encore presque complètement défaut à nos universités françaises.

La Belgique doit à l'université de Louvain un très grand nombre d'hommes d'Etat, de législateurs, d'administrateurs, de médecins chrétiens, de prêtres instruits qui exercent une action prédominante sur la vie morale et religieuse de leurs concitoyens. Les anciens Louvanistes ont fondé dans tout le pays plus de mille associations qui donnent au parti catholique des cadres excellents.

Comme l'a dit le cardinal Mercier, « l'université de Louvain est l'œuvre collective du dévouement catholique belge; c'est le produit grandiose de tant de milliers de dons et de subsides, de tant de quêtes paroissiales où les petits sous de nickel des fidèles pauvres se mêlent aux pièces d'argent ou d'or des fidèles plus riches ». Telle grande famille n'a pas hésité à fonder à elle seule une école ou un institut. Les évêques, de leur côté, ne reculent pas devant les sacrifices nécessaires, et ils ont assuré avec sagesse et générosité l'organisation financière de l'université. Ils règlent chaque année en commun le budget des recettes et des dépenses et ils s'engagent à payer intégralement toutes les dépenses qu'ils ont votées. S'il y a un déficit, ils le couvrent; les autorités académiques n'ont jamais à y pourvoir et ne doivent s'occuper que de la direction intellectuelle et morale. Quant aux évêques, ils trouvent leurs ressources : 1° dans les collectes qui, depuis 1834, se font deux fois par an dans toutes les églises et chapelles de leurs six diocèses; 2° dans les quêtes à domicile faites à cette fin par tous les curés, une fois chaque année; 3° dans les dons particuliers qu'ils obtiennent de personnes riches; 4° dans les prélèvements qu'ils font sur leurs ressources générales pour équilibrer le budget en cas d'insuffisance des trois produits précités.

Le budget annuel est d'environ 1.200.000 francs, sans compter les budgets spéciaux de divers instituts.

Pour tout résumer en deux mots, l'œuvre est comprise et populaire; tous ceux qui doivent la soutenir la soutiennent.

Est-ce à dire qu'elle n'ait jamais connu d'heures difficiles? « Il semble, parfois, à vous surtout, chers étudiants, s'écriait naguère le cardinal Mercier, aisément il semble que ce qui est ne pourrait pas ne pas être, et pour un peu vous croiriez que cette institution qui vous abrite, que vous avez toujours connue florissante, fonctionne d'elle-même, comme la terre tourne sur son axe, comme se succèdent les saisons, amenant, après les semailles dont vous avez perdu le souvenir, l'efflorescence du printemps et les fruits de l'automne. Qui dira, cependant, ce que représentent d'efforts, devant Dieu et devant l'observateur réfléchi, trois quarts de siècle de vie universitaire? »

A Louvain, comme partout, les débuts ont été pauvres et incertains; il y a eu des tâtonnements, des timidités ou des hardiesses excessives; il a été très difficile d'établir une certaine homogénéité dans

le corps enseignant, de maintenir l'accord entre des hommes parfois très différents de tempéraments et de tendances intellectuelles; il y a même eu des crises doctrinales. De tout cela on est sorti — je cite encore le cardinal Mercier — « grâce à la volonté opiniâtre et à l'abnégation persévérante de trois générations d'évêques, de prêtres et de laïques, par ailleurs accablés de tant de nécessités et de labeurs ».

Cette énergie et cette abnégation sont encore aujourd'hui nécessaires pour maintenir l'université de Louvain au niveau où elle s'est élevée. Il importe notamment que s'apaisent les déplorables rivalités entre Wallons et Flamands qui se sont réveillées depuis 1886. Si les Flamingants réussissaient à faire transformer en une université purement flamande l'université d'Etat de Gand, ce serait la fin de l'éclatante prospérité de Louvain et de l'action commune des catholiques belges. Ceux-ci ont donné trop de preuves de leur sens politique, pour qu'on ne soit pas en droit d'espérer qu'ils éviteront, dans l'avenir comme dans le passé, les divisions qui ailleurs ont paralysé l'essor des universités catholiques.

b) **Fribourg.** — Après Louvain, si nous laissons de côté les universités catholiques françaises, dont nous traiterons à part, la principale université catholique qui soit en Europe est celle de Fribourg, en Suisse, fondée, il y a vingt-quatre ans, en 1889. Elle est l'œuvre avant tout d'un homme dont tous les catholiques doivent prononcer le nom avec reconnaissance et respect, le conseiller d'Etat Python, directeur de l'instruction publique du canton de Fribourg. C'est lui qui, d'accord avec son ami, le sociologue Decurtins, a voulu et réalisé l'Université de Fribourg.

Ce n'était certes pas un petit problème que de la constituer et de la faire vivre dans ce canton tout agricole de 200.000 habitants, entre les trois universités voisines de Berne, de Lausanne et de Genève. Il était de toute évidence que la Suisse catholique ne suffirait pas à l'alimenter de maîtres et d'étudiants; aussi, du premier coup, M. Python la conçut internationale, et cela même plaisait à son esprit catholique. Puis il comprit que Fribourg étant à la limite même des deux langues et des deux cultures française et allemande, l'université pouvait être en quelque sorte le lieu de rencontre des deux civilisations latine et germanique. Il la constitua donc sur le type des universités allemandes, mais il fit très forte la part de l'élément français dans le corps enseignant. Dès lors l'université de Fribourg était fondée; elle pouvait vivre, elle possédait ce qui fait son originalité, ses mérites et aussi ses difficultés, puisque toute organisation a ses inconvénients.

Son originalité et ses mérites. Professeurs et étudiants se recrutent dans tous les pays du monde; il y a des Allemands, des Anglais, des Suisses, des Français, des Italiens, des Espagnols, des Polonais, des Slaves de diverses nations.

Cet extrême mélange a incontestablement pour les étudiants de très précieux avantages; ils se trouvent comme en un carrefour de civilisations, de races, de langues, d'idées et ont ainsi toutes sortes de termes de comparaisons. Cela est bon aussi pour les professeurs, en dehors même de l'émulation qu'une telle concurrence excite naturellement entre eux.

Difficultés d'autre part et inconvénients, en raison des rivalités, des luttes d'influences qui se manifestent, parfois très vivement, dans le corps professoral; Allemands et Français se disputent la prépondérance au sein de chaque faculté; on a vu, il y a quelques années, treize professeurs allemands dépités donner d'un seul coup leur démission et les universités allemandes de l'Empire prendre à l'égard de Fribourg de mesquines représailles; il a fallu toute l'autorité, tout le tact du directeur de l'instruction publique pour maintenir ordinairement l'accord et l'équilibre des diverses forces en présence. Le défaut du système se manifeste aussi dans le choix même des professeurs. Les groupes se faisant des concessions réciproques veulent profiter jusqu'au bout des concessions en nommant professeurs des Allemands d'Allemagne, ou des Français de France. Il en résulte que la Suisse catholique, en particulier la Suisse romande, est trop sacrifiée, et que l'université de Fribourg, très bien posée au point de vue international, risque de ne pas devenir ce qu'est Louvain pour la Belgique, c'est-à-dire le grand centre intellectuel qui formerait à la vie religieuse, scientifique, politique et sociale, les catholiques suisses. Et certes, en face des centres protestants ou rationalistes de Berne, de Lausanne et de Genève, ce serait une œuvre capitale. Il est fort à souhaiter que l'on arrive à concilier les deux termes du problème, le caractère international et le caractère national de l'université. Organisée à l'allemande et par conséquent très indépendante dans le recrutement de ses maîtres, elle n'est pas facile à manier.

Au point de vue français, le ministère de l'instruction publique a compris l'intérêt qu'il y a pour notre pays à exercer son influence sur ce point extrême de la culture française. Les maîtres qui enseignent à Fribourg y sont régulièrement autorisés et les années qu'ils y passent leur sont comptées comme s'ils professaient en France. L'un d'eux est arrivé à la Sorbonne, un autre au Collège de France, etc.

On a fait un grief au gouvernement fribourgeois d'avoir confié presque toutes les chaires de la faculté de théologie, ainsi que l'enseignement de la philosophie, à des religieux, et même à un seul ordre, celui de saint Dominique. Mais il était fort difficile à une université catholique, qui était en même temps une université d'Etat et ne dépendait pas directement des évêques, de procéder autrement. Il importait avant tout de donner des garanties sérieuses d'orthodoxie; et on ne voit pas très bien, en des matières aussi délicates, la nomination des maîtres exposée à tous les hasards, à toutes les fluctuations d'opinion d'un corps hétéroclite, ou bien à l'appréciation d'un directeur de l'instruction publique qui, à tel jour, pourrait appartenir au parti radical.

Outre la faculté de théologie, l'université de Fribourg en possède trois autres : droit, lettres-philosophie, sciences. Les étudiants en médecine peuvent passer leur première année à la faculté des sciences et y passer l'examen fédéral de sciences naturelles; plusieurs hôpitaux et cliniques préparent la future faculté de médecine.

Elle compte un peu plus de professeurs que l'Institut catholique de Paris, 77 contre 69, et beaucoup moins que Louvain qui s'élève jusqu'à 133; ils se divisent comme en Allemagne en trois catégories : professeurs ordinaires, professeurs extraordinaires et privat-docents.

Le nombre des étudiants immatriculés, non compris les auditeurs libres, dépasse 600; en 1911-1912, il a atteint 679, pendant le semestre d'hiver : théologie 240, droit 128, lettres-philosophie 115, sciences 120; auditeurs inscrits, 74.

A l'ombre de l'université, vivent plusieurs institutions : le vieux collège Saint-Michel, l'un des meilleurs de la Suisse; le jeune collège ou villa Saint-Jean, pour les Français, dirigé par les Marianistes, plusieurs écoles pour les jeunes filles qui veulent préparer leurs grades; des scolasticats d'ordres religieux; des *convicts* pour étudiants ecclésiastiques;

des maisons de famille pour étudiants laïques. Bref, Fribourg est devenue dans toute la force du terme une ville universitaire; elle en connaît les joies et les petits ennuis; certaines nuits de fête, les bons bourgeois ne dorment guère plus que ceux de Louvain; mais ils sont fiers de leur vaillante jeunesse qui, sous ses brillants costumes, respire la force, l'honnêteté, la foi, le dévouement à l'Eglise.

En 24 ans, Fribourg a produit une quantité considérable de bons travaux. Au début, l'université fit concorder ses publications avec le programme de ses cours. A partir de 1893, elle commença une collection tout à fait indépendante, les *Collectanea friburgensia*, qui comprend déjà vingt-deux volumes, dont plusieurs d'une grande valeur, signés de Reinhardt, Grimm, Marchot, Jostes, Michaut, Büchi, Mandonnet, Schnürer, Giraud, Zapletal, Gockel, Wagner, Daniels, Bertoni, Arcari. L'édition des *Pensées de Pascal* et le *Sainte-Beuve avant les Lundis* de M. Michaut, l'*Essai sur Taine* de M. Victor Giraud, le *Siger de Brabant et l'Averroïsme latin* au XIIIe siècle du Père Mandonnet, appartiennent à cette collection.

Ainsi Fribourg est devenue l'un des foyers les plus chauds et les plus lumineux du catholicisme en Europe.

c) **Dublin.** — La troisième université catholique constituée en Europe (toujours mises à part celles de France) est l'université de Dublin, *University College*, fondée en 1908.

L'histoire de cette fondation a été féconde en péripéties.

En 1591, avait été fondé à Dublin *Trinity College*, qui n'était pas, à proprement parler, une Université, mais qui passait pour telle dans l'opinion, et qui porte aujourd'hui le titre d'*University of Dublin*. Cette institution a été protestante dès l'origine : entr'ouverte aux catholiques vers l'époque de l'émancipation, elle les reçoit comme étudiants et leur permet de prendre leurs grades, rien de plus. En 1843, un étudiant catholique ayant obtenu une bourse au concours se la vit refuser par le seul fait qu'il était catholique.

Au surplus, toutes les traditions protestantes de *Trinity College* le rendaient suspect au clergé et aux fidèles irlandais : le gouvernement finit par le comprendre et chercha ce qu'il pouvait faire pour donner satisfaction à la majeure partie de la population.

Sa première pensée fut d'essayer d'acclimater en Irlande un enseignement non confessionnel. C'est ainsi que Robert Peel fonda, en 1845, les trois collèges neutres de Belfast, de Cork et de Galway, auxquels se superposa, en 1850, un corps d'examinateurs d'Etat, *Queen's University*. Cette neutralité plut médiocrement aux protestants et scandalisa tout à fait les catholiques; le synode de Thurles condamna le principe et l'institution, condamnation que Pie IX s'empressa de confirmer.

Après les tâtonnements et les hésitations du début, l'université de Louvain commençait alors à affirmer sa vitalité et son succès. Son exemple entraîna les évêques d'Irlande qui, à l'image des évêques belges, voulurent une université à eux. La fondation décidée, ils se demandèrent qui la ferait prospérer, qui lui donnerait droit de cité dans l'opinion, et ils conclurent que nul n'était plus capable de cette grande mission que le plus illustre et le plus profond penseur des catholiques anglais, Newman. Celui-ci accepta : dès 1852, dans une série de discours prononcés à Dublin, il traçait un magnifique programme de ce que doit être un établissement de ce genre. « Il saluait sans doute la théologie comme la reine des sciences et leur trait d'union nécessaire, comme la clef de voûte de l'enseignement supérieur, réagissant ainsi contre le mouvement général de sécularisation universitaire; mais en même temps, il insistait sur le champ large et libre qui devait être laissé à la science, sur la convenance de former des jeunes hommes en pleine possession de leurs forces intellectuelles et capables de se mesurer avec les problèmes qu'ils devaient rencontrer dans le monde[1]. »

Les évêques belges avaient fait à Louvain une œuvre nationale; les évêques irlandais voulaient au fond faire de même à Dublin, et, sous ce rapport, ils s'étaient peut-être trompés en appelant Newman, un pur Anglais; celui-ci eut plus en vue l'élite de la jeunesse catholique anglaise que les Irlandais; en outre, il chercha surtout ses collaborateurs parmi les convertis, qu'il tenait, souvent avec raison, pour supérieurs aux autres, mais ce qui ne pouvait manquer d'exciter les défiances du clergé d'Irlande. S'il avait tout d'abord visé moins haut, s'il avait eu davantage le sens des réalités pratiques, le sens du possible, il aurait sans doute acclimaté l'œuvre en Irlande et cette œuvre aurait ensuite grandi et pris un plus libre essor. Il n'en fut rien; en 1858, Newman dut s'avouer vaincu et résigner ses fonctions.

Après lui, l'université de Dublin ne fit que végéter; d'ailleurs elle ne pouvait conférer les grades et elle manquait de ressources; c'en était assez pour la paralyser. Seule l'école de médecine, fondée par les évêques en même temps que l'université, prospéra.

En 1873, le ministère Gladstone tombait sur l'*University Bill* pour l'Irlande. En 1879, lord Beaconsfield faisait voter, sous le nom de *Royal University of Ireland*, la création d'un corps d'examinateurs dont l'unique fonction devait être de conférer les grades à tous les candidats qui les mériteraient, quel que fût l'établissement où ils auraient fait leurs études et préparé leurs examens. Ce système était plus libéral que celui qui, vers la même date, en 1880, était substitué par les Chambres françaises au régime éphémère du jury mixte. En effet, chez nous, les étudiants des universités libres devaient et doivent encore subir leurs épreuves, non devant un jury d'Etat indépendant et supérieur à tous, mais devant les professeurs des établissements rivaux. Dans le même esprit de libéralisme, l'Etat anglais accordait indifféremment des bourses aux étudiants de l'Etat ou aux étudiants de l'enseignement libre qui s'étaient distingués.

L'université de Dublin, il faut le reconnaître, ne s'en porta pas beaucoup mieux. C'est alors que le vieux séminaire catholique de Maynooth (fondé en 1795) prit le parti de s'adjoindre une *Faculté des arts* et de présenter ses sujets aux examens de *Royal University*.

Cependant la majorité des catholiques demeurait persuadée que le défaut de ressources était, somme toute, le principal obstacle à la prospérité de l'université; et ils se disaient que, puisqu'en Irlande les protestants et les agnostiques avaient des collèges dotés par l'Etat, quoi qu'ils ne fussent qu'une minorité dans la nation, c'était bien le moins qu'eux, catholiques, fussent traités avec la même faveur.

En 1908, le ministère anglais se décida à leur accorder une université qui, en fait, est catholique, sans en porter le titre officiellement, et que soutiennent les subsides de l'Etat. Tel est le biais qu'avait imaginé le secrétaire principal pour l'Irlande, M. Birrell, afin de ne pas violer ouvertement le principe libéral qui défend d'employer les deniers publics en

1. Thureau-Dangin, *La Renaissance catholique en Angleterre au XIXe siècle*, t. II, p. 276.

faveur d'une œuvre confessionnelle, tout en respectant cet autre principe qu'un pays a droit à l'éducation qu'il demande.

Quelle est donc l'économie de la nouvelle législation? *Trinity College* subsiste. La *Royal University*, constituée en 1879-1880, est dissoute. Le collège, presbytérien de fait, neutre de nom, établi à Belfast, devient l'université de Belfast, presbytérienne de fait. Les deux collèges, catholiques de fait, neutres de nom, établis à Galway et à Cork, auxquels on a adjoint un troisième collège établi à Dublin, et qui n'est pas autre que l'ancienne université catholique, sont devenus l'université de Dublin, catholique de fait.

Une très habile combinaison fait des autorités universitaires, émanation des conseils de comté d'une part, du corps professoral et des étudiants gradués de l'autre, la représentation du pays, presbytérien à Belfast, catholique à Dublin. Ainsi c'est le pays qui détermine la couleur de l'université.

Pour obtenir un grade, il faut passer par les collèges de l'université ou les collèges *affiliés* ; le séminaire de Maynooth est affilié à l'université de Dublin.

L'université de Belfast a la dotation de l'ancien collège de Belfast et la moitié de la dotation de l'ancienne *Royal University* ; l'université de Dublin a la dotation de Cork et de Galway, plus la moitié de celle de *Royal University*, soit 42.000 liv. st.; le nouveau collège de Dublin a reçu une dotation de 32.000 liv. st.; soit en tout 74.000 liv. st. ou 1.850.000 francs auxquels l'Etat a ajouté encore près de 2.500.000 francs pour les bâtiments à construire.

Les évêques, tout en faisant quelques réserves, ont accepté cette organisation; et en effet les intérêts spirituels et matériels de l'œuvre semblent sauvegardés autant qu'ils peuvent l'être.

University College compte aujourd'hui 45 professeurs, plus 35 assistants et quelques maîtres de conférences; le nombre des étudiants s'est élevé à 770 en 1912.

d) **L'Espagne et l'Italie.** — L'Espagne et l'Italie n'ont pas encore, à proprement parler, d'universités catholiques.

L'article 12 de la constitution espagnole reconnaît le principe de la liberté d'enseignement à tous les degrés. En fait, aucune loi organique de l'enseignement supérieur libre n'a jusqu'à présent été promulguée. Bien qu'en général on soit, dans les universités d'Etat espagnoles, plus respectueux qu'en d'autres pays de la doctrine chrétienne, cette situation ne laisse pas cependant que de préoccuper, et très justement, les meilleurs esprits parmi nos frères d'Espagne. Depuis quelques années se sont élaborés divers projets, dont aucun, malheureusement, n'a jusqu'à présent abouti. Cependant, le 31 octobre 1908, s'est ouverte, à Madrid, au siège du *Centre de défense sociale*, une *Académie universitaire catholique*. Le fondateur en a été l'évêque de Madrid. Un comité de patronage, formé des représentants les plus distingués de la haute société madrilène, est à la tête de l'entreprise ; le président est le marquis de Comillas; les vice-présidents, le marquis de Pidal et le marquis de Santillana ; un Père jésuite et un Augustin y représentent les ordres religieux. Le but est d'offrir aux jeunes gens, qui viennent en si grand nombre à Madrid pour y poursuivre des études de toutes sortes, un centre intellectuel et une direction intégralement catholique.

Deux chaires ont pour objet l'étude supérieure de la religion et de la philosophie ; pour ce dernier cours on a fait appel à un des élèves les plus remarquables de Mgr Mercier, à Louvain, l'abbé Zaragüeta. Tous les autres cours, au nombre de treize, portent sur les sciences sociales et politiques. On a organisé en outre trois laboratoires, l'un de sciences sociales, l'autre de sciences politiques, le troisième dit de culture générale.

Ces cours ont un caractère tout à fait libre, sans examens ni diplômes.

Un peu plus tard on a fondé des cours de droit, première et deuxième année, préparant les étudiants aux épreuves de l'Université officielle; mais le succès n'a pas répondu aux espérances.

Depuis 1912, on est revenu aux études libres, en accentuant leur caractère *pratique* (*séminaires* de sciences philosophiques, historiques, sociales, politiques) et *spécial* (cours pour les ouvriers, les hommes d'action, les femmes, visant l'action sociale).

L'Académie est fréquentée par une moyenne de 90 élèves.

Le manque de sanctions de cet enseignement en paralyse l'essor ; le droit de conférer les grades et les diplômes est en effet réservé à l'Etat.

L'Académie vise surtout maintenant à la préparation des jeunes gens aux chaires des lycées et des universités de l'Etat, chaires qui se donnent au concours, afin d'exercer une heureuse influence sur l'enseignement officiel. L'Académie a aussi appuyé récemment, avec succès, plusieurs entreprises de résistance des catholiques contre de dangereux projets du gouvernement libéral, notamment en matière d'enseignement.

Elle publie sous la direction du recteur, Mgr Enrique Reig Casanova, et du professeur de philosophie, D. Juan Zaragüeta, un recueil intitulé : *Anales de la Academia universitaria catolica*.

Une lettre du cardinal secrétaire d'Etat, écrite au nom du Saint-Père, en date du 23 novembre 1912, a félicité le recteur des résultats déjà obtenus et a vivement exhorté les catholiques espagnols à faire encore davantage et à concentrer leurs efforts. Il est à souhaiter qu'une véritable université catholique sorte de cette institution déjà très digne d'estime.

En *Italie*, exception faite des grandes universités romaines (collège de Saint-Apollinaire, collège de la Propagande, Collège romain ou Université grégorienne), écoles supérieures de théologie, de philosophie scolastique, de droit canon, et d'une douzaine de facultés pontificales de théologie, qui ne sont que des jurys d'examens, il n'y a point d'université libre, et la loi ne permet pas jusqu'à présent qu'il y en ait. Mais la question est posée et le retentissement des fêtes de Louvain, coïncidant avec un congrès d'étudiants catholiques, l'a réveillée en 1909.

Dans les universités italiennes, comme dans les universités allemandes et françaises, l'esprit est généralement rationaliste, positiviste ou matérialiste. S'il se trouve quelques chaires d'histoire des religions ou d'histoire du christianisme, elles sont livrées à des athées. Les prêtres sortis de l'Eglise y sont accueillis avec faveur.

Sans doute, il ne faut pas pousser au noir ce tableau. Les universités d'Etat italiennes, comme les nôtres, comptent parmi leurs professeurs, et souvent au nombre des plus distingués, de véritables croyants. Mais, dans son ensemble, l'enseignement supérieur n'en porte pas moins l'empreinte irréligieuse. Ceux qui tiennent à y échapper n'ont d'autre recours que les facultés catholiques étrangères; tel évêque de l'Italie du Nord envoie chaque année une demi-douzaine de jeunes ecclésiastiques à Louvain, à Fribourg (Suisse), ou même à Munich ; quelques laïques y vont aussi; mais ce remède n'est à la portée que du

petit nombre. Et c'est pourquoi le rêve de beaucoup de catholiques italiens, même parmi les étudiants, est d'arriver à fonder une ou deux universités libres. Ce rêve ne paraît pas malheureusement à la veille de se réaliser.

III. Les universités catholiques d'Amérique et d'Asie

Dans l'Amérique du Nord, il y a une université catholique au Canada et trois aux Etats-Unis.

a) **L'université Laval à Québec-Montréal.** — La célèbre université Laval, bien que subventionnée par l'Etat dans quelques-uns des établissements qui la constituent, est une université libre, soutenue par le clergé. Elle est sortie, en 1852, du grand séminaire fondé à Québec, en 1663, par Mgr de Laval, d'où le nom qu'elle porte. Bien que le monopole eût été primitivement garanti à Québec, l'extraordinaire développement de la population de Montréal et la rivalité des deux villes amenèrent, en 1878, le dédoublement de l'université : Québec garda le recteur, Montréal prit le vice-recteur, chacune eut quatre facultés. Mais, à vrai dire, ces facultés ne ressemblent pas aux nôtres et l'université Laval nous apparaît plutôt comme un agrégat de séminaires et d'écoles spéciales, ayant leur organisation et leurs ressources distinctes. A Québec et à Montréal, le séminaire et la faculté de théologie se confondent; à Québec, avec 9 professeurs et 130 étudiants (je consulte la statistique de 1910-1911), à Montréal avec 13 professeurs et 246 étudiants. Puis viennent deux écoles de droit, celle de Québec avec 14 professeurs et 80 étudiants, celle de Montréal avec 15 professeurs et 136 étudiants; deux écoles de médecine, celle de Québec, avec 16 professeurs et 86 étudiants; celle de Montréal avec 11 professeurs, plusieurs agrégés et 195 étudiants. Dans l'une et l'autre ville figure une faculté des arts, correspondant à nos facultés réunies des lettres et des sciences, qui compte à Québec, 17 professeurs, plus des agrégés, et 11 étudiants, plus 78 élèves du séminaire suivant les cours de la faculté des arts et 36 élèves appartenant à des écoles annexées à cette faculté; à Montréal, 15 professeurs, plus des agrégés, et 32 étudiants; mais cette faculté a pour annexe une *Ecole polytechnique* avec 151 élèves.

A ces facultés, il faut joindre, pour Montréal, des écoles de pharmacie, de chirurgie dentaire, de science vétérinaire et une institut agricole.

En 1910-1911, on a compté en tout 421 étudiants à Québec, et 1.063 à Montréal, soit 1.484.

Ce qui frappe de prime abord quand on jette un coup d'œil sur cette statistique, c'est le nombre infime des étudiants en sciences et en lettres qui, pour les deux villes ensemble, dépassent à peine la centaine. (L'Ecole polytechnique de Montréal est une Ecole centrale d'arts et métiers.) D'où vient ce regrettable état de choses? De la situation économique du pays et du peu d'aisance des familles qui ne peuvent s'offrir pour leurs enfants le luxe d'études libérales sans débouchés pratiques. Les étudiants sont pauvres, obligés de gagner leur vie et de se préparer uniquement à la profession qu'ils ont choisie.

Les études libérales ne peuvent être un avenir que pour les professeurs; or, presque tous les professeurs sont ecclésiastiques et, de ceux-ci, on n'exige pas de grades. Il y a là, ne craignons pas de le dire, une question qui mérite d'attirer l'attention de tous ceux que préoccupe l'avenir du catholicisme et de l'esprit français au Canada. Certes, on ne saurait trop admirer l'œuvre accomplie par le clergé canadien; s'il y a dans la Nouvelle-France, une culture, et une culture française, c'est à lui qu'on le doit : son zèle et son patriotisme sont au-dessus de tout éloge et notre reconnaissance lui est acquise. Toutefois on ne peut se dissimuler que, dans le présent état de choses et avec les contacts nombreux qu'ont maintenant à subir les populations canadiennes, le clergé doit faire un effort nouveau pour ne pas déchoir de son rôle et manquer à sa mission; il faut qu'il constitue un corps enseignant, aussi instruit, aussi versé dans la connaissance des langues anciennes, de l'histoire, des sciences positives, que le sont aujourd'hui les corps enseignants des nations les plus civilisées de l'Europe. Autrement, le laïcisme et même l'anticléricalisme auraient vite fait de se développer, et c'en serait fini de l'esprit catholique et français qui est encore aujourd'hui l'originalité, la force et l'honneur du *Dominion*.

Grâce à l'initiative et à la générosité de la Compagnie de Saint-Sulpice, une chaire toute française a été rattachée en 1890 à l'université de Montréal. A l'appel de l'archevêque, un professeur français y enseigne l'histoire de la littérature de notre pays. MM. de Labriolle, Laurentie, Léger, Arnould, Gillet, du Roure, Gautheron, l'ont occupée avec distinction. La tâche du maître est double; il fait un cours suivi; et, de plus, tous les quinze jours, il donne une conférence, d'un genre plus brillant, destinée au grand public. Mus par le désir de s'instruire et par un patriotisme réfléchi, huit cents à mille auditeurs s'arrachent chaque fois à leurs occupations pour entendre parler des grands écrivains de la mère patrie.

De telles dispositions nous sont un sûr garant que les lacunes que nous avons signalées seront comblées le jour où l'on aura compris qu'il faut le vouloir.

b) **Georgetown.** — Les Etats-Unis comptent trois universités catholiques, dont deux, les plus anciennes, ne correspondent pas au type des universités françaises, ou allemandes, mais sont des établissements mixtes où l'enseignement secondaire et l'enseignement supérieur s'associent : celle de *Georgetown*, à Washington, et celle de *Saint-Louis*, du Missouri.

L'université de Georgetown se rattache, par ses origines déjà lointaines, à l'initiative apostolique de John Carroll, premier archevêque de Baltimore.

Le modeste établissement d'enseignement secondaire fondé en 1789 par ce prélat, confié à la Compagnie de Jésus en 1805, acquit dix ans plus tard officiellement le titre d'Université; le pouvoir de conférer des grades reconnus aux Etats-Unis lui fut accordé par acte du Congrès de Washington en date du 1er mars 1815, puis renouvelé et étendu en 1844. De son côté, le Saint-Siège avait accordé en 1833 le pouvoir de conférer les grades canoniques en philosophie et théologie. Le scolasticat des Jésuites fournit pendant trente-six ans un corps de professeurs et un fond d'auditoire pour l'enseignement des sciences ecclésiastiques; en 1869, il quitta Georgetown et de ce chef l'organisation universitaire subit un amoindrissement. Mais, entre temps, d'autres branches d'enseignement s'étaient développées : au collège secondaire s'étaient ajoutés en 1845 un observatoire astronomique; en 1851 une faculté de médecine, complétée ultérieurement par un institut dentaire; en 1856 des cours supplémentaires dits « postgraduate schools »; en 1870, une faculté de droit. Le nombre des étudiants (d'après *Minerva*, 1913) s'est élevé en 1912 à 1.375, dont 159 pour la médecine et 935 pour le droit. Le nombre des professeurs est de 158; le président est le Père Doulon, S. J.

L'université de Georgetown a fait un bien réel,

ainsi qu'en témoignent les positions occupées par ses anciens étudiants; elle a contribué pour sa bonne part à étendre dans le Nouveau Monde, avec l'influence de l'Eglise catholique, le goût des choses de l'esprit.

c) **Université de Saint-Louis.** — Cette université, comme celle de Georgetown, est dirigée par des Jésuites; avec l'assistance de quelques professeurs laïcs, ils enseignent dans les facultés de théologie, de philosophie et des sciences. A la faculté de médecine, les professeurs sont des laïcs, sauf pour la chaire de déontologie et pour une des chaires de chimie.

Fondée en 1818, en tant qu'école des lettres et des arts, l'université de Saint-Louis s'est transformée dans les quinze dernières années par l'adjonction d'une faculté de théologie (1899), de médecine (1903), de droit (1908), d'une école de commerce et finances (1910).

En 1911-1912, elle a compté 1.283 étudiants, dont 311 à la médecine, 148 à l'école dentaire, 209 au droit, 68 au commerce, 83 à la théologie; l'école de lettres et arts comptait la même année 401 élèves.

Le nombre des professeurs est de 83, auxquels il faut ajouter un nombre à peu près égal d'instructeurs (chefs de clinique et de laboratoire) et d'assistants.

Neuf collèges d'enseignement secondaire sont affiliés à l'université, mais non pas groupés autour du centre : *S. Ignatius College*, à Chicago, Illinois; *S. Mary's College*, à Saint-Mary, Kansas; *Detroit College*, à Détroit, Michigan; *Creighton University*, à Omaha, Nebraska; *S. Xavier College*, à Cincinnati, Ohio; *S. John's College*, à Toledo, Ohio; *S. Ignatius College*, à Cleveland, Ohio; *Marquette University*, à Milwaukee, Wisconsin; *College Sacred Heart*, à Prairie-du-Chien, Wisconsin.

d) **Université catholique de Washington.** — La troisième université, celle qui porte le nom d'*Université catholique d'Amérique*, est au contraire conforme au type de nos universités d'Europe.

C'est en 1866 que les évêques des Etats-Unis, assemblés au second concile de Baltimore, exprimèrent pour la première fois leur désir de fonder dans cette région une université, « dans laquelle toutes les branches de la littérature et de la science, sacrées et profanes, seraient enseignées ». Toutefois, ce ne fut que dix-huit ans plus tard, en 1884, au troisième concile de Baltimore, que la question fut résolue. Mlle Mary Gwendoline Caldwell, de Newport, venait de mettre à la disposition des évêques 300.000 dollars, pour créer un séminaire supérieur de théologie et jeter les premières bases d'une université catholique. En 1885, un terrain était acheté à Washington; en 1886, le Rév. John Keane, alors évêque de Richmond, était nommé recteur; en 1887, Léon XIII approuvait l'institution naissante; en 1889 enfin, l'école des sciences sacrées était ouverte dans Caldwell Hall. Deux ans après, le Rév. James MacMahon, de New-York, offrait aux évêques un nouveau terrain, évalué à 400.000 dollars, où bientôt se construisaient les locaux destinés à l'enseignement des lettres, des sciences, de la philosophie, des sciences sociales; d'autres donations permettaient de fonder des chaires, des laboratoires, une bibliothèque, des maisons de famille pour les étudiants laïques et même pour les professeurs, des bourses d'études (*fellowships* et *scholarships*); bref, en une douzaine d'années, la jeune université américaine était installée et dotée, à faire envie à toutes les universités catholiques et à la plupart des universités d'Etat de la vieille Europe.

Elle comptait trois facultés, celle de théologie (dogmatique, morale, sciences bibliques, histoire ecclésiastique), celle de philosophie (philosophie, lettres, sciences), celle de droit, enfin un bureau technologique (ingénieurs civils, électriciens, mécaniciens).

Elle avait à sa tête un conseil d'administration, composé des archevêques de Baltimore, de Boston, de Philadelphie, de Saint-Paul, de la Nouvelle-Orléans, de San Francisco, de Dubuque, de New-York, des évêques de Peoria, Covington, Détroit, Cleveland, Providence, et de trois laïcs choisis parmi les notabilités sociales ou les hommes de finances.

Par la lettre apostolique du 7 mars 1889, Léon XIII avait accordé à l'université de Washington le droit de conférer tous les grades en théologie, philosophie, droit canon, et les autres au fur et à mesure que les diverses catégories d'enseignements seraient instituées. Fidèle au sage principe de la cour romaine, il avait exigé, comme il l'a exigé des universités catholiques françaises, que les facultés canoniques ne fussent pas seulement accessibles à ceux qui auraient achevé leurs études dans les séminaires : « Afin qu'un plus grand nombre puisse plus abondamment bénéficier des enseignements de l'université dans les différentes branches, laissez ces facultés, et spécialement celles de philosophie et de théologie, s'ouvrir non seulement à ceux qui ont complété leurs études conformément aux décrets du troisième concile de Baltimore, mais encore à ceux qui désirent commencer ou continuer leurs études. »

Malgré cette installation luxueuse et ces ressources abondantes, malgré les prudentes mesures du Saint-Siège, le nombre des maîtres et celui des étudiants ne s'est pas élevé autant qu'on aurait pu l'espérer. On comptait en 1910 (la dernière statistique publiée dans *Minerva*) 245 étudiants, ainsi répartis: théologie 70, philosophie 55, droit 15, lettres 30, sciences 75; avec 38 professeurs et 12 *instructors*.

Comment expliquer l'insuccès relatif d'une institution sur laquelle on avait fondé tant d'espérances? Par des causes particulières et par des causes générales.

Dès les premières années, il y a eu rivalité entre les professeurs de race irlandaise et les quelques professeurs allemands, tels que Pohle, Schraeder, qu'on avait fait venir d'Europe; ceux-ci ont dû se retirer. D'où opposition des catholiques allemands-américains à l'université. Ces pénibles souvenirs s'effaceront avec le temps.

Les deux premiers recteurs, qui étaient, par ailleurs, des hommes éminents, n'avaient reçu aucune formation universitaire et ne savaient pas, par eux-mêmes, ce que c'est qu'un établissement d'enseignement supérieur. Le recteur actuel, Joseph Shahan, ancien professeur d'histoire ecclésiastique, est plus compétent.

Moins aisé et beaucoup plus long sera-t-il de porter remède aux causes générales que voici. Les Américains sont peu portés vers les études supérieures; en fait d'études, ils ne goûtent que celles qui conduisent à une carrière déterminée. Cela est vrai de tous; cela l'est plus encore des catholiques, venus en majorité d'Irlande et d'Allemagne, pour la plupart pauvres, trop dénués de ressources et de loisirs pour suivre les cours d'une université, d'ailleurs assez peu préoccupés des problèmes religieux et se contentant de la foi du charbonnier. Ceux qui font des études de droit et de médecine se bornent souvent à suivre des cours le soir, après avoir travaillé pendant la journée. Il n'y a pas, pour les laïques, de collège préparatoire affilié à l'université; et, vraisemblable-

ment, s'il n'y en a pas, c'est qu'on n'a pas cru pouvoir compter sur une clientèle suffisante. Quant aux ecclésiastiques, outre qu'ils partagent les tendances communes, ils sont très absorbés par les travaux du ministère et tiennent que, pour y faire face, une théologie élémentaire leur suffit.

Les jeunes gens de famille, ceux qui, par leur naissance, ont déjà un rang dans la société américaine, craignent, — ou leurs parents le craignent pour eux, — de se séparer de leurs concitoyens, des hommes de leur classe, de leur milieu ; de se priver, pour l'avenir, de relations utiles et agréables; en un mot, comme je le disais au début de cette étude, de *faire bande à part* et d'être des isolés. Cette considération agit assez fortement pour faire oublier à certains même les intérêts supérieurs de la foi, et pour persuader trop facilement aux autres que les œuvres dites de préservation suffisent à contrebalancer l'effet d'un enseignement rationaliste.

Le jour où les familles catholiques seront convaincues que le plus sûr et le meilleur c'est l'éducation intégralement catholique à tous les degrés, l'université catholique d'Amérique et celles de France tiendront en main les éléments d'une prospérité que les dollars eux-mêmes ne peuvent pas donner.

L'Amérique du Sud ne nous présente encore que les deux universités catholiques de *Santiago*, au Chili, et de *Buenos-Aires* (République Argentine), toutes deux de fondation récente.

a) **Santiago (Chili).** — L'université de Santiago a été fondée, en 1889, par l'archevêque Mgr Casanova. Elle eut des débuts modestes, et l'on se contenta d'abord de deux facultés : *Droit et Sciences politiques*, *Sciences mathématiques*. Très préoccupés d'assurer l'assistance aux cours, le travail et la moralité, les fondateurs et les chefs de l'université soumirent les étudiants à un règlement assez strict qui fait un peu penser à celui d'un grand collège.

Le pensionnat universitaire de *Saint-Jean-l'Evangéliste* s'ouvrit aux jeunes gens qui avaient achevé leurs humanités dans les collèges catholiques de la province. Là aussi, d'ailleurs, on fit entrer dans l'université des établissements d'enseignement secondaire, l'*Externat littéraire et commercial de Saint-Raphaël* et l'*Ecole industrielle*.

En 1892, un incendie ayant dévoré l'édifice où s'était installée l'université naissante, on songea à s'établir définitivement; un ami de l'université, M. Ramon Subercaseaux, vint à Lille se rendre compte de ce qu'était notre université catholique française et adressa au recteur de Santiago une intéressante relation. Un monastère, une magnifique propriété, des sommes considérables furent mis à la disposition des autorités. Cependant ce ne fut qu'en 1902 que s'éleva le palais universitaire qui est aujourd'hui l'un des plus beaux ornements de Santiago.

Quatre ans auparavant, en 1898, l'université, accomplissant d'importants progrès, s'était réorganisée ; elle avait rédigé ses statuts et élevé à cinq le nombre de ses facultés : *Droit et Sciences politiques*, *Sciences physiques et mathématiques*, *Médecine et Pharmacie*, *Philosophie et Belles-Lettres*, *Architecture et Beaux-Arts*.

Aujourd'hui, en 1913, la médecine est réduite à un certain nombre de cours préparatoires. Une faculté d'*Agriculture et d'Industrie* a été créée.

Comme en France, les grades sont décernés par l'Etat ; mais le jury, qui n'est pas composé des professeurs des facultés rivales, vient siéger à l'université catholique, les étudiants restant d'ailleurs libres de se présenter dans les mêmes conditions que leurs camarades de l'Etat.

La dernière statistique parue, celle de *Minerva* 1913, n'indique pas le nombre des professeurs ni celui des élèves pour la faculté des lettres, probablement parce que cette faculté se confond avec le collège. Pour les autres facultés, elle donne 18 professeurs au droit, 31 aux sciences, 13 à la faculté d'agriculture et d'industrie. Le chiffre des étudiants est de 650 environ. Cette université est assez prospère et est généralement considérée comme la plus grande œuvre qui soit sortie de l'initiative privée au Chili.

b) **Buenos-Aires (République Argentine).** — La République Argentine est depuis 1910 en possession d'une université catholique. Les origines du projet datent d'assez loin, et dès 1888 une fondation fut presque réalisée à Cordoba. Des difficultés de plus d'une nature la firent échouer au dernier moment et les bâtiments déjà préparés furent affectés à l'œuvre des écoles pies.

En 1905, le projet fut repris par l'épiscopat dans sa réunion triennale; l'archevêque de Buenos-Aires reçut d'urgence mission de constituer une commission d'ecclésiastiques et de laïques pour étudier la question et de recueillir des fonds. Une dame donna 400.000 francs, l'archevêque de Buenos-Aires 100.000 francs, l'évêque de Tucuman 20.000 francs, les Jésuites mirent gratuitement à la disposition de l'œuvre les bâtiments d'un de leurs collèges. L'activité intelligente de M. Louis Duprat, président de la Commission (aujourd'hui protonotaire apostolique et recteur), permit de réaliser après cinq années la fondation, qui fut le monument commémoratif élevé par les catholiques argentins pour le centième anniversaire de leur indépendance nationale.

Destinée à former des laïques instruits, l'université renonça tout d'abord à posséder des facultés de théologie et de droit canon, et chercha à se constituer avec trois facultés : droit, sciences et médecine. La première année de droit s'ouvrit avec trente étudiants. A ceux qui s'étonneraient de si humbles commencements, il est juste de rappeler que l'université catholique de Buenos-Aires naquit en plein monopole officiel. Le principe de la liberté d'enseignement, inscrit dans la constitution, n'avait pas porté ses fruits, et, faute de concurrents, l'Etat se trouvait en fait seul distributeur des diplômes qui ouvrent la porte des carrières supérieures. On peut espérer, pour un avenir plus ou moins éloigné, la fin de ce monopole, et d'abord la constitution de jurys mixtes pour les examens.

Ouverte en 1910 avec une année de droit, l'université ajouta successivement trois autres années ; elle en possède quatre en 1913. Un legs de deux millions de francs, dû à un catholique français mort à Buenos-Aires, permet de songer à de nouveaux développements, et vraisemblablement la faculté des sciences sera la première constituée. L'installation, éminemment désirable mais difficile et coûteuse, d'une faculté de médecine, a été jusqu'ici réservée pour des temps plus favorables.

En Asie, il n'existe qu'une Université catholique, celle de Beyrouth ; deux autres, *Shang-hai* et *Tokio* sont encore à l'état embryonnaire.

a) **Beyrouth.** — A Beyrouth comme à Georgetown et à Saint-Louis, nous retrouvons les Jésuites, avec l'une des créations les plus originales et les plus intéressantes de leur zèle apostolique, intéressante en elle-même, intéressante également pour l'Eglise et pour la

France : l'*université Saint-Joseph*, avec ses trois facultés : philosophie et théologie, — médecine, — faculté orientale, et son grand collège secondaire classique.

La reprise de la mission de la Compagnie de Jésus en Syrie date de 1831. Huit ans plus tard, les Pères s'établirent à Beyrouth, qui ne comptait pas alors plus de 20.000 habitants et qui en a 120.000 aujourd'hui; en 1841, ils y ouvrirent une école. Pour répondre au vœu de la Propagande, et au désir des patriarches orientaux, en 1843, à Ghazir, dans le palais d'un émir de la montagne, ils entreprirent la fondation d'un séminaire oriental, fondation qui fut un moment interrompue par la guerre des Druses contre les chrétiens, mais reprit au commencement de 1846. Neuf ans plus tard, un collège était annexé au séminaire; les deux établissements firent de rapides progrès; en 1859, on comptait 80 séminaristes et 120 élèves au collège.

Cependant on sentait bientôt la nécessité de transférer à Beyrouth même, où les Presbytériens américains avaient ouvert, en 1866, une université florissante, ce collège que sa situation excentrique ne rendait pas suffisamment accessible. La difficulté de trouver des fonds et d'obtenir le terrain nécessaire retarda de plusieurs années l'exécution de ce projet. Enfin, en 1875, les cours du collège et ceux du séminaire s'ouvrirent à Beyrouth dans les bâtiments qu'occupe encore l'université. Dès lors aussi, on prit ce titre d'université, pour ne pas laisser aux protestants le monopole d'un nom qui sonnait bien aux oreilles orientales. Les décrets de 1880, en arrachant les Jésuites à leurs collèges de France, leur permirent de multiplier à Beyrouth le nombre des chaires ; l'enseignement de la théologie, de la philosophie, des sciences, atteignit alors son développement normal. L'année suivante, Léon XIII consacrait l'œuvre accomplie en érigeant canoniquement la nouvelle université; elle recevait le droit de conférer les grades académiques et les diplômes de docteur en philosophie et en théologie, conformément aux usages de l'université grégorienne à Rome. Le séminaire compte environ 70 étudiants répartis entre les divers rites syrien, chaldéen, arménien, copte, maronite, latin. Il a fourni 3 patriarches, le Maronite actuel, le Chaldéen et l'ex-patriarche des Coptes, 22 évêques et 264 prêtres.

Les programmes du collège ont été remaniés plusieurs fois depuis sa fondation et suivent d'assez près ceux de France. Après la septième, bifurcation : cours « classique » et cours « français » : celui-ci couronné par un « certificat d'études », celui-là conduisant au « baccalauréat ». Des « cycles », celui qui est le plus en faveur est le « latin-langues »; le grec est enseigné, mais est facultatif. Plus complexe qu'en France, l'enseignement du collège embrasse deux langues principales : français (avec ou sans les langues classiques), et arabe — sans parler des langues proprement accessoires, telles que anglais, allemand, italien, turc. Naturellement les programmes d'examens doivent faire à chacune des deux langues principales de l'enseignement sa part.

L'équivalence du baccalauréat est reconnue aisément par le ministère de l'instruction publique pour ceux des jeunes Orientaux qui veulent poursuivre en France leurs études de droit ou de médecine. Les élèves de nationalité française peuvent, s'ils le désirent, subir les épreuves régulières du baccalauréat, soit à Smyrne, soit à Constantinople, devant un jury dont la formation est confiée à l'Ecole française d'Athènes, soit à Alexandrie, où le consul de France est autorisé à former un jury d'examen.

Le collège de Beyrouth compte normalement de 450 à 500 élèves. A l'heure présente, près de 3.700 élèves y ont fait leurs études en tout ou en partie et occupent toutes sortes de fonctions, médecins, avocats, ingénieurs, banquiers, agronomes, agents et employés, commissionnaires en marchandises, journalistes, négociants, propriétaires fonciers. Le ministère des affaires étrangères françaises accordait 15.000 francs de bourses à des enfants choisis par le consul de France et placés au collège. Cette subvention, réduite de 7.000 francs en 1905, fut supprimée en 1906, à la suite de la néfaste visite de M. Charlot.

Mieux inspirés et plus dévoués aux intérêts français avaient été Gambetta et Jules Ferry, lorsqu'ils s'étaient intéressés à la création de l'école de médecine qui devait, en 1883, s'ajouter à la faculté de philosophie et de théologie. Le premier règlement, qui est comme la charte de la fondation de l'école, fut communiqué au R. P. Normand, alors supérieur de la mission de Syrie, le 15 septembre 1883, par Jules Ferry. Quatre ans plus tard, le premier cycle d'enseignement était couvert et les examens de doctorat étaient subis en présence d'un inspecteur, le docteur Villejean, professeur à la faculté de Paris, délégué par M. Goblet, ministre de l'instruction publique. A la suite d'une nouvelle inspection et du rapport du docteur Landouzy, qui témoignait, comme son prédécesseur, du bon fonctionnement de l'école et de la nécessité de favoriser son développement, le ministre d'alors, M. Lockroy, par un acte du 6 octobre 1888, réorganisait l'enseignement et décidait que les élèves recevraient un diplôme de docteur en médecine, délivré par son département, sous la signature du ministre de l'instruction publique; il accordait du même coup à l'école le titre de faculté.

Le diplôme de Beyrouth, reconnu par le gouvernement égyptien (1890), ne jouissait pas de la même faveur en Turquie. Ceux des étudiants qui étaient soucieux de se mettre en règle devaient se soumettre, à Constantinople, aux hasards d'un « colloquium » qui tournait facilement à l'examen. D'autre part, si le diplôme français était reconnu comme valable pour les colonies, il ne conférait pas de plein droit la licence d'exercer sur tout le territoire de la République. Un nouveau pas fut fait en 1894 : le ministère décida que les élèves de la faculté de médecine de Beyrouth, pourraient obtenir dorénavant, à Beyrouth même des diplômes équivalents à ceux que délivrent les facultés de France. Mais cette faveur créait une difficulté de plus pour la reconnaissance du diplôme par la Porte; en 1898, après de longues négociations, activement menées par le chancelier de la faculté, le R. P. Cattin, et secondées habilement par M. Cambon, un accord intervint entre Paris et Constantinople : désormais, une commission ottomane viendrait se joindre, à Beyrouth, aux délégués du ministère de l'instruction publique pour faire passer les examens; médecins et pharmaciens recevraient un double diplôme : celui du ministère de l'instruction publique de France et celui de la faculté impériale de Constantinople.

En 1908, la faculté de médecine célébra le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation. Depuis trente ans, elle a formé 500 médecins ou pharmaciens, actuellement dispersés dans toutes les parties de l'Empire ottoman : Syrie, Palestine, Mésopotamie, Anatolie ; on en retrouve dans les îles de l'Archipel, en Grèce, en Egypte, dans le Soudan, en Abyssinie, au Sénégal, en Amérique, au Tonkin, en France même.

Le nombre des élèves atteint aujourd'hui 300; aussi faut-il construire de nouveaux bâtiments. A la faculté a été adjointe, en 1907, une école préparatoire (70 élèves).

Les professeurs sont nommés, sur la présentation

du R. P. chancelier, par notre ministre de l'instruction publique, après entente avec son collègue des affaires étrangères; le gouvernement français assure le traitement des professeurs qu'il nomme. Les inspecteurs envoyés chaque année, au moment des sessions d'examen, sont unanimes à louer l'enseignement des maîtres et le savoir des candidats.

En 1902, le haut enseignement reçut un nouveau complément par la création d'une *faculté orientale*. C'est une école de philologie, où l'étude de la langue arabe occupe une place privilégiée. Les ressources particulières offertes par la situation même de Beyrouth en pays de langue arabe et par la riche bibliothèque de l'université, qui possède 100.000 volumes imprimés et 3.000 manuscrits, assurent à l'étudiant européen toutes les facilités pour une étude approfondie et scientifique de cette langue. En faveur des étudiants qui se destinent à l'enseignement de l'Ecriture sainte, on a fondé, à côté des cours d'arabe, des cours d'hébreu, de syriaque, d'archéologie, d'épigraphie, d'histoire. La faculté orientale de Beyrouth admet des auditeurs de toute nationalité et de toute religion, pourvu qu'ils justifient des conditions de science et de moralité généralement requises de tout étudiant d'une faculté catholique.

Le rôle scientifique de l'université Saint-Joseph est secondé par l'imprimerie catholique, adjointe à l'université depuis 1853. Destinée, en principe, à la diffusion des ouvrages de classe et de propagande, on n'y a cependant jamais négligé les publications d'un caractère plus relevé. Les manuels classiques sortis de ses presses, deux revues, le *Machriq*, fondé en 1898, et les *Mélanges de la faculté orientale* (1906), (sept volumes actuellement parus) ont conquis la faveur des orientalistes du monde entier. Le P. Sébastien Ronzevalle a été élu correspondant de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

Enfin, on annonce, pour novembre 1913, l'ouverture d'une *Faculté de droit*, filiale de l'université de Lyon, et d'une *Ecole d'ingénieurs civils*.

C'est, de toutes manières, une œuvre vraiment scientifique et c'est aussi une œuvre bien française, que celle qui s'accomplit à Beyrouth.

b) **Shang-hai et Tokio**. — Le projet d'une université catholique en Chine, envisagé à diverses reprises par les missionnaires jésuites, a reçu depuis longtemps un commencement d'exécution à *Shanghai*. Il existe aux abords de cette ville des tronçons qui ne demandent qu'à se rejoindre : d'une part un séminaire théologique pour les missionnaires européens et les prêtres indigènes, d'autre part un établissement considérable d'enseignement secondaire, pareillement ouvert aux Européens et aux Chinois; des observatoires météorologiques et astronomiques, etc.

Plus récemment, des missionnaires jésuites ont été appelés au Japon pour y préparer la fondation d'une université catholique, et se sont fixés à *Tokio*. Ils y ont fondé une école supérieure qui a obtenu la reconnaissance officielle du gouvernement japonais et a ouvert quelques cours en langue allemande.

IV. Les universités catholiques françaises : Paris, Angers, Lille, Lyon, Toulouse

a) **Considérations générales**. — Dès 1861, dans un volume intitulé : *Des études religieuses en France depuis le dix-septième siècle jusqu'à nos jours*, l'abbé Duilhé de Saint-Projet, qui devait être un jour recteur de l'Institut catholique de Toulouse, après avoir dépeint l'œuvre de l'épiscopat belge à Louvain, s'écriait : « Que ne ferait point l'épiscopat français, au sein d'une nation souveraine dans le monde civilisé ! »

Cette idée que la France devait compter un ou plusieurs Louvain, et que les catholiques de notre pays sauraient en tirer le même parti que leurs frères de Belgique, s'était emparée de l'esprit des plus ardents, des plus convaincus parmi les nôtres, et était destinée à y grandir jusqu'au moment où elle entraînerait, sinon l'opinion générale, du moins les votes des conservateurs et des vrais libéraux de l'Assemblée nationale. Quelques-uns même, se fondant sur la prospérité des collèges libres et ne soupçonnant pas l'étrange puissance de contradiction et d'apathie qui demeure au fond de beaucoup d'âmes catholiques, se faisaient de grandes illusions. Tel le P. d'Alzon qui, dans un rapport de 1872, d'ailleurs plein de vues justes et pratiques sur l'organisation de l'enseignement supérieur libre, se demandait, — tout en concluant à l'affirmative, — si des facultés d'Etat devraient et pourraient subsister après la proclamation d'un régime de liberté. Tel aussi M. Beluze qui, fort des mêmes calculs et des mêmes probabilités, escomptait un minimum de cinq cents auditeurs pour les cours supérieurs qu'il fondait au *Cercle catholique* du Luxembourg en attendant le vote de la loi, et qui fut très surpris de ne pas dépasser vingt-neuf inscriptions, chiffre qui aurait dû donner à réfléchir.

Des cinq universités qui furent fondées aussitôt après la promulgation de la loi du 12 juillet 1875, — nombre qu'on a depuis trouvé excessif, mais qui ne paraissait pas l'être quand on considérait, en prenant la Belgique pour terme de comparaison, l'étendue de la France et la population des collèges catholiques, — de ces cinq universités, dis-je, aucune n'a joué le rôle total, n'a exercé l'action d'ensemble de l'université de Louvain, et il faut aller jusqu'à reconnaître qu'elles n'ont pas même, à elles toutes, joué ce rôle ou exercé cette action. Seule l'université de Lille a approché du but et rappelé Louvain, ce qui lui a valu d'ailleurs de se heurter à des hostilités plus vives que celles qui ont assailli ses sœurs; elle s'est constituée dans un milieu analogue à celui de Louvain, dans un pays où les catholiques sont nombreux, puissants, riches, indépendants, groupés ; elle a pu, du premier coup, présenter un ensemble complet de facultés, se suffire à elle-même, affirmer son entière autonomie à l'égard de l'Etat ; elle a été une institution régionale, fleur et fruit d'un patriotisme local ardent et éclairé; celle d'Angers, quoique dans une plus faible mesure, profitait de circonstances du même genre et prenait, dans la région de l'Ouest, une attitude semblable; mais elle n'a pu acquérir une influence comparable à celle de Lille, parce qu'elle était dans un milieu moins actif, moins industriel, moins riche et moins passionné ; elle a souffert du petit nombre des élèves et de l'insuffisance des ressources; à Paris, les étudiants, quoique plus nombreux qu'ailleurs, étaient pour ainsi dire noyés dans le flot des élèves de toutes sortes qui suivent les cours des facultés ou des grandes écoles de l'Etat; et l'institution même, dans une ville aussi peuplée, aussi riche d'établissements prospères et illustres, avait peine à fixer l'attention et surtout à faire naître l'espèce de fierté que suscite, dans une moindre ville, toute institution originale, fût-elle médiocrement bien vue de la majorité; Lyon, toutes proportions gardées, souffrait des mêmes inconvénients que Paris et comptait trop peu d'étudiants pour une région trop vaste; à Toulouse enfin, de bonne heure, le recrutement fut presque exclusivement ecclésiastique. Pour qu'une université arrive à tenir dans une nation la place qu'a Louvain en Belgique et remplisse intégra-

lement sa triple mission sociale, intellectuelle et religieuse, il faut de toute nécessité que la proportion de ses étudiants par rapport à la totalité des classes dirigeantes soit assez considérable. Or, le nombre a toujours manqué aux universités catholiques françaises; même aux meilleures époques, — et il y en a eu de très mauvaises, — c'est à peine si on a dépassé 700 à Paris, 650 à Lille, 600 à Lyon, 250 à Angers, 150 à Toulouse. (Aujourd'hui 715 à Paris, près de 700 à Lille, 315 à Lyon, 232 à Angers, 67 à Toulouse. Bien entendu, je ne parle que des étudiants inscrits, non des auditeurs libres.) Même en admettant que ces deux mille et quelques étudiants constituent une élite, c'est insuffisant pour une nation de 38 millions d'habitants, surtout si l'on songe qu'à Paris seulement les facultés de l'Etat comptent près de 17.000 étudiants.

Pourquoi cette presque décourageante abstention d'une si grande partie de la jeunesse catholique? Tous les recteurs, et principalement Mgr d'Hulst à Paris, Mgr Baunard à Lille, Mgr Dadolle à Lyon, Mgr Pasquier à Angers, se le sont maintes fois demandé avec une douloureuse angoisse, dans ces discours de rentrée où ils ont su placer de si courageux et de si véridiques examens de conscience.

D'abord, c'est évident, par suite de la guerre incessante qui nous a été faite. Les débuts de nos universités ont coïncidé avec l'arrivée au pouvoir de ceux qui n'avaient pas voulu les voir s'établir. Ils en ont entravé la marche de toutes manières. La liberté ne nous avait été que très parcimonieusement accordée, sous toutes sortes de conditions et de réserves, qui déjà forçaient nos établissements à se calquer, ou à peu près, sur ceux de l'Etat, ne leur laissant ni l'indépendance des programmes dont la préparation conduit aux grades, ni le droit de conférer ceux-ci. Non seulement la loi de mars 1880, qui supprimait les jurys mixtes et nous enlevait officiellement le nom d'université, restreignait encore ce minimum de liberté; mais chaque remaniement des programmes, et l'on sait s'ils ont été fréquents, servait de prétexte à resserrer notre champ d'action. Tout procédé semblait bon pour attirer les jeunes gens vers les cours de l'Etat, en les détournant des nôtres. Sans doute, nous n'avions pas à nous plaindre dans les examens, d'un défaut d'impartialité de la part des juges — nous leur devons ce témoignage — mais trop souvent, le fait de nous avoir appartenu devenait par la suite une cause de défaveur, chose grave dans un pays qui a la passion des fonctions publiques. L'usage d'une liberté légale était considéré et châtié à la manière d'une usurpation. D'où les craintes de beaucoup de parents qui ne se rendaient pas assez compte que le seul titre de catholique avéré est de nos jours aussi dangereux, aussi fertile en conséquences fâcheuses, que celui d'ancien élève d'une faculté libre.

Osons le dire très haut, les catholiques français n'ont pas suffisamment compris leur devoir en cette matière si grave; ils ont manqué de courage et d'esprit de foi. Comme aux catholiques des Etats-Unis, des préoccupations intéressées leur ont voilé le danger très réel que courait la foi de leurs enfants. Ils ont craint d'être des isolés, des parias, et plus ils redoutaient de l'être, plus ils exposaient à ce triste sort ceux qui se montraient plus vaillants et plus logiques dans leurs croyances, alors que, s'ils l'eussent voulu, ils eussent été le nombre, aussi bien qu'ils l'étaient dans l'enseignement secondaire. « Et dire que dans ces milliers de jeunes gens qui suivent les cours de l'Etat, disait, il y a quelques années, le Saint-Père, il y a tant de catholiques et de fils de catholiques! C'est une aberration! » Les ecclésiastiques eux-mêmes ont trop souvent cherché des avantages immédiats et de plus grandes facilités de succès. Combien d'entre eux ont participé à cette étrange disposition de l'esprit français, qui attribue *a priori* la supériorité à tout ce que fait l'Etat! Quelle admiration souvent naïve pour les plus ordinaires des maîtres de l'Université et quelle défiance préconçue à l'égard des professeurs de nos instituts! L'esprit de corps nous a fait défaut. Au sein même des universités catholiques, quoiqu'il y ait eu généralement bonne entente, la fusion n'a pas été assez complète entre les laïcs et les ecclésiastiques, ce qui eût préparé, comme en Belgique ou en Allemagne, leur action commune dans l'avenir. Les associations d'étudiants et d'anciens étudiants ont été lentes à se former, pas assez compactes, pas assez actives. Sauf dans la région du Nord, nos anciens ont vécu disséminés, faisant le bien, sans doute, mais isolément, manquant de cet esprit d'initiative et d'organisation qui a poussé les Louvanistes à fonder ces sociétés dont nous avons ci-dessus montré la force et l'utilité. Enfin, nos divisions politiques ont exercé là comme partout leur action dissolvante, en raison des défiances qu'elles ont entretenues parmi nos étudiants d'abord, et aussi parmi nos protecteurs naturels.

Telles sont, exposées avec une entière sincérité, sans illusion sur la mauvaise volonté de nos adversaires et sans faiblesse pour nos amis, les causes qui ont paralysé le développement de nos universités catholiques et empêché qu'elles n'obtinssent dans notre pays toute l'influence sociale qui leur semblait réservée.

b) **Caractère des universités catholiques françaises.** — Est-ce à dire cependant qu'elles ne font pas bonne figure, non seulement parmi les universités catholiques, mais parmi les grandes corporations enseignantes du monde, qu'elles ne rendent pas d'importants services et qu'elles ne justifient pas largement les sacrifices qu'elles coûtent? Loin de moi cette pensée qui serait très contraire à la vérité. Après trente-huit ans d'existence, chacune de nos cinq universités françaises a pris sa physionomie propre et peut se présenter la tête haute : Paris, avec ses soixante-dix professeurs, et ses nombreux conférenciers, ses facultés de théologie, de droit, de lettres, de sciences, ses cours publics si nombreux et si variés, ses cours de jeunes filles, son *Ecole supérieure*, récemment créée, *des sciences économiques et commerciales*, sa participation active et constante à la vie intellectuelle de la grande cité, les relations que le passé de l'Ecole ecclésiastique des Carmes et beaucoup d'autres circonstances l'ont amenée à entretenir avec les établissements de l'Etat, le prestige qu'elle doit à des hommes tels que Mgr d'Hulst, l'abbé de Broglie, Claudio Jannet, de Lamarzelle, Mgr Duchesne, M. Georges Lemoine, M. de Lapparent, M. Branly, qui y ont enseigné simultanément. — Lille, plus homogène, plus complète, plus fermée aussi, qui se compare elle-même, par la bouche de Mgr Baunard, à « un camp retranché »; Lille qui s'est si bien adaptée au milieu du Nord, qui, dès 1885, a su joindre aux cinq facultés traditionnelles qu'elle possédait déjà, une *Ecole des hautes-études industrielles*, dont on a pu dire qu'elle est la vraie école normale des patrons chrétiens; et plus récemment une *Ecole d'électricité;* Lille, avec sa faculté de médecine, qui se recrute dans la France entière, ses hôpitaux, ses cliniques, ses dispensaires, sa *Maternité* et son *Ecole de sages-femmes*, avec ce corps professoral qui compte plus de cent maîtres, dont quelques-uns ont acquis par leurs travaux une réputation universelle, avec ces *Conférences de sciences sociales et politiques*,

organisées par M. Duthoit, avec ces extensions universitaires, grâce auxquelles la bonne parole de l'*Alma mater* est successivement portée dans toutes les grandes villes de la région; avec ses étudiants plus unis et mieux groupés que partout ailleurs. — Angers, aussi indépendante que Lille à l'égard de l'enseignement officiel, — il n'y a d'université de l'Etat ni dans cette ville, ni dans les villes voisines, — exposée aux inconvénients qu'entraine cette situation, nécessité de créer à grands frais tous les moyens de travail, défaut de relations entre les professeurs libres et ceux de l'Etat, mais échappant d'autre part aux multiples désavantages qui résultent du voisinage immédiat et de la concurrence, soit qu'on y résiste, soit qu'on y cède; l'université d'Angers s'est établie sur un terrain inoccupé; elle n'a pas été étouffée par une voisine et, si petite qu'elle soit, elle s'impose à l'attention, non seulement parce qu'il n'y a aucun établissement scientifique comparable dans la région, mais par la valeur intrinsèque de l'enseignement que distribuent les quarante professeurs ou chargés de cours de ses quatre facultés, et les dix-sept professeurs de son *Ecole supérieure d'agriculture*. Celle-ci, création de plusieurs des plus notables propriétaires fonciers de la région, est appelée à rendre, dans ce pays tout agricole, des services analogues à ceux que rend, dans le Nord, l'Ecole des hautes-études industrielles de Lille; depuis 1898, date de sa fondation, cette école a conféré 19 diplômes d'ingénieurs d'agriculture et 45 certificats d'études agronomiques. En 1909, on y a adjoint une *Ecole supérieure de commerce*. Par les *Conférences littéraires de l'Ouest*, œuvre due au comte du Plessis de Grenedan, et qui prospère dans quatorze villes, l'université d'Angers est devenue elle aussi un centre important de vie intellectuelle pour tout le pays. — Lyon a fait surtout œuvre d'école normale pour les départements du Sud-Est et s'est consacrée à cette tâche avec le plus infatigable dévouement, sans oublier, elle non plus, la nature du milieu où elle s'est fondée et ses exigences propres; c'est ainsi que, parallèlement à l'enseignement supérieur proprement dit, la faculté des sciences a organisé l'enseignement des sciences appliquées en vue des carrières industrielles et commerciales, si nombreuses et si recherchées dans le Rhône, l'Ardèche, la Loire, et que cette même faculté a contribué très efficacement à la fondation et à la prospérité de l'*Ecole supérieure de la Salle*, destinée à l'enseignement professionnel des jeunes ouvriers, école qui compte près de deux cents élèves; Lyon a ses quatre facultés, où professent quarante-huit maîtres; son *Observatoire magnétique* de Fourvières; ses cours publics et gratuits du soir pour le droit, ses conférences du vendredi, ses cours de jeunes filles; Lyon s'honore justement de la part prépondérante qu'ont eue, dans nos congrès catholiques, tant de ses maîtres et en première ligne le doyen actuel de la faculté de droit, le grand avocat, le grand orateur Jacquier. — Toulouse, après avoir donné, comme les autres, tous les enseignements qui appartiennent à une université, sauf la médecine, et qui a compté, auprès de ses apologistes, des savants et des littérateurs si distingués, s'est vue, par la réforme du cardinal Mathieu, privée de l'enseignement du droit et réduite à une douzaine de chaires littéraires et scientifiques; mais, en revanche, elle est devenue, sous l'active direction de Mgr Batiffol, l'une de nos toutes premières écoles catholiques dans l'ordre des sciences sacrées; telle est vraiment sa marque distinctive.

Si chacune de nos universités a ainsi donné sa note propre et travaillé, de préférence, à telle ou telle partie de la tâche qui nous incombe, toutes ont collaboré à une œuvre commune, très utile, très nécessaire même, et c'est ce que je voudrais maintenant mettre en lumière.

Les universités catholiques peuvent être envisagées à différents points de vue.

Elles sont un moyen de préservation pour la jeunesse laïque sortie de nos collèges, dont elles continuent l'œuvre.

Elles jouent le rôle d'écoles normales supérieures de l'enseignement libre.

Elles tendent à former une élite intellectuelle dans le clergé.

Elles sont des foyers chrétiens de haute science et favorisent la formation et les progrès des savants catholiques qu'elles rapprochent.

Elles ont, enfin, une mission doctrinale qui doit tendre à faire d'elles, — non pas, certes, les organes de la vérité religieuse, ce rôle incombe au Pape, aux conciles, aux évêques, — mais les régulateurs de la vie intellectuelle des catholiques et les apologistes de la vérité.

c) **Services rendus par les universités catholiques : préservation de la jeunesse laïque.** — Quels services ont rendus et rendent, à chacun de ces points de vue, nos universités catholiques françaises?

Le premier fut, à l'origine, le mieux compris, je dirai presque le seul aperçu, non seulement de la masse des catholiques, mais même de la plupart des évêques. Faire dans l'enseignement supérieur ce que, grâce à la loi Falloux, on faisait, depuis vingt-cinq ans, dans l'enseignement secondaire : tel fut le premier but. De là cette préoccupation qui s'est partout manifestée de fonder, avant toutes les autres, une faculté de droit et, s'il se pouvait, une faculté de médecine.

Celle-ci était l'objet des désirs les plus intenses, les plus vivement exprimés; on ne s'arrêta que devant l'énormité des difficultés matérielles et des dépenses; Lille seule, nous l'avons dit, put aller jusqu'au bout et fit grandement les choses. Elle a envoyé dans les départements du Nord, du Pas-de-Calais et dans plusieurs de nos provinces un millier de médecins et près de deux cents pharmaciens : « De partout, disait Mgr Baunard, en 1892, on nous demande des médecins chrétiens, des médecins de chez nous. On leur fait de belles offres, on leur tend les bras : c'est le salut d'un pays. Mais nous n'y pouvons suffire, et à ces demandes sans fin, nous répondons d'ordinaire : « Commencez donc par nous envoyer des étudiants, dont nous ferons des docteurs qui vous reviendront ensuite pleins de science et de foi. » Nous le disons aux pères et aux mères de famille, à qui l'âme de leur fils est chère plus que tout le reste. Nous le disons aux curés : un bon médecin, c'est un vicaire. Nous le disons aux propriétaires chrétiens : ne pourriez-vous vous cotiser pour donner ou pour avancer seulement à un jeune homme les frais annuels d'études médicales, afin d'assurer plus tard son concours dévoué à la commune que vous habitez ou que vous administrez? »

A côté de l'œuvre scientifique, l'œuvre charitable et sociale qui forme, elle aussi, le médecin chrétien; il a été fait à l'*hôpital de la Charité*, en dix ans, plus de 500.000 visites de malades. Les deux *Maternités* ont reçu ensemble 16.000 mères, depuis leur fondation. L'*asile des Cinq-Plaies*, de 1877 à 1908, a recueilli 1.100 infirmes, et l'hôpital *Saint-Antoine de Padoue*, 4.443 enfants depuis 1890; la *maison de santé Saint-Camille*, depuis 1903, a reçu 1.333 malades et la maison Saint-Raphaël, 5.597, depuis 1889; les consulta-

tions gratuites, dans les dispensaires, s'élèvent à plus de 700.000.

Les dépenses globales de la Faculté catholique de médecine de Lille pour l'enseignement technique seul s'élèvent, depuis l'origine jusqu'à 1908, à 6 millions 200.000 francs.

Pour la médecine, rien, dans nos autres universités, ne peut entrer en comparaison de ce qui s'est fait à Lille; Angers a dû se contenter modestement de l'année préparatoire, dite P. C. N.; Lyon, de l'hôpital Saint-Joseph, servi par un corps médical catholique de premier ordre; Paris même ne peut présenter, avec son hôpital Saint-Joseph, que des institutions de préservation et de préparation comme la conférence Laënnec et la conférence Fonssagrives.

On a parfois contesté l'utilité des facultés libres de droit. De Paris, de Lyon, de Lille, d'Angers, sont partis à différentes reprises en leur faveur d'énergiques et probants plaidoyers qu'il serait trop long de résumer, et qui ne doivent pas d'ailleurs être sortis de la mémoire des catholiques. Les faits démontrent que, presque partout, hommes d'affaires, notaires, avocats, avoués, qui ont pris la défense de l'Eglise, dans la persécution légale qu'elle traverse, ont été formés par ces facultés, et que les mêmes hommes sont à la tête de toutes les œuvres catholiques. La chose est évidemment plus sensible dans des régions homogènes et restreintes comme celles qui constituent les ressorts académiques de Lille et d'Angers; là on a pu voir, en nombre relativement considérable, des maires, des conseillers généraux, des députés, les Bougère, les Adigard, les Le Louëdec, les Dansette, les des Rotours, choisis parmi les anciens élèves des facultés libres de droit (et, parmi les maîtres, M. Groussau); mais encore une fois la constatation est générale. Paris n'a-t-il pas au Parlement les Lamarzelle, les Taudière, les Ancel, les Denais, les Flayelle, les Lerolle, naguère encore les Legendre? Et au Conseil municipal, César Caire, Duval-Arnould, Rollin? Les statistiques n'ayant pas toujours été exactement tenues, il est difficile de dire combien d'étudiants en droit ont appartenu à nos facultés depuis trente-huit ans; mais leur nombre s'élève à plusieurs milliers. A Paris, en 1912-1913, il est de 419 et à Lyon de 190. Angers a fourni 572 licenciés et 91 docteurs en droit; Paris, 1.412 licenciés, 240 docteurs, 1 agrégé; Lyon, 510 licenciés, 95 docteurs.

Est-ce uniquement au moyen des principes et de la doctrine que les universités catholiques accomplissent leur mission de préservation et de préparation? Non. Par un ensemble de mesures et d'œuvres, elles s'efforcent de mettre l'étudiant à l'abri de la contagion du mal et de lui inspirer l'amour actif du bien. Louvain a ses *pédagogies*, moins nombreuses et moins fréquentées de nos jours que sous l'ancien régime, mais encore assez prospères, sortes d'intermédiaires entre la vie de collège et la vie de pleine liberté. Nos universités françaises ont leurs séminaires pour les étudiants ecclésiastiques et quelques maisons de famille pour les étudiants laïques. Angers a les beaux internats, situés dans les jardins mêmes du palais académique, de Saint-Clair, Saint-Maurice et Saint-Martin; Lille, les maisons Albert-le-Grand, Saint-Louis, Saint-Michel; Paris, la maison de famille de l'Institut catholique, et deux autres maisons qui, sans être officiellement adoptées par lui, rendent les plus grands services.

Un des hommes qui ont le plus contribué à entretenir l'esprit chrétien parmi les étudiants lillois, le R. P. Dargent, adressait, il y a quelques années en 1902, une lettre au *Bulletin de l'Association des anciens élèves de Saint-Sulpice*. Il y insistait sur l'esprit de famille, véritablement unique, qu'il constatait entre professeurs et étudiants. Tels professeurs invitent chez eux à dîner tous les élèves de leurs cours, en deux ou trois « paquets »; tels autres, le soir du 1er janvier, reçoivent à leur foyer des groupes d'étudiants qui, ne pouvant retourner dans leur pays pour le congé du nouvel an, doivent rester ces jours-là dans les maisons de famille. « Et l'on sent, ajoute le P. Dargent, combien ces relations peuvent contribuer à polir, à enhardir des natures un peu timides ou frustes, à leur préparer des débouchés utiles, en même temps que cette souple et compréhensive culture intellectuelle, dont je parlais tout à l'heure, complète leur formation humaine et chrétienne et leur élargit l'esprit. »

La même lettre nous montre comment est organisée la vie chrétienne de l'étudiant lillois : retraites annuelles, congrégations de la Sainte Vierge, cercles d'études religieuses, groupes de l'adoration nocturne, de la communion réparatrice, conférences de Saint-Vincent de Paul, conférences Jeanne-d'Arc, dont les membres se préparent à la parole publique, et vont organiser, le dimanche, des réunions utiles dans les patronages, voire dans des estaminets ou des salles publiques. « C'est grâce à cette vie chrétienne *organisée*, grâce aux exercices qui, librement choisis par eux, les initient à la vie d'apostolat, que nos jeunes gens restent ce qu'ils étaient quand ils ont quitté la famille et le collège », et que beaucoup d'entre eux deviennent irréprochables dans leur conduite, se préparant à une vie d'homme pure, fière et féconde.

A Paris, nous avons des œuvres analogues; si quelques-unes d'entre elles et des plus importantes ne tiennent pas d'aussi près à l'Institut catholique, comme la Conférence Olivaint ou le Cercle du Luxembourg, cela vient de ce qu'elles préexistaient à l'Institut, mais nos étudiants en profitent, de même que de la *Réunion* du 104 de la rue de Vaugirard, ou *Cercle Montalembert*.

A Angers, tous les élèves de l'université peuvent s'inscrire à la *Conférence Saint-Louis*, qui a eu pour fondateur le regretté professeur Hervé Bazin. Affiliée à l'*Association catholique de la jeunesse française*, la Conférence, disent les statuts, « est fondée sur la triple base de la piété, de l'étude et de l'action, et elle a pour but d'accroître chez ses membres l'amour de l'Eglise, la vertu, la science et le dévouement chrétien pour la patrie ». Bon nombre de ceux qui la composent appartiennent aussi à la Congrégation de la Sainte-Vierge.

Ces exemples, — et j'en pourrais prendre d'autres à Lyon et à Toulouse, suffisent à établir que nos universités catholiques n'ont pas failli à la première partie de leur tâche et que, si leur action n'a pas été plus étendue, c'est, encore une fois, uniquement faute d'un plus grand nombre d'étudiants.

De bonne heure aussi, les universités catholiques ont été amenées à s'occuper d'une autre partie de la jeunesse laïque qu'un courant irrésistible commençait à attirer vers les études supérieures : je veux parler des jeunes filles. Mgr d'Hulst, à Paris, et, à Lyon, Mgr Dadolle, aidé d'un homme d'intelligence et de cœur, Emmanuel Perrin, organisaient des cours pour les jeunes filles du monde qui, après avoir terminé leurs études secondaires, voulaient, en attendant le mariage, compléter leur éducation et leur instruction. Plus tard, une autre catégorie de jeunes filles devait venir à nous : celles qui préparent leurs grades universitaires et qui, pour la plupart, se destinent à l'enseignement. Les universités catholiques de Paris, de Lyon, d'Angers, ont fait le nécessaire pour leur assurer, tant par elles-mêmes que par leur

collaboration avec des écoles normales catholiques et des maisons de famille bien dirigées, une bonne préparation technique et la sauvegarde de leur foi chrétienne. Et ceci m'amène au second point de vue sous lequel peuvent être considérées nos universités.

d) **Les universités catholiques considérées comme les écoles normales supérieures de l'enseignement libre.** — Après les facultés de médecine et de droit, la première pensée des évêques fondateurs allait à celles des lettres et des sciences. Ou, — ce fut le cas de Paris et de Lille, — ils en créèrent dès le début en même temps que la faculté de droit, ou, — ainsi à Angers, à Lyon, à Toulouse, — ils n'attendirent pas plus d'un, de deux ou de trois ans. Evidemment, dans leur pensée, ces facultés pouvaient servir aux jeunes gens du monde désireux de compléter, de couronner par des études plus élevées et par la licence leurs études secondaires. Mais, en fait, et cela se conçoit, ils avaient surtout en vue, — si on laisse de côté les cours publics et d'apparat qui étaient alors l'apanage des facultés des lettres, — de pourvoir à la préparation de bons professeurs, munis du grade de licenciés, pour les collèges libres. Déjà, depuis longtemps, l'Ecole des Carmes, à Paris, l'Ecole des Chartreux, à Lyon, et, depuis 1871, l'Ecole Saint-Aubin, à Mongazon, puis à Angers, tendaient à cette fin; mais ou, comme à l'Ecole des Carmes, on dépendait étroitement de l'enseignement universitaire, ou l'on devait se contenter de peu de maîtres et de peu de cours. Cependant l'enseignement supérieur de l'Etat marchait à une transformation toute professionnelle; par les cours fermés, par les maîtrises de conférences, voire par le caractère plus scientifique, plus technique, des cours publics, les facultés officielles devenaient peu à peu de vraies écoles préparatoires; grâce aux avantages qu'on leur promettait, grâce à l'institution des boursiers, les candidats aux grades et aux fonctions universitaires se multipliaient; bientôt le moindre collège municipal allait être, du haut en bas, pourvu de licenciés; il devenait urgent d'assurer à ceux qui aspiraient aux chaires de l'enseignement secondaire libre une formation égale et des titres égaux; c'est ce qu'ont fait nos instituts catholiques. Les chiffres qui suivent donneront l'idée du travail accompli : de l'origine à novembre 1912, l'Institut catholique de Paris a produit 1.212 licenciés ès lettres, 40 docteurs et 36 agrégés; celui d'Angers, 352 licenciés et 22 docteurs; celui de Lyon, 349 licenciés, 9 docteurs et 9 agrégés; celui de Toulouse, 282 licenciés, 12 docteurs et 2 agrégés; pour les sciences, je relève, à Paris, 177 licences, et, après la réforme de 1897, 555 certificats dont 3 constituent une licence, 10 doctorats, 1 agrégation; à Angers, 98 licences, 205 certificats, 11 doctorats; à Lyon, 79 licences, 345 certificats, 7 doctorats; à Toulouse, 81 licences, 3 doctorats, 1 agrégation. Depuis que, par une mesure inique, l'agrégation a été interdite aux ecclésiastiques, beaucoup ont du moins obtenu l'un ou l'autre des diplômes d'études supérieures, qui forment comme l'échelon intermédiaire entre la licence et l'agrégation. C'est assez dire que, dans ces trente-quatre dernières années, les universités catholiques, en jetant dans la circulation de 3.000 à 4.000 licenciés ès lettres ou ès sciences, ont infusé un sang nouveau à nos collèges. Ajoutons qu'elles ont institué, dans leur ressort, des concours généraux entre tous les établissements libres qui veulent s'y prêter et des inspections régulières qui ont beaucoup contribué à relever le niveau des études. Enfin de très bons esprits, dans les derniers congrès de l'*Alliance des maisons d'éducation chrétienne*, ont réclamé la création d'une agrégation de l'enseignement secondaire libre, ce qui agrandirait encore notre champ d'action et l'importance de notre tâche.

e) **Formation d'une élite intellectuelle dans le clergé.** — C'est déjà quelque chose que d'avoir travaillé de la sorte pour le clergé enseignant de nos collèges. L'opinion catholique cependant attendait encore plus de nous; elle souhaitait un clergé qui, dans son ensemble et surtout dans son élite, fût plus instruit, plus éclairé, plus au courant des problèmes de son temps et des solutions qu'ils réclament. Nos pères de 1830 avaient pu croire qu'il n'y avait entre eux qu'un malentendu politique issu de la Révolution et qu'un certain *libéralisme* suffirait à les réconcilier; de là les tentatives libérales au sein même du catholicisme. En réalité, deux doctrines étaient en présence, d'où devaient sortir peu à peu deux formes différentes de civilisation, deux façons de concevoir le développement intellectuel et social; les idées qu'aujourd'hui on qualifie de *laïques* sont aux antipodes de la tradition catholique et de l'esprit chrétien. Si l'on veut que vivent cette tradition et cet esprit, il faut que ceux qui les représentent comprennent et égalent ceux qui les attaquent. A s'isoler de la culture générale contemporaine, le savoir ecclésiastique courrait le plus grand des périls; apanage de quelques individus, il serait pour le reste des hommes une langue morte et demeurerait sans la moindre action sur la pensée, bientôt par conséquent sur la vie. Donc il faut que, dans le clergé, tous ceux qui sont susceptibles de recevoir cette culture supérieure la reçoivent et il faut qu'ils la reçoivent véritablement supérieure; il faut que leurs études soient spéciales, approfondies, s'attachant aux questions fondamentales, et conduites d'après les vraies méthodes critiques et scientifiques. Mais, d'autre part, il faut que ces études soient dirigées de telle façon, et que cette initiation aux méthodes critiques et scientifiques s'opère de telle sorte que la foi des ecclésiastiques ne soit pas compromise; autrement, ils seraient eux-mêmes entraînés, ce qui, hélas! s'est vu quelquefois. Et c'est pourquoi cette culture supérieure doit être donnée dans les universités catholiques par des maîtres qui aient l'esprit chrétien, une foi intégrale, et en même temps l'expérience des méthodes qui sont les bonnes. A ce devoir non plus, nos instituts n'ont pas manqué; des centaines et des centaines d'ecclésiastiques se sont succédé sur leurs bancs depuis trente-huit ans. Je ne donnerai qu'un signe de la transformation accomplie : la valeur reconnue des travaux sortis du clergé. Il a, comme le fait très justement remarquer Mgr Batiffol, dans son livre si suggestif, *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique*, presque conquis le département des études d'histoire de l'Eglise : « Quand, il y a vingt ou trente ans, un vaillant éditeur entreprit à Toulouse la refonte de cette *Histoire du Languedoc* qu'avaient rédigée les Bénédictins de jadis, pas un seul membre du clergé ne figura parmi les collaborateurs nouveaux, tandis qu'à l'heure présente, nous pouvons tenter nous-mêmes la refonte du *Gallia Christiana* des Bénédictins. » De même dans l'exégèse, la philosophie, les sciences sociales, l'histoire des religions. « Les phénomènes religieux, écrivait, il y a peu d'années, un de nos adversaires, M. Ferdinand Lot, dans les *Cahiers de la quinzaine*, ont une importance tellement capitale dans la vie passée et actuelle des sociétés, qu'on ne comprend vraiment pas qu'on laisse au clergé (en province au moins) le monopole de ces études. Ce n'est pas avec des plaisanteries et des articles de journaux qu'on leur disputera les jeunes intelligences. Il faudrait des hommes

de science et des spécialistes *pour pouvoir lutter contre la nouvelle génération cléricale qui possède quelques hommes d'une instruction tout à fait supérieure*... Le gouvernement et le Parlement ne paraissent même pas se douter de la nécessité de recruter *un personnel capable de lutter sur ce terrain contre le clergé moderne.* »

L'intelligence humaine, l'intelligence chrétienne elle-même, traversent de nos jours une crise redoutable entre toutes; d'un côté, une grande partie des savants et des penseurs s'est à ce point détournée de la doctrine chrétienne qu'elle a réussi à enraciner fortement dans la masse l'idée de l'incompatibilité absolue de la science et de la foi; d'un autre côté, l'étude des systèmes modernes de philosophie, l'introduction dans les sciences religieuses des méthodes critiques et scientifiques appliquées à tous les autres ordres de connaissances, l'usage fait parfois sans précaution et sans discernement par des catholiques imprudents de ces méthodes, ont provoqué chez un certain nombre des nôtres, prêtres ou laïques, quelque trouble et quelque désarroi; plusieurs se sont laissé entraîner sur le terrain de l'ennemi et ont, plus ou moins consciemment, porté atteinte à l'enseignement traditionnel de l'Eglise; c'est, dans nos rangs, l'erreur moderniste, qui s'est développée parallèlement au rationalisme radical des adversaires de la révélation chrétienne.

De là, ce qui constitue la plus haute mission des universités catholiques; elles représentent et soutiennent la doctrine chrétienne, dans son intégrité, en face de ses ennemis déclarés et de ses faux défenseurs.

f) **Foyers chrétiens de haute science.** — Chose étrange! ce rôle doctrinal des universités catholiques ne fut tout d'abord que très imparfaitement reconnu par la majorité de ceux-là mêmes qui les fondaient. Au moment où s'inauguraient les premiers cours, le 10 décembre 1875, le P. Didon, dans un article du *Correspondant*, — non signé, mais qui porte sa griffe, — jetait déjà un cri d'avertissement et d'alarme.

« Lorsqu'on a lu, écrivait-il, avec l'attention qu'ils méritent, les débats du Parlement au sujet de l'enseignement supérieur, on reste convaincu que ce qui a poussé les catholiques à réclamer la liberté, c'est surtout une pensée de préservation... La tâche doctrinale de nos universités est immense. Est-elle comprise de ceux-là mêmes qu'elle devrait le plus intéresser?... Tout a grandi : l'autorité, le sentiment et le zèle, tout, sauf ce qu'il y a de plus expansif et de plus actif, la lumière, la vérité et surtout la vérité religieuse... C'est par la supériorité intellectuelle que les peuples arrivent à la prééminence... Lors donc qu'attentifs au mouvement des choses divines et humaines, vous voyez le niveau intellectuel s'abaisser dans un peuple et la doctrine perdre son rang d'honneur dans l'intelligence des croyants, lorsque, pour employer une image des saints livres, *le soleil s'obscurcit comme un sac de crin*, tremblez pour ce peuple et craignez pour cette croyance : l'un et l'autre déclinent, ils seront bientôt finis. »

Ce que redoutait le P. Didon, c'était que nos universités ne fussent la simple copie des universités de l Etat, sans programmes à elles, sans esprit doctrinal : « Ce qu'il nous faut, disait-il encore, ce sont des maîtres comme nous les entendons et des universités de notre style... Or, dans les universités que nous avons en vue, il n'y a de changé que le maître seul; j'en conclus que ce sont plutôt des universités fondées et régies par des catholiques, que des universités catholiques proprement dites... Elles augmenteront un peu nos forces défensives ; elles ne nous donneront point cette offensive hardie sans laquelle nous ne reprendrons jamais la direction intellectuelle et religieuse du monde... Ce qu'il nous importe de fonder, ce ne sont pas des succursales de l'Université de l'Etat dirigées par des catholiques, mais des universités catholiques vraiment dignes de ce nom... Des universités catholiques qui se fonderaient en ne regardant que le passé ne comprendraient pas la mission qui leur est échue; vieilles en naissant, elles ne pourraient aspirer à séduire, ni à entraîner la jeunesse; et le jour de leur inauguration serait celui de leur décès. »

Que voulait-il donc? Une université « éminemment théologique », c'est-à-dire, en premier lieu, une université « dont la pierre angulaire fût une faculté de théologie dans laquelle seraient largement enseignées toutes les sciences de l'ordre divin » ; c'est-à-dire, en second lieu, une université dont tout l'enseignement fût dominé par la doctrine chrétienne, refît « en la rajeunissant, la vieille synthèse doctrinale du XIII[e] siècle » et constituât « la synthèse nouvelle de tout le savoir humain ». « Les universités libres, concluait le P. Didon, sont la preuve la plus décisive que le catholicisme puisse donner aujourd'hui de sa vitalité. C'est dans ces foyers lumineux qu'il révélera sa doctrine si peu connue souvent de ceux-là mêmes qui la professent et la défendent; c'est de là qu'il pourra s'imposer aux esprits par l'autorité de l'intelligence... La lutte est ouverte : le champ clos, c'est le pays; l'arme, les universités. Le catholicisme et le positivisme vont se disputer l'âme de la France. »

En un langage moins magnifique sans doute, mais plein de bon sens dans sa simplicité, le doyen de la faculté libre de droit à Lille exprimait la même pensée, qui répond d'avance à ceux qui voudraient réduire notre enseignement à celui des sciences sacrées, — montrant ce courant doctrinal qui doit circuler du haut en bas.

« La communication de vie et de science d'une faculté à l'autre, disait le marquis de Vareilles-Sommières au congrès catholique de 1877, l'échange de lumière et les mutuels services supposent, en même temps qu'ils la fortifient, l'unité morale. Elle n'est guère possible que chez nous, où les cœurs se rapprochent dans les manifestations religieuses, où une seule vérité suprême rallie toutes les intelligences. *Le corps est achevé dans son organisation, l'âme est une.* Au sommet de cet édifice vivant, la doctrine catholique est officiellement représentée par le théologien et le moraliste, qui sont interrogés par tous et ont eux-mêmes besoin de s'adresser à tous. *Commerce admirable qui fait bénéficier chacun du travail de tous et où toutes les sciences ne font qu'une science.* »

Les universités catholiques ont-elles de tous points répondu à cet idéal? Non; et il me semble, pour être entièrement sincère, qu'il n'est pas encore tout à fait réalisable; il est trop tôt pour songer à cette grande synthèse des sciences que rêvait le P. Didon, après le P. Gratry et bien d'autres. Du moins nous pouvons la préparer par de lents, consciencieux et minutieux labeurs. C'est en ce sens que nos instituts catholiques ont été, suivant le désir et la formule de Mgr d'Hulst, des foyers de science chrétienne.

Tout d'abord, ils ont groupé des savants chrétiens, leur ont permis de mettre en commun leurs idées et leurs efforts et de trouver les instruments de travail nécessaires. Bien entendu, nous n'avons pas la prétention de soutenir que nous n'avons mis en ligne que des hommes de premier ordre ; l'Etat non plus, ni aucune institution, quelle qu'elle soit; mais, dans

toutes nos facultés, il y a eu et il y a des hommes distingués en grand nombre et quelques hommes éminents. On n'attend pas de moi que je cite leurs noms; le choix pourrait paraître arbitraire et serait désobligeant pour ceux que j'omettrais. Chacune de nos universités publie des annuaires qu'il est facile de consulter; dans son *Histoire de l'Institut catholique de Paris de 1875 à 1907*, Mgr Péchenard a donné la liste de tous les maîtres de ce grand établissement, dans le passé et dans le présent; les noms qu'on y relève — et j'en dis autant de nos autres universités — ne dépareraient les diptyques d'aucun établissement scientifique d'Etat.

Ici encore l'énumération de nos publications et de nos travaux fournirait le plus exact des critériums; publications collectives d'abord. Paris vient en première ligne avec les œuvres et les collections qu'il patronne, sans en avoir la responsabilité officielle, ou que dirigent tels de ses professeurs, à savoir : la *Sainte Bible polyglotte*, par M. l'abbé Vigouroux, avec le concours de M. l'abbé Nau; le *Dictionnaire de la Bible*, par M. l'abbé Vigouroux; le *Dictionnaire de théologie catholique*, commencé sous la direction de M. l'abbé Vacant, continué sous celle de M. l'abbé Mangenot; le *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*, dirigé par Mgr Baudrillart; le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, par M. l'abbé d'Alès; la *Bibliothèque de théologie positive*, par les professeurs de théologie de la faculté; la *Patrologia orientalis*, par Mgr Graffin et M. Nau; le *Canoniste contemporain*, par M. l'abbé Boudinhon; la *Revue de philosophie* et l'*Index philosophique*, par M. l'abbé Peillaube; la *Revue pratique d'apologétique*, par MM. Baudrillart, Guibert et Lesêtre; les *Grands philosophes*, par M. Piat; la *Bibliothèque de philosophie expérimentale*, par M. l'abbé Peillaube; la *Collection des textes et documents pour l'étude historique du christianisme*, par MM. Lejay et Hemmer. Lille a la *Revue des sciences ecclésiastiques*, la *Revue des sciences médicales*, la *Revue de Lille*, la *Revue des facultés catholiques*, les *Mémoires et travaux*. Lyon, l'*Université catholique* et le *Bulletin d'histoire ecclésiastique de Lyon*. Angers, la *Revue des facultés catholiques de l'Ouest*. Toulouse, le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, qui est un modèle de revue critique où tous les problèmes contemporains ont été discutés avec compétence et vigueur.

Chaque année, dans les séances solennelles, on énumère les ouvrages dus à la plume de nos maîtres; c'est par centaines qu'on les compte aujourd'hui. A l'Exposition de 1900, Paris en avait rempli toute une bibliothèque; à celle d'Angers, en 1895, l'université catholique de l'Ouest en avait exposé deux cents, tant de ses professeurs que de ses anciens élèves; qui oublierait que M. René Bazin est le charme et la gloire de cette université? Avec quelle compétence et quel talent son nouveau vice-recteur, M. le chanoine Crosnier, n'a-t-il pas abordé tant de questions littéraires ou pédagogiques! Les travaux de l'abbé Dedouvres sur le Père Joseph sont justement appréciés de tous.

Lille présente avec une légitime fierté les œuvres si nombreuses, si variées, si utiles à l'Eglise, et d'un charme littéraire si exquis, de son recteur Mgr Baunard, les œuvres théologiques de l'un de ses principaux maîtres, devenu l'évêque de Verdun, Mgr Chollet, la *Théologie catholique* de M. Jules Didiot; les travaux historiques de son chancelier Mgr Hautcœur, de M. Salembier et de M. l'abbé Lesne; le *Cartulaire de la Collégiale de Saint-Pierre*, le *Grand Schisme d'Occident*, la *Hiérarchie épiscopale à l'époque carolingienne*, la *Propriété ecclésiastique en France au Moyen Age*; des œuvres littéraires, comme le *Taine*, le *Joseph de Maistre*, le *Saint François de Sales*, de M. de Margerie; le *Brizeux*, de M. Lecigne; le *Bourdaloue*, du P. Griselle; les traités juridiques de M. de Vareilles-Sommières — le *Droit international privé*, la *Personnalité civile*; les œuvres économiques et sociales de M. Béchaux; les mémoires mathématiques de M. d'Adhémar et de M. de Montessus de Ballore; le *Traité des moteurs à gaz et à pétrole* de M. Witz; dans un autre ordre d'idées, des livres comme ceux de M. Boulay, *Idéalisme et matérialisme*, *Principes d'anthropologie générale*, servent la cause de la philosophie chrétienne des sciences; les médecins aussi ont beaucoup écrit et ils m'excuseront si je ne cite que le livre de leur doyen, M. Duret, sur les *Tumeurs de l'encéphale*.

Lyon s'honore à bon droit de l'œuvre historique si étendue et si importante du chanoine Ulysse Chevalier. Les travaux philosophiques de Mgr Elie Blanc, l'*Histoire des dogmes* de M. Tixeront, l'*Histoire des livres du Nouveau Testament* de M. Jacquier, le *Bullaire de l'Eglise de Lyon* et la *Continuation de la Collection des conciles de Mansi* par M. Martin, le *Traité du droit coutumier* de M. Beaune, l'*Introduction à l'étude du droit* de M. Lucien Brun, le *Traité d'économie politique* et l'*Histoire des doctrines économiques* de M. Rambaud; les études morales et littéraires de MM. Delmont et Delfour, linguistiques de Mgr Devaux, scientifiques de MM. Amagat, Valson, de Sparre, qui a obtenu de l'Académie des sciences le prix Poncelet pour l'ensemble de ses œuvres, Donnadieu, Lepercq, Roux, sans omettre les travaux d'histoire locale de MM. Poidebard, Condamin, Reure, témoignent assez haut de l'activité intellectuelle des facultés catholiques de Lyon.

Celle de l'université de Toulouse, ainsi que je l'ai déjà dit, s'est exercée surtout dans le domaine des sciences sacrées, et nous aurons tout à l'heure occasion d'y revenir; mais comment ne pas mentionner ici les études d'histoire littéraire si attachantes, si personnelles, de M. Couture, et l'œuvre considérable, chimie minérale, chimie agricole, chimie organique de l'abbé Senderens?

Je dois me borner, et d'ailleurs un sentiment naturel de discrétion, — sans même parler de l'abondance des matières, — m'oblige à ne donner pour Paris qu'une nomenclature d'auteurs. Parmi les professeurs de nos facultés canoniques, théologie, droit canon, philosophie, qui ont livré au public des œuvres de quelque étendue, je relève les noms de Mgr Duchesne, de l'abbé Paulin Martin, de l'abbé de Broglie, du P. Largent, du P. Auriault, de M. Vigouroux, du P. Terrien, de l'abbé Fillion, de P. de la Barre, de M. Clerval, de M. Bainvel, de M. Mangenot, de M. Touzard, de M. d'Alès, de M. Lebreton; du cardinal Gasparri, de M. Boudinhon, de M. Many; de Mgr d'Hulst, de M. Peillaube, du P. Sertillanges, de l'abbé Baudin; parmi nos professeurs de langues orientales, citons M. Révillout, Mgr Graffin, M. François Martin, M. J.-B. Périer, M. Carra de Vaux; au droit, M. Claudio Jannet, M. Delamarre, M. Lacointa, M. Cauvière, M. Clotet, M. Taudière, M. Lescœur, M. Bureau, M. Larcher, M. de Lamarzelle, M. Lepelletier, etc., etc.; aux lettres, — sans trop nous prévaloir de ceux qui, comme David-Sauvageot et Doumic, n'ont été nôtres qu'à demi, le premier pendant six ans, le second pendant trois, — Mgr Demimuid, le P. Lallemand, l'abbé Lechatellier, l'abbé Misset, l'abbé Ragon, l'abbé Lejay, l'abbé Bertrin, M. Le Bidois; parmi les philosophes, M. Huit et M. Piat; parmi les historiens, M. Lecoy de la Marche, l'abbé Beurlier, Mgr Baudrillart, l'abbé Pisani, M. Digard, l'abbé Boxler, M. Froidevaux, M. Gautherot; aux sciences enfin, le P. Joubert, M. Georges Lemoine,

M. de Lapparent, M. Branly, M. Eugène Vicaire, M. André, M. Fouet, M. Nau, M. Hamonet, M. Briot, M. Colin, M. Boussac, etc., etc.

Qu'on me pardonne cette longue et sèche énumération! Elle était, je crois, nécessaire pour établir, aux yeux des personnes qui en doutent encore, que nos maîtres sont autre chose que de bons préparateurs au service de bons jeunes gens; huit d'entre ceux qui nous appartiennent, ou nous ont appartenu, siègent présentement à l'Institut : MM. Bazin, Doumic, et Mgr Duchesne à l'Académie française; Mgr Duchesne et l'abbé Ulysse Chevalier, à l'Académie des inscriptions; MM. Amagat, Lemoine et Branly à l'Académie des sciences, dont hier encore Albert de Lapparent était secrétaire perpétuel; M. H. Joly, à l'*Académie des sciences morales;* MM. Witz, Béchaux, Magnus de Spam, figurent sur la liste des correspondants. Vraiment, les universités catholiques françaises ont été et demeurent des foyers scientifiques chrétiens.

g) **Mission doctrinale.** — Pour travailler au maintien de la saine doctrine et donner aux catholiques la direction intellectuelle dont ils ont besoin au milieu des difficultés de l'heure présente, nos instituts disposent de deux organes : les facultés de théologie, de droit canonique et de philosophie, les cours publics sur les questions controversées.

Les facultés de théologie ont été les dernières fondées; Paris et Lyon ont attendu trois ans, Angers et Toulouse quatre ans. Les raisons, je les ai données plus haut; il faut y ajouter que les évêques estimaient que les facultés de théologie de l'Etat, qui existaient encore, pouvaient suffire à la besogne apologétique et qu'ils craignaient, par-dessus tout, de porter atteinte à l'organisation traditionnelle de leurs grands séminaires. Nos facultés libres de théologie ont été fondées parce que Rome l'a voulu et parce qu'elle a catégoriquement déclaré qu'elle n'accorderait pas, sans cela, l'institution canonique aux autres facultés. Rome estimait — et c'était, nous l'avons vu, la pensée d'hommes éminents comme le P. Didon, celle aussi du P. d'Alzon, dès 1872, celle de Mgr Pie, celle de Mgr Turinaz dans sa belle lettre de 1874, — que la faculté de théologie est l'âme de toutes les autres et qu'une université qui n'en a pas est un corps sans tête. Rome a fait aussi ce qu'elle a pu pour assurer à ces facultés de théologie un auditoire ecclésiastique nombreux et régulier; elle s'est heurtée à des habitudes trop invétérées, à certaines craintes respectables; nous avons dû nous contenter d'un *modus vivendi* qui ne nous laisse, — sauf à Lille, — qu'assez peu d'étudiants. Du moins, nous travaillons à faire de ceux-ci une élite qui exercera son influence sur le clergé de chaque diocèse; les grades qu'ils prennent chez nous sont une sérieuse garantie.

A Paris, les facultés canoniques ont, en trente-quatre ans, fait 1.474 auditeurs (bacheliers), 226 lecteurs (licenciés), 42 maîtres (docteurs) en théologie; 637 auditeurs, 62 lecteurs, 17 maîtres en droit canon; 1.059 auditeurs, 52 lecteurs, 13 maîtres en philosophie; elles ont en outre décerné 11 diplômes de langues sémitiques.

A Lyon, les mêmes facultés ont fait : en théologie 10 docteurs-agrégés, 83 docteurs, 29 licenciés; en droit canonique, 5 docteurs-agrégés, 5 docteurs, 109 licenciés; en philosophie, 1 docteur-agrégé, 3 docteurs, 16 licenciés. A Angers, 13 docteurs (avec thèse), 35 docteurs (sans thèse), 124 licenciés, 638 bacheliers en théologie. A Toulouse, en théologie 104 docteurs, 236 licenciés; en droit canonique, 26 docteurs, 69 licenciés; en philosophie, 7 docteurs, 24 licenciés.

Une autre manière d'assurer le progrès des études ecclésiastiques est le contrôle de l'enseignement des grands séminaires affiliés à tel ou tel institut et la formation des professeurs de ces établissements. C'est à cette fin qu'a été fondé à Paris, en 1907, un *Séminaire normal*, dont les élèves suivent les cours de l'Institut catholique et reçoivent en outre, de leurs directeurs, une éducation spirituelle et pédagogique appropriée. Ainsi, notre action, restreinte en elle-même, peut avoir une répercussion étendue.

Deux préoccupations nous dominent : fortifier chez nos étudiants qui, presque tous, ont achevé leur temps de grand séminaire, les connaissances dogmatiques et philosophiques qui sont à la base de tout le reste; les initier aux méthodes du travail personnel, scientifique et critique, qui seules leur permettront de faire besogne utile dans la lutte contre les erreurs contemporaines.

A ce dernier point de vue, Toulouse a ouvert la marche: Mgr Douais avait organisé, à l'image des séminaires d'études des universités allemandes et de Louvain, une conférence des *sources d'histoire médiévale*, Mgr Batiffol y a ajouté des conférences d'*ancienne littérature chrétienne* et de *critique des sources d'histoire ancienne de l'Eglise*, dont il nous fait toucher du doigt le fonctionnement dans deux chapitres du livre que j'ai déjà cité, intitulés: *Vie journalière d'un Institut catholique* et *Séminaire d'histoire*.

Ce qu'on a visé surtout, c'est un renouvellement des études scripturaires et des études historiques, en tant que sources de la doctrine, considérée scientifiquement : « Critique textuelle, critique littéraire, critique historique, dit Mgr Batiffol, nous avons à renouveler, non certes la doctrine issue de l'Ecriture, mais presque toute la présentation critique que nos anciens auteurs en faisaient. » Grâce à ce travail, les sciences qui ont causé la crise de la théologie deviennent autant de contributions pour le bénéfice de cette théologie même.

Aussi bien est-ce dans le même sens que nous avons agi à Paris. Pour favoriser les études bibliques, nous avons fortifié notre école de langues orientales par une organisation meilleure des deux enseignements de l'hébreu et de l'arabe, et par la fondation des chaires nouvelles d'égyptologie, de copte, de langue grecque chrétienne, qui s'ajoutent aux chaires anciennes de syriaque, d'assyrien et d'éthiopien. Nous avons institué aussi une chaire spéciale d'histoire des origines chrétiennes.

Presque tous les professeurs ont joint à leur cours des exercices pratiques, explications de textes, dissertations, mémoires, examens de cas particuliers, etc.

Mais, comme la critique et l'érudition peuvent conduire à faire oublier les principes et à n'envisager les choses que d'un point de vue historique, nous avons cru très nécessaire (et c'était d'ailleurs le désir du Saint-Père) de fortifier aussi l'enseignement philosophique et d'y faire participer le plus grand nombre possible de nos étudiants. Toutes nos universités catholiques ont fait effort en ce sens au cours de ces dernières années. Toulouse a quatre chaires de philosophie: logique et métaphysique, psychologie, critériologie et histoire de la philosophie, philosophie des sciences. Paris en a huit : introduction à la philosophie; ontologie, théodicée, et histoire de la philosophie moderne; logique et cosmologie; morale générale; histoire de la philosophie ancienne et de la philosophie médiévale; sciences mathématiques et physiques; biologie; pédagogie et psychologie infantile. Les cours s'y répartissent sur trois années et un séminaire spécial, le *Séminaire Saint-Thomas d'Aquin*, y assure en même temps l'éducation ecclésiastique des futurs

prêtres. A Angers, on a créé récemment une chaire de philosophie scolastique, à côté des deux chaires de la faculté des lettres, qui préparent à la licence universitaire. A Lyon, l'enseignement philosophique est aux mains d'un maître illustre, Mgr Elie Blanc, qu'assiste un maître de conférences. Lille a trois chaires de philosophie scolastique et une chaire spéciale pour la préparation à la licence universitaire.

Beaucoup de ces cours se transforment en livres et, par là encore, nos facultés de théologie exercent leur action sur le clergé et sur les fidèles, contribuant à répandre certaines idées, nécessaires à la défense d'une doctrine constamment attaquée. Je ne prendrai qu'un seul exemple, celui de la faculté de Toulouse, qui a été particulièrement féconde. Les recteurs ont donné l'exemple; les deux premiers, le R. P. Caussette et Mgr de Lamotte-Tenet, par des ouvrages très distingués, destinés surtout à la formation du clergé; le troisième, Mgr Duilhé de Saint-Projet, de qui l'*Apologie scientifique du christianisme* a été traduite dans toutes les langues; le quatrième, Mgr Batiffol, l'auteur de l'*Histoire du bréviaire romain*, de l'*Enseignement de Jésus*, des *Etudes d'histoire et de théologie positive*, riches de faits et de vues, et qui plus récemment a publié un livre excellent, très fort et très utile, sur l'*Eglise naissante et le catholicisme;* le cinquième enfin, Mgr Breton, qui, par un livre de profonde et pieuse théologie sur le sacrifice de la messe (*Le Drame éternel*) et par sa *Vie de Mgr Bertauld*, rappelle la tradition des deux premiers recteurs. A peu près tous les professeurs de la faculté de théologie de Toulouse ont apporté leur contribution à la discussion des plus graves problèmes religieux; le P. Ramière est brillamment intervenu dans la controverse ontologique; le P. Desjardins a publié des dissertations très appréciées sur *la Providence dans la distribution des grâces, l'équiprobabilisme, les droits de l'Eglise dans ses rapports avec les sociétés*, etc., etc.; parmi les titulaires de la chaire d'Ecriture sainte, l'abbé Thomas, mort à trente-neuf ans, a laissé divers mémoires que l'on a réunis sous le titre de *Mélanges d'histoire et de littérature religieuses*, et qui donnent une haute idée de son talent et de son savoir; le P. Condamin a écrit un *Commentaire d'Isaïe*, où sont utilisées toutes les découvertes modernes; au P. Prat, nous devons des opuscules très substantiels: *Le Code du Sinaï, la Bible et l'Histoire;* deux volumes sur *Saint Paul*. Le P. Eugène Portalié s'est montré dans ses écrits, et principalement dans l'admirable article sur saint Augustin, qu'il a donné au *Dictionnaire de théologie*, patrologiste documenté, philosophe délié, théologien vigoureux. Son successeur, M. Cavallera, s'est déjà fait connaître par un bon livre sur le *Schisme d'Antioche*. Dans la chaire de théologie scolastique, le P. Guillermin et le P. Pègues se sont montrés de remarquables interprètes de saint Thomas. L'abbé Gayraud, avant de devenir à la Chambre des députés le successeur de Mgr d'Hulst, avait rompu des lances à Toulouse en faveur du thomisme. Le P. Coconnier et le P. Montagne se sont attachés aux problèmes plus modernes que soulèvent la physiologie du système nerveux ou les théories contemporaines opposées à la liberté. M. Michelet a donné d'excellents travaux sur *Dieu et l'agnosticisme*, sur *Maine de Biran*, etc. L'histoire ecclésiastique, aujourd'hui représentée par M. l'abbé Saltet, l'auteur d'un volume érudit sur les *Réordinations*, a eu un titulaire illustre dans la personne de Mgr Douais, l'évêque actuel de Beauvais, chercheur infatigable, paléographe distingué, de qui les travaux très personnels sur l'*Histoire de l'Inquisition* font autorité. M. l'abbé Crouzil, docteur en droit, a dit son mot, avec compétence et sagesse, dans presque toutes les questions qui se sont posées dans ces dernières années à propos du droit civil ecclésiastique : *les Associations, la Séparation de l'Eglise et de l'Etat, la Police du culte*, les législations étrangères, etc., etc.

Dans les leçons fermées de nos Facultés, on creuse à fond les problèmes et on les traite sous toutes leurs faces pour des auditeurs du métier; dans les cours publics on les met à portée des laïques soucieux de s'éclairer, et on leur présente, sous une forme plus accessible, les résultats acquis. Notre ambition, — et déjà nous l'avons réalisée dans plusieurs chaires, — c'est d'avoir pour les mêmes matières le cours fermé et le cours public. Tel, à Paris, le cours des *Origines chrétiennes*, de l'abbé Lebreton.

C'est ainsi que, par l'importance même des questions qu'on y traite et par la diffusion de leur enseignement, les Facultés de théologie, ou pour mieux dire, de sciences sacrées, si peu désirées au début et créées à contre-cœur, sont devenues les principales; le cardinal Guibert lui-même, peu de temps avant sa mort, en faisait l'aveu catégorique à Mgr d'Hulst.

L'Université catholique de Paris est, comme il convenait, celle qui a le plus multiplié les cours publics; il y en a, d'un bout à l'autre de l'année, tous les soirs : cours d'apologétique, d'histoire moderne de l'Eglise, de philosophie, d'origines chrétiennes, d'histoire des religions, d'histoire de la Révolution. On y donne aussi des Conférences sociales et on y fait, quand il y a lieu des leçons spéciales, sur tel ou tel problème qui vient à se poser devant l'opinion catholique.

Lyon et Toulouse sont entrées dans la même voie; Lille et Angers ont leurs extensions universitaires qui répondent en partie au même besoin.

L'accueil fait à ces divers enseignements prouve à quel point ils étaient nécessaires et souhaités. Ils sont, en effet, suivis par un grand nombre d'auditeurs, parfois, à Paris, de 400 à 500. Grâce à Dieu, le chiffre de nos étudiants, malgré tant de menaces, n'a pas diminué dans ces dernières années; mais quand il viendrait à s'abaisser, les auditeurs de nos cours publics suffiraient à justifier l'existence de notre enseignement supérieur libre. Et, de fait, en présence des attaques dont la doctrine chrétienne est l'objet et des chaires créées tout exprès par l'Etat pour la battre en brèche, où donc les chrétiens trouveraient-ils les réponses nécessaires, sinon dans les universités catholiques? Je dis les chrétiens; je dois ajouter nos adversaires de bonne foi, lorsqu'ils cherchent à s'éclairer; à Paris, nous avons vu tels maîtres de l'enseignement officiel, rationalistes ou protestants, voire israélites, s'asseoir sur nos bancs, prendre des notes et, après la leçon, conférer avec le professeur de notre Institut.

h) **Conclusion.** — Est-il besoin d'insister davantage? Je ne le pense pas. Interrogé, le 3 juin 1908, par la commission d'enquête nommée par le Sénat pour examiner le projet Maxime Lecomte, relatif à l'abrogation de la loi du 12 juillet 1875, j'ai répondu à la question : « Pensez-vous que cette loi doit être maintenue? — Oui, elle doit l'être : 1° parce que les universités catholiques représentent une liberté et une doctrine, cette grande doctrine chrétienne qui a droit à être enseignée en France dans son intégralité; 2° parce qu'elles les représentent d'une manière honorable et utile. » Il me semble que les pages qu'on vient de lire établissent le bien fondé de cette assertion et démontrent péremptoirement aux catholiques qui nous ont soutenus que leurs sacrifices n'ont pas été vains. A ces deux raisons, s'en ajoute une troisième. On ne voit pas comment et par quoi on pourrait remplacer nos universités, qui donnât

satisfaction aux consciences et aux aspirations légitimes des catholiques.

Imagine-t-on, après la séparation de l'Eglise et de l'Etat, et dans le système général de sécularisation qui est devenu le nôtre, l'Etat rétablissant des facultés officielles de théologie catholique et faisant ainsi, par des maîtres choisis, patentés et payés par lui, soutenir, défendre et propager la doctrine catholique?

Le voit-on même rétablissant une doctrine d'Etat, ce spiritualisme chrétien qui a été jadis la doctrine officielle de l'Université?

Mais il nous laissera, dit-on, le droit d'enseigner les sciences sacrées, se réservant le monopole des autres enseignements. Au début même de cette étude, j'ai montré le vice fondamental d'une telle solution. Et qu'on ne prétende pas que la présence de quelques maîtres chrétiens dans les universités officielles doit suffire à nous rassurer; certes, nous les respectons, nous admirons leur courage et leur zèle; mais un, deux, trois maîtres chrétiens dans une faculté neutre ou hostile, c'est une opinion individuelle, ce n'est pas une doctrine; et c'est une opinion individuelle combattue par celle des voisins, qui s'imposeront eux aussi aux étudiants catholiques. D'ailleurs ces maîtres chrétiens sont de plus en plus isolés, de plus en plus entravés dans leur action; et que serait-ce si l'enseignement libre n'existait plus, si cette concurrence n'était plus à redouter, si ce moyen d'échapper disparaissait?

L'anarchie doctrinale est la conséquence fatale de la liberté de penser telle que l'entendent les maîtres de l'Etat moderne; et l'anarchie doctrinale entraîne l'anarchie morale, sinon toujours dans la conduite, du moins dans les principes.

Concluons donc, avec M. Etienne Lamy (*Revue des Deux Mondes*, 1er avril 1902: « L'enseignement libre (à tous ses degrés) n'est pas seulement, à l'heure présente, l'exercice d'un droit. Il perpétue seul en France la doctrine qui, par les croyances religieuses, donne une base à la morale. Il remplit, au profit de tous, le plus important des offices publics. Contre l'anarchie qui menace de tout submerger, et que l'Etat lui-même encourage, il reste la digue, la dernière. »

Bibliographie. — Minerva, *Jahrbuch der gelehrten Welt;* Strasbourg, 1891-1913. — Minerva, *Handbuch der gelehrten Welt*, t. I; Strasbourg, 1911. — Mgr Baudrillart, *Les Universités catholiques de France et de l'étranger;* Paris, Poussielgue, 1909, in-18. — *Annuaire* de l'Université catholique de Louvain, 1837-1913; Louvain, Van Linthout. — *L'Université de Louvain :* Coup d'œil sur son histoire et ses institutions, 1425-1900, 1 vol. in-8°, 192 pages; Bruxelles, Charles Bulens, 1900. — *Liber memorialis* des fêtes jubilaires de l'Université catholique de Louvain, 1834-1909; Louvain, 1909, grand in-8° de 324 pages. — *Revue d'Histoire ecclésiastique* (fondée en 1900); Louvain, Charles Peeters. — *Revue Néo-Scolastique* publiée par la Société philosophique de Louvain, 1894-1913; Louvain, Institut supérieur de philosophie. — *Université de Fribourg. Programme des cours* (semestriel), où parurent jusqu'en 1892 inclus les travaux scientifiques de l'Université, 1890-1913; Librairie de l'Œuvre de Saint-Paul, Fribourg. — *Collectanea Friburgensia* (séparés sous ce nom, en 1893, des *Programmes semestriels*), 1893-1913, 1re série : 1893-1900, in-4°; nouvelle série, in-8°; librairie de l'Université; O. Gschwend, Fribourg. — *Revue de Fribourg*, 1890-1913; Fribourg, imprimerie de l'Œuvre de Saint-Paul. — Camille Morel, *L'Université catholique internationale de Fribourg*, 2e éd.; Fribourg, 1889. — *Denkschrift der aus dem Verbande der Universität Freiburg in der Schweiz ausscheidenden reichsdeutschen Professoren*, 2e éd.; Munich, 1898. — *L'Université de Fribourg en Suisse et ses détracteurs. Réponse au mémoire des 8 professeurs démissionnaires publié par ordre de la direction de l'instruction publique;* Fribourg, 1898. — *Herr Python und die Universität Freiburg in der Schweiz;* Munich, 1899. — Hermeline, Les nouvelles Universités d'Irlande (d'après Mgr Walsh, archevêque de Dublin, et l'Irish Universities Act); *Revue de l'Institut catholique*, 1909. — *The Book of Trinity College, Dublin 1591-1891;* Belfast, 1892. — *Anales de la Academia universitaria catolica;* Madrid, 1909-1913, in-8°. — *La Scuola cattolica*, 1873; Milan. — *Annuaire de l'Université Laval*, 1857-1912; Québec, in-8°. — *Annuaire de l'Université Laval à Montréal*, 1902-1912; Montréal, in-8°. — *Constitutions et Règlements de l'Université Laval*, publiés par ordre du Conseil universitaire, 4e éd.; Québec, 1879. — *Statuts et Règlements de l'Université Laval à Montréal*, in-8°. — Camille Roy (l'abbé), *L'Université Laval et les Fêtes du Cinquantenaire;* Québec, 1903. — *L'Université Laval (Québec), Conférences publiques;* Québec, S. A. Demers. — *Catholic Encyclopaedia*, t. VI, 1909, article « Georgetown University »; New-York (Appleton). — P. Y. H. Richards, S. J., article paru dans *Woodstock Letters*, t. XXVI, 1897, p. 146-153. — *Year-Book of the Catholic University of America ;* à l'Université, Washington. — *The Catholic University Bulletin*, 1895-1913, publié par the Catholic University of America; Washington. — *The Catholic University Chronicle*, publié par l'université; Washington. — Félix Klein, *Au pays de la vie intense*, 1 vol. in-12; Paris, Plon, 1904. — *Anuario de la Universidad catolica de Santiago de Chile*, 3 vol. in-8°, 1902-1903 (1888-1902); Santiago du Chili (Cervantes). — M. Jullien, S. J., *La nouvelle mission de la Compagnie de Jésus en Syrie (1831-1895)*; Paris et Lyon, Delhomme et Briguet, 1899, 2 vol. in-8°. — M. Collangettes, S. J., *Université Saint-Joseph, Faculté de médecine (1883-1908)*; Beyrouth, 1908, in-4°. — M. Collangettes, S. J., *L'Imprimerie catholique de Beyrouth et son œuvre en Orient (1853-1903)*; Bruxelles, 1903, in-8°. — Dr de Brun, « *La Faculté de médecine de Beyrouth* », dans des *Etudes religieuses*, 5 février 1903, t. XCIV, p. 314-322. — *Mélanges de la Faculté orientale*, 7 tomes, à partir de 1906, Beyrouth. — *Katholische Missionen*, juillet 1913, p. 253-254; Tokio. — Louis Grimaud, *Histoire de la liberté d'enseignement en France;* Paris, Rousseau, 1898, in-8°. — Louis Liard, *L'enseignement supérieur en France*, 1789-1893; Paris, Colin, 1888 et 1894, 2 vol. in-8°. — Abbé Fonssagrives, La conquête de la liberté de l'enseignement supérieur de 1861 à 1875, dans la *Revue de l'Institut catholique* de Paris, 1905 et 1906. — Chesnelong, discours : *La liberté de l'enseignement;* Paris, Bloud, 1910, in-8°. — F. Lagrange, *Vie de Mgr Dupanloup;* Paris, Poussielgue, 1884, 3 vol. in-8°. — Paguelle de Follenay, *Vie du cardinal Guibert;* Paris, Poussielgue, 1896, 2 vol. in-8°. — Mgr Baudrillart, *L'enseignement catholique dans la France contemporaine*, Paris, Bloud, 1910, in-8°. — Mgr Batiffol, *Questions d'enseignement supérieur ecclésiastique :* Paris, Lecoffre, 1907, in-12. — P. Didon, *L'enseignement supérieur et les Universités catholiques ;* Paris, Didier, 1876, in-12. — *Bulletin* de la Société générale d'éducation et d'enseignement, de 1868 à 1913 : aux bureaux de la Société, 35, rue de Grenelle. —

Revue de l'enseignement chrétien, de 1881 à 1913; Paris, Poussielgue. — *Annuaire* de l'Instruction publique et des Beaux-Arts; Paris, Delalain, in-8°. — *Annuaire de l'Institut catholique de Paris*, 1877-1913; au secrétariat de l'Institut catholique. — *Procès-verbaux* des séances du Conseil supérieur de l'Institut catholique de Paris, de 1875 à 1912. (Imprimés chaque année pour les évêques protecteurs, ne sont pas dans le commerce.) — *Assemblées solennelles* des évêques protecteurs de l'Institut catholique de Paris de 1875 à 1912; au secrétariat de l'Institut catholique. — *Séances solennelles* des Facultés canoniques de l'Institut catholique de Paris, 1878-1908; au secrétariat de l'Institut catholique de Paris. — *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 1890-1895; puis *Revue de l'Institut catholique de Paris*, 1898-1909; de nouveau, *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 1909-1913; Paris, au secrétariat de l'Institut catholique et librairie de Gigord. — *Bulletin de l'Œuvre de Saint-Thomas d'Aquin*, puis *Bulletin du Denier de l'Institut catholique de Paris*, 1896-1909; au secrétariat de l'Institut catholique de Paris. — *Assemblées générales de l'Association des anciens élèves de l'Institut catholique de Paris*, 1879, puis 1884-1912. — Mgr d'Hulst, *Mélanges oratoires*, t. II; *Nouveaux mélanges oratoires*, t. III, IV, V; *Mélanges*, t. II; Paris, Poussielgue, 1891-1901, 1903 et 1909, in-8°. — Mgr Péchenard, *L'Institut catholique de Paris*, 1875-1907, 2e éd.; Paris, 1907. — Mgr Baudrillart, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. I; Paris, de Gigord, 1912, in-8°. — *L'Université catholique de l'Ouest*, 1 vol. in-4°, 51 pages; Angers, Germain et G. Grassin, 1896. — *Revue des Facultés catholiques de l'Ouest*, fondée en 1891, parue en 1891-1892 sous le titre *Rev. des Fac. catholiques d'Angers*; Angers, Lachèse et Cie, Siraudeau; Paris, Delhomme et Briguet, Beauchesne. — *Bulletin des Facultés catholiques de l'Ouest*, trimestriel, 1894 à 1913; Angers, secrétariat des Facultés catholiques de l'Ouest. — *Annuaire de l'Université catholique de Lille*, jusqu'en 1880; puis, *Annuaire des Facultés catholiques de Lille*; Lille. — *Bulletin de l'Œuvre des Facultés catholiques de Lille*, 1879 à oct. 1904; puis *Les Facultés catholiques de Lille*, depuis janvier 1905, revue mensuelle; Lille. — *Revue des sciences ecclésiastiques*, fondée en 1860; Arras, Sueur-Charruey. — *Revue de Lille*, 1889-1902; Arras, Sueur-Charruey. — Mgr Baunard, *Vingt années de rectorat* (rapports et discours de rentrée); Paris, Poussielgue, in-8°, 1909. — L. Rambure, pro-recteur des Facultés catholiques de Lille, *Facultés catholiques de Lille. Nos Médecins. But. Efforts. Résultats*, 24 pages; Lille, imprimerie de la *Croix du Nord*. — *Les Facultés catholiques de Lyon. Notice et programme des cours* (fascicule annuel); Emmanuel Vitte, Lyon. — *Bulletin des Facultés catholiques de Lyon* (*antérieurement : Université catholique*), 1878-1913; Lyon. — *La Controverse et* « *Le Contemporain* » de 1887 (t. IX) à avril 1889; puis *L'Université catholique*, depuis mai 1889; Lyon, Facultés catholiques, et Emmanuel Vitte, in-8°. — *Bulletin historique du diocèse de Lyon*. — *Institut catholique de Toulouse* (jusqu'à 1903); Toulouse, Edouard Privat — *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, 1880 à 1888; puis *Bulletin théologique, scientifique et littéraire de l'Institut catholique de Toulouse*, 1889 à 1898; puis *Bulletin de Littérature ecclésiastique* publié par l'I. C. de Toulouse, à partir de 1899; Toulouse, Edouard Privat; Paris, Lethielleux.

Alfred BAUDRILLART.

INSURRECTION. — La doctrine de l'Eglise consacre le pouvoir, dont elle fait une chose divine; elle consacre les détenteurs du pouvoir, dont elle fait les lieutenants de Dieu, et de Dieu seul. Par une conséquence logique, elle proscrit toute rébellion, toute insurrection contre les autorités légitimes. C'est le contre-pied de la doctrine révolutionnaire, formulée dans la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* : « L'insurrection est le plus sacré des devoirs. »

Mais en proscrivant la rébellion, l'Eglise n'ouvre-t-elle pas la porte toute grande aux pires excès du despotisme et de la tyrannie? Il est bien entendu qu'elle les réprouve : mais n'est-il pas manifeste qu'elle ôte aux citoyens tout moyen de s'en garder? La réponse à cette question comprendra deux parties, suivant que l'on considére ce qui est permis par la morale chrétienne en face des abus d'un pouvoir investi de tous les titres de la légitimité, ou ce qu'elle autorise par surcroît à l'endroit d'un régime qui n'a pour lui que l'autorité du fait accompli.

Il va sans dire qu'on n'a pas la prétention dans ces colonnes de faire l'application des principes à un état de choses donné, et encore moins de recommander à qui que ce soit une attitude plutôt qu'une autre.

Le rôle de l'apologiste se borne à justifier l'enseignement de l'Eglise, en faisant voir le vrai sens et la vraie portée.

I. En face des pouvoirs légitimes. — Il est très vrai qu'aux violences du pouvoir les catholiques ne peuvent répondre par la violence insurrectionnelle. Eussent-ils à se plaindre d'injures, même atroces, qu'ils ne pourraient s'en venger par une agression contre les gouvernants, non plus que par des agressions contre les particuliers. Ni l'injustice ne doit les rendre injustes, ni la spoliation ne doit faire d'eux des spoliateurs, ni le brigandage les changer en brigands, ni l'assassinat en assassins, ni la tyrannie en anarchistes. Maltraiter son prochain parce qu'on a été maltraité soi-même, faire du désordre parce que d'autres en ont fait, n'est jamais permis. Les représailles aussi bien que les provocations restent toujours un crime. Et le crime n'en est que plus grand, s'il s'attaque au pouvoir.

Voilà très certainement ce qu'enseigne l'Eglise. Mais on risquerait de se tromper en introduisant dans son enseignement autre chose, qui priverait les catholiques du droit de légitime défense, et que condamne l'enseignement théologique le plus autorisé.

Les théologiens distinguent la rébellion et la résistance, la résistance passive et la résistance active, la résistance active légale et la résistance active à main armée : ce qui fait un total de quatre attitudes, faciles à échelonner en gradation ascendante.

Résistance passive, consistant à ne pas obtempérer aux prescriptions d'une loi;

Résistance active légale, consistant à poursuivre par les moyens légaux la revision d'une loi;

Résistance active à main armée, consistant à s'opposer par la force à l'exécution d'une loi;

Rébellion, consistant à prendre l'offensive contre l'autorité d'où émane la loi.

La dernière attitude est toujours prohibée; la première est toujours obligatoire, en face d'une loi prescrivant des actes contraires à la conscience; la seconde est toujours permise; reste la troisième, sur laquelle se pose un problème : est-elle permise, et quand?

Solution négative. — BOSSUET répondait : Jamais!

« Les sujets n'ont à opposer à la violence des princes que des remontrances respectueuses, sans mutinerie et sans murmure, et des prières pour leur conversion.

« Les remontrances pleines d'aigreur et de murmure sont un commencement de sédition, qui ne doit pas être souffert...

« Quand je dis que ces remontrances doivent être respectueuses, j'entends qu'elles le soient effectivement, et non seulement en apparence...

« Voilà une doctrine vraiment sainte, vraiment digne de Jésus-Christ et de ses disciples. » (*Politique tirée de l'Ecriture sainte*, VI, art. 2, prop. 6.)

C'est à coup sûr celle qui eut le plus de crédit en France depuis Louis XIV. Napoléon la préférait sans doute aussi. Dans un cours de philosophie publié par l'autorité du cardinal Fesch en 1810, avec cette note significative en tête du troisième volume : « Cette édition est la seule enseignée dans les principaux diocèses de France », on lit ce qui suit : « Le prince fût-il un tyran cruel, fût-il l'ennemi le plus acharné de la vraie religion, on n'a pas le droit de quitter son parti... Léser en paroles ou en œuvres la très auguste personne du souverain, serait une espèce de sacrilège. » (*Institutionum philosophicarum Cursus novus*, t. III, p. 196.)

Au XIXe siècle, le maître qui exerça l'influence la plus considérable sur l'enseignement d'un grand nombre de nos séminaires, le sulpicien CARRIÈRE, dans son classique traité *De Justitia et Jure*, à deux reprises, qualifie de « plus sage » cette opinion qui est « surtout, dit-il, celle des modernes, rendus plus prudents par l'abus de la doctrine contraire ». (*De Justitia et Jure*, Paris, 1839, t. II, pp. 408 et 386.)

Solution affirmative. — Ni l'abus ne condamne l'usage, ni l'autorité de Bossuet ne doit faire oublier celle de l'Ecole.

Qu'on écoute donc dans saint Thomas la voix du passé, à laquelle feront écho les théologiens les plus modernes, aussi bien que ceux de la Renaissance et du Moyen âge.

SAINT THOMAS livre sa pensée dernière en deux endroits de la *Somme théologique*, dont l'un reviendra plus tard, et dont le premier est celui-ci :

« Le gouvernement tyrannique n'est pas juste, n'étant pas ordonné au bien public, mais au bien particulier du gouvernant, comme le montre Aristote, au livre III de la *Politique*, chapitre V, et au livre VIII de l'*Ethique*, chapitre X. Et aussi le renversement de ce régime n'a pas le caractère d'une sédition, hors le cas où le renversement se ferait avec tant de désordre qu'il entraînerait pour le pays plus de dommages que la tyrannie même. Mais c'est bien plutôt le tyran qui est séditieux, en entretenant discordes et séditions dans le peuple qui lui est soumis, afin de pouvoir plus sûrement le dominer. » (IIa IIae, q. 42, art. 2, ad 3.)

On a observé justement que « saint Thomas ne reconnaissait point au peuple le droit d'être juge en sa propre cause, mais seulement le droit de légitime défense, ce qui est bien différent ». (PELTIER, *La doctrine de l'Encyclique du 3 décembre 1864, conforme à l'enseignement catholique*. Avec l'approbation de S. Em. Mgr le cardinal Gousset, archevêque de Reims, p. 173, n° 4.)

Le chanoine PELTIER, auteur de cette remarque, s'était déjà, pour son propre compte, exprimé en ces termes :

« Il faut... invoquer uniquement le principe de la loi naturelle qui permet aux sociétés comme aux individus de se défendre contre une injuste agression, si l'on veut trouver le remède à opposer à la tyrannie. » (Note C, au tome I, p. 722, de la traduction française du *Traité de la puissance ecclésiastique* de Bianchi.)

C'est de défense aussi que parle Mgr KENRICK, coadjuteur puis évêque de Philadelphie, mort archevêque de Baltimore, dans son ouvrage *Theologia Moralis* (volumen I, tract. IV, cap. 3, Philadelphie, 1841, p. 269). Commentant la première *Epître* de saint Pierre, chapitre II, verset 13, et l'*Epître aux Romains*, chapitre XIII, versets 1, 2 et 5, il écrit :

« Ce passage interdit la rébellion, qui se commet toutes les fois que des particuliers, isolés ou en petit nombre, résistent à l'autorité légitime. Que si une multitude de citoyens résiste à un abus énorme et manifeste du pouvoir, on ne peut pas dire qu'ils résistent à l'autorité, car Dieu ne donne pas le droit de tyranniser. « C'est qu'en effet, dit Gravina, il n'est « jamais permis aux gouvernants, par le renverse- « ment des lois, de détruire ce qui est la raison d'être « et la fin de leur pouvoir. Est, par le fait même, « déchu de toute prérogative, quiconque abuse du « pouvoir contre la chose publique, dont le salut et « l'honneur fondent la souveraineté et la majesté « des princes. Car l'exhérédation est le châtiment du « fils qui outrage son père. » Par ailleurs, les soulèvements populaires, même provoqués par la domination la plus onéreuse, ne se produisent presque jamais sans péché, parce que, la plupart du temps, ils entraînent des ruines et des désastres. »

Après l'Américain Kenrick, c'est le rénovateur de la théologie morale en Allemagne, LEHMKUHL, qui parle ainsi :

« Autre chose est la rébellion, autre chose la résistance aux lois injustes et à leur exécution. Que si on vous fait une violence évidemment injuste, ce n'est plus à l'autorité, c'est à l'injuste violence que vous résistez.

« Maintenant, quand et dans quelle mesure il sera permis de repousser par la force une violence évidemment injuste, exercée au nom et avec l'appareil de la puissance publique, cela dépendra du succès qu'on peut en espérer, et des maux peut-être plus grands que la résistance pourra attirer sur le pays. » (*Theologia moralis*, 7e édition, 1893, t. I, n° 797.)

NOLDIN (*De Praeceptis*, 1905, n° 307) parmi les Autrichiens, et, parmi les Français, BULOT (*Compendium Theologiae moralis*, 1905, t. I, n° 380) s'expriment dans des termes à peu près identiques.

Le théologien Belge GÉNICOT invoque l'autorité de saint Thomas :

« Autre chose est la rébellion, autre chose la résistance aux lois injustes et à leur exécution. Car quand une violence évidemment injuste est exercée par ceux qui détiennent la puissance légitime, le cas est « semblable à celui d'une violence exercée par « des brigands... » Et ainsi, de même qu'il est permis de résister aux brigands, de même il est permis en pareil cas de résister aux mauvais princes, si ce n'est peut-être qu'il y ait à éviter le scandale, ou à craindre quelque grave perturbation. » (Saint THOMAS, IIa IIae, q. 69, art. 4.) « Souvent cette résistance active sera illicite, c'est à savoir si la violence devait avoir le dessus, de manière qu'il n'y eût pas d'effet bon à espérer, mais bien de plus grands maux à attendre. » (*Theologiae moralis Institutiones*, 3e édition, 1900, t. I, n. 357.)

Le théologien suisse CATHREIN est plus explicite encore :

« A un tyran qui injustement cherche à causer aux citoyens des maux très graves, il est permis de résister activement dans l'acte même de l'agression.

« *Remarque*. — Il s'agit de résistance *active par la force* ou à main *armée*.

« Qu'il soit permis à chaque citoyen de résister activement et par la force (au moins s'il s'agit de défendre sa vie et l'intégrité de son corps) à un prince qui cherche à lui causer un préjudice évidemment injuste et grave, et de l'empêcher d'accomplir sa volonté, c'est l'opinion à peu près commune des théologiens. N'importe qui a en effet le droit de se défendre de toutes ses forces contre n'importe quel injuste agresseur, dans l'acte même de l'agression. Les citoyens peuvent donc se prêter main-forte les uns aux autres contre l'injuste agression du roi ou de ses agents, et se liguer dans ce but par un traité. Pour cela, en effet, pas n'est besoin chez eux de la souveraine puissance : les sujets ne jugent ni ne déposent le souverain, mais ils ne font que se défendre, eux et leurs biens.

« Ces principes valent en droit, et à ne regarder les choses que dans l'abstrait. Dans le concret, par accident, il arrivera souvent que pareille défense entraînerait de plus grands maux, et qu'il faille s'en abstenir. » (*Philosophia moralis*, 3ᵉ édition, 1900, nº 616.)

Même après Cathrein, il y a encore profit à entendre Castelein :

« La tyrannie *habituelle* et *grave*, en violant le pacte fondamental, détruit le titre du pouvoir.

« Quatre conditions cependant sont requises pour que soit licite la résistance active :

« 1º Qu'il ne reste aucun autre moyen efficace d'enrayer la tyrannie, par exemple, prières, exhortations, résistance passive, qui toutes doivent être essayées au préalable;

« 2º Que la tyrannie soit manifeste, de l'aveu général des hommes sages et honnêtes;

« 3º Qu'il y ait chance probable de succès;

« 4º Qu'il y ait lieu de croire que de la chute du tyran ne sortiront pas des maux plus graves.

«... Avec Bellarmin, Suarez, Balmès, Bianchi, avec toute l'école du passé, nous disons que la résistance active est licite sous les quatre conditions précitées, quand le tyran machine la ruine de l'Etat. » (*Institutiones Philosophiae moralis et socialis*, 1899, p. 487.)

Mais c'est Meyer qui dans ses *Institutiones Juris naturalis* donne à cette doctrine tout le développement qu'elle comporte :

« Dans les cas extrêmes lorsque, à raison des circonstances, la résistance passive apparaît inefficace ou pratiquement impossible, qu'est-ce que permet et légitime la stricte règle du droit naturel, sinon la perfection chrétienne?

« Ce n'est pas une raison, parce que cette question est pratiquement épineuse, pour paraître l'ignorer spéculativement, comme on le fait d'habitude, et passer à côté en silence. Attendu que les circonstances en rendent quelquefois impérieusement nécessaire une solution pratique quelconque, sans laisser la possibilité ni de l'esquiver ni de la remettre, il vaut mieux, au préalable, l'avoir résolue théoriquement en conformité avec les *principes de la saine raison.*

« *Thèse. — **Il peut y avoir quelquefois des circonstances, où la résistance active aux abus de l'autorité publique, prise en soi, n'est pas contraire au droit naturel.***

« *Preuve.* — De même que tout individu a un droit inné de pourvoir à sa conservation, et par conséquent de se défendre à main armée contre la violence d'une injuste agression, sans toutefois excéder la mesure que légitiment les besoins de la défensive, de même un peuple, que son unité sociale constitue en *personne morale*, doit nécessairement être pourvu par la nature du même droit essentiel. Le droit naturel de défense s'étend en effet sans exception à toute créature raisonnable, et par suite *a pari* ou *a fortiori* à une personnalité humaine collective. Donc, toutes les fois qu'un abus tyrannique du pouvoir, non pas transitoire mais poursuivi constamment et systématiquement, aura réduit le peuple à une extrémité telle que, manifestement, il y va désormais de son salut, par exemple s'il s'agit *d'un danger imminent pour l'Etat à conjurer, ou des biens suprêmes et essentiels de la nation, et en première ligne du trésor de la vraie foi à sauver d'une ruine certaine :* alors, de par le droit naturel, à une agression de ce genre, autant que le réclament la cause et les circonstances, *il est permis d'opposer une résistance active*. L'Ecriture nous présente un illustre exemple de ce mode de défense dans l'histoire des Macchabées...

« N'importe quel groupe de citoyens, même sans constituer une personne morale complète, ni une unité sociale organique, en vertu du droit personnel inhérent à chaque individu, peut, dans ce cas d'extrême nécessité, mettre en commun les forces de tous, pour opposer à une oppression commune le faisceau d'une résistance collective. » (*Institutiones Juris naturalis*, 1900, t. II, nºˢ 531, 532.)

Les citations pourraient se multiplier à l'encontre de l'opinion régalienne. Dans le passé, outre Cajétan (*in* II, II, 42, 2) et Suarez (*De Caritate*, d. xiii, s. 8; *Defensio Fidei*, l. VI, c. iv, §§ 5 et 6), c'est le cardinal Duperron alléguant devant le Tiers, aux Etats généraux de 1614, « la résolution des soldats de Valentinien, qui lui dirent qu'ils seraient pour saint Ambroise, s'il voulait entreprendre sur l'Eglise; que les basiliques étaient aux évêques et non aux empereurs. » (Cf. *Des Etats généraux et autres Assemblées nationales*, la Haye, 1789, t. XVI, 2ᵉ partie, p. 129.) C'est Lessius déclarant qu'il est permis à tous, laïques et clercs, de défendre leur vie contre un injuste agresseur, « quel qu'il soit, même supérieur. Donc permis... au serf contre son seigneur, au vassal contre son prince (*De Justitia et Jure*, sect. ii, cap. 9, dub. 8). C'est Gerson enseignant que « si le souverain fait subir à ses sujets une persécution manifeste, obstinée, effective, alors s'applique cette règle naturelle : il est permis de repousser la force par la force » (*Decem considerationes principibus et dominis utilissimae*, 7ª consideratio. *Opera omnia*, Parisiis, 1606, t. II, pars 2, col. 828).

Vim vi repellere omnes leges omniaque jura permittunt : c'est en effet une maxime qui reparaît à toutes les pages des Décrétales; une fois, notamment, en faveur d'un dignitaire ecclésiastique molesté dans ses biens par un officier de justice (Innocent IV, *Sexti Decret.*, l. V, tit. xi, c. 6; cf. Alexandre III, *Decretal.*, l. V, tit. xxxix, c. 3, et Innocent III, *Decretal.*, l. II, tit. xiii, c. 12), et une fois aussi avec cette clause qui est une justification: *non ad sumendam vindictam sed ad injuriam propulsandam* (Innocent III, *Decretal.*, l. V, tit. xi, c. 18).

Non par mesure vindicative, mais par mesure défensive : c'est aussi, dans les conflits avec l'Etat, la constante distinction des modernes. « Pas n'est besoin, dans ce cas, écrit Schiffini, d'aucune juridiction. Il suffit bien, semble-t-il, du droit de légitime défense inhérent à la société comme aux individus. » (*Disputationes Philosophiae moralis*, 1891, t. II, pp. 452, 453.)

De même le cardinal Zigliara : « Dans ce cas, il n'y a pas résistance à l'autorité, mais à la violence; non pas au droit, mais à l'abus du droit; non pas au prince, mais à l'injuste agresseur et transgresseur de nos droits, dans l'acte même de son agression. » (*Summa philosophica*, 5ᵉ édition, 1884, t. III, p. 267.)

Et quel que soit le prince; car, comme l'observe fort justement Cepeda, dans ses *Eléments de droit naturel :* « Ces principes trouvent aussi leur application dans le cas où le souverain serait le peuple

lui-même, sous un régime démocratique. En effet, la tyrannie exercée par le peuple lui-même, ou au nom du peuple, est beaucoup plus oppressive et redoutable que celle exercée par un prince. » (*Eléments de Droit naturel*, traduits par l'abbé Onclair; Paris, 1890, p. 540.)

La solution. — Cet accord des théologiens est imposant et doit faire regarder la question de droit comme tranchée. Trois points peuvent la résumer.

1° Aucun droit politique ne prévaut jamais contre le salut public. *Salus populi suprema lex esto;*

2° S'il y a des cas où l'opportunité interdit au nom de la prudence et de la charité l'exercice d'un droit que par ailleurs concéderait la justice, il en est d'autres où elle en presse l'usage et en approuve les conséquences : c'est, à savoir, quand les biens suprêmes de la nation ne peuvent plus être sauvés que par une intervention populaire. Car alors il n'est pas de calamités ni de fléaux dont la considération doive arrêter l'exercice du droit de défense : puisque, par hypothèse, les biens à sauvegarder l'emportent sur tous les maux à encourir;

3° La guerre faite au pouvoir dans ces conditions est une guerre défensive, et autorise tout ce que permet entre parties belligérantes le droit de guerre défensive. Or, il est certaines attitudes qui, prises isolément, pourraient paraître offensives, mais qui, replacées dans le cadre général des événements, empruntent des circonstances un caractère purement défensif. Ainsi une nation envahie ne cesse pas de se défendre parce que ses généraux prennent l'initiative d'une rencontre avec l'ennemi, ou même qu'au besoin ils le poursuivent jusque sur son propre territoire. Que si, pour l'injuste agresseur, le résultat finit par être le même qu'eût pu être celui d'une invasion adverse, il ne doit s'en prendre qu'à lui-même, et non pas à ceux qui n'ont fait qu'user de leur droit pour repousser et briser l'offensive. Ainsi en ira-t-il dans les conflits entre le pouvoir et les sujets. Telle résistance pourra, quant à ses effets, ne pas différer d'une rébellion, sans que les sujets soient des rebelles. Mais le vrai rebelle, le vrai « séditieux », c'est le tyran armé contre la cité, et renversé par le choc en retour d'une guerre qu'il a déchaînée.

La question de perfection. — La question de droit une fois résolue, reste la question de perfection, écartée jusqu'à présent pour ne pas embarrasser la marche d'une discussion déjà complexe. Elle se pose ainsi : ce que le droit naturel permet, la perfection chrétienne ne le déconseille-t-elle pas? Pour des catholiques, la patience n'est-elle pas toujours préférable à la résistance?

Avis des théologiens. — Un éminent historien, canoniste et théologien, va nous éclairer sur ce sujet. Dans son ouvrage sur l'Eglise catholique et l'Etat chrétien, le cardinal Hergenröther fait ainsi la différence entre les cas où les intérêts personnels et temporels sont seuls en jeu, et ceux qui mettent en cause le bien de la société et de la religion :

« Mais, demandera-t-on, des sujets chrétiens ne devraient-ils pas mieux se laisser mettre à mort que de faire résistance, même lorsqu'ils sont assez forts pour cela? Cela apparaît comme une affaire de perfection chrétienne, mais non comme un devoir qui subsiste en toutes circonstances. Car le droit naturel autorise une légitime défense pour la sauvegarde de notre vie individuelle, et ne connaît pas de devoir inconditionné d'y renoncer. Que si l'on peut tout à la fois sauver la religion et sa propre vie, alors on a raison de faire tout son possible pour cela. L'exemple des premiers chrétiens est ici sans valeur. Leur situation n'était pas la même que la nôtre, depuis que les pouvoirs publics sont devenus sujets du christianisme. Ceux qui persécutent l'Eglise dans notre temps n'ont pas pour eux les excuses qu'on pouvait faire valoir pour les autorités païennes. De plus, un soulèvement dans ces temps-là eût été inutile et même nuisible au christianisme. Il y a deux manières de défendre la religion : 1° à la façon d'Eléazar (II *Mac.*, vi, 18-31), par le martyre; 2° à la façon de Mathathias (I *Mac.*, ii, 1 sqq.), qui prit les armes et se souleva contre l'oppression païenne. Ce qui, sous l'Ancien Testament, fut permis de droit naturel aux Macchabées, doit être permis aussi, dans les mêmes circonstances, sous le Nouveau. » (*Katholische Kirche und christlicher Staat*, 2e édition, c. xiv, p. 405.)

Ces lignes du cardinal Hergenröther ne font, semble-t-il, que résumer les pages où Bianchi (*Traité de la puissance ecclésiastique*, traduction française, t. I, pp. 50-55) développait la même thèse énoncée en ces termes énergiques : « Lorsque nous pouvons conserver notre religion et notre vie tout à la fois, quel doute peut-il y avoir, que nous ne soyons naturellement obligés de conserver l'une et l'autre? » C'est-à-dire, ni apostasie, ni martyre, là où une victoire peut libérer nos consciences et celles de nos frères. Et Bianchi renvoyait au cardinal Bellarmin (*De Romano Pontifice*, l. V, c. vii, § *Tertia ratio*), qui, de fait, parle non pas de droit mais de devoir en matière de résistance.

Autorité de l'Ecriture. — Tous trois se réclament des Macchabées. Si l'on veut préciser ce qui est permis même à des saints, il ne sera donc pas inutile de rassembler les passages les plus saillants de ce livre que l'Evangile n'a pas abrogé, mais où il a été anticipé.

Depuis cent cinquante ans, les Juifs vivaient sous la domination des Séleucides, quand la tyrannie d'Antiochus Epiphane leur mit les armes à la main pour la défense de leur foi. Réfugiés au désert où ils se croient hors d'atteinte, Judas et les siens apprennent que mille de leurs compagnons, surpris pendant un sabbat, viennent de se laisser tuer héroïquement « sans même lancer une pierre ». Sur quoi « ils se « direnl les uns aux autres : Si nous nous laissons « tous tuer comme ont fait nos frères, et que nous « ne combattions pas contre les gentils pour nos « vies et pour nos institutions, ils nous auront bien-« tôt exterminés de la terre. Ils prirent donc en ce « jour-là cette résolution : Qui que ce soit qui vienne « nous attaquer au jour de nos sabbats, combattons « contre lui. » Et Judas dit : — « Nous combattrons « pour notre vie et pour notre loi. » — « Et tous se « dirent les uns aux autres : Relevons les ruines de « notre peuple et combattons pour notre peuple et « pour le sanctuaire. » — « Et ils poussèrent un grand « cri vers le ciel en disant : ... Votre sanctuaire a « été foulé aux pieds et profané, et vos prêtres sont « dans le deuil et l'humiliation. » — « Et Judas leur « dit : Ceignez-vous et soyez des braves, et tenez-« vous prêts pour demain matin à combattre contre « ces gentils assemblés pour nous perdre, nous et « notre sanctuaire. Car mieux vaut pour nous « mourir, les armes à la main, que de voir les maux « de notre peuple et la profanation de notre sanc-« tuaire. Quelle que soit la volonté du ciel, qu'elle « s'accomplisse! — Et on en vint aux mains... Et ce « fut en ce jour-là un grand jour de salut pour Israël. »

Parité avec la résistance légale. — Il convient de remarquer, au surplus, que si les principes de longanimité évangélique étaient d'une application univer-

selle et inconditionnelle, ils déconseilleraient aussi bien toute résistance légale, judiciaire ou autre, que toute résistance armée. C'est aussi bien sur le premier cas que sur le second que porterait sans restriction cette maxime : « Ne résistez pas au méchant, mais si quelqu'un vous a frappé sur la joue droite, présentez-lui encore l'autre. Et si quelqu'un veut vous appeler en jugement pour vous prendre votre tunique, abandonnez-lui encore votre manteau. » Et tout de même ce reproche de saint Paul : « C'est déjà une faute que d'avoir des procès entre vous; pourquoi ne pas plutôt vous laisser maltraiter? Pourquoi ne pas vous laisser voler ? » — S'il est impossible d'ériger pareils conseils en règles absolues, même de perfection, pour tous les cas imaginables, pourquoi nous interdire de mettre les réserves et correctifs nécessaires aussi bien en matière de défense armée que de revendication légale? C'est à l'une et à l'autre espèce que doivent s'appliquer, proportion gardée, les judicieuses distinctions que formulait, en termes excellents, le cardinal PERRAUD, dans une instruction pastorale écrite en 1880, *sur les circonstances dans lesquelles les catholiques ont le droit et le devoir de se défendre* : « S'agit-il d'intérêts ou de conflits tout privés, de questions ou de difficultés purement personnelles, n'engageant en rien les principes de la morale, les vérités de la religion, la liberté ou les droits de l'Eglise? Nul doute qu'en de telles occasions il ne soit loisible au chrétien d'appliquer sans réserve les préceptes ou les conseils de la sainte douceur évangélique... Lors donc qu'il s'agit seulement de nos personnes, de nos affaires, de nos biens, voire même de notre vie, et si quelque obligation d'un ordre supérieur ne nous fait pas une loi de nous défendre, nous pouvons préférer le silence à la parole, la soumission à la résistance, la passion à l'action. Il importe toutefois à la vraie notion de la vertu qu'une telle attitude ait pour motif déterminant, non une faiblesse pusillanime et un manque de cœur, mais la surnaturelle et courageuse imitation de la patience, de la douceur, de la charité du Fils de Dieu... De ces préceptes, de ces conseils, de ces exemples, faut-il conclure qu'il n'est jamais permis aux disciples de Jésus-Christ de se défendre? qu'ils ont toujours pour unique devoir de se taire et de se soumettre, sans dire une parole pour repousser la calomnie, sans tenter aucun effort pour revendiquer leurs droits? Il n'en est rien. »

L'initiative des fidèles et l'autorité des pasteurs. — Ces principes une fois admis, on peut se demander si les catholiques, dans les cas où la conscience leur permet ou leur commande de résister, doivent nécessairement attendre une impulsion positive de leurs pasteurs, en vertu de ce principe que, dans l'Eglise, toute l'autorité est en haut, et en bas la dépendance. Que cette impulsion puisse venir légitimement, cela ne fait pas de doute; mais est-elle nécessaire?

Elle le serait, si nos évêques étaient des chefs militaires, ou que se défendre fût un acte directement religieux. Mais se défendre est en soi un acte de la vie civile, et nos évêques sont proprement des chefs spirituels. On ne voit donc pas qu'il y ait lieu d'attendre leur initiative, soit sous forme d'ordre, soit sous forme d'invitation. Mais les consulter sur le cas de conscience reste toujours chose loisible, et même recommandable. Et, par ailleurs, puisque la légitimité de la résistance dépend de son opportunité, et que l'opportunité est régie par les intérêts religieux, dont les évêques ont la garde, il est clair que l'intervention de la hiérarchie, soit pour exclure, soit pour modérer l'action, a droit à toute la déférence des catholiques.

Conclusion. — Prendre l'offensive contre le pouvoir, c'est de la sédition; exercer des représailles, ou se livrer à des provocations, c'est de la violence. Mais se défendre — jusqu'à briser l'offensive adverse — n'est ni sédition ni violence.

Cet exposé de principes peut ne pas être inutile, ni aux catholiques ni à leurs adversaires. Que ceux-ci sachent ce à quoi ils peuvent s'attendre, et ceux-là ce que, le cas échéant, ils peuvent oser : et il y a lieu d'espérer ou que les uns reculeront, ou que les autres vaincront.

Paix ou triomphe : c'est le fruit ordinaire des idées justes.

Un propos de saint Pierre Damien. — Dans une lettre à l'évêque de Fermo, saint PIERRE DAMIEN stigmatise en ces termes la conduite des prélats batailleurs de son temps :

« A une époque où, parmi tant d'autres maux, on voit les hommes de violence s'attaquer impudemment aux Eglises, envahir leurs domaines, et violer tout ce qu'il y a de choses sacrées, certains en viennent à se demander si les chefs des Eglises ne devraient pas se faire justice, et, comme les laïques, rendre le mal pour le mal. Et, de fait, à peine ont-ils été en butte à une injuste violence, que la plupart sur-le-champ répondent par une déclaration de guerre, arment et finissent par faire plus de mal à leurs adversaires qu'eux-mêmes n'en avaient reçu. Chose éminemment déraisonnable, à mon avis, que les prêtres du Seigneur se permettent ce qui n'est pas même permis à la foule et au vulgaire; que leurs œuvres autorisent ce que condamne leur parole. Qu'y a-t-il en effet de plus contraire à la loi chrétienne que cet échange de violences? Que deviennent tant de maximes des Saintes Lettres? Que fait-on de cette parole du Seigneur : « Si on t'a pris ce « qui est à toi, ne le réclame pas? » Si nous n'avons pas le droit de réclamer cela même qui nous a été volé, comment pourrions-nous venger le vol par des voies de fait?

« Objectera-t-on que le pape Léon IX s'est souvent engagé dans des expéditions militaires, et que pourtant il est canonisé? Alors, je dirai ce que je pense : Si saint Pierre est prince des apôtres, ce n'est pas parce qu'il a renié, et si David a été prophète, ce n'est pas parce qu'il a été adultère. » (*P. L.*, CXLIV, 313-316).

Bossuet, dans sa *Defensio Cleri gallicani*, l. II, c. VIII, n'a pas manqué de signaler ce document, qui d'ailleurs fait le tourment des théologiens : le saint ayant bien l'air de déduire de ses principes des conclusions nettement gallicanes. Aussi Baronius n'a-t-il pas craint d'écrire que la lettre à l'évêque de Fermo « est en pleine opposition avec les dogmes catholiques », *cui catholica dogmata penitus adversantur* (*Annales*, t. XI, an. 1053, p. 190).

D'autres, plus bienveillants, comme le bénédictin Constantin Cajétan (*P. L.*, CXLIV, 317 sq.), ne veulent y voir que des exagérations oratoires et de simples appréciations de faits, sans prétention doctrinale.

Sur le point qui nous occupe, ne peut-on penser que le saint a en vue les représailles plutôt que la résistance à une agression? Il s'attaque en effet à ce qui n'est « pas même permis à des laïques ». Il parle de « se faire justice », de « rendre le mal pour le mal », de « venger » l'injure reçue : toutes expressions qui dénotent une mesure vindicative, *ad sumendam vindictam*, et non pas une simple mesure défensive, *ad injuriam propulsandam*. Quant à la boutade sur saint Léon IX, elle est sans conséquence, ou nous autoriserait à dire que, si saint Pierre Damien est docteur de l'Eglise, ce n'est pas pour cette page.

II. En face des gouvernements de fait. — L'Eglise prêche la subordination aux pouvoirs établis, même dépourvus de cette légitimité qui distingue les gouvernements de droit des gouvernements de fait. Cependant elle ne met pas ceux-ci sur le même pied que ceux-là. Tout en traitant avec eux, et en les reconnaissant pratiquement, tout en indiquant la nécessité de s'y soumettre, et de les accepter

pour ce qu'ils sont, elle n'entend nullement les investir d'un titre de légitimité qui leur manquerait. C'est l'enseignement constant du Siège apostolique, rappelé sous le pontificat de Léon XIII, par une lettre du cardinal Secrétaire d'Etat à l'évêque de Saint-Flour en date du 28 novembre 1890, où il était spécifié par rapport à la France, que les droits des prétendants, si droits il y avait, étaient, et en tout état de cause demeureraient réservés. L'Eglise, disait le cardinal Rampolla, en reconnaissant indifféremment tous les pouvoirs de fait, soit monarchiques, soit républicains, n'entend par là « déroger en aucune façon aux droits qui peuvent appartenir à des tiers, ainsi que l'a sagement déclaré Grégoire XVI dans la lettre apostolique *Sollicitudo* du 7 août 1831 ». Dans cette lettre *Sollicitudo* en effet, parue au lendemain de la révolution de juillet, Grégoire XVI renouvelait une constitution de Clément V, ratifiée par Jean XXII, Pie II, Sixte IV et Clément XI, aux termes de laquelle c'est chose entendue une fois pour toutes, que dans la pensée de l'Eglise, par la reconnaissance officielle de « ceux qui président d'une façon quelconque à la chose publique », « nul droit ne leur est attribué, acquis ou approuvé », ni « aucun préjudice ne peut ni ne doit être censé porté aux droits, privilèges et patronages des autres; et qu'aucun argument de perte ou de changement ne doit en être déduit ». « Nous déclarons, décrétons et ordonnons, ajoutait le Pape, que cette condition de la sauvegarde des droits des parties doit toujours être considérée comme ajoutée aux actes de cette nature. »

La reconnaissance des pouvoirs établis n'est donc pas nécessairement l'aveu de leur légitimité, ni de la part de l'Eglise, ni de la part des fidèles. Ceux-ci peuvent garder leur foi à d'autres princes, sans manquer à rien de ce qu'ils doivent aux pouvoirs établis. Que leur doivent-ils donc? Envers un gouvernement de fait, la doctrine catholique reconnaît trois sortes de devoirs, en quoi elle fait consister ce qu'elle appelle l'acceptation du gouvernement de fait, comme tel : premièrement, obéissance aux lois justes; deuxièmement, contribution aux charges publiques; troisièmement, collaboration à l'œuvre gouvernementale, sous la double réserve de la conscience et des convenances. Ce sont les trois genres de devoirs qui incombent par exemple aux catholiques italiens à l'égard de la dynastie de Savoie, aux Alsaciens-Lorrains à l'égard de la domination germanique, aux Irlandais nationalistes à l'égard du gouvernement de Londres, aux Polonais à l'égard du roi de Prusse ou de l'empereur de Russie, etc. Ces devoirs n'interdisent pas aux citoyens de s'employer à restaurer le gouvernement de droit, même par un coup de force, si ce coup de force a pour lui l'aveu du prince légitime et des chances sérieuses de succès. A bien plus forte raison, sont-ils compatibles avec le recours aux moyens légaux.

Voilà l'enseignement unanime de l'Ecole sur les devoirs du citoyen envers le gouvernement de fait. On pourrait alléguer ici tous les théologiens, anciens ou modernes, qui ont traité de la question classique du souverain usurpateur (*tyrannus in titulo*). Cela étant, on voit dans quel sens doit s'interpréter cette phrase d'une portée universelle, écrite par Léon XIII dans l'Encyclique *Au milieu des sollicitudes* : « Soit donc que dans une société il existe un pouvoir constitué et mis à l'œuvre, l'intérêt commun se trouve lié à ce pouvoir, et l'on doit, pour cette raison, l'accepter tel qu'il est. » Cette règle doit s'entendre sous le bénéfice des explications ci-dessus. De même que pour l'interprétation d'un texte de loi ou de jurisprudence la science du droit n'est pas superflue, de même certains enseignements pontificaux veulent être interprétés à la lumière des principes théologiques d'où ils s'inspirent, et de la doctrine traditionnelle qui les encadre. Veut-on d'ailleurs un témoignage irrécusable de la signification que Léon XIII lui-même attachait à ses propres paroles? On peut le prendre dans le commentaire quasi officiel, écrit, on peut le dire, sous la dictée du Pape, par son historiographe, Mgr de T'Serclaes. Parlant des principes qui régissent l'acceptation du gouvernement de fait : « Les catholiques sont libres de juger que le gouvernement républicain, tel qu'il existe actuellement, est en soi illégitime et que les règles de la transmission du pouvoir sont seulement suspendues. Le Pape leur reconnaît même formellement le droit de juger que la monarchie est la forme de gouvernement qui convient le mieux à la France. Il n'est pas douteux qu'en vertu de ces principes, les monarchistes auraient également le droit de provoquer légalement un changement de gouvernement, soit par la revision de la constitution, soit d'autre manière. Bien plus, supposé que les titres de tel ou tel prétendant à la monarchie ne soient pas périmés, les théologiens catholiques ne feraient aucune difficulté de lui reconnaître le droit de faire valoir ses titres, même par la force, et de permettre à ses partisans de l'y aider. A une condition cependant : c'est qu'il y eût un espoir fondé que la tentative ne tournât pas au détriment du bien réel du pays. » (T'Serclaes, *Le Pape Léon XIII*, t. II, 396-397.)

Est-il permis d'ajouter que d'entendre autrement les devoirs du citoyen envers le gouvernement de fait, et de les identifier avec ceux qui incombent envers un gouvernement de droit, ce serait apparier le fait au droit, ce serait, à l'encontre des propositions 59e, 60e et 61e du *Syllabus*, ériger en maxime que le fait constitue le droit?

Pour être complet, il faut encore observer que le plus légitime des gouvernements perdrait sa légitimité s'il venait à se changer en ennemi public, si, au lieu de poursuivre le bien commun, il se retournait contre lui, employant à détruire la puissance qui lui est donnée pour édifier.

M. de la Taille.

INTELLECTUALISME. — Le mot d'*intellectualisme* a été fréquemment répété dans les controverses religieuses qui ont abouti à la condamnation du Modernisme ; c'était, dans la bouche des novateurs, un terme de reproche à l'égard de la philosophie et de la théologie traditionnelles. A ce titre, le mot a trouvé place dans l'Encyclique *Pascendi ;* à ce titre encore, il doit figurer dans le *Dictionnaire apologétique*.

Littré définissait l'intellectualisme : « Doctrine métaphysique d'après laquelle tout dans l'univers est subordonné à l'intelligence » (*Dictionnaire, Supplément*, 1886, p. 202). Dans les discussions philosophiques et théologiques, depuis une vingtaine d'années, le mot a été pris d'ordinaire dans un sens spécial, généralement péjoratif, et qui n'a pas, nous le verrons, de liaison nécessaire avec cette première acception : il désignait la doctrine, implicite ou avouée, de *l'universelle compétence et suffisance de la pensée conceptuelle et discursive ;* on pourrait dire encore : *la doctrine qui se représente toute réalité sur le type d'une « chose »*, entendant par « chose » l'objet propre du concept, ce qui est vu tel qu'il est quand il est conçu (*ens concretum quidditati materiali,* dans la langue scolastique).

Ceux qui s'en prennent à l'intellectualisme en matière morale et religieuse s'en prennent donc à une doctrine qui reconnaîtrait, soit une absolue suffisance, soit une compétence qu'ils jugent exagérée, à la pensée conceptuelle et discursive en matière morale et religieuse. — Nous dirons dans quel sens la doctrine catholique rejette l'intellectualisme (I), dans quel sens elle le consacre (II), dans quel sens elle le laisse affaire de libre discussion (III).

On ne s'étonnera pas du caractère fragmentaire que présentera notre étude, si l'on veut bien se rappeler que les plus grands aspects du sujet ont déjà été considérés ailleurs (voyez AGNOSTICISME, DIEU, DOGME, FOI). Pour la même raison, cette étude sera résolument, impudemment technique : elle eût fait double emploi avec les articles cités, si elle n'eût visé avant tout à montrer quelle est la position de la doctrine catholique vis-à-vis de la critique moderne du concept et du discours; elle suppose donc constamment un lecteur déjà familiarisé avec cette critique. — Nous la faisons précéder d'une Note où nous avons tâché de distinguer nettement les principaux sens d'un mot dont l'emploi irréfléchi a créé et crée souvent encore les plus lamentables confusions.

A. — Le terme d'*intellectualisme* est pris par des historiens de la pensée scolastique pour désigner la doctrine métaphysique d'après laquelle l'opération intellectuelle est la fin dernière de l'Univers, et nous fait saisir l'être absolu, en nous faisant, au Ciel, posséder Dieu. Ainsi, M. KREBS écrit dans son étude sur Maître Dietrich (Theodorus Teutonicus) qu'« il proclame expressément l'intellectualisme comme sa conception du monde quand il dit : *Maxime et potissime est homo propter operationem, quae est intellectus per essentiam ; igitur per ipsam talis intellectus operationem maxime et immediate habet homo uniri Deo in illa beatifica visione* » (KREBS, *Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft* [dans les *Beiträge* de BAEUMKER, Münster, Aschendorff, v, 5-6], p. 78. — De même ROUSSELOT, *L'intellectualisme de saint Thomas*, p. IX et suiv.). En ce sens, saint Augustin est un grand intellectualiste, parce qu'il met la fin de l'homme dans la vision de la Vérité. — Or, il est très important de le noter, plus une philosophie est dominée par l'idée de l'Intellection subsistante et divine dont elle fait la mesure de l'être, ou par l'idée de l'intellection béatifique et divinisée, dont elle fait le modèle idéal et le but de toute intellection, plus aussi son mouvement naturel la porte à développer une critique sévère et méprisante des formes d'intelligence inférieure, et particulièrement de l'intellection *rationnelle*, qui est propre ici-bas à l'animal humain (*rationnelle*, c'est-à-dire par concepts abstraits et par discours). C'est à quoi n'ont pas manqué les Scolastiques, et surtout saint Thomas d'Aquin.

B. — Quand c'est aux philosophies issues du Cartésianisme que le mot d'*intellectualisme* est appliqué (on l'emploie souvent à propos de Descartes lui-même, de Malebranche et de Leibniz), la notion est déjà tout autre. C'est que les Cartésiens ne tiennent pas le même compte que les Médiévaux, et surtout que saint Thomas, des conditions corporelles de notre présente intellection. Il s'ensuit que ces philosophes, quand ils prennent l'intelligence pour mesure de l'être, risquent souvent d'entendre par là l'intelligence *humaine*. Tout croyants qu'ils sont, ils inclinent inconsciemment par là vers le rationalisme. L'intellectualisme cartésien, « anthropomorphique », est caractérisé par une tendance, en métaphysique, à isoler les êtres, et par l'exaltation de l'évidence comme critère de la vérité. M. COUTURAT écrit de Leibniz, qu'il prend comme principe fondamental de sa philosophie, le « *principe de raison*, dont le sens exact et précis est celui-ci : « *Toute vérité est analytique.* » En conséquence, poursuit-il, tout dans le monde doit être intelligible et démontrable logiquement par de purs concepts, et la seule méthode des sciences est la déduction. C'est ce qu'on peut appeler le postulat de l'universelle intelligibilité. La philosophie de Leibniz apparaît ainsi comme l'expression la plus complète et la plus systématique du rationalisme intellectualiste : il y a accord parfait entre la pensée et les choses, entre la nature et l'esprit; la réalité est entièrement pénétrable à la raison, parce qu'elle est pénétrée de raison. Pour caractériser cette métaphysique d'un seul mot, c'est un *panlogisme* » (*La logique de Leibniz*, Paris, 1901, p. XI).

C. — L'intellectualisme cartésien, en faisant de l'esprit le *miroir adéquat* de l'être, supposait un irréductible *dualisme* entre l'être et l'esprit. Les philosophies issues du Criticisme proclamèrent l'*affinité* de l'Esprit et des choses, et, en unissant ces dernières, par leurs racines mêmes, à l'âme, les firent aussi sortir de leur mutuel isolement. On prend sur le fait la critique de l'intellectualisme à la Descartes, dans cette assertion de Hegel : « Le dogmatisme de la métaphysique de l'entendement consiste à maintenir les déterminations exclusives de la pensée dans leur isolement, tandis que l'idéalisme de la philosophie spéculative, saisissant le tout, s'élève au-dessus de cette exclusivité. » (HEGEL, *Logique*, trad. Vera, Paris, 1874, t. I, p. 265.) Cependant Hegel tombait lui-même dans une idolâtrie de l'entendement, de l'intellection particulière et conditionnée, bien pire que celle qu'il reprochait à Descartes, parce que, ne comprenant plus la nécessité du Dieu Créateur et personnel, il en venait à faire de la connaissance philosophique humaine, — qui reste toujours conceptuelle et animale, — la connaissance absolue. On ne doit donc pas s'étonner si des esprits pénétrés de Hegel, — et d'ailleurs éblouis par les beaux progrès des sciences naturelles aux XVIIIe et XIXe siècles, — tentèrent d'expliquer le monde suivant les méthodes de l'intellectualisme rationaliste, c'est-à-dire en acceptant sans examen le concept comme instrument de connaissance adéquat au monde, en identifiant *chose* avec *réalité*. C'est le postulat inconscient de l'intellectualisme qui fleurit vers 1850-1860, et qui attaque de front la religion.

D. — En 1860, c'est l'« intellectualisme » qui est anti-religieux; comment donc est-ce, au temps de l'Encyclique *Pascendi*, l'anti-intellectualisme qui est condamné par l'autorité religieuse? — La défense religieuse avait été menée en terre protestante (d'une manière très conforme à l'esprit de Luther, mais surtout depuis Kant, après Schleiermacher et Ritschl) en séparant de plus en plus le domaine de la vérité spéculative, qui appartient à la raison, du domaine de la religion, réservé au cœur. Le protestantisme conséquent a, de la sorte, successivement abandonné : 1° l'antique prétention de démontrer rationnellement la crédibilité de la révélation chrétienne, — 2° l'ancien système dogmatique lui-même. Tenir, non seulement aux anciennes démonstrations, mais même aux anciens dogmes, c'est donc, à ses yeux, pécher par « intellectualisme », et ce péché est celui de presque toute l'Eglise chrétienne, depuis les IIIe et IVe siècles au moins. M. HARNACK, par exemple, en parle comme il suit : « Unter Intellektualismus ist hier aber vor allem zu verstehen, dass hinter die Gebote der christlichen Moral und hinter die Hoffnungen und den Glauben der christlichen Religion die wissenschaftliche Erkenntniss der Welt gestellt wurde und man diese mit jenen so verknüpfte, dass sie als das Fundament der Gebote und der Hoffnungen erschien. Damit ist die zukünftige Dogmatik geschaffen worden » (*Dogmengeschichte*, I[4], p. 550). — On sait comment, par l'infiltration de ces idées dans certaines intelligences latines, le modernisme se forma, et quels flots de haines et d'insultes il déversa, pendant quelques années, sur l'« intellectualisme » de la dogmatique et de la théologie catholiques.

En même temps qu'à l'intellectualisme théologique, on s'en prenait aux conceptions philosophiques qu'il supposait. En présence des théories idéalistes, sentimentalistes, volontaristes, *mobilistes* des novateurs, les défenseurs de l'orthodoxie ont souvent accepté le mot d'*intellectualisme* pour désigner le réalisme et le dogmatisme qu'ils professaient, en y ajoutant telle ou telle nuance particulière que ces doctrines prenaient dans leurs systèmes. C'est ainsi que le P. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., voulant définir l'« intellectualisme » qui est commun à saint Thomas avec Platon et Aristote, le caractérise par *la priorité de l'être sur l'intelligence* (*Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, janvier 1908, p. 30). Les controverses modernes reflètent même leur vocabulaire sur celles du passé : par exemple, à propos des origines philosophiques du protestantisme, DENIFLE-WEISS appelle *intellectualisme*

la doctrine d'après laquelle l'intelligence peut connaître ce qui est (*Luther und Luthertum*, t. II, p. 298 et 299, note 3).

E. — Mais si c'est une erreur mortelle que de sacrifier la valeur objective de la connaissance conceptuelle, n'en est-ce pas une aussi que d'ignorer l'activité du sujet, et de nier toute immanence de l'appétition dans le concept ? Contre cette mutilation se sont élevés avec vigueur, depuis une vingtaine d'années, des philosophes chrétiens cotés « anti-intellectualistes ». M. Blondel condamne « une conception générique, dont l'idéalisme et le réalisme sous toutes leurs formes variées ne sont que des espèces hybrides, et qu'on peut nommer l'« intellectualisme » : elle se résume [dit-il] en cette erreur fondamentale. Le *fait* de pensée y est pris en lui-même, séparé de l'*acte* même de penser » (*L'illusion idéaliste*, extrait de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, nov. 1898, p. 19. — Cf. du même auteur, *Le Point de départ de la recherche philosophique*, *Annales de Philosophie chrétienne*, t. CLII, p. 232).

I. Intellectualisme contraire à la foi. — La doctrine qui affirme l'absolue suffisance de la pensée humaine, conceptuelle et discursive, en matière morale et religieuse n'est pas autre chose que le *rationalisme* sous sa forme la plus crue. Dire que tout est explicable par la raison, c'est nier les *mystères* et la *révélation* divine, c'est donc clairement se mettre en contradiction avec la foi. — L'Eglise, en effet, n'enseigne pas seulement que la vérité connue ne suffit pas pour bien vivre, que la pensée n'est pas *suffisante* au salut (mais qu'il faut en plus la *grâce* divine à la volonté), par où elle s'oppose à l'*Intellectualisme absolu* (auquel on pourrait rapporter, moyennant quelques précisions, les systèmes de Spinoza et de Hegel). L'Eglise enseigne encore que, pour la connaissance de la vérité *nécessaire* (et insuffisante) au salut, la raison naturelle est impuissante, et que cette vérité cachée en Dieu a été *révélée* aux hommes par son Fils incarné pour leur salut.

Entre les diverses formes de rationalisme toutes incompatibles avec la croyance à la Révélation, on appelle quelquefois plus particulièrement *intellectualisme* celle qui atteignit son apogée vers le milieu du siècle dernier, et qui, pour résoudre l'énigme du monde, pour donner le dernier mot de l'être, faisait confiance non plus en général à la *Raison* (comme au XVIII[e] siècle), mais plus spécialement à la *Science*, c'est-à-dire à un système de connaissances rationnelles édifié sur l'étude méthodique de la nature matérielle et de l'histoire. Renan jeune fut un des chefs les plus écoutés de ce mouvement, dont son naturel scepticisme l'empêcha d'ailleurs de partager en tout les illusions. L'aboutissement dogmatique de ce courant d'idées, c'est proprement la métaphysique de Taine : la réalité réelle est constituée par des « faits » et des « lois », et tout l'être est gouverné par un « Axiome ». Nous n'avons pas ici à réfuter cette métaphysique, mais à dire seulement quelle en est l'illusion fondamentale, conformément au but particulier que notre titre définit.

La défaveur dans laquelle est tombée de nos jours cette métaphysique de l'« Intellectualisme » (étroitement apparentée à l'atomisme en cosmologie, et en psychologie à l'associationisme), semble dispenser sur ce point la doctrine catholique de toute « apologie ». En dehors même du monde spécial des philosophes et des théologiens, on a très bien senti ce qu'avait d'arbitraire et d'étroit la prétention d'appliquer à la connaissance de l'âme les principes propres des sciences qui concernent les choses matérielles. « L'erreur de l'Intellectualisme, écrit à ce propos M. Bourget, réside précisément dans l'application à des phénomènes d'un certain ordre, de méthodes qui convenaient pour d'autres. » (*Pages de Critique et de Doctrine*, t. II, p. 313.) La critique plus technique et plus serrée des philosophes anti-intellectualistes a également ici, dans une large mesure, travaillé pour la vérité. En montrant que la connaissance conceptuelle n'est jamais épuisante, elle a prouvé à nouveau, contre l'hégélianisme, que le concept ne peut être l'organe de la connaissance absolue. En montrant que le concept est essentiellement relatif à notre nature bornée d'animaux raisonnables, elle a fait voir, contre Taine, que la réalité absolue ne peut consister en « faits » et en « lois », essentiellement corrélatifs du concept; elle a pareillement dissipé la chimère de l'Axiome éternel. On peut même espérer, semble-t-il, que cette idée de la relativité du concept, pénétrant encore davantage, finira par rendre intolérable à l'intelligence philosophique contemporaine le Panthéisme classique, *qui consiste à se représenter l'Etre suprême comme une grande « Chose »*, ce qui est lui imposer en fait les conditions du concept. (Çà et là cette réaction s'esquisse dans certains essais de *polydémonisme*, assez irrationnels au reste en ce qu'ils ont de constructif, mais intéressants parce qu'ils sont à l'antipode de la métaphysique « scientifique » d'autrefois.) Il se peut que ce mouvement critique, s'il se poursuit, ramène les esprits vers la vraie notion de Dieu, Esprit vivant et personnel. Quoi qu'il en soit, il est certain qu'entre l'agnosticisme, le « mobilisme » moderne, et le dogmatisme catholique, l'intellectualisme à la mode de 1860 a vu de nos jours sa place se rétrécir singulièrement[1].

Cette critique moderne de l'intellectualisme, qui, sur plus d'un point, a dépassé les bornes, prolonge, dans ses parties légitimes, les vues des penseurs catholiques, et particulièrement les principes de saint Thomas, sur les rapports de la science, de la raison humaine, et de la vérité religieuse. On peut résumer ces principes, pour ce qui touche la question présente, en deux assertions capitales. Première assertion : *la métaphysique ne dépend pas*, per se, *des sciences*. (La raison en est que la métaphysique a pour objet *l'être* comme tel, tandis que chaque science a pour objet l'être qualifié, déterminé d'une certaine façon, pris dans telles ou telles conditions à l'exclusion de toutes autres. Il s'ensuit cette conséquence, que le progrès des sciences ne fait pas avancer nécessairement et directement la question de la Réalité suprême, la question de Dieu, puisque les sciences rendent raison des différentes qualifications des êtres, mais que la Réalité suprême est celle qui explique l'être comme tel.) Deuxième assertion *: la Réalité suprême n'est pas vue telle qu'elle est par le concept* (voyez saint Thomas sur la vision de Dieu, par ex. I[a] p., q. 12, a. 11 ou *Contra Gentiles*, III, 45-47). Ces deux assertions sont d'une importance extrême, et, dans l'intérêt même de la conservation de la foi, on n'en saurait être trop intimement convaincu.

Il faut se réjouir, sans doute, que la pseudo-métaphysique scientifique soit en baisse; il ne faut cependant pas oublier qu'un changement de vent peut la remettre en vogue, le penchant à interpréter le monde en termes de « *choses* » *proprement concevables* étant profondément enraciné dans l'esprit humain. Ces derniers temps, d'âpres et justes critiques du mobilisme universel se sont fait jour; un rationalisme sain paraît retrouver de la faveur en plusieurs domaines, en critique littéraire, par

1. Le programme de l'ancien intellectualisme et son opposition au mobilisme contemporain sont clairement définis par Jacob contre M. Le Roy dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1898, p. 170-201.

exemple et dans la science politique. Ce retour n'a rien jusqu'ici qui ne doive plaire à l'Eglise. Que si, par un hasard que rien ne fait prévoir, il aboutissait à un renouveau de l'intellectualisme naturaliste à la 1860, la pensée catholique devrait se maintenir avec force dans son juste milieu de vérité : affirmant la compétence du concept dans ses limites propres, mais marquant aussi avec rigueur ces mêmes limites, et poussant la critique du concept dans le sens des deux principes thomistes ci-dessus formulés. Au reste, il est clair que ces deux principes ne suffisent ni à faire d'un homme un catholique, ni même à faire admettre la nécessité d'une révélation. Ils y disposent seulement l'intelligence, en la débarrassant de graves erreurs.

II. **Intellectualisme garanti par la foi.** — « Les modernistes, dit le Pape dans l'Encyclique *Pascendi*, posent comme base de leur philosophie religieuse la doctrine appelée communément *agnosticisme*. La raison humaine, enfermée rigoureusement dans le cercle des phénomènes, c'est-à-dire des choses qui apparaissent, et telles précisément qu'elles apparaissent, n'a ni la faculté ni le droit d'en franchir les limites; elle n'est donc pas capable de s'élever jusqu'à Dieu, non pas même pour en connaître, par le moyen des créatures, l'existence. Telle est cette doctrine. D'où ils infèrent deux choses : que Dieu n'est point objet direct de science; que Dieu n'est point un personnage historique. Qu'advient-il, après cela, de la *théologie naturelle*, des *motifs de crédibilité*, de la *révélation extérieure?* Il est aisé de le comprendre. Ils les suppriment purement et simplement et les renvoient à l'*intellectualisme*, système, disent-ils, qui fait sourire de pitié, et dès longtemps périmé. » (Encyclique *Pascendi dominici gregis*, 8 septembre 1907, traduction française officielle, dans les *Questions actuelles*, t. XCIII, p. 199; texte latin *ibid.*, p. 198, ou dans Denzinger-Bannwart, *Enchiridion*[10], n. 2072.) L'intellectualisme figure ici comme le terme dont les modernistes se servent pour désigner le contraire de l'agnosticisme et, plus précisément, comme le système qui admet et la *théologie naturelle* (qu'on appelle plus ordinairement de nos jours *théodicée*), et la *rationabilité* de la foi prouvée par les signes extérieurs d'une manifestation divine, et enfin la possibilité d'une *révélation extérieure*, non point renfermée, par conséquent, dans les cœurs de ceux à qui Dieu s'adresse, mais exprimable en concepts et communicable par des mots.

Il ne saurait s'agir ici de traiter dans toute leur ampleur ces trois questions, déjà exposées aux articles Agnosticisme (t. I, col. 66 sq.), Dieu (*ib.*, col. 943 sqq.), Dogme (*ib.*, col. 1135 sqq.), Foi (t. II, col. 65, etc.). Nous nous bornerons, pour chacun des trois points touchés par l'Encyclique, à ajouter certaines précisions, du point de vue particulier qui nous intéresse, et qui est celui de la critique du concept, c'est-à-dire que nous essaierons de marquer exactement quelle suffisance de la connaissance conceptuelle l'Eglise affirme dans chacun des cas.

A. *Théologie naturelle.* — Le Pape parlait d'abord de la théologie naturelle. En affirmant le pouvoir qu'a la raison de connaître avec certitude l'existence de Dieu par le moyen des créatures, l'Encyclique *Pascendi* n'a absolument rien innové; elle se réfère explicitement (quelques lignes après le passage cité) aux définitions vaticanes qui, d'accord avec une tradition constante, avaient déjà consacré ce grand point (concile du Vatican, sess. iii, chap. i et canon i *de Revelatione*, Denzinger, *op. cit.*, n. 1785 et 1806). Observons seulement qu'un document postérieur, dont les premiers articles du *Dictionnaire* n'avaient pu tenir compte, a précisé encore, par une interprétation autorisée, la doctrine catholique. C'est la formule de serment prescrite par Pie X, le 1[er] septembre 1910, à certaines catégories d'ecclésiastiques (*Motu proprio · sacrorum Antistitum*). « Je professe, y lit-on, que Dieu, principe et fin de toutes choses, peut être certainement connu et même démontré par la lumière de la raison naturelle au moyen de ce qui a été fait, c'est-à-dire des œuvres visibles de la création, comme une cause par ses effets. » Deux traits méritent d'être signalés : l'insistance sur les effets *visibles* de la puissance créatrice, et le terme de *démonstration* pour expliquer la *connaissance certaine* dont parle le concile du Vatican. Ce dernier enseignement, au reste, ne fait que consacrer une conséquence déjà tirée dans les écoles catholiques, où l'on jugeait « théologiquement certaine » l'équivalence de ces deux propositions : « Dieu est connaissable avec certitude à la raison naturelle » et « l'existence de Dieu est démontrable ». L'affirmation de la démonstrabilité exclut toute *incertitude* dans la preuve tirée des effets visibles de la Puissance divine, elle n'exclut pas toute *influence de la liberté* sur les conditions de sa perception, et l'on n'est point obligé de croire que cette démonstration soit aussi évidente et contraignante qu'une démonstration géométrique pour toute intelligence en n'importe quel état. L'intellectualisme outré consisterait à croire que le discours agit ici, pour ainsi dire, *ex opere operato*, que l'état moral du sujet n'y importe point. Au reste, quelle que soit l'importance qu'on attache aux bonnes dispositions libres en cette matière, il faut prendre garde que, si on les concevait comme *suppléant à l'insuffisance de la preuve*, il n'y aurait plus *démonstration;* pour qu'existe la démonstration que le Pape déclare possible, il faut que l'effort libre dispose seulement le sujet à percevoir une preuve valable objectivement. Ce rôle de la liberté consiste donc plutôt dans l'écartement des obstacles que dans une positive efficacité.

Les termes « lumière de la raison naturelle », employés par le concile du Vatican et repris par Pie X, ne méritent pas moins d'attention, et ont pour la question de l'intellectualisme une importance capitale. Ils excluent les différents systèmes *fidéistes*, qui font dépendre de la foi ou même de la charité surnaturelles, la certitude de l'existence de Dieu. De quelque façon qu'on requière comme nécessaire une lumière intrinsèquement, *substantiellement* surnaturelle (pour employer le terme technique) à l'effet de procurer la certitude de l'existence de Dieu, on tombe certainement dans l'hérésie. On n'y échapperait pas, dans le cas présent, si, partant de la distinction très légitime entre la valeur rationnelle objective des preuves et la capacité de les percevoir, on accordait qu'assurément la démonstration de l'existence de Dieu est valable, mais qu'elle ne peut être saisie avec certitude que par une intelligence surnaturalisée. Le concile, en effet, n'a pas fait tomber directement sa définition sur la naturalité de la vérité connue, mais sur celle de l'organe de connaissance, du moyen qui fait connaître. Sans doute, pour ceux qui admettent la doctrine thomiste de l'objet formel, ces deux notions sont corrélatives. Mais celui qui nierait cette doctrine pour prétendre que la vérité naturelle de l'existence de Dieu ne peut être connue que par la lumière surnaturelle, n'échapperait pas aux anathèmes du concile. Il suit de là que l'on ne peut faire dépendre ladite certitude, de la conversion du cœur à Dieu, de la justification (qui introduit sur-le-champ dans l'âme la foi infuse).

Mais alors, est-ce que l'homme dont l'intelligence est surnaturalisée, dont la raison est guérie par la foi, se trouve vis-à-vis des vérités naturelles dans la même situation que celui dont l'intelligence souffre encore des suites du péché originel, dont la raison est encore blessée? Il n'en est rien. Tout le monde convient, d'abord, que les vérités révélées proposées par l'Eglise enseignante sont très efficacement protectrices des vérités naturelles touchant la morale et l'existence de Dieu. Mais il y a plus, et l'on peut concevoir que l'infusion de la lumière surnaturelle redresse, en ce qui regarde la connaissance de quelque vérité que ce soit, un certain déséquilibre intérieur du sujet connaissant. Sur ce point très délicat, certains défenseurs du dogme ont pu se méprendre, faute d'habitude des philosophies anti-intellectualistes, et il est arrivé aussi à certains philosophes catholiques d'employer des formules inacceptables, alors que leur vraie pensée ne contenait rien de contraire à la foi.

« Croire, écrit l'auteur de l'*Action*, croire qu'on peut aboutir à l'être et légitimement affirmer quelque réalité que ce soit sans avoir atteint le terme même de la série qui va de la première intuition sensible à la nécessité de Dieu et de la pratique religieuse, c'est demeurer dans l'illusion. » (M. Blondel, *L'Action*, cinquième partie, chap. iii, p. 428 de l'édition complète.)

A première vue, cette proposition ne paraît pouvoir échapper aux qualifications d'« erronée » et de « proche de l'hérésie ». Par « pratique religieuse », l'auteur n'entend-il pas la pratique religieuse catholique? par la connaissance qui l'atteint, n'entend-il pas la connaissance ferme et surnaturelle qu'en donne la foi? Or l'Eglise enseigne que la démonstration certaine de Dieu (qui suppose nécessairement une connaissance certaine de l'être) peut être perçue en dehors de cette lumière surnaturelle. Il est certain qu'avant de s'être résolu aux observances chrétiennes, et même avant d'avoir adhéré par la foi aux dogmes chrétiens, on peut avoir de Dieu une connaissance certaine, démontrée, qu'on n'aura pas à corriger, et qui donc est « légitime ».

Prise telle quelle et isolée, la formule tomberait donc justement sous les censures que nous avons dites ; ajoutons que, même replacée dans son contexte, elle choque encore par sa malencontreuse rédaction. Mais le contexte, croyons-nous, suggère un sens acceptable.

Toute légitime qu'elle est en tant que proposition rationnelle et conclusion authentique d'un discours, l'affirmation certaine de Dieu, dans la raison blessée par le péché originel et non encore réparée par la grâce, a-t-elle sa pleine valeur de vérité? En dehors même de l'école de M. Blondel, plusieurs se refusent à le croire. Si la recherche philosophique, disent-ils, ne s'arrête pas aux seuls éléments représentatifs de l'idée et à la seule valeur de représentation de l'acte intellectif, elle aboutit à la découverte d'une nouvelle sorte de connaissance, plus intime et plus pénétrante, et fondée sur un plus parfait accord du sujet et de l'objet. Cette connaissance est du genre de celles que saint Thomas appelle *per connaturalitatem*, et imite plus excellemment l'intellection parfaite, qui, d'après ce saint docteur, n'est pas seulement représentation d'un objet, regard sur une essence, mais conquête, étreinte, prise d'un être. Or, dans l'espèce, cette connaissance sympathique requiert un consentement libre et surnaturel. Mais dans quel sens peut-elle être dite seule connaissance « légitime » de quoi que ce soit? En ce sens, que seule elle met le réel en équilibre, en « adéquation » non seulement avec le sujet visant déterminément tel objet, avec le sujet restreignant le champ de sa vision à un problème partiel, mais avec le sujet total, présent tout entier (puisqu'il est spirituel) dans chacune de ses intellections, avec le sujet qui, sous tous les problèmes partiels, poursuit la solution du problème premier qui s'identifie avec la vie même : gagner son âme et gagner Dieu. — On le voit : ce point de vue dépasse celui de la « critériologie » courante, duquel on examine la valeur des certitudes particulières, partielles, et auquel on s'est souvent placé pour critiquer la formule citée plus haut.

On arrive à peu près au même résultat par une voie différente, comme il suit. Dans l'exercice le plus primitif et le plus spontané de la raison, l'analyse décèle aisément une certaine triomphante confiance en soi, une certaine assurance qu'elle peut tirer l'être au clair, une conviction que l'homme peut arriver à *avoir le cœur net* de lui-même, du monde et de la vie. Cette présomption (j'emploie le mot sans aucune nuance péjorative) est naturelle, essentielle à l'intelligence, est condition *a priori* de son exercice, et forme comme l'âme de chacune de ses intellections particulières. Or, encore une fois, dans l'état actuel de nature déchue, et par suite de la ruine en Adam de la race entière, cette présomption, en dehors d'une grâce qui illumine l'intelligence, se trouve injustifiée. Sans une révélation d'en haut, sans une guérison qui ne lui est point due, l'intelligence ne peut arriver à la vérité touchant sa destinée *réelle*. Il s'ensuit un déséquilibre dans le sujet connaissant comme tel, déséquilibre qui *désoriente* toutes ses connaissances, qui, sans rendre chacune d'elles mensongère ou « illégitime », les sépare toutes de ce qui devait leur donner leur plein sens et leur pleine vérité. Or, de même que l'ignorance proprement dite est guérie par l'enseignement de l'Eglise, qui nous catéchise à l'extérieur et nous fait connaître notre destinée, de même cet élan vital de la raison, cette présomption naturelle qui est à l'origine de tout son mouvement, est guérie dans sa source par la vertu de foi infuse, qui rectifie la raison en l'élevant. En entendant les choses de la sorte, on comprend comment seule la foi surnaturelle, considérée comme perfection du sujet, rend son assiette à la raison naturelle, et à la connaissance de quelque objet que ce soit, sa pleine légitimité.

B. *Motifs de crédibilité.* — Au sujet des motifs de crédibilité, l'Encyclique *Pascendi* renvoie encore au concile du Vatican (*De Fide*, canons 3, 4). Le *Motu proprio* que nous avons cité contient derechef sur ce point une précision importante ; il affirme la rigoureuse suffisance, même pour les simples, des motifs extérieurs (tels que miracles, prophéties, fait de l'Eglise). Une représentation conceptuelle, communicable, peut donc être le moyen choisi par Dieu pour amener l'esprit de l'homme à l'assentiment raisonnable au christianisme ; si c'est intellectualisme, l'Eglise catholique est intellectualiste en ce point ; elle se refuse absolument à restreindre les légitimes motifs de crédibilité aux seuls phénomènes intérieurs, et a déclaré cette doctrine dans une définition infaillible.

Mais dans l'interprétation des documents, et faute d'une distinction philosophique nécessaire, il pourrait y avoir excès d'intellectualisme, c'est-à-dire affirmation d'une certaine suffisance du concept, plus étendue que celle que le Magistère a définie. C'est ce qu'il nous faut expliquer.

La révélation supposée faite aux hommes, et étant admis que Dieu n'en a pas gratifié, comme d'un don inné, notre intelligence, mais la fait parvenir à chacun de nous par la tradition, par l'autorité, et, comme

dit saint Paul, par l'ouïe, appuyée de raisons valables, la question demeure encore, de la *manière de se l'approprier*. La raison y suffira-t-elle, ou y faudra-t-il absolument la bonne volonté? La nature y suffira-t-elle, ou la grâce y sera-t-elle nécessaire?

Tous sont d'accord pour confesser qu'on ne peut connaître la vérité de la Révélation surnaturelle *de la manière qu'il faut pour parvenir au salut* [IIe concile d'Orange, canons 5, 6, 7. Concile de Trente, canon 3 *de Justificatione*, Denzinger, *op. cit.*, n. 178-180 (148-150) et 813 (695)] sans une grâce surnaturelle de Dieu et sans un bon mouvement de la volonté libre. Penser autrement serait attribuer la foi salutaire aux forces de la nature, et tomber par conséquent dans l'hérésie pélagienne. Tous sont d'accord également aujourd'hui pour réprouver l'erreur de Georges Hermès, erreur moins radicale et cependant condamnée. Hermès ne disait pas qu'un assentiment naturel pût être un acte salutaire; il le niait même expressément, et c'était là le sens de la distinction qu'il établissait entre *foi de connaissance* et *foi du cœur*. Mais cette foi du cœur n'était qu'un abandon, une résignation de soi-même à Dieu : la foi, en tant que connaissance, était naturelle, et la foi sans la charité, la « foi morte », n'était pas une grâce. C'est ce que l'Eglise a condamné (Denz.B., *Enchiridion*, n. 1619 (1487) et 1814 (1661). — *Acta Concilii Vaticani*, notes 14 et 17 au schéma des théologiens, col. 527 et 529 du tome VII de la *Collectio lacensis*). Il doit donc être constant entre catholiques que la bonne volonté collabore à la foi surnaturelle, *même en tant qu'elle est une connaissance*. C'en est assez pour exclure la prétendue « autosuffisance » du concept, et donc pour écarter les plus graves reproches d'intellectualisme outré qu'on ait faits à la théorie catholique de la foi.

C. *Dogmes révélés*. — Si l'on a reproché à la doctrine catholique un intellectualisme outré dans la manière de concevoir les motifs de crédibilité, l'attaque a été bien plus chaude encore quand il s'est agi du contenu de la vérité à croire. On a nié avec hauteur que des concepts, exprimables en mots et communicables, pussent être légitimes véhicules de la vérité divine et salutaire. Cette question a été traitée à l'article Dogme; nous nous bornerons ici à une observation, qui porte directement sur le caractère conceptuel des dogmes que l'Eglise propose à notre foi.

Les Modernistes demandaient sur un ton de raillerie si les vérités que nous prétendons « dites par Dieu » avaient été recueillies de sa propre bouche, un jour qu'il causait avec les hommes, à l'aide d'une voix sensible et de paroles articulées. *Selon la doctrine catholique il faut répondre affirmativement.* Quoi qu'il en soit, en effet, des voies possibles que la divine sagesse n'a pas choisies, en fait, la conversation du Dieu incarné avec les hommes est le principe de toute la doctrine du salut. C'est la doctrine de tout le Nouveau Testament. « Nul n'a jamais vu Dieu, dit saint Jean; mais le Fils unique [*la vraie leçon paraît être : le Dieu Fils unique*] qui est dans le sein du Père, nous l'a manifesté. » (*Jean*, I, cf. VI, 46.) « Qui connaît la pensée de Dieu? dit saint Paul. *Nous, nous avons la pensée du Christ.* » (I *Cor.*, II, 16.) Et l'Epître aux Hébreux : « Souventes fois et en façons diverses Dieu, par les prophètes, a parlé aux anciens, mais en ces derniers jours Il nous a parlé en son Fils. » (*Hebr.*, I, 1.) Et on lit déjà dans les synoptiques : « Nul ne connaît le Père sinon le Fils, et *celui à qui le Fils veut le révéler.* » (*Mat.*, XI, 27, cf. *Luc*, X, 22.) Toute l'économie de la Révélation consiste donc en ce que l'homme a entendu Celui qui voyait. L'homme qui est à l'origine de notre foi n'était pas *croyant*, mais *voyant*, et sans aucun voile, comme vrai Fils de Dieu. (Cf. S. Thomas, *Contra Gentiles*, III, XL, 3 : « *sive ipse homo proponens fidem immediate videat veritatem, sicut Christo credimus* ».)

La vraie Incarnation du Verbe, et comme on dit maintenant, la divinité « métaphysique » de Jésus est donc essentielle à la notion de la révélation catholique, et celui qui les nierait aurait à professer et à défendre une foi différente de la nôtre. — La consolidation et la consécration par le Christ de l'ordre conceptuel, si l'on peut s'exprimer de la sorte, rentre dans le plan plus général de la réparation en Lui de notre monde terrestre et de tout ce qui s'y rattache, qu'Il a comme marqué de son sceau : *omnia in Ipso constant*, dit saint Paul (*Col.*, I, 17). De là, le principe *sacramentaire* de notre religion, c'est-à-dire l'emploi de la nature corporelle elle-même pour la collation de la grâce. De là, le principe *ecclésiastique*, c'est-à-dire le salut mis à la portée des hommes par l'intermédiaire d'hommes enseignant, gouvernant, dispensant les choses saintes. De là encore le principe *dogmatique* : c'est-à-dire nos pauvres formes de pensée, infimes et animales[1], élevées à la dignité d'exprimer avec pleine certitude les vérités mystérieuses, qui concernent l'intime même de Dieu.

Plus précisément, et pour l'objet qui nous occupe : si, suivant ce qu'imagine Tyrrell, c'était une expérience confuse de la Divinité, — si c'était même une illumination mystique ou une vision intellectuelle, semblable à celles dont nous ont parlé les saints, — qui était à l'origine de la révélation, alors on pourrait bien soupçonner d'inexactitude l'explication conceptuelle qui en serait donnée ensuite, car les hommes les plus spirituels peuvent mélanger aux traits de la lumière céleste quelque chose de leurs humaines pensées[2]. Ce serait beaucoup alors, si les « prophètes » pouvaient exclure à coup sûr les interprétations fausses de leurs révélations, après qu'ils auraient entendu ces « paroles secrètes, que l'homme ne saurait répéter » (II *Cor.*, XII, 4). La révélation intérieure serait de Dieu; mais son expression extérieure et sa communication aux hommes seraient d'un homme faillible en soi. Que si des *mots* divinement consacrés étaient communiqués, ou bien l'on n'aurait guère qu'à révérer des syllabes mortes, ce qui convient plutôt à des serviteurs qu'à des amis, ou bien leur interprétation soulèverait la même difficulté. De là, sans doute, le petit nombre des dogmes dans le Vieux Testament, et la moindre communicabilité des révélations faites aux Patriarches et aux Prophètes (voyez Newman, *Essai sur le Développement*, éd. Longmans, p. 347). Mais pour la vérité chrétienne, il en est bien autrement : elle n'a point son principe dans une expérience plus ou moins confuse, mais dans la vision même dont le Fils voit son Père, dont Dieu voit Dieu; et l'homme qui la communique aux hommes, c'est le même Dieu, fait chair. Donc, aussi bien la science du maître que la « particularisation qu'il fait de sa science à l'usage de ses disciples » (pour employer une expression de saint Thomas[3]), aussi bien l'une que l'autre, dis-je,

1. « La rationalité, dit saint Thomas (c'est-à-dire l'attribut spécifique des esprits qui connaissent par concepts et par discours) est une qualité du genre animal. » *Rationale est differentia animalis* (I *Sent.*, d. 24, q. 1, a. 1 ad 4).
2. Cf. saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, *Règles pour un plus grand discernement des esprits*, règle 8.
3. Saint Thomas, *De Veritate*, q. 9, a 5, et souvent ailleurs.

sont nécessairement et absolument jointes avec la vérité. — En d'autres termes, le Christ n'est pas seulement né et venu au monde, pour rendre témoignage à la vérité (*Jean*, XVIII, 37). Il a pu dire encore véritablement et proprement : *Je suis la Vérité* (*ibid.*, XIV, 6). Mais les concepts, les jugements, les discours, de Celui qui est la Vérité subsistante, définissent la vérité créée, loin qu'elles puissent s'en écarter en aucune sorte. « Ce que j'ai vu chez mon Père c'est ce que je dis » (*Jean*, VIII, 38) : il n'a pu parler que sincèrement, « naïvement », vraiment, des choses divines. — Autrement encore. Si, comme le dit la proposition condamnée sous le n° 20 par le décret *Lamentabili*, la révélation n'a rien pu être que la conscience acquise par l'homme de sa relation à Dieu, c'est avec raison peut-être qu'on entreprend une critique rationnelle de l'expression qui manifeste de pareils phénomènes de conscience. Mais si Dieu s'est fait homme, la manifestation même de cette conscience, son passage en catégories humaines se trouvent consacrés par l'autorité de Dieu. Les objections modernistes qui partent de la différence entre le phénomène originel de l'expérience religieuse et ses « formes secondaires », autrement dit, de l'impuissance du concept humain à traduire les réalités divines, s'évanouissent donc devant la réalité de l'Incarnation.

Il est bien clair qu'on n'a pas la prétention, dans tout ce qu'on vient de dire, de prouver la vérité des dogmes catholiques. On ne prouve pas tous les dogmes en affirmant un dogme. Mais on montre comment ils se tiennent, ou mieux comment un dogme particulier rend raison de la nature des autres dogmes, et explique aussi cette audace dogmatique de l'Eglise, qui nous dicte tant et de si précises affirmations sur les objets les plus cachés et les plus sublimes. Elle a entendu le Fils. — Les adversaires, inversement, en faisant la critique générale du dogme, prennent position sur un dogme. Ils commencent par dire que Jésus fut un ouvrier de campagne, qui crut que la fin du monde allait arriver, et qui mêla à cette grossière imagination un rêve sublime. Ils prennent, par le fait, position sur l'ensemble ou plutôt contre l'ensemble du catholicisme. Le Verbe ne s'est plus fait chair, le monde matériel n'a plus été sanctifié par Lui, et il n'y a plus de continuité entre nos paroles humaines quand nous disons le *Credo*, et les paroles humaines de l'Emmanuel, de Dieu même, quand il conversait avec ses disciples.

Il est clair encore que ce qui a été dit laisse entière la question de l'identité des dogmes enseignés aujourd'hui par l'Eglise avec ce que le Christ a dit aux siens. Cette question est en dehors de notre objet propre : nous n'avions qu'à montrer qu'à l'origine de la Révélation et dans la bouche même de Dieu l'expression de notre foi était conceptuelle. La distinction entre concepts vulgaires et concepts savants est, après tout, accidentelle. L'intellectualisme dogmatique a gagné sa cause, s'il a montré qu'il peut y avoir, entre son *Credo* et la révélation faite par Dieu même, homogénéité. Cette homogénéité nous est garantie par l'Incarnation du Verbe. *Christus*, dit saint THOMAS, *secundum humanam naturam habet perfectionem aliis homogeneam, et est principium quasi univocum, et est regula conformis, et unius generis ; ... haec complet in ipso rationem capitis* (III *sent.* d. 13, q. 2, a. 1 sol.).

On le sait, les saints Pères ont souvent développé cette notion de la Révélation qui réclame l'Incarnation du Verbe non seulement pour que nous soyons rachetés, mais encore pour que nous soyons instruits des vérités divines. On peut lire saint IRÉNÉE, V, 1 ; saint ATHANASE, *Sur l'Incarnation du Verbe*, ch. XIV, XVI, XLV, XLVI. — Le fond de la doctrine exposée par nous dans cette section est résumé par saint GRÉGOIRE LE GRAND en ces paroles : *Dum divinitas defectum nostrae carnis suscepit, humanum genus lumen, quod amiserat, recepit. Unde enim Deus humana patitur, inde homo ad divina sublevatur* (*Hom.* II *in Evang.*). Saint IRÉNÉE dit encore que le Verbe s'est fait enfant pour converser avec nous : συνενηπιάζειν (IV, XXXVIII).

III. Intellectualisme librement discuté. — Après avoir exposé quel intellectualisme l'Eglise rejette et quel intellectualisme elle consacre, il nous reste à dire quel est celui qu'elle laisse matière de libre discussion.

Il suffit à l'Eglise que soient saufs ses dogmes, et les conséquences qui en découlent touchant la valeur limitée, mais réelle de la connaissance conceptuelle ; elle n'impose par ailleurs aucune systématisation déterminée sur la nature et l'activité de l'intelligence, ou sur ses rapports avec la volonté. En fait, les deux systèmes philosophiques les plus célèbres dans son sein, et qui ont servi de base aux deux écoles de théologie les plus tranchées, le thomisme et le scotisme, se trouvent précisément, sur ces points, en opposition irréductible. La volonté a la primauté chez SCOT, et chez les Franciscains en général ; leur système est couramment et justement caractérisé comme anti-intellectualiste et volontariste. L'intelligence a la primauté chez saint THOMAS ; on peut dire que sa philosophie est fondée sur un intellectualisme intransigeant, radical.

Mais, quand on parle ainsi, il importe de l'observer, on prend *intellectualisme* au sens métaphysique, au sens où le prend la définition de Littré citée au début de cet article. Le cœur de l'intellectualisme thomiste, c'est sa thèse sur la béatitude : il affirme que l'Etre infini, que Dieu, bonheur et Fin dernière de l'homme, est *possédé*, à proprement parler, par l'intelligence, et non par la volonté[1]. C'est dans la vision intuitive de Dieu que l'intellectualisme thomiste voit l'idéal de l'opération intellectuelle, et la raison dernière de tout le mouvement de l'intelligence surnaturalisée. C'est dans l'intuition des « Intelligibles subsistants », des purs esprits vivants, qu'il voit son plus noble exercice naturel. Or cette idée qu'il se fait de l'intellection idéale l'amène à critiquer avec une extrême rigueur (et parfois à déprécier en termes très méprisants) la connaissance intellectuelle propre à l'animal raisonnable, c'est-à-dire la connaissance discursive et conceptuelle, abstraite,

1. « La béatitude est l'obtention de la fin dernière. Or, l'obtention de la fin ne consiste pas dans l'acte de la volonté. Car la volonté se portant soit à la fin absente, par le désir, soit à la fin présente, par le repos du plaisir, il est clair que le désir de la fin n'est pas l'obtention de la fin, mais un mouvement vers elle. Quant au plaisir, il survient à la volonté dès que la fin est présente, et ce n'est pas, inversement, le plaisir pris dans une chose qui peut vous la rendre présente. Il faut donc que ce par quoi la fin est rendue présente à la volonté soit quelque chose d'autre que l'acte de volonté. Et c'est bien clair quand il s'agit de fins sensibles. Si c'était l'acte de volonté qui faisait avoir de l'argent, l'avare en aurait tout de suite, dès qu'il en désire ; mais d'abord l'argent est absent ; on l'a quand on le prend dans la main, par exemple, ou en quelque autre manière, et alors on prend plaisir à l'argent qu'on a. Il en est de même pour la fin intelligible. D'abord nous voulons l'obtenir ; ensuite nous l'obtenons par le fait de sa présence en nous, au moyen de l'acte d'intelligence ; et alors la volonté prend plaisir et se repose dans la fin obtenue. Ainsi donc l'essence de la béatitude consiste dans l'acte d'intelligence. » Ia IIae, q. 3, a 4. Contra, SCOT, *Opus oxoniense*, IV, d. 49, q. 4.

soumise aux conditions du temps et de l'espace. Les récents interprètes du thomisme ont insisté avec prédilection sur cet aspect de la doctrine. On peut voir Rousselot, *L'intellectualisme de saint Thomas*, Paris, 1908; Sertillanges, *Saint Thomas*, dans la collection des *Grands Philosophes*, Paris, 1910. Ce dernier auteur résume très heureusement la critique thomiste du concept en fonction de l'intellection idéale, dans cette formule : « Plus une chose est intelligible, moins elle est concevable. » (*Op. cit.*, t. I, p. 49.) Ainsi, c'est précisément l'Intellectualisme métaphysique le plus conséquent, le plus enthousiaste, qui fournit le plus violent et décisif antidote contre l'intellectualisme étroit et « anthropocentrique », idolâtre de l'intellection animale, du concept.

On chercherait en vain chez Scot les principes d'une pareille critique, méthodique et impitoyable. « Scot pense, contre S. Thomas, que la possession de Dieu s'opère formellement par la volonté. Il est, dès lors, conséquent avec lui-même en niant la parfaite coïncidence de l'ordre intelligible et de l'ordre réel : c'est le sens de sa fameuse distinction formelle *ex natura rei*. Parce que la notion thomiste d'intellection possédante et d'immanence intellectuelle lui manque, il tend à se représenter toute connaissance sur le modèle de notre *conception abstraite et représentative* : c'est ce qui explique ses théories sur l'univocité de l'être, et sur la connaissance humaine des attributs divins. Si nous définissions l'intellectualisme par la tendance à égaler tout le connaître au connaître humain, nous devrions dire que Scot est plus intellectualiste que S. Thomas. » (Rousselot, *op. cit.*, p. xxiii, note 1.) — On voit combien il est dangereux, jugeant sur les premières apparences, d'invoquer la tradition scotiste à propos de la moderne critique du concept. Une confusion semblable est possible dans la question de l'acte de foi, où Scot attribue à la volonté un rôle moins décisif que saint Thomas. Il y a là des distinctions essentielles à faire, que négligent aisément ceux qui n'ont de la Scolastique qu'une connaissance peu approfondie (voyez Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 123-124, et cf. note viii). — Au reste, encore une fois, et quelle que soit la faveur très spéciale témoignée par Rome, de nos jours surtout, au système de saint Thomas (voyez l'article Thomisme), celui de Scot jouit dans l'Eglise d'une pleine liberté.

Quelles que fussent au reste leurs idées sur la prééminence métaphysique de l'intelligence ou du vouloir, les scolastiques étaient d'accord pour pratiquer en théologie la méthode de la dialectique rationnelle. Ici, saint Thomas n'est pas plus intellectualiste que Scot. Il n'est peut-être pas inutile de noter, à la fin de cette section, que l'Eglise a réprouvé, chez Bonnetty, l'idée que la méthode des scolastiques conduisît au rationalisme. Pour être encore de temps en temps rééditée, cette appréciation n'en demeure pas moins condamnée par Rome [Denzinger, *op. cit.*, n. 1652 (1508)].

Conclusion. — Qu'est-ce que l'Eglise pense de l'intellectualisme? Le lecteur a vu par tout ce qui précède qu'on ne peut trancher cette question par une réponse abrupte et brève, mais qu'il faut, pour la résoudre, de multiples distinctions. La tâche est relativement facile, quand on est en présence soit d'un intellectualisme aux lignes rigides et nettes, comme celui de Taine, soit d'un anti-intellectualisme défini, et, par là même, rationnel encore dans sa méthode, et donc restreint, comme celui qu'on professe dans l'école de Scot. On reconnaît facilement le principe anti-dogmatique, identique à lui-même dans sa faiblesse, soit qu'il raille avec Voltaire les dogmes au prétendu bénéfice de la morale, soit qu'il proclame avec M. Ménégoz que « la foi sauve indépendamment des croyances » : chez ces deux écrivains que tout le reste sépare, c'est la même impuissance à croire à la force de la vérité. Mais il est un anti-intellectualisme vague et diffus, d'ordre plutôt littéraire, et qui fut fort à la mode aux beaux jours du modernisme, et auparavant. « Les formules sont un grand mal, disait-on, l'âme, l'âme inexprimée qu'on y met... est tout ce qui importe... il serait immoral que la foi pût être formulée... savoir avant de faire est notre tentation mauvaise ; ne nous occupons que d'être hommes de bonne volonté... » « Ne lui demandez pas de système, disait un théologien protestant à propos d'un autre protestant; il est trop riche pour être conséquent. La vie ne se formule pas; elle n'en a ni le loisir ni le besoin. » On pourrait sans peine multiplier les citations de ce genre; de déclarations pareilles, nous avons été rassasiés jusqu'à l'écœurement. Or, à ces contre-vérités détestables, on mêlait des vérités diminuées, — « la primordiale affaire n'est pas de spéculer sur l'univers, mais de se conduire », etc., — et des truismes exprimés poétiquement, comme le mot de Goethe : « Mon cher ami, toute théorie est grise, mais l'arbre d'or de la vie est verdoyant », sans oublier l'inévitable distique où Hamlet avertit Horatio qu'il y a, sur terre comme au ciel, plus de choses que sa philosophie n'en peut expliquer. Ce mélange constituait l'anti-intellectualisme à l'état de mentalité diffuse. Ce qui cherchait de la sorte à s'exprimer, c'était d'ordinaire moins une pensée qu'un vague état d'irritation sentimentale, tantôt contre l'excessive présomption de la raison raisonnante, tantôt contre l'intransigeance légitime de la vérité, tantôt contre l'une et l'autre, qu'on arrivait à confondre dans une seule et même répulsion. De cet état d'âme indistinct et trouble, on ne peut rien dire d'absolu. Il peut marquer la fin d'un rationalisme étroit et superbe ; il marque plus souvent, peut-être, une maladie de l'intelligence, incapable de conquérir et de garder en paix son bien propre, la vérité. Le devoir du médecin des âmes est de les soigner selon leurs infirmités diverses. Le devoir du philosophe et du théologien catholique est de distinguer avec soin les diverses formes intellectuelles de l'anti-intellectualisme, *ut sciat reprobare malum et eligere bonum ;* il lui faut d'abord maintenir hors de toute atteinte les droits absolus de la divine vérité, ensuite intégrer dans la spéculation catholique tout ce qui paraît bien fondé dans la moderne critique du concept. Celui qui s'applique sérieusement à cette double tâche, se trouve tout ravi de l'admirable balance de la pensée catholique, si sensible à toutes les erreurs, si juste envers toutes les vérités; ce spectacle confirme merveilleusement dans la foi. *Omnia consonant vero!*

« Qu'il y a une vérité, donc, et qu'il n'y a qu'une vérité; que l'erreur religieuse est en soi de nature immorale; qu'elle est à craindre;... que l'esprit est soumis à la vérité et non point son maître ; qu'il est tenu, non d'exécuter des variations à son sujet, mais de la vénérer; que la vérité et l'erreur sont placées devant nous pour éprouver nos cœurs ;... qu'« avant toute chose il est nécessaire de tenir la foi catholique »; que « celui qui veut être sauvé doit penser ainsi », et non autrement ;... voilà le principe dogmatique, qui est fort et qui vaut. — Que la vérité et l'erreur religieuses ne sont que matière d'opinion; qu'une doctrine est aussi bonne qu'une autre ; que le Maître du monde ne veut point que nous parvenions à la vérité; qu'il n'y a pas de vérité; que nous ne plaisons pas à Dieu davantage en croyant ceci qu'en croyant cela; que personne n'est responsable de ses

opinions;... qu'il suffit de tenir sincèrement ce qu'on professe; que notre mérite consiste à chercher, et non pas à posséder;... voilà le principe des philosophies et des hérésies, principe d'essentielle faiblesse. »

Ces paroles de NEWMAN (*Essai sur le développement*, chap. VIII, sect. 1) expriment admirablement le premier principe de ce qu'on a le droit d'appeler l'intellectualisme catholique, principe de force, d'harmonie, de paix, et, quoi qu'en dise une critique superficielle, principe de *vie*. La bienheureuse ANGÈLE DE FOLIGNO dit la même chose plus brièvement: « *Celui qui connaît dans la vérité, celui-là aime dans le feu.* » (*Visions*, trad. Hello, IIe p., ch. LVII.)

Pierre ROUSSELOT.

INTÉRÊT (PRÊT A). — Le prêt à intérêt peut se définir : un contrat où l'emprunteur ajoute à son obligation principale de remboursement l'obligation accessoire de payer périodiquement un certain pour cent de la valeur mise à sa disposition.

Cette stipulation a lieu dans le prêt d'argent ou de choses *fongibles*, dont les notes génériques ou spécifiques importent plus que les caractères individuels. Le débiteur y acquiert tout droit sur les objets reçus, à charge d'en rendre la même quantité et qualité. C'est le prêt de consommation, qui diffère du prêt à usage; celui-ci ne porte que sur l'emploi, et oblige à restituer les objets mêmes qui furent prêtés. Le prix, souvent demandé pour cet usage, s'appelle *loyer*.

Même dans nos lois modernes, le prêt de consommation est encore en principe gratuit. En règle générale, les intérêts ne courent pas de plein droit. Mais, à la différence des lois antérieures à la Révolution, pour la France, à la Réforme protestante, pour d'autres pays, la législation actuelle autorise les stipulations d'intérêts, et ne condamne que certaines pratiques usuraires. Voy., pour le Code français, les art. 1892-1908.

A première vue, l'attitude de l'Eglise catholique, en cette matière, se divise en trois phases successives dont la dernière s'harmonise mal avec les deux précédentes. Dans une première phase, que l'on pourrait appeler oratoire, les Pères, les grands Docteurs de l'Eglise et les Conciles déclarent au prêt à intérêt une guerre à outrance. Une seconde période, didactique, érige en théorie classique la condamnation du prêt à intérêt, pris en lui-même, indépendamment de conditions particulières où peuvent se trouver soit le prêteur, soit l'emprunteur. Petit à petit, cette théorie cède au choc des hommes et des événements, et l'édifice juridique, si péniblement élevé, et que BENOIT XIV croyait avoir conduit au faîte, s'écroule pour faire place à une nouvelle construction dans le style et les goûts modernes. L'Eglise autorise le prêt à intérêt; elle le pratique elle-même et s'inquiète assez peu du taux qui est exigé. L'on devine les objections qui naissent de l'histoire ainsi comprise :

En cette matière morale, l'Eglise s'est solennellement rétractée. Elle a donc erré; elle n'est pas infaillible.

Par son aveugle intransigeance, l'Eglise a entravé l'essor du commerce et de l'industrie; elle s'est montrée l'ennemie du progrès; elle a manqué à sa mission bienfaisante.

En cédant au courant moderne, l'Eglise a trahi la cause des faibles et des petits. L'esprit de son divin Fondateur a cessé de l'animer.

La première objection est au service de tout genre d'incrédulité.

Les économistes libéraux, surtout ceux de l'école classique, formulent la seconde objection.

Et la troisième est produite par une certaine démocratie contemporaine, surtout par la démocratie socialiste.

Mais ces objections résultent d'une vue superficielle. Examinons les faits plus sérieusement.

I. Exposé des faits. — Puisque l'Eglise est, avant tout, gardienne d'une révélation qui lui arrive par le double canal de l'Ecriture sainte et de la Tradition, commençons par interroger les Ecritures.

Assurément, une impression nettement défavorable au profit tiré des avances d'argent ou de denrées se dégage de l'Ancien Testament. « Jéhovah, demande le Psalmiste, qui trouvera son repos sur ta montagne sainte? » Et il répond : « Celui qui ne prête pas son argent à usure. » (*Ps.*, XIV, 1, 5.) Ezéchiel, d'autre part, parlant au nom du Seigneur Dieu, reproche à la maison d'Israël d'avoir pratiqué le prêt à intérêt (*Ez.*, XXII, 12). Néanmoins, l'exégèse contemporaine ne reconnaît dans aucun texte une condamnation générale du prêt à intérêt, portée au nom de la justice. Les ravages de l'usure, les fils et les filles réduits en esclavage, les familles dépouillées de leur patrimoine (II *Reg.*, IV, 1; II *Esdr.*, V), ont excité l'indignation des prophètes (*Amos*, VIII, 4), le prêt gratuit a pu être recommandé et enjoint comme une forme d'assistance que l'on se doit de frère à frère (*Lévit.*, XXV, 35-37), car la Loi ne saurait permettre que l'on accable et ruine le pauvre; mais vous chercheriez en vain une expression taxant d'injuste toute stipulation d'intérêts. Bien plus, un passage de l'Ancien Testament a beaucoup embarrassé les auteurs de l'époque rigide. C'est le chap. XXIII, 19,20, du Deutéronome, que M. l'abbé Crampon traduit de la façon suivante : « Tu n'exigeras de ton frère aucun intérêt ni pour argent ni pour vivres ni pour aucune chose qui se prête à intérêt. Tu peux exiger un intérêt de l'étranger, mais tu n'en tireras point de ton frère. » Cette concession a paru si invraisemblable à plusieurs théologiens, que le tribunal de la Rote, dans une cause très intéressante d'anatocisme, mentionne avec honneur l'opinion qui croit le texte interpolé (P. V., t. I, dec. 301, n. 45). D'autres se sont rejetés sur une dispense divine analogue à celle qui tolérait le divorce. Le caractère forcé de ces interprétations saute aux yeux. Disons plutôt, avec le rabbin Hermann Adler (*Nineteenth Century*, 1878, p. 640), que la loi juive, sans se prononcer sur la question de droit naturel, limitait aux rapports des Juifs entre eux la défense absolue de prêter à intérêt.

Les passages principaux de l'Ancien Testament, concernant l'usure, sont *Exod.*, XXII, 25; *Lévit.*, XXV, 35-37; *Deutér.*, XV, 7-10; II *Reg.*, IV, 1; II *Esdras*, V, 5 et 7; *Ps.*, XIV, 1-5; *Ps.*, CVIII, 11; *Ezéchiel*, XVIII, 8, 13-17.

Les prédicateurs ont fréquemment exploité le Nouveau Testament contre le prêt à intérêt. Force nous est pourtant d'avouer qu'il est muet sur la question. Le fameux passage de *S. Luc.*, VI, 34,35 se traduit comme suit : « Si vous prêtez à ceux de qui vous espérez recevoir, quel mérite aurez-vous? Les pécheurs, eux aussi, prêtent aux pécheurs, dans l'espoir d'en obtenir l'équivalent. Pour vous, aimez vos ennemis, faites du bien et prêtez sans rien espérer en retour. » Notre-Seigneur recommande donc la pratique désintéressée d'une charité étendue même aux ennemis : telle est la portée de son enseignement. Les saints Pères, il est vrai, s'appuient sur l'Ecriture sainte pour flageller les prêteurs à intérêt. Faut-il, de ce chef, leur reprocher un emploi abusif

des textes sacrés? Nullement, à la condition de ne pas outrer le but et l'objet de leurs anathèmes.

Durant les trois premiers siècles de l'ère chrétienne la littérature patristique n'accorde au prêt à intérêt que de rares allusions, dont aucune n'est concluante. Apollonius n'a pas tort de trouver que le prêt à intérêt, comme jeu de dés, convient peu à qui se prétend prophète. D'après Clément d'Alexandrie, la loi juive, par ses prohibitions, recommande une excellente pratique de charité fraternelle. Tertullien voit dans la défense ancienne d'exiger plus que le capital, un acheminement vers l'Evangile, qui nous oblige à sacrifier le capital lui-même. Saint Cyprien s'attaque à certains évêques, dont les pratiques usuraires accablaient les pauvres. Et dans son livre des Témoignages, sous la rubrique « Il ne faut point prêter à intérêt », il n'apporte que trois passages de l'Ancien Testament. Dans le second, tiré d'Ezéchiel, il est clairement question d'une usure oppressive et ruineuse.

A consulter, pour cette époque, Apollonius, chez Eusèbe, *H. E.*, V, xviii, *P.G.*, XX, 478, 479; Clément d'Alexandrie, *Strom.*, II, xviii, *P.G.*, VIII, 1023-1026; Tertullien, *C. Marcion.*, IV, xvii, *P.L.*, II, 398, 399; saint Cyprien, *De lapsis*, vi, *P. L.*, IV, 470, 471; III, *Testimon.*, xlviii, *P.L.*, IV, 759.

Voilà pour les trois premiers siècles. Au ive, des tribulations moins glorieuses et plus affligeantes résultent pour l'Eglise du relâchement de la ferveur primitive et lui gâtent les joies de la paix. Tels sont les abus des richesses, que les Pères écrivent des pages où l'on a pu voir du communisme. Comment ne s'élèveraient-ils point avec vigueur contre les pratiques usuraires de leur époque, dont Ausone disait : « Velox inopes usura trucidat. » L'usure a tôt fait d'achever les indigents.

Mais dans les accents émus et véhéments qui, dans l'Eglise grecque comme dans l'Eglise latine, retentissent pour condamner d'immenses excès, trouvons-nous que tout prêt à intérêt est formellement convaincu d'injustice? Nullement, si nous ne voulons pas nous fier en aveugle à quelques passages isolés de leur contexte.

Prenons les Pères comme interprètes de l'Ecriture sainte. Seul, leur accord est péremptoire. Or, cet accord fait complètement défaut. Si plusieurs découvrent dans l'Ecriture une prohibition absolue, d'autres donnent aux mêmes passages un sens plus restreint. Ainsi saint Jean Chrysostome et Clément d'Alexandrie n'attribuent à l'Ancien Testament qu'une sévérité circonscrite aux Juifs. Encore faut-il tenir compte des raisons par lesquelles d'autres expliquent la prohibition qu'ils estiment absolue. « Quoi de plus inhumain, s'écrie saint Basile, que de se tailler des rentes dans les calamités du pauvre et d'amasser de l'argent chez celui que le besoin contraint à solliciter un prêt? » (*Sur une partie du Ps.* xiv *et contre les usuriers, P.G.*, XXIX, 263 ss.) La justice n'intervient pour aucune part dans de semblables considérations.

L'appel direct à leur autorité comme organes de la Tradition, conduit aux mêmes résultats. A part un tout petit nombre, ils ne prononcent pas le mot d'injustice. Ils ne discutent pas la question d'un prêt à taux modéré, hypothèse plutôt ignorée de la plupart d'entre eux. Leurs saintes invectives confondent des usuriers qui opprimaient le pauvre sous couleur de le servir.

Ecoutez cette description pittoresque que saint Grégoire de Nysse nous fait du prêteur de son époque. « La plume lui sert de charrue; le papier lui tient lieu de champ; l'encre est sa semence; le temps qui s'écoule est pour lui comme une pluie bienfaisante. Il fauche lorsqu'il réclame le remboursement; et il a pour grange la maison où il passe au crible les deniers des malheureux. » (*Discours contre les usuriers, P.G.*, XLVI, 438.)

Les Pères latins ne tiennent pas un autre langage. « Réclamer des intérêts, dit Lactance, c'est chercher son avantage dans les maux d'autrui. » (*Epitome divinarum institutionum*, lxiv, *P.L.*, VI, 1076.) S. Ambroise rappelle le mot de Cicéron : Prêter de l'argent à intérêt, c'est tuer. Lui aussi s'émeut des effets de l'usure. « Elle guette les héritiers et les jeunes gens; les pousse aux folles dépenses; abuse des passions humaines; conduit les riches à la misère et va jusqu'à exploiter le pauvre. Et tout cela se fait avec un argent dont le prêteur n'avait que faire en attendant. » (Voy. *De Tobia*, *P. L.*, XIV, 759 ss.)

Avec S. Grégoire le Grand, qui n'a rien de précis à notre propos, l'ère des Pères semble close. En tout cas, la littérature ecclésiastique postérieure offre peu d'intérêt pour nous. Plutôt qu'à nous livrer une pensée originale et neuve, elle vise à reproduire et à vulgariser les doctrines des grands docteurs des siècles antérieurs.

Bref, les Pères n'ont pas connu un contrat de prêt avantageux aux deux parties, fournissant aux exploitations agricoles ou industrielles le crédit nécessaire au développement des affaires, parfois même à leur vitalité. Moins au nom de la justice qu'au nom de l'humanité, ils condamnent une usure accablante et vexatoire. Aucun accord des Pères n'oblige l'exégète catholique à s'écarter du sens naturel des textes sacrés. Bien plus, si quelques-uns rencontrent des titres que nous appellerions extrinsèques, notamment le danger que court le prêteur de perdre son capital, c'est pour rejeter ce genre d'excuse. Mais ce faisant, ils n'auraient avec eux aucun moraliste moderne, s'ils entendaient se placer sur le terrain de la justice, non sur celui de la charité.

Voyez les passages à consulter: I. Pères grecs. — S. Basile, *Sur une partie du Ps.* xiv *et contre les usuriers*, *P.G.*, XXIX, 263 ss.; S. Grégoire de Nysse, *Contre les usuriers*, *P.G.*, XLVI, 434 ss.; S. Jean Chrysostome, *Sur la Genèse*, *Hom.*, xli, *P.G.*, LIII, 376-377; *Sur saint Matt.*, *Hom.*, v, 5, *P.G.*, LVII, 61-62; *Hom.*, lvi, 5-6, *P.G.*, LVII, 556-558; Procopius Gazaeus, *Comment. sur le Lévitique*, xxv, 35, *P.G.*, LXXXVII, 787; S. Jean Damascène, *Sacra parallela*, t. IX, *P.G.*, XCV, 1363-1366.

II. Pères latins. — Lactance, *Institution.*, VI, xviii, *P.L.*, VI, 698-699; *Epitome divin. instit.*, lxiv, *P.L.*, 1076; S. Hilaire, *Sur le Ps.* xiv, 15, *P.L.*, IX, 307; S. Ambroise, *De Tobia*, *P. L.*, XIV, 759 ss.; *Ep.*, xix, *Ad Vigilium*, 4-5, *P.L.*, XVI, 983-984; S. Jérôme, *Sur Ezéchiel*, xviii, 5 ss., *P.L.*, XXV, 176-177; *Sur Amos*, viii, 4 ss., *P.L.*, XXV, 1080; S. Augustin, *Ep.* cliii, *Ad Macedonium*, 15, *P.L.*, XXXIII, 664-665; *Sur le Ps.* xxxvi, 6, *P.L.*, XXXVI, 386; S. Léon le Grand, *Serm.*, xviii, alias xvi, *P.L.*, LIV, 181; *Ep.*, iv, *Ad episcopos per Campanim, etc., constitutos*, *P.L.*, LIV, 613; S. Maxime de Turin, *Homélie contre l'avarice*, *P.L.*, LVII, 476-477; S. Sidoine Apollinaire, *Ep.*, xxiv, *Ad Turnum*, *P.L.*, LVIII, 528-531; S. Grégoire de Tours, *Historia Francorum*, III, xxxiv, *P.L.*, LXXI, 266-267; Raban Maur, *Sur l'Ecclésiastique*, VI, x, *P.L.*, CIX, 973, 974; *Sur le Lévitique*, vii, *P.L.*, CVIII, 543.

Il est temps d'interroger les Conciles, dont les décrets d'ailleurs nous mènent à ce que nous avons appelé la seconde phase ecclésiastique du prêt à intérêt.

Si déjà au ive siècle le concile africain de 345, puis, au viiie siècle, celui d'Aix-la-Chapelle (789) désapprouvent les laïques qui se font payer des

intérêts, cette pratique, tout en étant qualifiée de honteuse, n'est formellement interdite qu'au clergé. Et l'interdiction est fréquemment renouvelée. L'Eglise grecque n'a même jamais poussé plus loin sa rigueur. L'on cite parfois, comme dirigé contre les laïques, le can. 20 d'Elvire (305-306). Mais il est d'une authenticité douteuse.

Au moyen âge, l'interdiction devient absolue. Gratien prétend mettre en évidence que tout profit ajouté au capital doit être traité d'usuraire, et, à ce titre, d'universellement défendu (*Dictum Gratiani sub q. 3, Causae IV, initio, et sub c. 4; et sub q. 4 eiusdem Causae*). Les décrétales d'Alexandre III (1159-1181) et d'Urbain III (1185-1187) réprouvent la demande d'intérêts au nom de la Sainte Ecriture, et ordonnent la restitution de ce gain honteux. Cf. par ex. les c. 2, 5, 7, 9, 10, 13 du t. xix du l. V). Alexandre III, c. *Super eo*, c. 4, h. t., ajoute même qu'il ne possède aucun pouvoir de dispense. Deux conciles généraux, le IIIe de Latran (1179) et le IIe de Lyon (1274) condamnent ceux qui font profession de prêter à intérêt. Le concile de Vienne enfin (1311) enjoint de punir comme hérétique celui qui s'obstinerait à nier que la pratique de l'usure (*exercere usuras*) soit condamnable (*C. Ex gravi, unic. Clem. de usuris*, V, v). D'autres lois canoniques répriment les usures palliées ou dissimulées. Pourtant, les Juifs ont bénéficié assez longtemps d'une certaine tolérance ou impunité pour leurs pratiques usuraires. Mais Innocent III (1198-1216), c. 13 *de usuris*, V, xix, et S. Louis, *Statuts*, n. 23 de ceux qui furent lus au concile de Béziers de 1255 (Mansi, t. XXIII, 882), les soumirent au droit commun.

Toute sévère qu'elle fût dans ses expressions, la législation canonique suppose constamment des intérêts ruineux, accablants pour les pauvres; elle ne dit pas expressément que tout intérêt soit contraire à la justice : et c'est à peine si l'on y trouve une trace de ce que plus tard l'on a appelé les titres ou raisons extrinsèques qui légitiment un intérêt modéré.

Les formules générales et rigoureuses qui contiennent la doctrine du prêt à intérêt datent des théologiens scolastiques et des canonistes. Leur enseignement se ramène à ces quelques points : le prêt de consommation, comme tel, ne justifie aucune stipulation d'intérêts; exigées à ce titre, la justice condamne de pareilles clauses. Des raisons accidentelles, tenant à la situation spéciale et bien réelle, soit du créancier, soit du débiteur, admettent un intérêt qui les compense. Mais il est d'autres contrats, la constitution de rente, le contrat de société, qui offrent à l'argent même des placements honnêtes et fructueux.

Doctrine de S. Thomas et de Duns Scot, de Molina, de Lessius et de de Lugo, d'une part, et, d'autre part, d'Henri d'Ostie, de l'abbé de Palerme, de Pirhing, de Reiffenstuel, de Schmalzgrueber, etc., elle exprime solennellement la pensée de l'Eglise. A la suite d'un prêt de 4 °/o, conclu par la cité de Vérone, et d'un écrit qui, tout en s'insurgeant contre les idées reçues, était dédié à Benoit XIV par un ami, ce grand Pape se détermina à faire du prêt à intérêt un examen approfondi. Il s'entoura de toutes les lumières de la théologie; puis, après mûre délibération, il adressa aux évêques d'Italie sa célèbre encyclique *Vix pervenit*, du 1er novembre 1745. Aux termes d'une réponse du S. Office, qui ne remonte qu'au 29 juillet 1836, la doctrine de ce document regarde l'Eglise universelle. Elle se résume en cinq points.

Le premier définit le péché d'usure; et déclare qu'il a son siège propre dans le prêt de consommation. Il se commet par quiconque s'assure, à raison de ce seul prêt, un avantage économique ajouté au remboursement du capital. Le second point écarte diverses exceptions ou excuses : la modicité du taux; la situation aisée de l'emprunteur; l'emploi fructueux qu'il fera de l'avance. Le troisième et le quatrième point concèdent des intérêts compensatoires pour des raisons extrinsèques. En outre, l'on y reconnaît qu'il est bien des emplois rémunérateurs de l'argent, qu'aucune morale ne saurait condamner. Néanmoins, le cinquième point conteste que l'on puisse partir de cette facilité pour s'autoriser à réclamer, en tout cas, un intérêt raisonnable; car les occasions de profits honnêtes ne se présentent pas toujours, et la charité nous oblige souvent à faire des prêts gratuits.

Tandis que l'on codifiait de la sorte la théologie du prêt de consommation, les événements suivaient leur cours. A partir du xvie siècle, les principes rigides sont battus en brèche, d'abord par des hérétiques du parti de Calvin, car Luther réprouvait le prêt à intérêt; puis, par des catholiques : tel le célèbre Scipion Maffei, l'ami de Benoît XIV, dont nous avons cité l'ouvrage. Des institutions charitables de crédit, tels les monts-de-piété, obtiennent par privilège d'accorder un certain intérêt; les coutumes ou les lois civiles de plusieurs contrées allemandes (car la France résistera au courant jusqu'au décret du 1-12 octobre 1789) inclinent à la tolérance; les affaires prennent un essor inouï. Telle est la poussée, que, par l'organe de la Pénitencerie et du S. Office, le S. Siège en vient à des déclarations de plus en plus nettes qui enlèvent tout scrupule aux *prêteurs* d'aujourd'hui. Nous ne disons pas aux *usuriers*. Car nos langues modernes distinguent entre l'intérêt et l'usure, le *Zins und Wucher*, et cette distinction de mots et de concepts implique celle de deux réalités.

Ces déclarations s'étendent de 1830 à 1899. Nous les énumérons à leur date :

Réponses du *S. Office*, 18 août 1830; 31 août 1831; 17 janv. 1838; 26 mars 1840; 28 fév. 1872; 4 juill. 1883; 7 av. 1886.

Réponses de la *S. Pénitencerie* : 16 sept. 1830; 14 août 1831; 11 nov. 1831; 11 févr. 1832; 18 av. 1889. Et voyez aussi l'instruction de la S. Congr. de la Propagande, qui contient ces réponses et en déduit les corollaires. Elle est datée de 1873, et se trouve dans les *Collectanea de la Propagande*, n. 2140, 1re éd.; n. 1393, 2e éd. Les trois dernières réponses se trouvent *ibidem*, n. 2141, 2142, 2143, 1re éd.; n. 1701 et 1702, 2e éd. La rép. du 7 avril 1886, qui condamnait certain taux comme excessif, n'est pas reproduite dans la 2e édition.

II. **Explication.** — L'exacte présentation des faits en abrège et facilite l'explication.

Rappelons les griefs faits à l'Eglise. On lui reproche de se contredire, d'entraver le progrès, de déserter la cause du petit peuple.

D'abord, l'Eglise s'est-elle vraiment rétractée? Son indulgence actuelle est-elle inconciliable avec sa sévérité de jadis?

En aucune façon. Les applications ont pu varier; la doctrine est restée la même. Et cette doctrine a pour fondement un principe séculaire de justice contractuelle : l'égalité des prestations. Dans un contrat commutatif, pour connaître ce que vous pouvez recevoir, voyez ce que vous donnez. Que donnez-vous en prêtant de l'argent ou des denrées qui se consomment par l'usage? Une certaine somme, une certaine quantité de choses. De ce chef, vous avez droit à recevoir autant en retour. En outre, pour toute la durée du prêt, l'argent ou les choses prêtées ne sont plus à votre disposition; vous en avez cédé la possession à autrui. Est-ce là une raison pour stipuler des intérêts? Oui, si une valeur économique est attachée à la possession actuelle de l'argent. Quelle sera cette

valeur économique? Celle d'être à même, avec cet argent, d'acquérir un terrain fertile, une maison dont l'usage se paye cher; ou encore de se livrer à une entreprise lucrative. Ce peut même être l'avantage de vous donner du crédit pour le développement de vos affaires. A une époque où ces occasions n'étaient qu'exceptionnelles, seul celui chez qui elles se vérifiaient pouvait stipuler un intérêt compensant la privation qu'il s'imposait. Mais généralement parlant, aucune valeur économique n'était attachée à la possession actuelle de l'argent. Et par conséquent, l'intérêt ne se justifiait que dans des circonstances exceptionnelles. La justice imposait alors, pour règle, le prêt gratuit. Mais de nos jours le crédit est fort précieux à beaucoup; et qu'elles sont nombreuses, les facilités pour convertir son argent en des choses frugifères, ou pour l'engager dans des entreprises lucratives! Donc aujourd'hui, la possession d'argent a une valeur économique qui se traduit en intérêts. Tel est le verdict de l'appréciation commune, sur laquelle se règle le juste prix. Objecterez-vous que les occasions de placer soi-même fructueusement son argent, bien que fréquentes, n'existent ni toujours ni pour tous? D'accord. Mais l'estimation commune ne s'établit pas sur une utilité strictement universelle, mais sur une utilité générale qui peut manquer dans des cas particuliers. Vous pouvez n'avoir que faire de votre cheval. Et cependant vous pouvez le louer au prix commun d'usage. Il suffit donc que la possession d'argent soit économiquement estimable de par les occasions *générales* de placements fructueux, pour que naisse, au regard de tous, un juste loyer d'argent, dont l'intérêt sera l'expression.

Simple, naturelle, fortement liée à un seul et même principe, cette explication possède encore l'avantage de nous livrer la formule abstraite du juste taux de l'intérêt. La productivité moyenne du capital placé sous la responsabilité personnelle de son possesseur, diminuée pourtant d'une prime d'assurance (puisque l'emprunteur garantit en tout cas le remboursement) constituera le taux normal d'un prêt de tout repos. A l'estimation commune, de résoudre au concret ce problème, sans grand calcul, par le jeu naturel de conventions multipliées.

Peut-on dire, d'après cette explication, que l'intérêt se perçoit à raison du prêt de consommation? Oui, si l'on veut bien ajouter : à raison du prêt de consommation contracté dans les circonstances sociales d'aujourd'hui.

Il n'y a donc, dans les attitudes différentes de l'Eglise, aucune contradiction, révélatrice d'erreur.

Et le principe au nom duquel elle se montra longtemps si sévère, ne saurait non plus être controuvé : il demeure vrai que le prêt de consommation n'autorise pas, comme tel, la stipulation d'intérêts.

Les économistes de l'école libérale ne peuvent lui opposer sérieusement que la raison de Bastiat : Celui qui prête de l'argent rend à l'emprunteur un service, en échange duquel il a droit de réclamer un intérêt. — Voici la réplique triomphante de la morale catholique : le service ne mérite salaire que s'il est onéreux. Comme service, c'est-à-dire comme bienfait, il est d'un ordre supérieur. Il mérite mieux que de l'argent, la reconnaissance. Or, le prêt d'argent ne dit pas de soi un service onéreux. Il le dit si peu, qu'en certaines occasions le dépositaire d'argent réclame une rémunération pour couvrir sa responsabilité. Et cette responsabilité est aussi celle de l'emprunteur. Le principe libéral de l'échange des services aboutit, d'ailleurs, à cette conséquence odieuse, que le juste taux de l'intérêt s'élèverait avec le besoin de l'emprunteur. Car, avec ce besoin croît évidemment l'importance du service rendu par le prêteur.

D'autres voies que la nôtre ont été tentées pour mettre en harmonie les conduites successives de l'Eglise. Le célèbre moraliste romain Ballerini, S. J., réduisait tout à une question d'intention. Dicté jadis par une volonté de bienfaisance, le prêt était alors essentiellement gratuit. C'était le *mutuum*. Aujourd'hui, en prêtant son argent, on entend conclure une affaire; on loue son argent et on réclame un loyer. Cette solution n'est pas heureuse. Dès qu'ils stipulaient un intérêt, les prêteurs de jadis manifestaient bien autre chose qu'une pensée de bienfaisance. En admettant qu'en parlant alors de *mutuum* ils aient employé un mot inexact, les Conciles se sont-ils réunis, les Docteurs ont-ils élevé la voix contre une erreur de mot?

Plus plausible certes, et déjà invoquée au XVIIIe siècle, est l'explication qu'un grand économiste catholique, Claudio Jannet, a remise de nos jours en honneur. Il distingue le prêt à la consommation, gratuit de sa nature, et le prêt à la production, qui autorise la stipulation d'intérêts. Aujourd'hui, l'on prête surtout en vue d'opérations lucratives; jadis, c'était l'homme aux abois qui cherchait un prêteur. Voilà pourquoi au prêt stérile a pu succéder légitimement un prêt productif d'intérêts.

Nous le reconnaissons volontiers, ce système est en parfait accord avec la tradition patristique. Mais il l'est moins avec la doctrine des théologiens et l'Encyclique de Benoît XIV. Il contredit, en effet, ce principe de justice contractuelle admis par tous les théologiens de l'époque classique : le juste prix d'une simple cession ne peut se régler sur l'utilité propre de l'acquéreur. Autre chose serait si j'entendais, comme associé, réclamer ma part des profits (moyennant un contrat à forfait, cette part pourrait même prendre la forme d'intérêts fixes). L'explication est donc formellement inexacte. Elle l'est aussi matériellement, puisque aujourd'hui l'on peut, sans injustice, réclamer des intérêts même lorsque l'on prête à un nécessiteux.

Assez bien d'auteurs catholiques recourent à une *présomption*. Les raisons extrinsèques qui justifient la demande d'intérêts existent si souvent de nos jours, que le prêteur peut présumer que quelqu'une existe en sa faveur. Il est pourtant des cas où la présomption ne se vérifie point. Et la doctrine aujourd'hui reçue permet toujours, à ne considérer que la justice, de stipuler des intérêts.

Enfin, nos lois civiles s'occupent si peu de rassurer les consciences, que nous n'oserions, avec d'autres, y recourir, pour trouver, dans leur autorisation ou leur tolérance, une juste raison de réclamer des intérêts.

L'examen des principes, des faits et des opinions nous conduit donc à cette conclusion certaine : c'est dans la diversité des conditions économiques qu'il faut chercher la solution de l'antinomie apparente qui paraît exister entre les dispositions ecclésiastiques concernant le prêt à intérêt. Et la meilleure solution ou même la seule vraie se déduit du principe traditionnel qui domine toute la matière des contrats : le principe du juste prix déterminé par l'estimation commune.

Tout en revendiquant pour la théologie catholique la vérité des principes, nous pouvons loyalement reconnaître que les auteurs catholiques ont eu quelque peine à saisir l'influence des circonstances nouvelles et mirent un peu trop de temps à modifier leur attitude. Pourtant, n'exagérons pas même cette lenteur. En effet, même à prendre conseil d'économistes étrangers à l'Eglise, il semble que le XVIIIe siècle soit la grande période de transition entre la situation économique ancienne et la situation moderne. Et, toute

difficile que soit cette évaluation, nous croyons pouvoir ne dater que du XIXe siècle la faculté vraiment générale de placer fructueusement son argent.

Mais, par sa sévérité, l'Eglise n'a-t-elle pas nui au bien de l'humanité, à la prospérité économique de divers pays? — Si ces pages en offraient l'occasion, quelle éloquente réponse ce deuxième grief pourrait recevoir!

Durant plusieurs siècles, la sévérité de l'Eglise a été la sauvegarde du petit peuple. L'Eglise a déclaré la guerre à des abus formidables, qui menaçaient de ramener une société païenne fondée sur l'esclavage. A propos de la discipline de l'Eglise sur l'usure, Claudio Jannet n'hésite pas à écrire : « Son application rigoureuse était... dans les siècles précédents une mesure de salut public indispensable... Tous les fruits de l'émancipation des serfs eussent été perdus; les grands propriétaires auraient détruit toute indépendance dans les populations vivant autour d'eux, comme à Rome et dans la Grèce ancienne. » (*Le capital, la spéculation et la finance*, c. III.)

Quand vint l'époque où le commerce d'abord, puis l'industrie, prirent un magnifique essor, l'Eglise, par sa sévérité, s'est opposée aux placements de tout repos, favorables à l'avarice comme à l'inertie. Elle a stimulé l'activité intelligente de ceux qui voulaient des profits. Elle leur a dit : « Je ne vous défends point de chercher des bénéfices, d'engager vos capitaux dans des entreprises lucratives. Mais je ne veux pas qu'à l'aide d'un argent qui chez vous demeurerait oisif, vous préleviez une dîme sur le travail ou la nécessité d'autrui. » Et ce langage de l'Eglise poussait les hommes à chercher les entreprises lucratives et à les multiplier.

L'on ne pourrait pas même taxer d'inutiles les détours, quelquefois subtils, par lesquels on s'évertuait à échapper aux rigueurs des lois. Ils ont amené des combinaisons ingénieuses de change, d'assurance et de société, dont nous profitons encore à l'heure actuelle. Comme toujours, l'obstacle et la difficulté ont engendré l'invention. Et à voir où la soif immodérée du gain conduit la société présente, l'on est peu enclin à reprocher à l'Eglise d'avoir opposé des barrières à l'avarice et à la cupidité.

Mais si l'Eglise défendait une si bonne cause, n'a-t-elle pas eu tort de la délaisser, et de se ranger maintenant du côté des prêteurs à intérêt?

Et qui vous dit que l'Eglise ait délaissé cette bonne cause? Autrefois, l'intérêt était l'usure. Voilà pourquoi les foudres de l'Eglise le frappèrent. Aujourd'hui, il y a intérêt et usure. En permettant le premier, l'Eglise a-t-elle moins de force pour condamner l'usure des temps actuels? L'Encyclique *Rerum novarum* ne dénonce-t-elle pas vigoureusement les formes nouvelles de l'usure et de l'exploitation des hommes?

D'autre part, dans notre monde moderne, le simple prêt à intérêt joue un rôle plus modeste et plus effacé. Bien à tort, quelques auteurs, même catholiques, lui portent en compte la crise sociale où nous nous débattons. Les témérités malhonnêtes des lanceurs d'affaires, les jeux et les spéculations stériles, le luxe et les prodigalités qui suivent ces excès, voilà ce qui trouble profondément notre ordre économique. En toutes ces affaires véreuses, il s'agit assez peu de simple prêt à intérêt.

Devant les déconvenues de l'école manchestérienne et l'absolutisme révolutionnaire de l'école socialiste, une appréciation plus saine et plus équitable de la conduite de l'Eglise revient partout en faveur. Des hommes versés dans les sciences économiques reconnaissent que, sous l'influence des conditions sociales, l'intérêt normal peut descendre jusqu'à zéro. Ne se rapprochent-ils pas de la sorte des persuasions catholiques en matière de prêt à intérêt? Un illustre économiste anglais, spécialement versé dans l'histoire et doyen de la faculté commerciale dans la nouvelle université de Birmingham, M. Ashley, n'a pas hésité à écrire que, dans le passé, la « doctrine canonique était l'expression légale, et, on peut bien l'ajouter, morale de la situation économique du temps ». (The canonist doctrine was but the legal, and it may be added, the ethical expression of economic conditions. *An Introduction to English Economic, History and Theory*, vol. I, p. 1, l. 1, c. 1, § 17.) Nos considérations précédentes peuvent donc se résumer en ces quelques mots. L'Eglise a pris parti pour la vérité. La vérité ne saurait causer de dommage définitif.

Sources et auteurs. — Antoine, *Cours d'économie sociale*, 3e éd., Paris, 1909. — Aristote, *Politiques*, I, x, 11. — Ballerini-Palmieri, *Opus morale*, t. III, p. 3, n. 230-363. — Belliot, O. F. M., *Manuel de sociologie catholique*, Paris, 1911. — Benedictus XIV, *De Synodo dioecesana*, l. X, c. IV. — Bossuet, *Traité de l'usure*. — Brants (V.), *L'usure dans la législation contemporaine*. — *Les formes actuelles de la lutte contre l'usure* (Bulletins de l'Académie royale de Belgique, 1895 et 1903). — Braunsberger, S. J., *Pius V und die deutschen Katholiken* (Ergänzungsheft zu den Stimmen aus M. L., n. 10). — Brœdersen (pasteur janséniste), *De usuris licitis et illicitis*, Leyden, 1743. — Concina, O. P., *Commentarium adversus usuram*, 1 vol., Romae, 1748. — Endemann (non-catholique), *Studien in der Romanisch-canonistischen Wirtschafts-und-Rechtslehre*, 2 vol., t. II, VIII : *Das Interesse : Das Darlehen*, Berlin, 1883. — Funk, *Recht und Moral in Bezug auf das Wirtschaftleben*; — *Zins und Wucher im christlichen Alterthum*; *Scipio Maffei und das kirkliche Zinsverbot*; — *Geschichte des kirchlichen Zinsverbotes*, Tübingen, 1869, 1875, 1876, 1879, 1901 (voy. *Theologische Quartalschrift*). — Gaggia, *Le usure nelle fonti del diritto canonico* (*Rivista internazionale di scienze sociali*, 1897, 1898). — Cl. Jannet, *Le Capital, la Spéculation et la Finance au XIXe siècle*, Paris, 1892. — Lessius, *De Justitia et Jure*, c. x. — De Lugo, *De Justitia et Jure*, d. xxv. — Scipione Maffeï, *Dell' impiego del danaro*, Roma, 1746. — Mastrofini, *Le usure*, Roma, 1831. — Molina, *De Justitia et Contractibus*, t. II, tr. II, d. 299, 303. — Pesch (H.), *Zinsgrund und Zinsgrenze* (*Zeitschrift für katholische Theologie*, 1888). — Pirhing, *In l. V Decretalium*, t. XIX. — Reiffenstuel, *In l. V Decretalium*, t. XIX. — Schmalzgrueber, *In l. V Decretalium*. — J. D. Scotus, *In l. IV Sententiarum*, d. 15, q. 2, n. 17-20 et 26. — S. Thomas, *Somme théologique*, II, II, q. 78; — *De malo*, q. 13, t. 2, art. 4. — Van Roey, *De iusto auctario et contractu crediti*. Dissertatio historico-moralis, Lovanii, 1903. — Vermeersch, S. J., *Quaestiones de Justitia ad usum hodiernum scholastice disputatae*, éd. Bruges, 1904. — Weiss, O. Pr., *Sociale Frage und sociale Ordnung*, Freiburg in Brisg., 1898. — Zech, *Rigor moderatus doctrinae pontificiae circa usuras a S. D. N. Benedicto XIV per epist. encycl. traditus, etc.* 1 vol. Ingolstadt, 1751.

A. Vermeersch,
S. J.

INVESTITURES (QUERELLE DES). — *Notion de l'investiture. — Origine de l'investiture laïque. — Conséquences de l'investiture laïque. — Préludes de la réforme. — Condamnation de l'investiture laïque. — Opposition aux décrets condamnant*

l'investiture. — *Solutions de la querelle des investitures en France et en Angleterre.* — *Solution de la querelle dans le Saint Empire.* — *Bibliographie.*

Notion de l'investiture. — Très usité dans la langue courante du IXe au XIIe siècle, le terme *investire* signifie « mettre en possession » et s'applique à tout ce qui peut être possédé. Quiconque vend, donne, restitue une propriété déclare s'en dessaisir (*se exire, guerpire, devestire*) et en faire la remise (*vestitura*) au nouveau propriétaire. Du bien cédé non en propriété mais en bénéfice ou en précaire, le bénéficier ou précariste est dit lui aussi « investi » (*vestitus*).

Presque toujours une cérémonie symbolique exprime la tradition du bien. Il est représenté par un objet quelconque, couteau (*cultellus*), gant (*manica*), morceau de bois (*festuca*), dont le bailleur fait livraison matérielle à celui qu'il investit. Souvent ce gage est en rapport avec la nature du bien cédé. Ainsi une propriété foncière sera figurée par une touffe de gazon arrachée de terre (*cespes*), un arbuste qu'on remet sur place aux mains du nouveau détenteur. A cette époque où la plupart des églises rurales sont tenues pour une propriété privée, le don ou la vente d'une de ces églises s'exprime ainsi : les deux parties se rendent dans l'église, l'ancien propriétaire en fait ouvrir la porte par le nouveau (*vestitus per ostium, per claves, postes*), et enroule autour de ses mains la corde de la cloche (*per signum, per corda signi haerentia*).

Origines de l'investiture laïque. — Conformément à ces habitudes, tout propriétaire d'église, quand il en accorde la jouissance bénéficiaire à un clerc ou à un laïque, l'en investit par une cérémonie symbolique. Le grand propriétaire cède en bénéfice l'église de son domaine à un clerc qu'il a fait ordonner par l'évêque diocésain ; de cette église dont il devient le desservant, le clerc reçoit investiture des mains du propriétaire laïque. Cet usage fut aussi étendu, au cours des IXe et Xe siècles par les rois et dès la fin du Xe siècle par certains seigneurs usurpateurs des droits régaliens, aux évêchés et aux abbayes dont ils se considéraient comme propriétaires.

Au IXe siècle, les évêchés sont en fait sous le haut domaine (*dominium*) du roi. La charge pastorale n'est pas distinguée du temporel dont la libéralité des rois et des fidèles a enrichi les églises épiscopales. Outre des biens fonciers très étendus dont une part provient du fisc royal, le patrimoine ecclésiastique comprend des droits de douane, de marché, de monnayage, de justice, des châteaux, territoires, parfois le comté de la cité épiscopale, qui sont des droits régaliens (*regalia*), cédés par le souverain à l'église. En vertu de l'immunité qui soustrait les domaines ecclésiastiques à toute ingérence des agents royaux, l'évêque en est le seul administrateur et ne relève que du roi. Un évêque a donc, au point de vue temporel, une autorité égale à celle d'un comte ou d'un grand seigneur. Aussi le roi considère l'évêché comme un honneur (*honor*), un bénéfice (*beneficium*), analogue aux comtés et bénéfices qu'il accorde à ses fidèles.

En raison de la richesse, de l'influence sociale et religieuse des évêques, et parce que le roi est le principal bienfaiteur des églises, le pouvoir royal s'arrogea le droit de disposer des évêchés. Passant outre aux règles canoniques qui prescrivent une libre élection par le clergé et le peuple, le roi nomme le plus souvent directement l'évêque. Quand il a permis une libre élection, elle n'est souvent qu'un simulacre, l'assemblée électorale se contentant d'approuver le choix du roi. Celui-ci remet à l'élu l'évêché qui, pendant la vacance, est resté en ses mains, a été administré par lui et dont il percevait les revenus.

De même au IXe siècle, les monastères exempts de l'autorité épiscopale sont dits monastères royaux et sont tenus pour propriété du roi. Il les donne en bénéfice à des fidèles, souvent à des laïques, au mépris des règles prescrivant l'élection de l'abbé par la communauté des religieux. Quand il autorise l'élection, c'est encore lui qui donne l'abbaye au moine élu.

Le souverain s'étant ainsi saisi du haut domaine des évêchés et abbayes et du droit d'en disposer à son gré, en fit tradition suivant les formes usitées pour la cession à titre de bénéfice d'un bien quelconque. L'évêque ou l'abbé fut mis en possession de son évêché ou de son abbaye comme il l'eût été d'un bénéfice ordinaire, par la remise d'un objet symbolique. Le collateur de l'évêché investit le nouvel évêque par la crosse et l'anneau. Ces insignes sacrés, que d'autre part l'évêque recevait à son sacre des mains du prélat consécrateur, furent le signe matériel représentant l'évêché dans la cérémonie d'investiture laïque. Peut-être cette formalité apparut-elle déjà au IXe siècle. Elle devint sans doute d'usage courant seulement au cours du Xe. Au XIe siècle, l'investiture laïque est usitée dans tous les pays chrétiens. L'empereur dans les pays d'Empire (Germanie, Lorraine, royaume de Bourgogne et de Provence, Italie du Nord), le roi de France dans le domaine capétien et hors du domaine dans quelques régions du royaume, les seigneurs locaux dans d'autres régions françaises, les rois normands en Angleterre et en Normandie, investissent par la crosse et l'anneau les évêques régulièrement élus ou plus souvent désignés par eux.

Conséquences de l'investiture laïque. — Le fait que l'investiture de l'évêché est donnée par des emblèmes sacrés, la crosse et l'anneau, n'est que secondaire, encore que plus tard les réformistes aient eu beau jeu de montrer le caractère sacrilège de cette cérémonie. L'abus le plus grave, c'est qu'un laïque maître de l'évêché en fasse le don que symbolise la tradition des insignes sacrés. Par là est supprimée en fait l'élection, seul mode régulier que les canons aient jusqu'alors prévu pour la désignation des évêques. C'en est fait aussi du contrôle exercé par l'épiscopat sur le choix des nouveaux prélats. L'archevêque de la province est tenu d'obéir au roi qui lui envoie l'ordre de sacrer le clerc à qui il a donné investiture de l'évêché. A supposer qu'une élection régulière ait eu lieu, le métropolitain ne peut procéder à la consécration avant que le roi ait, de son plein gré, consenti à investir l'élu et à permettre de le sacrer. L'investiture supprime donc toutes les garanties prévues par les canons pour que de dignes évêques président aux églises. Le souci de la charge pastorale s'éclipse devant les préoccupations séculières. Au lieu de voir d'abord en la personne de l'évêque le chef d'une église et le pasteur d'un troupeau, le souverain laïque aperçoit surtout en lui le détenteur d'un lot considérable de domaines, d'une importante seigneurie, et se préoccupe avant tout de procurer l'évêché à un fidèle serviteur.

L'investiture laïque engendre d'autres abus, dont le plus criant est la simonie. Les rois, les seigneurs propriétaires d'évêchés en firent souvent trafic. Il ne manqua pas de clercs, appartenant à de riches familles, prêts à acheter un évêché, des abbayes. Les rois et seigneurs sont bien aise d'avoir une occa-

sion de réaliser quelques profits, en délivrant l'évêché moyennant de l'argent ou des biens-fonds. Au commencement du XIe siècle, Renaud, évêque d'Angers, déclare qu'il n'est pas vrai que son père ait acheté pour lui l'évêché en livrant le patrimoine familial au comte d'Anjou, Geoffroi Grisegonelle. L'historiographe de l'église du Mans célèbre comme une sorte de prodige l'avènement de l'évêque Mainard, alors que tant de candidats, dit-il, étaient prêts à acheter le siège épiscopal. Son successeur, Ségenfride, a livré un domaine important, appartenant à l'église, à Foulques d'Anjou afin qu'il lui procure l'évêché. L'empereur Henri III tenait en plein synode ce langage aux évêques allemands : « Corrompus par l'avarice, vous avez acheté et vendu la grâce divine. Et mon père lui aussi (Conrad II), pour l'âme duquel j'ai de grandes inquiétudes, a succombé à l'avarice. » Les évêques, dit RAOUL GLABER (V, XXV, édit. PROU, p. 134), étaient saisis d'effroi à ces reproches, car ils n'avaient rien à y répondre. Ces prélats, qui avaient acheté leur évêché, vendaient à leur tour les charges inférieures. Le même chroniqueur dit qu'en Italie, les charges ecclésiastiques se négociaient comme les marchandises sur la place publique « *quasi in foro secularia mercimonia* » (*ibid.*). Au temps des conciles réformateurs de la deuxième moitié du XIe siècle, un grand nombre d'évêques seront déposés comme simoniaques, et souvent les coupables arguaient de leur bonne foi. Il se serait rencontré même un clerc romain, l'archidiacre Jean, que Raoul Glaber appelle « *vir religiosissimus ac sanctitate perspicuus* » (V, XXVI, p. 135), et qui, pour arracher le siège de saint Pierre aux indignes pontifes qu'y établissaient les barons romains, aurait fait lui-même un marché simoniaque et ne serait devenu pape, sous le nom de GRÉGOIRE VI, qu'à prix d'argent.

Les prélats, qui devaient leur charge au caprice ou à l'avarice des rois ou des seigneurs, étaient malaisément de bons évêques. L'investiture laïque procurait la charge pastorale à maints prélats indignes. Ils avaient plutôt les goûts, les mœurs d'un séculier, d'un baron féodal, que les qualités d'un pasteur d'âmes. Les membres des grandes familles seigneuriales peuvent seuls prétendre à ces dignités. Le roi souhaite avoir des évêques qui remplissent bien leurs devoirs de vassaux, qui soient prêts à l'assister dans ses expéditions; il n'a pas toujours égard aux vertus, à la science des candidats. Sans doute, parmi les évêques investis par les rois et empereurs, il se rencontre de dignes et saints prélats. Ceux que choisissent les empereurs sortent fréquemment de l'école du palais, sont souvent des clercs instruits et pieux. Mais d'autres prélats sont inaptes à remplir leur charge et mènent une vie peu édifiante.

Ceux-là naturellement ont peu souci des mœurs de leur clergé. Un grand nombre de clercs, chanoines des chapitres, prêtres des paroisses, ont cessé de pratiquer le célibat. Le mariage des clercs est sur le point de passer dans les mœurs, dans l'église d'Occident.

Préludes de la réforme. — L'investiture laïque des charges ecclésiastiques est le signe le plus sensible de l'envahissement de l'Eglise par la société séculière, la cause profonde des vices, simonie, incontinence du clergé, contre lesquels se dessine dès le commencement du XIe siècle un puissant courant de réforme. Longtemps les réformateurs ont combattu les diverses manifestations du mal avant de s'en prendre à la racine. Les moines de Cluny se sont faits, avec l'appui des souverains qu'ils s'efforcent d'intéresser à leur campagne, les agents de la réforme des mœurs dans les cloîtres et hors des cloîtres ; mais ils ne combattent que la simonie et le nicolaïsme, c'est-à-dire l'incontinence des clercs. Aussi longtemps en effet que la réforme ne pouvait être entreprise qu'avec l'appui des rois et des seigneurs, il ne fallait pas songer à leur disputer le droit de disposer des évêchés. Les réformistes se bornent à demander aux souverains de permettre une élection canonique et n'élèvent aucune protestation contre l'investiture laïque.

La papauté a été affranchie du joug des seigneurs de la campagne romaine par HENRI III, qui prétend dès lors choisir lui-même les papes. LÉON IX dénie ce droit à l'empereur, et NICOLAS II promulgue le décret qui réserve l'élection du pape aux cardinaux. La papauté ainsi libérée prend la direction du mouvement réformiste; mais elle se contente aussi d'abord de combattre les deux hérésies du temps, la simonie et le nicolaïsme.

En 1074, au premier synode romain qu'il ait présidé, GRÉGOIRE VII renouvelle simplement les décrets de réforme rendus par ses prédécesseurs : « Quiconque a obtenu à prix d'argent une charge ecclésiastique, la perdra. Quiconque est coupable de fornication, s'abstiendra de remplir les fonctions sacrées. » Tel est encore au début de son pontificat le programme d'Hildebrand, exactement semblable à celui de tous les pontifes réformateurs dont il avait été le conseiller depuis l'avènement de Léon IX.

Les difficultés inattendues qu'il rencontra obligèrent Grégoire VII à transporter le débat sur un autre terrain, celui de l'investiture. En Allemagne, HENRI IV, en dépit de ses promesses, pratique couramment la simonie; les évêchés sont mis par lui à l'encan. Au reste, la libre élection, quand elle est concédée par le souverain, n'empêche pas les marchés simoniaques, car le roi ne donne l'investiture de l'évêché à l'élu que moyennant finances. Grégoire VII, instruit par l'expérience tant des années où il inspirait la politique de ses prédécesseurs, que des premiers temps de son propre pontificat, s'aperçut que l'investiture laïque était le principal obstacle à la liberté des églises et à l'épuration des mœurs du clergé. Le *dominium* des rois sur les évêchés et la concession qu'ils en font à des clercs choisis par eux parurent dès lors au pontife incompatibles avec son plan de réforme. C'est ainsi que Grégoire VII fut amené à s'en prendre à l'investiture, signe de la possession des églises par le pouvoir laïque et symbole du don fait de l'évêché aux mains de l'évêque par l'autorité séculière.

Condamnation de l'investiture laïque. — Au synode romain tenu du 24 au 28 février 1075, Grégoire VII promulgue le célèbre décret qui va soulever le grandiose conflit qu'on appelle la querelle des investitures.

« Quiconque à l'avenir recevra de la main d'un laïque un évêché ou une abbaye, ne sera pas compté parmi les évêques et les abbés. Nous lui interdisons la communion du bienheureux Pierre et l'entrée de l'Eglise tant qu'il ne renoncera pas à sa dignité. Nous faisons la même défense relativement aux charges inférieures. De même si un empereur, duc, marquis, comte ou quelque pouvoir ou personne laïque ose donner l'investiture d'un évêché ou de quelque autre dignité ecclésiastique, qu'il sache qu'il est atteint par la même condamnation. » Telle est bien la portée, sinon la lettre du décret, car il semble qu'HUGUES DE FLAVIGNY dans sa chronique (*Monumenta Germaniae, Scriptores*, t. VIII, p. 412) ne nous en ait pas conservé le texte authentique.

A plusieurs reprises, Grégoire VII et ses successeurs

renouvelèrent l'interdiction faite aux princes de donner, aux clercs de recevoir l'investiture. Au concile de Clermont, Urbain II ajouta à ces deux décrets un nouveau canon qui défendait aux évêques et aux prêtres de prêter à un souverain l'hommage lige.

Les polémistes du parti pontifical ne manquèrent pas de représenter qu'un laïque ne peut toucher la crosse et l'anneau et faire tradition par ces insignes sacrés d'une charge spirituelle. Ce n'est pas seulement, au reste, le mode sacrilège de l'investiture qui est proscrit, mais aussi toute investiture séculière d'une charge ecclésiastique, c'est-à-dire le don fait par un laïque à un clerc, à un moine, de l'église rurale, de l'évêché, de l'abbaye. Le pape dénie aux souverains le *dominium* qu'ils ont usurpé sur les églises. Elles ne sont pas la chose d'un roi ou d'un seigneur. Non seulement elles ne doivent pas être achetées ou vendues, mais elles ne peuvent être données par un prétendu propriétaire. Elles sont libres ; l'élection faite suivant les règles canoniques peut seule, avec la consécration, conférer à un clerc la charge épiscopale.

Les papes, on le voit, n'ont nullement songé à confisquer pour le siège romain le droit qu'ils refusent aux souverains. Grégoire VII ne revendique pour la papauté ni le *dominium* des évêchés ni la nomination des évêques. L'investiture est condamnée parce qu'elle fait obstacle au libre jeu des règles canoniques et asservit les églises aux laïques. Grégoire VII et ses successeurs se sont proposé de rétablir l'ancienne discipline, de restaurer la liberté des élections épiscopales, d'affranchir les églises du pouvoir séculier par pur sentiment des devoirs de leur charge, sans rien prétendre pour eux-mêmes et sans la moindre arrière-pensée de domination.

Il n'est pas douteux que le droit ecclésiastique et aussi l'équité et la logique ne soient d'accord avec ces décisions pontificales. Les souverains ont fait un abus évident de leur autorité, en saisissant le *dominium* des abbayes et évêchés, sous prétexte que ce temporel constitue de véritables seigneuries, qu'il provient en partie de libéralités royales et d'une sorte de démembrement de l'autorité publique. Les biens ecclésiastiques, si considérables qu'ils soient, encore qu'ils comprennent des droits régaliens, ont été cédés au clergé et aux moines en toute propriété, par une irrévocable donation et sans aucune réserve. La charge spirituelle est l'essentiel de l'évêché et par conséquent la discipline ecclésiastique en doit régler la collation; le patrimoine attaché à cette charge en est une simple dépendance. Il n'est pas équitable de renverser les termes, de donner à la seigneurie la préférence sur la charge pastorale, de régler le spirituel en fonction du temporel, comme le fait l'investiture laïque. C'est ce qu'exprime nettement, dès 1058, le cardinal Humbert : « La dignité épiscopale réclame le temporel (*possessio*); ce n'est pas le temporel qui entraîne à sa suite la dignité épiscopale. » (III, 2, *Libelli*, t. 1, p. 200.)

Opposition aux décrets condamnant l'investiture. — Si les décrets pontificaux sont appliqués dans toute leur rigueur, ils entraînent la dépossession des rois ou seigneurs, maîtres par l'investiture des évêchés ou abbayes. Un brusque retour en arrière ramène le droit ecclésiastique à ses sources. Grégoire VII, au nom des libertés imprescriptibles de l'Eglise, refuse de tenir compte d'une évolution deux fois séculaire; il déclare nuls des droits dont les princes ont possession effective et qu'une longue usurpation faisait tenir pour légitimes aux yeux mêmes de certains clercs savants et pieux. Le patrimoine des églises en terres, châteaux, territoires, comtés, constitue en fait une sorte de fief à la disposition des princes ; or ces seigneuries ecclésiastiques, le pape prétend les arracher à l'organisation féodale et monarchique avec laquelle elles font corps. Grégoire VII interdit au roi de donner, au clerc de recevoir l'évêché comme si c'était un fief séculier, et Urbain II achève de dégager la portée de la réforme en interdisant au clerc de prêter l'hommage lige, que doivent à leur suzerain les vassaux lorsqu'ils reçoivent un fief.

Une révolution aussi soudaine, aussi désastreuse pour l'autorité temporelle des souverains, devait soulever de leur part une opposition formidable. Si l'on songe au nombre et à l'importance des évêchés, abbayes, considérés comme seigneuries ecclésiastiques, on conçoit que les rois n'aient pu accepter de bonne grâce une décision qui les privait de la part la plus considérable de leur autorité et de leurs revenus. Les seigneuries laïques, détenues héréditairement par les puissantes familles féodales, leur échappent. Seule, et grâce à l'investiture, la féodalité ecclésiastique des évêques et abbés est maintenue dans la dépendance du souverain qui les a pourvus lui-même de leur charge et seigneurie.

Le plus puissant des souverains du temps, l'empereur du Saint Empire, est précisément le plus atteint par la condamnation portée contre l'investiture laïque. C'est en Allemagne que l'édifice temporel des églises est le plus développé. Les prélats allemands, plus riches qu'en aucun autre pays, gratifiés par les empereurs de domaines étendus sur d'immenses territoires, investis presque toujours du comté de la ville épiscopale, font largement contrepoids aux vassaux laïques fort indisciplinés. Si en Allemagne la royauté perd la disposition des évêchés et abbayes, c'en est fait en ce pays du pouvoir monarchique.

Aussi, c'est de la part des empereurs d'Allemagne que la résistance a été la plus vive. Henri IV s'obstinant à donner l'investiture des églises vacantes, Grégoire VII jette sur lui l'anathème. Abandonné des siens, l'empereur désarme à Canossa le pontife par l'appareil extérieur de son repentir; mais sitôt qu'il a vaincu l'insurrection des seigneurs saxons, il se dégage de ses promesses, distribue de nouveau à sa guise abbayes et évêchés. Au second anathème qui le frappe et à une nouvelle sentence de déposition, Henri IV répond, comme il l'avait voulu faire d'ailleurs déjà avant l'entrevue de Canossa, en prétendant, lui aussi, déposer le pape, auteur de cet outrage à la dignité d'un roi qui ne relève que de Dieu. Il lui oppose un antipape, Guibert de Ravenne. Dès lors aux questions débattues s'ajoutait celle du droit auquel prétend le roi de créer les papes et du droit des papes à déposer les rois. Grégoire VII est assiégé dans Rome; délivré par les Normands, il s'enfuit et meurt à Salerne (25 mai 1085). Le schisme se perpétue sous Victor III (1086-87) et Urbain II (1088-99), et ne prend fin que sous Pascal II.

Les papes, menacés dans Rome par les armées impériales et la féodalité italienne, alliée des Césars germaniques, sont à la merci d'un coup de main, et plusieurs pontifes, Pascal II (1099-1118), Gélase II (1118-19) ont été obligés de fuir jusqu'en France, qui devient pour la papauté véritable terre d'asile.

La lutte ne se poursuit pas seulement en Italie autour de la personne du pape. Elle met aux prises, en tous pays, en Allemagne surtout, les défenseurs de la doctrine pontificale et ceux de la prérogative des souverains. Les tenants et les adversaires de l'investiture laïque se donnent la réplique dans d'innombrables écrits de controverse. Les papes, qui ne peuvent se soutenir à Rome, disposent partout de partisans très zélés. La lutte sévit dans nombre de

cités épiscopales de Germanie et de Lorraine, à l'occasion de la vacance du siège, entre les tenants de l'empereur et ceux du pape. Il n'est pas rare que deux compétiteurs se disputent la même église ; l'un a demandé l'investiture à l'empereur, l'autre s'appuie sur le parti pontifical et se fait le champion des décrets de réforme. Les papes ont aussi pour alliés les sujets indisciplinés des empereurs. A plusieurs reprises, Henri IV a été réduit par la révolte de ses sujets, par les rébellions successives de deux de ses fils, à la dernière extrémité.

Solutions de la querelle des investitures en France et en Angleterre. — Le conflit, qui s'est perpétué en Allemagne et en Italie jusqu'en 1122, s'est assoupi beaucoup plus vite dans les autres parties de la chrétienté. Les solutions qui ont été appliquées dans l'Empire à la querelle des investitures, ont été préparées par l'entente faite beaucoup plus tôt entre le pape et les souverains en France et en Angleterre.

1° *En France.* — En ce pays, la lutte a été moins ardente qu'en Allemagne. L'investiture des évêchés et des abbayes était en fait partagée entre le roi capétien et un certain nombre de grands seigneurs, ducs d'Aquitaine, de Normandie, comtes de Champagne, d'Anjou, de Toulouse, etc. La papauté ne trouva en face d'elle que des Etats morcelés, hostiles les uns aux autres. Les évêques français possèdent rarement l'autorité publique sur un vaste territoire ou sur la ville épiscopale. Il n'y a pas dans le royaume de seigneuries ecclésiastiques aussi considérables que celles des pays allemands. En France, les détenteurs de l'investiture eurent donc moins à perdre en l'abandonnant et ils n'étaient pas de force à la défendre.

De bonne heure aussi, les papes, qui soutiennent, contre les empereurs, une lutte inégale au point de vue des seules forces matérielles, ont recherché l'appui de la France. Plusieurs sont originaires du royaume, ont été moines à Cluny. Urbain II, Pascal II, Gélase II, Calixte II ont résidé en France à des heures où le séjour à Rome et en Italie eût été pour eux plein de péril. Pascal II cherche manifestement un point d'appui auprès du roi de France, Louis VI, contre Henri V. La papauté, qui trouvait en France des amis et des alliés en la personne des princes, y montra des dispositions plus conciliantes et accueillit les solutions modérées qui y furent imaginées.

Voici quel en fut le principe. Dans les deux camps, celui qui défendait l'investiture laïque et celui qui la condamnait, on envisageait la charge pastorale et le patrimoine ecclésiastique comme formant un tout indivis, l'évêché. En France, on s'avisa que l'évêché comprenait des éléments distincts. Yves, évêque de Chartres, qui par sa science et ses nombreux écrits de polémique jouissait d'une grande autorité, distingua le premier deux sortes d'investitures, celle qui confère le spirituel et celle qui remet le temporel. Un contemporain, Geoffroi de Vendôme, précise mieux encore cette pensée. « Autre, écrit-il, est l'investiture qui fait l'évêque, autre celle qui le nourrit. La première est de droit divin, la seconde de droit humain. » (*P. L.*, CLVII, 219, 220; *Libelli de lite*, t. II, p. 691.) Ce sont ces idées qui ont amené la fin du conflit.

En France, l'accord se fit dans la pratique, sans qu'on puisse assigner une date précise à la solution qui intervint et sans qu'elle ait jamais été formulée dans un acte public. En fait, le roi et les seigneurs, qui disposaient jadis des évêchés, ont cessé d'en donner l'investiture par la crosse et l'anneau et d'exiger l'hommage du nouveau prélat. Sur ce point, au temps de Pascal II, les décrets de Grégoire VII et d'Urbain II sont appliqués et ne soulèvent plus de protestation.

Mais l'investiture s'est seulement modifiée. Au lieu de conférer l'évêché (*dare episcopatum*), les rois et seigneurs délivrent les régales de l'évêché (*regalia dimittere*). A la mort d'un évêque, en qualité de patron de l'église et de souverain du pays, le roi ou le seigneur prend en main l'administration du temporel de l'église vacante. Quand le siège est pourvu, il remet les biens et droits régaliens, qu'il détenait, aux mains du prélat, qui lui prête serment de fidélité. La concession du prince ne porte plus que sur le temporel. Le serment de fidélité prêté par l'évêque à son souverain à titre de sujet, remplace l'hommage lige qui jadis assimilait le prélat à un vassal et l'évêché à un fief.

Tandis qu'autrefois le roi ou le seigneur investissait l'évêque avant qu'il fût sacré, désormais il ne délivre les régales qu'après le sacre. Le prélat est déjà revêtu du caractère épiscopal quand, par le don du roi, il entre en possession des biens de l'évêché. Il s'ensuit que le roi ne peut délivrer les régales à qui bon lui semble, qu'il est tenu de les remettre à l'évêque élu et sacré suivant les règles canoniques. Jadis l'investiture laïque donnait droit à la charge ainsi qu'au temporel ecclésiastique; désormais l'élection et le sacre donnent droit à la délivrance des régales.

Les élections canoniques sont rétablies. La forme s'en est peu à peu modifiée. On a cessé d'admettre l'intervention des laïques et même celle du clergé inférieur. Jadis l'élection était faite par le clergé et le peuple ; désormais elle est réservée au chapitre de la cathédrale. Mais ici aussi, une part est laissée en fait au souverain. Le roi autorise l'élection, il la surveille. Quand l'élection est faite, le chapitre la lui notifie ; le roi la confirme par lettre après enquête ; la consécration de l'élu ne peut avoir lieu que sur son ordre.

La papauté, sans jamais approuver officiellement ces pratiques, les a en fait tolérées. Des conflits se produisent encore, au XIIe siècle, entre les papes et les rois de France, mais c'est en raison d'interventions abusives des rois dans les élections. Sauf au cas où les Capétiens, sous prétexte de surveiller l'élection, la confisquent purement et simplement, la papauté leur laisse, ainsi qu'aux grands feudataires du royaume, le contrôle des opérations électorales, la jouissance des régales pendant la vacance du siège et la faculté de les conférer à l'élu après son sacre, moyennant le serment de fidélité. Par égard pour les souverains laïques, les papes consentirent à distinguer le temporel du spirituel, et quoique les biens d'Eglise fussent la propriété légitime et exclusive de l'Eglise, ils admirent que le roi en fît la tradition; ils lui reconnurent un patronat qui lui permettait de surveiller les élections et de remettre à l'élu le temporel dont il avait la garde.

A la collation du bénéfice que constitue la jouissance de l'église rurale, de sa dotation, de ses dîmes et revenus, les mêmes principes ont été appliqués. Ils ont peu à peu substitué les droits du patronat à ceux qu'exerçaient précédemment les propriétaires des églises privées.

2° *En Angleterre.* — En France, la pacification se fait dans les esprits et se traduit par la pratique, sans qu'il en soit dressé acte public. En Angleterre, la lutte aboutit à un compromis qui est un véritable concordat. Le conflit devenu très aigu au temps du roi Henri Ier et du pape Pascal II, s'aplanit grâce à l'attitude conciliatrice prise par l'archevêque de Cantorbery, Anselme. En 1107, on en vint à une entente dont les bases furent très semblables aux habitudes

qui avaient prévalu déjà en France. Dans une assemblée d'évêques et de grands tenue à Londres, Henri Ier déclara qu'à l'avenir, ni le roi, ni aucun laïque en Angleterre n'investirait plus d'un évêché ou d'une abbaye par le bâton pastoral et l'anneau. Anselme répondit en donnant lecture d'une lettre du pape, par laquelle Pascal consentait à ne plus inquiéter les prélats qui auraient fait hommage au roi, jusqu'au jour où l'archevêque aurait pu décider le roi par ses exhortations à renoncer de lui-même à cet usage (*P. L.*, CLXIII, col. 187). En Angleterre, le pape a donc formellement consenti à tolérer l'hommage, à condition que le roi renonce à l'investiture et que désormais la liberté des élections soit rétablie.

Solution de la querelle des investitures dans le Saint Empire. — La révolte du prince Henri contre son père Henri IV, la déposition, puis la mort à Liége de l'empereur excommunié (1105), les promesses du nouveau roi firent croire au pape Pascal II que dans l'Empire la partie était gagnée et que l'investiture laïque allait disparaître. Mais il s'aperçut bientôt qu'Henri V élevait exactement les mêmes prétentions que son prédécesseur. Dès lors, la papauté cherche un terrain de conciliation, et la période des négociations est ouverte.

1° *Les pourparlers de Châlons.* — Pascal II, s'étant rendu en France, convoqua un concile à Troyes pour examiner le différend qui renaissait en Allemagne au sujet de l'investiture. Henri V lui envoya une ambassade dont le chef exposa en présence du pape, à Châlons, les prétentions impériales : « Au temps des anciens pontifes, dit-il, les droits impériaux ont été ainsi fixés. Avant l'élection, on demande l'assentiment de l'empereur, puis l'évêque est élu suivant les règles canoniques et consacré. Il se présente alors devant l'empereur *pour les régales*, afin d'en être *investi par la crosse et l'anneau, prêter serment et hommage.* Il convient en effet que les cités, châteaux, marquisats, tonlieux et tout ce qui relève du pouvoir de l'empereur ne soit pas occupé autrement. » (Suger, *Vie de Louis le Gros*, éd. Molinier, p. 27.) Henri V, qui s'inspire déjà ici de la distinction entre les régales et l'évêché, maintient pourtant les prétentions essentielles de son père, relativement au droit du roi de s'ingérer dans l'élection, de donner l'investiture des régales par la crosse et l'anneau et d'exiger des évêques l'hommage. Le pape fit répondre que l'Eglise a été établie libre et qu'elle serait esclave si elle ne pouvait élire un évêque sans l'aveu du roi. Investir par la crosse et l'anneau, ajouta-t-il, c'est usurper contre Dieu même, attendu que de tels insignes sont du domaine de l'autel. L'évêque dérogerait à son caractère sacré en plaçant ses mains consacrées par le corps et le sang du Seigneur dans les mains du laïque que le glaive a teintes de sang. Pascal II maintient donc à cette heure toutes les revendications de Grégoire VII et d'Urbain II; aussi les négociations furent rompues et le pape reprit le chemin de l'Italie.

2° *La convention de Sutri.* — En 1109, Henri V parut en Italie avec une formidable escorte de seigneurs allemands, annonçant l'intention de se faire couronner empereur à Rome. Son dessein était manifestement d'exercer contrainte sur Pascal II pour lui arracher l'abandon des investitures. De nouveaux pourparlers furent engagés à Sutri entre Pascal et les députés dont le roi se faisait précéder sur la route de Rome. Le pape reconnut que la prétention de l'empereur relativement aux *regalia* avait quelque fondement, et il fit à ses messagers cette proposition inattendue. Le clergé se contentera désormais des dîmes et des offrandes; il rendra au roi les *régales* que les églises ont reçues de Charlemagne. En conséquence, les églises garderont les biens fonciers qu'elles doivent à la libéralité des particuliers et les dîmes que les fidèles acquittent, biens et revenus qui manifestement n'appartiennent pas à la royauté. Mais le pape exigera des prélats qu'ils se dessaisissent en faveur du roi de tous les *regalia*, c'est-à-dire des villes, châteaux, duchés, comtés, territoires, droit de frapper monnaie, droits de douane et de marché, etc. A ce compte, le roi s'engage à renoncer à l'investiture, à laisser libre les églises (voir les textes dans Weiland, *Constitutiones imperatorum*, t. I, p. 137-141).

Telle fut la célèbre convention de Sutri, qui à la question tant débattue donnait une solution radicale. La distinction entre les régales et le spirituel, le désir de mettre un terme à une si longue agitation en reconnaissant ce que peuvent avoir de fondé les prétentions impériales, ont induit Pascal II à sacrifier au pouvoir laïque toute la part du temporel ecclésiastique qui relève du roi.

Le clergé allemand ne consentit pas à se laisser dépouiller. Les *regalia* n'appartiennent-ils pas aussi légitimement aux églises que leurs biens privés? Les prélats estimèrent qu'une telle solution abandonnait au roi non seulement son droit mais aussi le droit de l'Eglise. Rompre, au prix des biens terrestres, les liens qui attachent le clergé à la société séculière et féodale, ce fut un instant le beau rêve d'un pontife qui avait été moine. L'exécution de ce programme, si elle avait été possible au XIIe siècle, aurait exposé l'Eglise à des dangers nouveaux. La perte de leur pouvoir temporel eût laissé les prélats sans défense au sein d'une société anarchique. Au reste, la féodalité laïque elle-même n'admet pas que l'Eglise soit dépossédée au profit du roi, déjà trop puissant au gré de ses barons. Les nombreux laïques qui détiennent à titre de fiefs des terres appartenant aux évêchés, ne veulent pas s'exposer à les perdre et sont intéressés au maintien des grandes seigneuries ecclésiastiques. Aussi quand, dans la basilique de Saint-Pierre, le pape eut fait connaître ses engagements, des murmures éclatèrent. Non seulement les prélats, mais les seigneurs laïques s'écrièrent qu'ils rejetaient de telles conditions. Pascal, se croyant pris dans un piège, refusa de couronner l'empereur. Une bagarre s'ensuivit dans la basilique. Romains et Allemands s'entretuaient dans les rues de la ville. Henri V quitta Rome, emmenant le pape et les cardinaux prisonniers.

3° *Le Pravilegium d'Henri V.* — Après deux mois de captivité et d'angoisse, Pascal II eut un instant de faiblesse. Craignant pour la vie de ses cardinaux et de ses clercs, afin d'éviter à l'Eglise de nouveaux schismes, le pape, sous le coup de la contrainte, consentit à délivrer au roi le privilège qu'il réclamait. A condition que les élections fussent libres et non simoniaques, Henri V était autorisé, comme ses prédécesseurs, à conférer l'investiture des évêchés par la crosse et l'anneau. A ce prix, le pape et les membres de la curie romaine furent relâchés et l'empereur, après avoir été couronné par Pascal, reprit la route de l'Allemagne.

Mais les idées de réforme et de liberté, dont la papauté s'était faite le champion, avaient si bien pénétré toute la chrétienté que l'acte d'un pape approuvant l'investiture fut immédiatement tenu pour entaché de violence et radicalement nul. Au printemps de 1112, Pascal II confirma à nouveau dans un synode romain les décrets de ses prédécesseurs. Le synode déclara sans valeur un privilège extorqué par la force. C'était non pas un *privilegium* mais un *pravilegium.* Le pape refusa toutefois de lancer l'anathème contre l'empereur, comme l'eussent

voulu les plus zélés. Il avait prêté serment à Henri de ne pas lui demander raison du passé; en rapportant ce qui dans les concessions faites à l'empereur était contraire aux droits de l'Eglise, le pape se croyait pour le reste tenu à ses engagements.

4° *Le concile de Reims.* — A la mort de Pascal II (21 janvier 1118), la solution du conflit semble plus lointaine que jamais, toutes les tentatives faites pour concilier les droits et intérêts en jeu ayant tour à tour échoué. Henri V, qui a cru l'emporter grâce à une défaillance du pape défunt, marche vers Rome dans l'espoir d'imposer au nouveau pontife, Gélase II, les mêmes conditions qu'à son prédécesseur. Mais le pape ne l'attend pas et s'enfuit. Henri V lui oppose un antipape, Maurice Bourdin, comme son père avait prétendu substituer Guibert de Ravenne à Grégoire VII. Gélase chercha, comme précédemment Pascal, un refuge en France. Arrivé à Cluny, il y mourut (29 janvier 1119). Les cardinaux firent choix pour lui succéder de l'archevêque de Vienne, Guy, apparenté aux Capétiens, qui jouissait en Bourgogne et en France d'une grande autorité. L'un des premiers actes du nouveau pape, qui prit le nom de Calixte II, fut de convoquer un concile à Reims, où Henri V promit de paraître en personne, marquant ainsi que l'antipape qu'il avait créé ne comptait pour rien à ses propres yeux.

Deux grands personnages du royaume de France, l'abbé de Cluny, Pons, et l'évêque de Châlons, Guillaume de Champeaux, furent députés par le pape à l'empereur pour négocier les bases d'un accommodement. La paix n'était possible, déclara Guillaume à Henri, que s'il renonçait à l'investiture. Le prélat ajouta que l'autorité royale pouvait n'en recevoir aucune atteinte : « Quand j'ai été élu évêque, dit-il, je n'ai rien reçu du roi de France ni avant ni après mon sacre, et cependant par les tributs, le service militaire, les impôts et les autres droits qui appartiennent à l'Etat, je le sers aussi fidèlement que les évêques de votre royaume vous servent en vertu de l'investiture. » (*Hessonis scholastici relatio de concilio Rhemensi*, *Mon. Germ.*, *Scriptores*, t. XII, p. 423.)

L'empereur ayant paru acquiescer à ces ouvertures, des instruments de paix furent préparés. Henri V déclarait renoncer à toute investiture de toutes les églises. Mais quand on voulut préciser le sens de cette formule, on s'aperçut que l'empereur entendait donner l'investiture des régales. A la vérité, les papes tolèrent qu'en France elles soient délivrées par le roi ou le seigneur à l'évêque après son sacre, mais la papauté, qui n'a pas sanctionné cet usage, n'a fait accord avec le roi d'Angleterre qu'au jour où il renonça purement et simplement à investir les évêques. La même exigence fut maintenue vis-à-vis d'Henri V, dont on se défiait, et les négociations furent rompues. Au concile de Reims, Calixte II renouvela les décrets de ses prédécesseurs qui prohibaient toute investiture, puis le pontife et les 427 évêques ou abbés présents jetèrent l'anathème sur l'empereur et l'antipape, déliant les sujets d'Henri V de leur serment de fidélité.

5° *Le concordat de Worms.* — Soutenu par l'adhésion de toute la chrétienté, Calixte II rentre en Italie, où l'antipape lui est livré. Le schisme est éteint. Au même moment, l'Allemagne se soulève, la féodalité laïque et ecclésiastique du royaume fait entendre à Henri V qu'on est las du conflit et qu'il ne sera plus obéi s'il n'obtient d'être relevé de l'anathème. Calixte II manifeste d'ailleurs les dispositions les plus conciliantes; il écrit au roi excommunié : « L'Eglise ne cherche pas à revendiquer rien de ce qui vous appartient : que l'Eglise possède ce qui est à Jésus-Christ, que l'empereur garde ce qui est à lui : que chacune des deux parties se contente de son office. » (*Bullaire*, t. II, p. 6.) Des négociateurs envoyés par le pape et par l'empereur s'abouchèrent à Worms. De part et d'autre, de nouvelles concessions furent faites.

En vertu d'un premier instrument de paix, l'empereur non seulement renonce à investir de l'évêché, mais abandonne toute investiture par la crosse et l'anneau. L'élection et le sacre seront libres : « *Dimitto omnem investituram per anulum et baculum et concedo in omnibus ecclesiis que in regno vel imperio meo sunt, canonicam fieri electionem et liberam consecrationem.* » (Weiland, p. 159.)

Un second acte renferme les concessions pontificales qui constituent un privilège accordé non pas aux empereurs, mais à Henri empereur; c'est une faveur qui lui est faite personnellement « *tibi dilecto filio Heinrico concedo* ». En Allemagne, les élections se feront en présence du roi, mais sans simonie et sans violence. Si un différend s'élève, le roi soutiendra la partie la plus saine du corps électoral. Avant de se faire sacrer, l'élu recevra du roi les régales par le sceptre. Il remplira à l'égard du roi tous les devoirs qui lui sont dus en raison des régales. Dans le reste de l'empire, c'est-à-dire en Italie, en Bourgogne et Provence, le roi conférera aussi les régales par le sceptre, mais seulement après le sacre, et il n'aura aucune part dans l'élection.

Les idées de Grégoire VII ont donc triomphé : l'investiture laïque de l'évêché est supprimée; l'élection et le sacre font seuls l'évêque; il est élu selon les règles et consacré librement. D'autre part, la papauté, ayant obtenu gain de cause sur l'article essentiel, a admis que le roi investisse les évêques de leur seigneurie. Sans doute, en droit, le temporel entier est la propriété de l'Eglise seule; en fait, la papauté a reconnu qu'elle ne peut déposséder le roi du droit de conférer les régales. Pascal II avait songé même un instant, on l'a vu, à dépouiller les prélats des *regalia*. C'eût été sacrifier le droit des églises. La concession faite à Worms consacrant une pratique déjà établie et tolérée en France, laisse au roi l'investiture du temporel, à condition que l'investiture du spirituel soit nettement abolie. Calixte II, qui d'abord avait refusé de laisser aucune investiture au roi, s'est contenté d'en obtenir l'abandon de toute investiture par les insignes sacrés; il admet que le roi investisse des régales par un symbole qui caractérise la souveraineté temporelle, le sceptre. Enfin les concessions faites à Henri constituent un privilège, et bien qu'en fait ses successeurs en aient aussi joui, il laisse intact le droit ecclésiastique dont la papauté consent à relâcher pratiquement la rigueur.

Dans tous les pays qu'elle avait agités, la querelle des investitures se termina donc d'une part par le triomphe des idées grégoriennes et de la doctrine que les églises sont libres, — d'autre part par une transaction dans le domaine des faits. La solution donnée par la papauté à ce grand conflit est une application de l'attitude prise par le pouvoir ecclésiastique dans toutes les questions qui relèvent à la fois du spirituel et du temporel : maintien des conditions essentielles à la liberté de l'Eglise, tolérance de pratiques qui répugnent au droit ecclésiastique strict, mais que l'ordre politique et social ne permet pas d'abroger.

Bibliographie. — 1° *Sources principales.* — Pour la correspondance des papes, se reporter aux *Regesta pontificum romanorum* de Jaffé Wattenbach, 1885, t. I. Les lettres de Grégoire VII, qu'on trouvera dans la Patrologie latine (t. CXLVIII), ont été publiées par Jaffé avec l'œuvre d'un des partisans

du pontife, Bonitho, dans les *Monumenta Gregoriana*, 1865. Le bullaire du pape Calixte II a été édité par U. ROBERT, 2 v., 1891. — On trouvera le texte des conventions et concordats passés entre les papes et les empereurs dans L. WEILAND, *Constitutiones et acta publica imperatorum et regum*, t. I, 1893 (série in 4° des *Monumenta Germaniae*). — Dans la même série des *Monumenta*, sous le titre de *Libelli de lite imperatorum et pontificum saeculis XI et XII conscripti*, 3 vol., 1891-7, sont réunis les ouvrages de polémique, traités, pamphlets, composés par les tenants des deux partis, en particulier le « Liber gratissimus » et la « Disceptatio synodalis » de Pierre Damien (aussi MIGNE, t. CXLV), les *Libri III adversus simoniacos* du cardinal Humbert (aussi t. CXLIII), le *De persecutione Ecclesiae* ou *Ad amicum* de Bonitho (aussi JAFFÉ, *Mon. Gregor.*), les livres d'Ives de Chartres (Migne, t. CLXII) et les opuscules de Geoffroi de Vendôme (t. CLVI) relatifs aux investitures, etc. — Les sources de l'histoire de Henri IV et de Henri V, qui intéressent la querelle des investitures, sont réunies dans la série in-f° des *Scriptores* des *Monumenta Germaniae;* voir en particulier les Annales de Lambert de Hersfeld (t. V), les Chroniques d'Ekkehard, de Sigebert de Gembloux (t. VI). La vie de Louis le Gros, par Suger (édit. MOLINIER, 1887), renferme, au point de vue pontifical et français, bien des renseignements intéressants sur le conflit allemand. Les notices du *Liber Pontificalis* de Pierre Guillaume, sans grand intérêt jusqu'à Pascal II, sont d'un contemporain à partir de ce pontificat (édit. L. DUCHESNE, t. II, 1892).

2° *Ouvrages à consulter.* — A. SCHARNAGL, *Der Begriff der Investitur in den Quellen und der Litteratur des Investiturstreites,* 1908; IMBART DE LA TOUR, *La polémique religieuse à l'époque de Grégoire VII*, dans les *Questions d'histoire sociale et religieuse*, 1907; — *Les élections épiscopales dans l'Eglise de France, du IXe au XIIe siècle*, 1891; MIRBT, *Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII*, 1894; A. SOLMI, *Stato e chiesa secondo gli scritti politici da Carlomagno fino al concordato di Worms*, 1901; J. DE GHELLINCK, *La littérature polémique durant la querelle des Investitures* (*R. des Questions hist.*, 1913); ESMEIN, *La question des investitures dans les lettres d'Yves de Chartres*, 1889; HEFELE, *Histoire des conciles*, trad. nouvelle avec commentaires de dom LECLERCQ, t. IV, 2e partie, 1911 et t. V, 1re partie, 1912; W. MARTENS, *Heinrich IV und Gregor VII*, 1887; abbé O. DELARC, *Saint Grégoire VII et la réforme de l'Eglise au XIe siècle*, 3 vol., 1889; U. ROBERT, *Histoire du pape Calixte II*, 1891; W. LÜKE, *Hugo von Die und Lyon*, 1898; L. COMPAIN, *Etude sur Geoffroi de Vendôme*, 1891; CAUCHIE, *La querelle des investitures dans les diocèses de Liége et de Cambrai*, 2 vol. 1890-1; DANTZER, *La querelle des investitures dans les évêchés de Metz, Toul et Verdun*, dans les *Annales de l'Est*, 1902; ZELLER, *Histoire d'Allemagne*, t. III, 1876; MEYER VON KNONAU, *Jahrbücher, unter Heinrich IV und V*, 1890-4; M. SCHMITZ, *Der englisch Investiturstreit*, 1884.

E. LESNE.

IRAN (RELIGION DE L'). — On n'essayera pas ici d'exposer complètement le système religieux des Perses. Il paraît plus conforme au but de ce dictionnaire de discuter l'influence que leur religion a pu exercer sur la religion des Israélites et sur son développement depuis la fin de la captivité de Babylone. Nous insistons à dessein sur cette date, car, s'il était question d'une influence des Perses sur les Israélites à une époque antérieure, il nous suffirait de renvoyer à l'article décisif de Mgr DE HARLEZ dans la *Revue biblique* (*La Bible et l'Avesta*, 1896, p. 161-172).

Depuis quelques années, la position est sensiblement déplacée. Les ouvrages de STAVE (*Ueber den Einfluss des Parsismus auf das Judentum*, 1898), de CHEYNE (*Origin of the Psalter*, 1891), de SÖDERBLOM (*La vie future d'après le Mazdéisme*, 1901), de BÖKLEN (*Die Verwandtschaft der jüdisch-christlichen mit der Parsischen Eschatologie*, 1902), de BOUSSET (*Die Religion des Judentums*, etc., 1903), ne parlent plus d'une influence du Parsisme sur les anciennes histoires d'Israël, telles que la création, le premier homme, le paradis, le déluge. Leur point de contact est évidemment en Babylonie. Mais on n'avait jamais autant insisté sur les ressemblances qui lient le Judaïsme à la religion de ZOROASTRE. Indiquons dès maintenant les objets du litige.

On remarque d'abord que le Judaïsme et le Parsisme sont les seules religions de l'antiquité qui possèdent un canon de Saintes Ecritures : d'un côté la Bible, de l'autre l'Avesta.

Le dieu des Perses est celui qui approche le plus de celui des Juifs. Il est créateur, presque spirituel, et spécialement Dieu du ciel. Comme l'expression « Dieu du ciel » apparaît dans la Bible surtout à l'époque persane, on se demande si ce n'est pas un emprunt.

Il est vrai qu'au dieu suprême des Perses, Ormazd, est opposé un principe mauvais qui lui dispute l'empire. Mais on croit remarquer que le Judaïsme, à la différence de l'ancien Israël, incline vers une conception du monde voisine du dualisme, Satan et ses suppôts étant partout les adversaires du règne de Dieu.

Les deux principes du bien et du mal sont, chez les Perses, entourés d'une armée qui a ses chefs au nombre de six. On observe aussi chez les Juifs, à partir du retour de la captivité, une tendance marquée à grandir le rôle des anges, dont quelques-uns percent avec des noms propres, et les démons se dessinent aussi beaucoup plus nettement, entre autres Asmodée, dont le propre nom serait emprunté aux Perses. Quelques-uns de ces assistants d'Ormazd dans la lutte pour le bien sont plus que des anges ordinaires. Ce sont des conceptions abstraites, douées cependant d'une existence concrète, des personnes ou des hypostases. Ne serait-ce pas le germe premier des hypostases divines, la Sagesse, le Verbe, la Gloire, sans parler de celles de PHILON, qui seraient, comme les Ameshas Spentas[1], au nombre de six?

Les Perses avaient les idées les plus fermes sur la rétribution qui attendait chaque individu dans l'autre vie. Ils croyaient à cette autre vie qui était le triomphe complet du dieu bon dans la résurrection générale des morts. Et c'est précisément à leur contact, prétend-on, que les Juifs entrent dans le domaine des spéculations eschatologiques et commencent à affirmer la résurrection des corps.

Enfin, car nous ne voulons pas entrer dans le domaine extrabiblique de l'influence des idées persanes sur les Juifs talmudistes, d'où est émanée l'idée du royaume de Dieu dans Daniel, avec la figure capitale du Fils de l'homme? VÖLTER (*Der Menschensohn in Dan.*, VII, 13, dans *Zeitschrift für die Neutest. Wissenschaft*, 1902, p. 173) se demande si ce n'est pas encore un emprunt fait à la Perse, et GELDNER insiste sur l'étrange ressemblance des Gâthas

1. Les transcriptions sont en général celles de Darmesteter : nous avons dû citer certains mots tantôt sous la forme avestique, tantôt sous la forme pehlvie ou parsie; l'ancien perse a aussi ses formes propres, Anahata pour Anahita, etc.

avec l'Evangile sur le point fondamental du royaume de Dieu (art. *Zoroastrianism* dans *Encycl. biblica*). Des deux côtés on attend le royaume, on le désire, on y travaille, on le croit prochain. Puis la perspective s'éloigne et la théologie est chargée d'expliquer comment l'attente doit se reporter au monde futur de l'éternité.

On conviendra que ces insinuations plus ou moins fermes, plus ou moins condensées en un système logique, pèsent lourdement sur l'étude de la théologie dans les deux Testaments.

Trois solutions sont possibles. Ou bien chacune des religions a suivi sa voie, ou bien l'une des deux a influé sur l'autre, le Judaïsme sur le Zoroastrisme ou réciproquement. Secondairement on pourrait envisager l'hypothèse d'une influence commune, Babylone ou la Grèce.

Le théologien biblique supposera suffisamment connu dans les grandes lignes un des termes de la comparaison, le Judaïsme. Il emprunte l'autre terme à l'Avesta. Mais aussitôt surgit la question préalable : De quand date l'Avesta? Question sur laquelle les éranistes sont loin d'être d'accord. Il serait assurément téméraire de l'aborder directement, sans connaissances philologiques, mais on peut chercher modestement à s'orienter en prenant pour base les points admis par les spécialistes. C'est ce que nous essayerons de faire. D'ailleurs l'Avesta n'est point une source unique. Il y a les textes des Grecs et les inscriptions des rois Achéménides; la date qu'on donne à l'Avesta doit être en harmonie avec ces témoignages datés.

Voici, pour le dire en un mot, la question précise qui se pose en fait. L'Avesta, ou religion de Zoroastre, est un système religieux formel, une religion historique dans toute la force du terme, quelque chose d'analogue à la prédication de Mahomet. Avant d'embrasser ce système religieux défini, les Perses avaient une religion naturelle, comme tous les autres peuples de l'antiquité. A quel moment faut-il placer la prédication du prophète qu'on nomme Zoroastre, la réforme et la transformation qui l'ont suivie? Si c'est avant les Achéménides, il peut être question d'une influence de Zoroastre sur la Bible; si c'est après Alexandre, combien les conditions du problème sont changées! Il est surtout nécessaire de distinguer entre le système religieux des Mages et la religion qui l'a précédé. D'où notre plan : I. De quand date l'Avesta et quel est le caractère de cette réforme? — II. Quelle était auparavant la religion des Perses, surtout par rapport aux points controversés? — III. Ces points fixés nous permettront d'envisager les rapports du Judaïsme avec les Perses.

I. La réforme attribuée à Zoroastre. — « L'Avesta, tel que nous le possédons, n'est que le débris d'une littérature beaucoup plus vaste, divisée en vingt [et un] livres ou *Nasks*, que l'on possédait au temps des Sassanides [1]. » (Darmesteter, *Zend-Avesta*, III, p. vii.) Darmesteter, auquel nous empruntons ce début, ajoute que, d'après la tradition parsie, les vingt et un livres répondaient aux vingt et un mots de la célèbre prière *Ahuna vairya*. Ainsi les vingt-deux livres du canon hébreu répondent aux vingt-deux lettres de l'alphabet (saint Jérôme, *Prologus galeatus*). De plus, l'Avesta était divisé en trois parties : les Nasks relatifs aux *Gâthas*, qui sont comme la promulgation inspirée de la loi nouvelle, les Nasks de la loi, dont fait partie le Vendidad, et les Nasks

1. Nous nous référons toujours, en citant Darmesteter, à cet ouvrage monumental qui nous sert de point d'appui, sinon toujours de guide, et auquel nous empruntons toutes les traductions de l'Avesta, sauf indication contraire.

mixtes. Il est difficile de ne point constater avec Darmesteter que cette division correspond à celle du canon juif : la Loi, les Prophètes et les Ecrits. Seulement dans l'Avesta l'ordre est interverti entre la loi et les prophètes, car les Nasks gâthiques contiennent plus de théologie que la loi et ont plus d'importance religieuse. Cette classification était d'ailleurs tout à fait artificielle, et les savants modernes n'ont point l'habitude de s'y référer. Par exemple les *Yashts*, qui sont des hymnes aux dieux, sont rangés dans la section dâtique ou législative. Tout ce qui nous est parvenu n'a été conservé que par la liturgie. On est donc dans l'usage de citer le *Yasna*, ou le sacrifice, contenant un certain nombre de *Hâs* ou chapitres, parmi lesquels figurent les vingt-deux Gâthas, le *Vendidad* ou livre des purifications que nous possédons tout entier, et les Yashts. Ces indications suffiront à la présente étude.

L'Avesta sassanide avait donc incontestablement la physionomie d'un canon. Tout le monde accorde qu'il fut définitivement clos sous Sapor Ier (251-272). Le triomphe de l'orthodoxie fut assuré sous Sapor II (304-379). Adarbâd, fils de Mahraspand, mettant en action un vers des Gâthas, confondit les incrédules et les hérétiques en se soumettant à l'épreuve du Var, c'est-à-dire en se faisant verser du métal fondu sur le cœur, sans en souffrir. « Maintenant que la vraie religion s'est montrée à nos yeux d'une façon visible, dit Shâhpûhr (Sapor), je ne souffrirai plus de fausse religion. » (Darm., III, p. xxxv.) A ce moment la religion de l'Avesta est officiellement la religion des Perses. On peut dire qu'elle l'était déjà, ou du moins qu'elle le devint au temps du fondateur de la dynastie des Sassanides, Ardashir Bâbagân (211-226, 226-241) et par son fait. Il se donne comme le restaurateur de l'Empire des Perses et se propose en même temps de restaurer leur religion. Il remplace sur ses monnaies le titre de Philhellène par celui de Mazdayasn, « adorateur de Mazda », et cette religion des Perses est incontestablement celle de l'Avesta; il en établit le texte de telle sorte que les additions postérieures n'entrent pas en ligne de compte au point de vue religieux.

D'après Darmesteter, le roi sassanide a fait beaucoup plus. Son auxiliaire, le grand prêtre Tansar, « que le roi charge de recueillir et de compléter l'Avesta et dont il estampille l'œuvre du caractère officiel, fut le théoricien du règne et le véritable organisateur du Néo-Mazdéisme » (Darm., III, p. xxv). Masoudi le qualifie de platonicien, c'est-à-dire de néo-platonicien, et il aurait fait pénétrer dans l'Avesta ses théories particulières. Car il ne se serait pas contenté de le recueillir, il l'aurait rédigé pour une bonne partie. Cependant Darmesteter fait une place à part aux Gâthas. Avec tous les éranistes, il juge que ces hymnes, écrites dans un dialecte spécial et dans un rythme mieux marqué, sont les parties les plus anciennes de l'Avesta. Elles ont pu être composées sous Vologèse Ier (50-75). Elles sont postérieures à Philon, auquel elles ont emprunté la théorie des hypostases, mais à coup sûr antérieures au roi indo-scythe Kanishka (110-130), parce que les noms de ces divinités ou hypostases figurent déjà sur ses monnaies sous leur forme pehlvie, c'est-à-dire sous une forme phonétique dérivée par rapport à la langue de l'Avesta [1].

1. C'est par une confusion que cette langue est souvent désignée sous le nom de *Zend*. Les textes pehlvis (la langue dérivée de l'ancien perse, avec un fort mélange de termes araméens) désignent sous le nom de Zend le commentaire de l'Avesta en langue pehlvie. La langue avestique est très rapprochée de l'ancien perse. Darmesteter la regarde comme étant la langue parlée dans les pays qui sont devenus l'Afghanistan.

Plusieurs morceaux en prose ont dû être écrits à la même époque, et le Vendidad, par exemple, peut très bien représenter, pour le fond, un très ancien Avesta, à supposer que les coutumes des Perses aient été rédigées à une haute époque[1].

Il est clair que, dans la théorie de Darmesteter, ce n'est point l'Avesta qui a influencé la Bible; c'est le Judaïsme, et par Philon, qui lui a transmis une de ses idées maîtresses, les abstractions philosophiques ou hypostases qui constituent les Ameshas Spentas. Or il semble que ce terme est trop bas, parce que PHILON lui-même a probablement connu les spéculations des Mages sur ce point. (Avec BOUSSET, *Die Religion...*, p. 455, qui cite *Quod omnis probus liber*, éd. M., II, 456 : ἐν Πέρσαις μὲν τὸ μάγων οἳ τὰ φύσεως ἔργα διερευνώμενοι πρὸς ἐπίγνωσιν ἀληθείας, καθ' ἡσυχίαν τὰς θείας ἀρετὰς φανωτέραις ἐμφάσεσιν ἱεροφαντοῦνταί τε καὶ ἱεροφαντοῦσιν. — D'après Hésychius, ἀρετή = θεία δύναμις. Cf. sur le sens de ἀρετή pour la manifestation de la puissance divine, DEISSMANN, *Bibelstudien*, p. 90 ss.)

Faut-il donc remonter jusqu'au VIIe siècle av. J.-C. pour rencontrer les Gâthas qui « constituent justement les documents classiques de la réforme dite zoroastrienne, réforme qui a transformé la religion nationale, le mazdéisme ethnique »? (SÖDERBLOM, *La vie future d'après le Mazdéisme*, p. 2.) Nous devons dire les raisons qui nous empêchent d'admettre cette opinion qui paraît commune chez les éranistes, du moins hors de France, et puisque les Gâthas sont les documents classiques de la réforme, c'est elles que nous devons surtout considérer, soit sous leur aspect caractéristique de réforme, soit dans leur doctrine théologique.

Les Gâthas sont le manifeste d'une réforme. C'est fort exact. Et nous ne voudrions pas insister moins que LEHMANN (*Lehrbuch der Religionsgeschichte*, de CHANTEPIE DE LA SAUSSAYE, 2e éd., 1897, t. II, *Die Perser*) ou STAVE, partisans de leur haute antiquité, sur leur accent sincère, au premier élan d'une transformation religieuse. Assurément ce n'est point là l'œuvre de théoriciens oisifs ou de faussaires par goût. Ceux qui les ont écrites sont des hommes d'action et ils sont engagés dans la lutte. Leur découragement momentané n'est pas moins expressif que leur espérance, et cette espérance est de travailler à l'avènement du règne de Dieu et d'y prendre part. Cet avènement, ils l'attendent, parce qu'il se confond pour eux avec l'avènement d'un prince favorable à leurs idées. Leur but est de transformer une cour dont la religion est vague ou tiède en une cour mazdéenne, sectatrice de la vraie religion.

Toute la question est de savoir si cet auteur est bien Zoroastre, cherchant à convertir le roi Vîshtaspa, ou si c'est un anonyme qui a choisi cette situation pour servir d'exemple et pour entraîner les grands par une autorité légendaire. Que l'auteur ait été mêlé aux événements, qu'il ait eu un intérêt religieux prochain à leur solution, cela se respire à chaque ligne; mais cela exclut-il une fiction littéraire?

On allègue les Gâthas elles-mêmes. Il semble que l'argument pourrait se formuler ainsi : les auteurs attendent comme prochain le règne de Dieu, coïncidant avec la fin du monde; ces sortes de choses ne s'écrivent pas lorsque l'espérance a été trompée.

Il est vrai, aussi avons-nous concédé que les auteurs étaient réellement dans tout le paroxysme de l'espérance. Mais pour que l'argument fût décisif, il faudrait qu'ils eussent prêté cette illusion à Zoroastre lui-même. Il est en effet de règle de considérer comme certainement anciens ceux des écrits chrétiens qui supposent la parousie prochaine; de même on n'aurait pas fait dire longtemps après à Zoroastre qu'il comptait sur un règne de Dieu imminent. Encore faudrait-il que cet avènement coïncidât, dans l'attente de Zoroastre, avec la fin du monde. Or il nous semble que ce point précis ne résulte pas clairement des textes. Le règne attendu était d'abord le règne d'un prince sympathique, et ce vœu est complètement réalisé par l'adhésion de Vîshtaspa : « La sagesse d'une pensée sainte, le roi Vîshtaspa l'a réalisée dans une royauté de pureté, par les démarches de Vohu Manô. C'est un souverain sage et bienfaisant : il fera notre bonheur. » (YASNA, LI, 16; cf. XLIX, 8.) L'espérance du prophète n'a donc pas été frustrée. Quant au règne de Dieu, il serait prudent de ne pas l'interpréter à la façon foudroyante de certaines apocalypses juives, mais comme une *frashokereti*, dont les éranistes nous disent que c'est un progrès constant dans le bien. On suppose naturellement que Zoroastre a réussi. Les auteurs des Gâthas veulent amener le royaume de Dieu comme au temps présumé de Zoroastre ou mieux encore. On a pu, sans incohérence, prêter à Zoroastre le souhait d'y travailler activement, et d'ailleurs il entrevoit aussi l'œuvre de ses disciples et des bons rois de l'avenir.

Il est parfaitement vrai que Zoroastre n'est entouré d'aucun trait légendaire dans les Gâthas, tandis que la tradition s'est donné ensuite libre carrière. Mais il serait injuste de refuser aux auteurs des Gâthas un sens assez sûr de la fiction dont nous les supposons responsables pour ne pas la compromettre par des éléments merveilleux, d'autant que la mythologie n'est point du tout leur fait.

Si le témoignage des Gâthas peut être prudemment récusé, a-t-on des attestations historiques?

On nous dit que le nom de Phraorte, fils de Déjocès[1], signifie *confesseur*, le fidèle, celui qui proclame la foi en Ahuramazda. — Soit, mais la foi en Ahuramazda peut être plus ancienne que Zoroastre.

C'est ce que Windischmann et Lehmann ont nié formellement. Pour eux le nom d'Ahuramazda est un concept théologique tellement déterminé qu'on ne comprend pas plus Ahuramazda sans Zoroastre que le Christ sans le Christianisme. Or Darius, dans sa grande inscription de Béhistoun, peut être lui-même considéré comme un confesseur d'Ahuramazda.

Ahuramazda signifie « le Seigneur Sage ». Il importe vraiment très peu que l'on puisse dire séparément Mazda, « Sage », ou Ahura, « Seigneur », ou Ahuramazda ou Mazdaahura. Si l'on prend l'expression Ahuramazda comme un terme théologique technique, il faut que cette théologie remonte très haut. Hommel l'appliquerait sans difficulté au dieu Lune, et, quoi qu'il en soit de ce point, il est assez certain que ce savant a retrouvé le nom du dieu iranien dans la bibliothèque d'Assourbanipal[2]. Il y a

1. Cette opinion de l'illustre savant français n'est pas toujours exactement rapportée. On lui fait dire, contre l'opinion générale, que les Gâthas ne sont pas la partie la plus ancienne de l'Avesta. Il faut se souvenir qu'un livre, d'une rédaction plus ancienne, peut contenir des éléments beaucoup plus nouveaux.

1. Hér., I, 102. A supposer que ce Phraorte soit historique. En tout cas le même nom Fravertish, Frawarti, se trouve dans l'inscription de Béhistoun (col. II, § 24); Darmesteter l'interprète « nourricier ».

2. III R. 66 *Rev.*, col. IV (la neuvième en comptant toutes celles de la page), l. 24. La découverte de Hommel dans *Proc. S. B. A.* 1899, p. 127 et 137 s. La démonstration est saisissante, car l'*ahura* iranien égale *asura* indou. La prononciation *ma-as* répond au grec Ὠρομάσης à côté de Ὠρομάσδης. De plus, ce nom divin est en compagnie d'autres noms divins étrangers et chacune de ses parties a sa valeur divine, étant précédée du signe de la divinité. Il est moins certain que le dieu babylonien A-a = Marun = Varuna et que Ahuramazda soit aussi un dieu Lune.

plus ; la forme *As-sa-ra Ma-za-as* marque un stage très ancien de la langue. Il est donc assez vraisemblable qu'il faut remonter plus haut qu'Assourbanipal, et Hommel est du moins dans les probabilités quand il assigne son introduction dans le panthéon assyrien à la période cassite, entre 1700 et 1200 avant J.-C. Ce serait reculer Zoroastre bien loin !

La tradition de l'Iran n'a pas des prétentions si hautes. Elle place le commencement de la religion 272 ans ou 300 ans avant Alexandre. Donc Zoroastre aurait vécu de 625 à 548 ou de 660 à 583 avant J.-C. (Geldner, *l. laud.*). Mais il faut observer que cette tradition est de basse époque. Elle ne paraît pas antérieure au ix[e] siècle de notre ère et n'est probablement que le résultat de l'assimilation entre Vishtaspa, le disciple couronné de Zoroastre, et Vishtaspa, père de Darius I[er]. Or cette assimilation est fausse, puisque le père de Darius n'a pas porté la couronne et que les deux Vishtaspa n'ont pas les mêmes ancêtres.

Il serait bien étrange d'ailleurs, si Zoroastre avait été relativement si moderne, que les Grecs n'en eussent rien su. Tout au contraire, ils lui attribuent la plus haute antiquité : six mille ans avant la mort de Platon (Pline, *H. N.*, XXX, 1, § 2), cinq mille ans avant la guerre de Troie (Hermodore dans Diogène Laërce, *Prooemium*, 2), mille ans avant Moïse (Pline, *H. N.*, l. c. ; Plut., *De Is. et Os.*, 46), six mille ans avant la campagne de Xerxès (Xanthos de Lydie d'après Diogène Laërce, qui a certainement fait une confusion puisque la série des successeurs de Zoroastre est conduite jusqu'à Alexandre [*F. H. G.*, I, p. 44, avec la variante 600 ou lieu de 6000]). Les chiffres sont trop variés pour faire allusion à un point fixe, mais tous ces anciens sont d'accord pour une très haute époque, et il y a tout lieu de croire que cette tradition est empruntée aux anciens Perses eux-mêmes. Ce Zoroastre qui se perd dans la nuit des temps, le chef et le père des Mages, est le Zoroastre historique ! Cela ne veut pas dire qu'il ait existé, mais, beaucoup mieux que le philosophe réformateur du vii[e] siècle, il rentre dans les cadres de l'histoire : c'est le héros légendaire auquel on attribue les révélations divines primitives et la fondation du sacerdoce, dépositaire du culte qu'il a enseigné, le pendant assez exact de l'Enmeduranki babylonien que les rituels publiés par Zimmern nous ont fait reconnaître pour l'Evedorachos de Bérose (Lagrange, *Etudes sur les religions sémitiques*, p. 230) ou encore de l'Hénoch de la légende judaïque, le révélateur des secrets du ciel. On peut être sûr que celui-là n'a pas écrit les Gâthas, mais il était destiné à les écrire, c'est-à-dire à les couvrir de son autorité.

Non seulement l'histoire ne connaît pas de Zoroastre, philosophe revêtu du manteau du prophète, elle prouve du moins clairement que s'il a existé avant le règne des Achéménides, il s'était consumé en vains efforts, car, nous le verrons, la religion des Perses était une religion nationale traditionnelle et nullement une réforme philosophico-religieuse, et tel est bien le caractère des Gâthas, car cette révélation nouvelle suppose un haut degré d'abstraction.

D'après Geldner, un partisan illustre de l'antiquité des Gâthas, elles représentent la philosophie du zoroastrisme. Le monde céleste y est beaucoup plus abstrait que dans le reste de l'Avesta. Les divinités naturelles comme Mithra leur sont étrangères. Le culte extérieur et le rituel sont renvoyés à l'arrière-plan. Le Haoma, la boisson divine, n'est pas mentionné. Aussi personne n'accuse Darmesteter d'avoir exagéré le caractère abstrait et idéal des Gâthas. Dans Vohu Manô, « la Bonne pensée », il a reconnu une sorte de Logos, emprunté à Philon ; Stave objecte seulement qu'il est plus probable que c'est Philon qui s'est inspiré de Vohu Manô. Je ne vois pas non plus qu'on conteste les traductions du savant français aux passages qui nous montrent en même temps ce Logos enfanté par Mazda : « J'ai reconnu en toi, tout d'abord, ô Mazda, la matrice de Vohu Manô » (Yasna, XXXI, 8, ou consulté par lui au moment de la création : « En cela tu es bien l'Esprit du Bien que pour nous tu as formé la vache riche en dons, et à elle tu as donné la pâture et l'abri d'Armaiti, alors, ô Mazda, que tu t'es consulté avec Vohu Manô. » (Yasna, XLVII, 3. Généralisé par la tradition théologique du commentaire pehlvi : « après qu'il eut créé Vahûman, tout ce qu'il fit, il le fit en se consultant avec Vahûman ».) La première création aurait été spirituelle, probablement dans les Gâthas (Yasna, XXXI, 7 : « Premier il est venu concevant », entendu par le commentaire pehlvi de la création spirituelle), sûrement dans un fragment isolé de l'Avesta postérieur (frag. Vendidad II, 24 : « Combien de temps dura la sainte création spirituelle ? »).

Quand il y aurait doute sur ces points de détail, Stave et Lehmann s'extasient, autant que Darmesteter, sur cet admirable idéalisme, sur l'abstraction des idées théologiques, sur la puissance créatrice qu'exige une théologie si idéale et si abstraite !

Et pour la reconnaître il suffit en effet d'analyser les noms des Ameshas Spentas. A côté de Mazda, après lui, mais aussi avec lui, on invoque constamment six personnes, — ce sont déjà des personnes dans les Gâthas, — dont les noms expriment incontestablement la nature abstraite. C'est avant tous *Vohu Manô*, la Bonne pensée ; puis *Asha*, la Vérité et la Justice, car les deux idées paraissent corrélatives dans les Gâthas ; puis *Khshathra*, le Règne, où Darmesteter n'a guère vu que le bon gouvernement, mais qui doit être aussi et peut-être surtout le Règne de Dieu ; *Spenta Armaiti*, la Docilité religieuse ; *Haurvatât*, la Santé ; *Ameretatât*, l'Immortalité.

A côté de ces hypostases divines, distinctes cependant d'Ormazd, figurent encore çà et là *Sraosha*, la Sainte obéissance, et *Atar*, le Feu, fils d'Ormazd.

En laissant de côté Atar, on voit à quel point une pareille religion porte le sceau d'une conception systématique. Si elle se présentait extérieurement comme une conception nouvelle, elle a tenu parole. Nous sommes loin des religions naturelles de l'antiquité. Ajoutons seulement un trait : si les Gâthas ne combattent pas expressément les sacrifices sanglants, du moins ces sacrifices ne rentrent nullement dans leur esprit. Ce point est ouvertement reconnu par les éranistes : « le mazdéisme zoroastrique a, depuis les Gâthas, combattu et aboli les sacrifices d'animaux » (Söderblom, *loc. cit.*, p. 266).

Pour admettre que cette réforme religieuse a été conçue avant Cyrus, il faut accepter : premièrement, le développement de la philosophie avant les Grecs ; deuxièmement, l'application de la philosophie à la religion ou la théologie abstraite en Perse au vii[e] siècle av. J.-C. Les spéculations de l'Inde nous mettent en garde contre une fin de non-recevoir trop absolue, mais l'Inde est un monde à part, et on ne doit rien admettre de semblable sans de solides raisons.

Or les faits contredisent cette précocité originale. Ce système religieux ne constitue certainement pas la religion des Perses avant Alexandre. Nous le verrons plus loin, mais dès maintenant nous détachons le témoignage d'Hérodote pour donner à ce premier point plus de clarté. Le bonhomme a pu se tromper sur des détails. Il serait bien étrange qu'il se fût mépris sur le caractère même de la religion qu'il a décrite telle que le suggérerait la connaissance générale de l'histoire. Ici tout est limpide, tout est conforme aux présomptions, au temps, au milieu.

Au premier abord on croirait qu'Hérodote attribue aux divinités des Perses un caractère fort spirituel : ils n'ont pas de statues, ni de temples, ni d'autels. Il faut lire jusqu'au bout, et la pensée devient claire : les Perses ne prêtent pas aux dieux une nature semblable à la nôtre, ils ne leur bâtissent donc pas de maisons, ni par suite d'autels permanents. L'anthropomorphisme, et sa conséquence, l'idolâtrie, sont, dans l'ancien monde, le privilège fâcheux des peuples les plus avancés dans la culture et dans les arts. Le culte des Perses n'en est pas moins rattaché à la nature. Ils sacrifient sur les sommets les plus élevés, sans doute pour mieux embrasser le ciel, car « ils nomment Zeus, c'est-à-dire le dieu suprême, tout le cercle du ciel. Or ils sacrifient au soleil, à la lune, à la terre, au feu, à l'eau et aux vents » (Hér., I, 131 : *τὸν κύκλον πάντα τοῦ οὐρανοῦ Δία καλέοντες, θύουσι δὲ ἡλίῳ τε καὶ σελήνῃ καὶ γῇ καὶ πυρὶ καὶ ὕδατι καὶ ἀνέμοισι*). Il n'y a pas lieu de juger les Perses plus sévèrement que les Sémites : nous ne voulons point trop presser les paroles d'Hérodote, et nous admettons volontiers qu'il s'agit du maître du ciel, du génie du soleil, etc., et que l'objet de l'adoration n'était point le corps matériel lui-même. Mais qu'Hérodote ait vu juste, c'est ce que prouve sa réflexion sur le culte de la déesse céleste. Ce culte leur est venu, dit-il, des Assyriens, qui la nomment Mylitta, et des Arabes, qui la nomment Alitta ; les Perses la nomment Mitra. Il faut lire Anahita, car Mitra est un dieu masculin, et les éranistes ne peuvent qu'applaudir ; ils sont en effet d'accord pour reconnaître que le culte d'Anahita a été presque complètement assimilé à celui de la déesse sémitique Nana-Ichtar-Astarté, même dans la forme plastique qui lui a été donnée. D'après Lehmann, c'est même une déesse sémitique. Il y aurait lieu cependant d'admettre une divinité des eaux purement iranienne, l'immaculée, transformée par le contact du sémitisme.

Car les Perses ne pouvaient manquer de verser dans l'idolâtrie. Ils ont représenté, sur les palais de Persépolis, le dieu suprême comme un monarque dont le buste humain jaillit du disque ailé. Lehmann croit savoir que ces représentations n'étaient pas orthodoxes ! Peu à peu on étendit ces représentations aux autres génies. On en reconnaît plusieurs sur les monnaies des rois indo-scythes ; ce sont bien celles des divinités indiquées par Hérodote : Mâo, le dieu lune ; Vâto, le dieu vent ; Mithra, le dieu soleil (Maspero, *Histoire*....., III, p. 580 s.).

Ce qui concerne le sacrifice est encore plus caractéristique d'une religion naturelle et peu développée. Les braves Perses d'Hérodote ont à cœur de sacrifier largement : Xerxès immole mille bœufs à Athéné Iliade sur les ruines de Troie, et les mages font des libations aux héros (Hér., VII, 43). Ailleurs les mages sacrifient des chevaux blancs (Hér., VII, 113), et c'est même la coutume des Perses, dans les cas graves, d'ensevelir les gens vivants (Hér., VII, 114).

Les rites du sacrifice sont des plus simples, et rappellent de loin les coutumes sauvages des Arabes de S. Nil. Il n'y avait pas d'autel, et on n'en éprouvait pas le besoin, puisque rien n'était offert aux dieux. Le rôle de l'autel proprement dit ne s'impose que lorsqu'on brûle une partie de la victime. Les autels signalés à Nakhsh-i-Roustem, la nécropole de Persépolis, et à Meshed-i-Mourgal, sur l'emplacement de l'ancienne Pasargades (Maspero, *Histoire*..., III, p. 591 s.), sont donc probablement des imitations royales des Grecs ou des Babyloniens. D'abord, on cuisait la viande, mais pour la manger. C'est l'antique immolation du bétail pour banqueter en l'honneur des dieux. En conséquence, celui qui offre le sacrifice immole lui-même, mais il prie en même temps pour tous les Perses ; W. R. Smith aurait pu voir là un vestige de l'immolation par clans. Un mage est requis pour chanter une théogonie ou épode, c'est-à-dire non pas les manifestes politico-religieux des Gâthas, mais sans doute une série d'invocations, une litanie, comme on en trouve beaucoup dans l'Avesta. On semble inviter les dieux à prendre leur part, comme à Babylone, et dans ce but la viande est dressée par morceaux sur de la verdure[1]. On attend un peu ; et comme ils ne se présentent pas, on emporte le tout[2]. Les libations sont exclues avec le reste de cet appareil des Grecs qui avait en partie pour but de justifier l'immolation de la victime, les flûtes, les bandelettes, l'eau versée sur la tête, l'orge qui lui était offerte.

Donc, au temps d'Hérodote, le système religieux de l'Avesta n'avait prévalu, ni à la cour, ni dans le peuple. On est d'ailleurs contraint de renvoyer son éclosion à une époque obscure, sur laquelle les renseignements nous manquent complètement, car il est bien évident que les Grecs n'auraient pas assigné des milliers d'années à Zoroastre si sa réforme avait eu lieu pendant qu'ils entretenaient eux-mêmes avec les Perses des rapports fréquents. On peut affirmer qu'elle ne leur aurait pas échappé, et nous en saurions quelque chose. De plus, quelle cause pouvait décider le grand roi à embrasser une religion nouvelle ? N'était-il pas déjà adorateur de Mazda ? A-t-il suivi un entraînement général demeuré ignoré des Grecs ? Aucun intérêt national ou dynastique n'était en jeu, et d'ordinaire les pouvoirs laissent aux doctrines le temps de faire leurs preuves. Constantin n'a embrassé le christianisme qu'après des persécutions cruelles et on ne place le roi bouddhiste Açoka que cent ans ou plus après la mort du Bouddha. Encore les deux princes ont-ils débuté par des édits de simple tolérance.

Si la réforme n'a pas prévalu sous les Achéménides, si elle ne paraît nulle part de leur temps, qu'on ait donc le courage de reconnaître que le livre qui la promulgua n'existait pas. C'est ainsi qu'on raisonne dans tous les cas semblables. Une théologie abstraite sous les Perses avant Cyrus est une invraisemblance historique telle qu'elle ne doit céder qu'à des preuves positives. Ces preuves font absolument défaut.

La réforme, qui n'avait aucune raison d'être sous les Achéménides, devait entrer plus tard dans le courant normal de l'histoire. Si c'est un truisme de dire qu'elle eut ses causes déterminantes au moment où elle triompha complètement, — à l'avènement des Sassanides, — il faudrait peut-être chercher son point de départ dans des circonstances analogues.

Nous avons dit à quel point la conception des Gâthas est systématique ; c'est une religion que chacun doit embrasser par raison et qui convient à tous. Mais c'est en même temps une religion intimement nationale, et qui, de fait, n'a jamais franchi les limites de la race iranienne. Elle a des prétentions à l'universalité, comme le Judaïsme, mais elle est, comme lui, et plus encore, parce que beaucoup

1. Oldenberg, *La Religion du Véda*, trad. par V. Henry, Paris, 1903, p. 26 : « L'emplacement du sacrifice est orné d'une jonchée ou d'un coussin d'herbes qui est censé le siège de la divinité : en védique, c'est le *barhis* ; dans l'Avesta, le *baresman*. »

2. Strabon atteste de son côté qu'on ne laissait rien aux dieux, car ils ne désiraient que l'âme de la victime ; cependant, d'après quelques-uns, on mettait sur le feu une petite partie de l'épiploon (Strabon, XV, iii, 13). Cet usage était connu de Catulle ; l'Avesta lui-même a conservé des traces de ces sacrifices sanglants dans certaines purifications (Darm., II, p. 254) et après les funérailles (II, p. 154, note 39).

moins rationnelle, entravée par sa physionomie nationale. La réforme dite de Zoroastre a dû naître d'une renaissance nationale et la propager.

Les Perses ont fait preuve d'une remarquable puissance de résistance passive, et l'œuvre d'Alexandre, l'hellénisation du monde, a rencontré chez eux plus d'obstacles que chez les Egyptiens et même que chez les Syriens. Ils n'ont pas non plus adopté l'Islam sans lui faire subir des modifications profondes. Aussitôt qu'une partie notable du territoire de l'ancienne Perse se fut détachée du royaume des Séleucides, la réaction nationale dut être accompagnée d'une réaction religieuse. C'est à ce moment, mais non avant, qu'a pu se produire le mouvement d'idées qui aboutit au manifeste des Gâthas. Il sortit évidemment de la caste des Mages : il ne nous déplaît pas de mettre à sa tête un grand esprit créateur, mais il a préféré cacher son nom et se couvrir de l'autorité vénérée de Zoroastre. C'était la coutume du temps, le temps du livre d'Hénoch et des Sibylles.

Le point de départ précis est impossible à déterminer. Il est raisonnable de songer au temps de Mithridate le Grand qui, vers 150 avant J.-C., anéantit la puissance grecque dans le territoire persan.

Au premier siècle de notre ère, la réforme ne régnait pas, — l'union du trône et de l'autel ne fut complètement réalisée que sous Ardashir, — mais elle était en voie de succès et probablement depuis longtemps à l'œuvre. Tandis que le tableau d'Hérodote est pour ainsi dire unilatéral, représentant une religion naturelle, analogue à toutes les autres, dans Strabon la religion de l'Avesta a déjà pris sa physionomie, sans avoir tout à fait triomphé.

Les Mages, en effet, étaient influents à la cour des Parthes, puisqu'ils y composaient un des deux grands conseils du roi (STRABON, IX, IX, 3 : τὸ μὲν συγγενῶν, τὸ δὲ σοφῶν καὶ μάγων). Ils sont nommés avec les sages, et ce ne sont plus seulement des prêtres, ils sont les dépositaires d'une doctrine morale, tendant à une vie plus parfaite (STRABON, XV, III, 1 : Μάγοι οὗτοι μὲν οὖν σεμνοῦ τινός εἰσι βίου ζηλωταί). C'est bien le programme des Gâthas.

Le culte principal est celui du feu, et la description de Strabon pourrait encore s'appliquer trait pour trait aux pyrées modernes, avec la mention du voile placé devant la bouche, et du petit bouquet de tiges, le *baresman*, qui a remplacé la jonchée de verdure. Il est très certain que ce culte du feu est antique, mais n'est-il pas vraisemblable qu'il s'est accentué, comme un usage national, en opposition avec celui des Grecs et des autres Orientaux, étant devenu le culte persan essentiel et caractéristique?

Toutefois l'idolâtrie demeure liée au culte d'Anaïtis (Anahita), et à la déesse sont associées deux parèdres, Omanos et Anadatos (STRABON, XI, VIII, 4 : καὶ τὸ τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τῶν συμβώμων θεῶν ἱερὸν ἱδρύσαντο Ὠμανοῦ καὶ Ἀναδάτου, Περσικῶν δαιμόνων). La tradition faisait remonter l'institution des Sacées, qu'on y pratiquait, soit à des généraux perses, soit à Cyrus lui-même. Dans Omanos on a voulu voir Vohu Manô. Les noms sont assez semblables. Mais qui soupçonnerait « la Bonne pensée » dans ce compagnon de l'impure déesse? et d'où vient qu'on le porte en procession? (STRABON, XV, III, 16: ταὐτὰ (les rites mentionnés pour le feu) δ' ἐν τοῖς τῆς Ἀναΐτιδος καὶ τοῦ Ὠμανοῦ ἱεροῖς νενόμισται· τούτων δὲ καὶ σηκοί εἰσι, καὶ ξόανον τοῦ Ὠμανοῦ πομπεύει.) Il est bien plus simple d'y reconnaître avec Zimmern le dieu élamite *Hûman*.

Si Anahita a été assimilée à la déesse babylonienne, son parèdre ou ses parèdres ne seraient-ils pas celui ou ceux de la déesse syrienne? Philon de Byblos connaissait un dieu chasseur, sans doute Adonis, dont le xoanon était très vénéré et dont l'édicule était porté par des bœufs (*Etudes sur les religions sémitiques*, p. 375 s.). Parmi les génies de la Perse où l'on chercherait les parèdres d'Anahita, Darmesteter cite Mithra, *Apâm napât*, qui sous le nom de *Bôrj* est, dans la tradition postérieure, le collaborateur d'*Ardvîsûr* (Anahita), et le *Hom* blanc, le Hom d'immortalité, qui pousse dans les eaux d'Ardvîsûr.

Au temps de Strabon, on pratique donc encore la religion ancienne, déjà pénétrée d'un esprit nouveau. Si on sacrifie aux anciens dieux, du moins la part du feu (STRABON, XV, III, 16: ὅτῳ δ' ἂν θύσωσι θεῷ, πρώτῳ τῷ πυρὶ εὔχονται) était la première.

Vers la même époque, on fait mention d'écrits sacrés attribués à Zoroastre et régulateurs de la foi. NICOLAS DE DAMAS (dans *Frag. hist. graec.*, III, p. 409; cf. DION CHRYS., II, 60), né environ 64 av. J.-C., nous montre les Perses éprouvant des remords au moment de brûler Crésus, au souvenir des *Logia* de Zoroastre. Rien ne prouve que l'auteur ait puisé à de bonnes sources, par exemple à Xanthos de Lydie, cette histoire qui paraît légendaire. Mais le terme vaut du moins pour le temps. Ces livres étaient peut-être une partie de l'Avesta (les Gâthas), et au temps de Pausanias ce sont peut-être eux qu'on lisait dans la liturgie (PAUS., V, XXVII, 3: ἐπίκλησιν ὅτου δὴ θεῶν ἐπᾴδει βάρβαρα καὶ οὐδαμῶς συνετὰ Ἕλλησιν, ἐπᾴδει δὲ ἐπιλεγόμενος ἐκ βιβλίου).

On ne prête qu'aux riches. Zoroastre était le père des Mages, et le terme de Mages, comme celui de Chaldéens, était devenu synonyme de sorcier. On composa sous le nom de Zoroastre des livres de sorcellerie. Cette pseudonymie pouvait se compliquer de confusion quant au nom du traducteur, et PLINE nous dit gravement : « *Hermippus qui de tota arte ea* (*magia*) *diligentissime scripsit et vicies centum millia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit*[1]. »

Un passage sur le culte des serpents, attribué, à tort selon nous (*Etudes sur les religions sémitiques*, p. 360), à PHILON DE BYBLOS, cite Zoroastre le mage à côté du non moins fabuleux Taaut, devenu depuis l'Hermès Trismégiste, et du pseudo Ostanès. On lui fait dire des choses complètement étrangères à l'esprit de l'Avesta, et en le citant à la lettre : « que le dieu a une tête d'épervier, qu'il est le premier incorruptible, éternel », etc., et peut-être aussi des choses vraiment zoroastriennes, que le dieu est le Père de la bonne législation (*Khshathra*) et de la justice (*Asha*). Tout cela est tiré d'un ouvrage sur les rites perses, et Ostanès en dit autant dans l'Octateuque! (*Frag. hist. graec.*, III, p. 572 s.)

PLUTARQUE (50-120 après J.-C.) a puisé à de meilleures sources que ces fabricants d'apocryphes, et on peut reconnaître à peu près sous leur vêtement grec

1. PLINE, *H. N.*, XXX, 1. Et c'est sur ce texte qu'on s'appuie pour soutenir l'antiquité de Zoroastre! Hermippus serait Hermippus Callimachius, vers 200 av. J.-C., disciple de Platon. Mais il est fort douteux que cet Hermippus soit l'auteur des livres περὶ μάγων, qu'il faut plutôt attribuer à un Hermippus de Béryte, que Suidas dit avoir été disciple de Philon de Byblos. Ces données sont inconciliables, puisque Pline est mort en 79 apr. J.-C., et Philon né, d'après Suidas, en 42 apr. J.-C.; mais tout concorderait si cet Hermippus avait été le maître de Philon de Byblos, et c'est peut-être son ouvrage qui est cité dans le fragment sur les serpents. D'ailleurs Pline lui-même est sceptique et se demande s'il n'y a pas deux Zoroastre. Sur cette question, cf. *Frag. hist. graec.*, III, p. 36 s. et p. 54. Preller avait déjà reconnu le vrai Hermippus.

les six Ameshas Spentas[1], quoique, même chez l'auteur grec, l'abstraction ne soit pas aussi quintessenciée : il s'agit de dieux qui ont créé les objets, tandis qu'ils en portent le nom même dans les Gàthas.

Philon d'Alexandrie ne nous paraît pas s'être inspiré des idées des Mages. Si leurs spéculations, qu'il a connues, ont été un excitant pour son esprit, il a cru en tout cas devoir suivre sa propre voie. Ses hypostases sont beaucoup moins personnelles et elles ont moins que celles de Zoroastre le caractère moral. Aurait-il eu le sentiment de cette distinction en qualifiant celles des Mages de vertus, *ἀρεταί*, tandis que les siennes sont des puissances, *δυνάμεις*? Il a procédé par une analyse rationnelle de la nature divine, en tenant compte de son rôle dans l'histoire des Hébreux. La puissance royale se rattache au nom de Seigneur, et n'a rien à voir avec le Règne de Zoroastre, au moins s'il s'agit d'un emprunt direct. Comment rapprocher des Ameshas Spentas la puissance législative et la prohibitive? Encore voit-on la puissance législative se diviser en deux : celle qui fait du bien aux bons et celle qui punit les méchants (*De sacrif. Abel et Caïn*, § 31).

L'auteur des Gàthas et Philon semblent bien avoir vécu au même temps où tous étaient préoccupés des mêmes problèmes, mais les données premières étaient différentes et chacun y puisait les éléments de ses solutions.

Avec Philon nous sommes revenus à notre point de départ, la question des rapports mutuels du Zoroastrisme et du Judaïsme. D'après ce que nous a montré l'histoire, nous devons le poser à peu près dans ces termes : Quelle a pu être sur le Judaïsme l'influence d'une réforme religieuse qui date environ du IIe siècle av. J.-C. ?

Mais il est clair que ce n'est qu'une partie de la question générale : quelle a pu être l'influence de la religion des Perses sur les Juifs? Ce qui ne peut être déterminé que lorsqu'on se sera rendu compte des éléments anciens qui ont été seulement vivifiés par le Zoroastrisme. Quelle était la religion des anciens Perses? Hérodote nous a prouvé incontestablement que c'était une religion naturelle, mais cela ne suffit pas à en tracer le tableau. Nous devons maintenant recourir à l'Avesta lui-même, au témoignage des Grecs et aux inscriptions des Achéménides.

II. L'ancienne religion des Perses. — Ce n'est point une tâche facile que de faire le départ des éléments anciens et des éléments nouveaux dans les membres dispersés du corps des écritures sacrées.

Il y a cependant des points de repère.

Les analogies sont fournies soit par l'Inde, soit par les traits communs aux religions anciennes. Après plusieurs flottements, les spécialistes se sont mis d'accord pour reconnaître, dans l'Inde et dans la Perse, des traces d'un état religieux dans lequel les deux peuples étaient unis. L'hypothèse d'un emprunt paraît exclue, d'autant que chaque religion a suivi ensuite une pente toute différente.

L'accord est attesté aujourd'hui par le traité conclu entre le roi des Héthéens et le roi du Mitanni, au quatorzième siècle avant notre ère, découvert à Boghaz-Keui. Il mentionne avec Mithra, qui est surtout perse, les dieux de l'Inde, Indra, Varuna, les Nâsatya (cf. Dhorme, *Conférences de Saint-Etienne*, 1910-1911).

On place donc aux origines indo-iraniennes le culte du feu et du Haoma (pour les Hindous *soma*), les dieux Mithra et Verethragna (dieu de la victoire), les nombreuses purifications, le nom du prêtre principal, *zaota*. La balance des bonnes et des mauvaises actions existait dans l'Inde : on y trouve aussi fréquemment la formule : bonnes pensées, bonnes paroles, bonnes actions (Geldner, art. *Zoroastrianism* dans *Encyclop. bibl.*).

Un contraste bizarre, qui n'atteste pas moins une origine commune, c'est que dans l'Inde les *asuras* sont devenus des démons, tandis que les *devas* demeuraient des dieux. En Perse Ahura est le nom du dieu suprême, et les *dâevas* ne sont que de mauvais démons. D'après Geldner (*l. l.*), au temps de Zoroastre le peuple était partagé entre le culte d'Ahura, favorable à l'agriculture et qui ménageait les animaux domestiques, spécialement la vache, et ceux qui sacrifiaient les vaches aux dâevas. Comme adhérent d'Ahura, « le Sage », il combat les dâevas, les réduit au rang de puissances ennemies et leur imagine un chef, le mauvais principe.

D'après Lehmann, le feu n'est pas seulement adoré des Iraniens comme feu de sacrifice (Agni des Hindous); ce qu'ils vénèrent c'est l'élément brûlant. Sur les hauts plateaux du nord, patrie présumée de la race, on se défend par le feu contre le froid et les bêtes. Le combat du feu contre le dragon Azhi Dahâka est le mythe fondamental des Iraniens. Darmesteter a même avancé que dans l'Avesta le feu et le dragon sont les véritables héros du combat dont Ormazd et Ahriman ne sont que les titulaires. Cela est exagéré de l'Avesta qui met au premier rang la lutte morale, mais ne serait-ce pas le fond de l'ancien thème?

Un élément plus ancien peut-être, en tout cas plus universellement répandu, de la religion iranienne, c'est l'ensemble des règles de pureté et d'impureté. Affirmer que ces règles elles-mêmes sont empruntées au Judaïsme parce qu'une prescription assez semblable à celles du Lévitique est présentée sous une formule de même frappe révélée : « Ahura dit à Zoroastre », serait se méprendre complètement sur le développement des idées religieuses. C'est dans toutes les religions dites primitives qu'on rencontre l'impureté des cadavres et de la femme dans certaines situations, des hommes en cas de pollution involontaire, et la nécessité de faire disparaître les cheveux et les ongles coupés. Le soin de ne pas souiller les eaux est encore un trait général. La défense d'uriner ou de cracher dans les fleuves, notée par Hérodote (Hér., I, 138), figure dans les mêmes termes dans une antique déprécation babylonienne (Zimmern, *Ritualtafeln* etc., p. 14, ligne 59) et pourtant il ne serait pas prudent de conclure à un emprunt de part ou d'autre.

La contagion de l'impureté est aussi une idée très répandue et en somme fondée sur la nature. Les Perses ont eu le sentiment très juste de la portée physique de ces prescriptions religieuses en notant que le sec ne souille pas le sec. L'impureté se communique surtout par l'eau.

Cet axiome universel ne fait qu'accuser davantage le caractère exclusivement religieux et très particulier de leur crainte de souiller le feu. Le feu est le grand purificateur. Il n'en est que plus remarquable de voir les mazdéens trembler qu'un oiseau perché sur

1. *De Is. et Osir.*, 47 : *καὶ ὁ μὲν* (Oromazès) *ἓξ θεοὺς ἐποίησε τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας· τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν*. Les deux derniers correspondent mal. On a, il est vrai, prétendu que Plutarque avait emprunté ce renseignement à Théopompe, contemporain de Philippe et d'Alexandre, et voilà encore un témoignage vieilli de trois siècles! Mais Théopompe n'est cité qu'après et pour une modalité particulière. Nous reviendrons sur Théopompe à propos de la résurrection.

une branche, qui peut-être servira pour le feu, y laisse tomber un lambeau de chair morte.

Chez tous les peuples, les idées purement religieuses sont plus anciennes que les réflexions morales. Puisque la réforme zoroastrienne a pour but la prédominance des idées morales, communique une forte impulsion à la lutte pour le bien, transforme une religion naturelle en religion historique, ne sera-t-il pas raisonnable de considérer comme plus anciens les éléments naturalistes qui figurent dans l'Avesta? Si l'Avesta les a laissés percer dans l'ancienne légende, c'est précisément qu'il avait conscience d'être une réforme. Mahomet et ses premiers disciples aimaient à mettre en contraste avec l'Islam le temps de l'ignorance; Zoroastre n'affecte nulle part une pareille révolution, mais il ne prétend pas non plus transporter dans le passé toutes les idées nouvelles. Le livre des Jubilés entend qu'Abraham ait pratiqué le plus possible la loi de Moïse. L'Avesta ne se scandalise pas que les anciens héros aient offert des sacrifices sanglants. Aussi bien, ces anciens traits sont conservés dans des hymnes mythologiques! Dans le *Yasht* à Drvâspa, les ancêtres légendaires offrent cent chevaux, mille bœufs, dix mille moutons. Quant vient le tour de Zarathustra, il « offrait le Haoma, avec le lait, avec le Baresman (petit faisceau de tiges sacrées), la sagesse de la langue, le texte divin, la parole et les actes, les libations et les Paroles droites » (YASHT, IX, 25). Darmesteter a remarqué finement une autre nuance délicate. Les hommes n'avaient pas besoin de Zoroastre pour sacrifier à Ashi, la Fortune (DARMESTETER, II, p. 501), mais c'est après lui seulement qu'on célèbre Cisti, la bonne religion.

Muni de ces indications générales sur la méthode, nous voudrions en venir à des points particuliers. Notre but n'est pas d'embrasser tout le champ de la religion; nous nous restreindrons aux points qui ont été signalés comme offrant une ressemblance avec le Judaïsme; tout dépend des idées sur la divinité, les esprits célestes et l'eschatologie.

Les Achéménides n'étaient point monothéistes. Darius, il est vrai, ne nomme que Ahuramazda : « Auramazda est un dieu puissant; c'est lui qui a créé cette terre; lui qui a créé le ciel; lui qui a créé l'homme, lui qui a fait Darius roi »; mais ces attributs ne dépassent pas en somme ceux de Mardouk. On invoque Ahuramazda comme « le plus grand des dieux », mais « avec tous les dieux » (DARM., III, p. XXV). Artaxerxès Mnémon invoque nommément Mithra et Anahata. Il est incontestable que les rois perses ne se soucient pas des énumérations prolixes des monarques assyriens ou babyloniens; on en conclura seulement qu'ils tiennent à rehausser leur dieu, qui était donc un dieu national. C'est de la même façon que Darius se dit avec insistance « Perse, fils de Perse ». Il va d'ailleurs de soi que Ahuramazda, dieu suprême, était un dieu bon.

Existait-il dès cette époque, en face de lui, un dieu mauvais? Darmesteter le concède, et cela semble résulter des témoignages d'Aristote (dans DIOG. LAERT., *prooemium*, 8 : Ἀριστοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (les Mages) τῶν Αἰγυπτίων· καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅδης καὶ Ἀρειμάνιος), et de Théopompe (dans PLUT., *De Is. et Os.*, 47; nous reviendrons sur ce texte) qui ont connu le nom d'Ahriman, ou Hadès, dérivé d'Añgra Mainyu, l'esprit destructeur ou le dieu mauvais. Pour Geldner et Lehmann, c'en est assez pour prouver l'antériorité de l'Avesta, de la réforme mazdéenne et de cet homme de génie que fut Zoroastre.

Oui, s'il s'agissait de deux *principes*, car l'idée devient philosophique; mais si c'est le terme d'Aristote, un philosophe, ce n'est point celui de Théopompe, qui parle de deux dieux. Encore à supposer que Diogène Laërce ait exactement reproduit les termes, et on sait s'il est suspect! Il me paraît impossible de concilier son texte avec le texte authentique d'Aristote où il range les Mages parmi ceux qui admettent un premier principe bon générateur : τὸ γεννῆσαν πρῶτον ἄριστον τιθέασι (*Metaph.*, XIII, IV, 4, éd. Didot).

Oui, peut-être, si le nom d'Ahriman était déjà connu, car son prototype Añgra Mainyu signifie le mauvais esprit, idée zoroastrienne; mais se fiera-t-on au seul témoignage de Diogène Laërce, et le mauvais esprit doit-il s'entendre nécessairement dans le sens purement spirituel? Les sauvages admettent les esprits et même le grand esprit. D'autre part, nous voyons surgir dans l'Inde une figure qui n'appartient pas au Véda, c'est le tentateur Mâra, le Satan bouddhique. Si son identité avec le Mairya de l'Avesta, épithète d'Ahriman tentant Zoroastre, a été prudemment écartée par Darmesteter, Sénart et Oldenberg, il est difficile de ne pas reconnaître aux deux personnages des traits communs. Ahriman, comme Mâra, peut être étranger au vieux fond naturaliste, sans être pour cela zoroastrien.

Oui, surtout si l'opposition entre les deux êtres est une lutte morale, la lutte du bien contre le mal, mais c'est ce qu'on ne nous dit pas.

Oui, certainement, « si le triomphe final du bon esprit est un postulat moral de la conscience religieuse », car on verra là avec Geldner « la quintessence de la révélation de Zoroastre ».

Mais l'opposition d'Ormazd et d'Ahriman ne saurait-elle être conçue autrement? Tiamat est l'ennemie de Mardouk à l'origine du monde, et on ne prétendra pas sans doute que ce thème si commun ne puisse se rencontrer sans une conception morale du monde. En fait, le plus ancien renseignement que nous ayons sur cette lutte nous montre les Mages s'acharnant à tuer « les fourmis, les serpents et les autres reptiles et volatiles » (HÉR., I, 140). Nous concédons volontiers qu'ils s'en font un devoir de conscience καὶ ἀγώνισμα τοῦτο μέγα ποιεῦνται, mais autre chose est d'introduire le ressort moral dans une action religieuse, autre chose est de prendre pour point de départ l'idée morale elle-même. Le Mage fait son devoir en exterminant des créatures qu'il juge ahrimaniennes à cause de leur nuisance physique ou de leur laideur ou pour un motif superstitieux quelconque. Il contribue physiquement au triomphe de son dieu et cela est une bonne action. Le disciple de Zoroastre fait triompher Ormazd par de bonnes pensées, de bonnes paroles, de bonnes actions et, conformément à la tradition, une de ces bonnes actions est de tuer les petites bêtes. L'Avesta porte encore des traces de la conception ancienne. Un des plus grands héros de la lumière, c'est Sirius; mais il est vaincu honteusement tant qu'on ne lui a pas offert le sacrifice qu'il demande. Les hommes ont le pouvoir d'assurer la victoire des dieux bons par le sacrifice. Or cette idée est en elle-même purement religieuse. Il semble donc bien que l'opposition entre Ormazd et Ahriman ait été d'abord une opposition religieuse entre deux dieux, et rien n'empêche de constater son existence dans une religion naturiste; elle est devenue ensuite une opposition morale entre deux principes, et c'est le résultat de la réforme zoroastrienne. Nous avons d'ailleurs une preuve positive qu'au temps des Perses l'esprit du mal était simplement un dieu. Plutarque (*De superstitione*, 13) nous apprend qu'Amestris, femme de Xerxès, ensevelit vivant douze hommes en l'honneur d'Adès. C'est ce qu'un mazdéen eût eu horreur de faire envers Ahriman.

Toute la vie des Babyloniens était une lutte contre les esprits mauvais et leur prière un recours aux dieux bons pour écarter les démons. Mais ils n'avaient pas donné à ce monde du mal un chef incontesté. Zimmern a pensé que Nergal, roi des enfers, avait pu influencer le type d'Ahriman (*Die Keilinschriften und das A. T.*, 3e éd., p. 464, note 1). Les Grecs aussi, faute de mieux, ont assimilé Ahriman à Hadès; c'était leur dieu le plus sombre.

Ahriman, en effet, est le dieu des ténèbres et le chef du monde infernal, et, de même que Nergal n'est devenu roi des enfers que par son mariage avec leur reine, dans les Gâthas l'enfer est le monde de la Druj, démon nettement féminin. Toutefois les spéculations de l'Avesta sur l'enfer sont toujours mêlées aux idées de la réforme d'après laquelle le mort est jugé selon sa propre religion. Il serait injuste de méconnaître une certaine originalité à la religion des Mages. Ahriman n'est pas un dieu spécialisé comme Nergal, quoique un fragment de l'Avesta nomme l'enfer le *var* ou l'enceinte d'Añgra Mainyu (Darm., III, p. 157); il est l'ennemi et installe ses propres créations dans le domaine d'Ormazd. Même sous ces traits il ne nous paraît pas incompatible avec une religion naturiste. Il est le ténébreux, parce qu'Ahura est le brillant. Et si on a réussi à déterminer d'assez près les traits d'Ahura Mazda comme dieu de la nature[1], il est aisé d'admettre qu'il fut son contraste naturel avant d'être son ennemi dans le bien[2].

Nous avons déjà parlé des Ameshas Spentas, les Immortels bienfaisants. Comme personnalités morales, « c'est un produit authentique de la conception de Zoroastre » (Geldner, art. *Zoroastrianism* dans *Encyclopaedia bibl.*), c'est-à-dire de la réforme. Ce sont déjà des personnes, mais non point précisément les grands archanges que l'on imagine; ce sont plutôt les conditions et les avantages du règne d'Ormazd, devenus en quelque sorte ses agents. On peut cependant se demander si l'idée morale ne s'est pas greffée sur des créations naturistes, en d'autres termes si les Ameshas Spentas ne sont pas d'anciens génies. Cela est certain pour Spenta-Armaiti, qui représente la terre dans son union avec Ormazd, le ciel. Cela est tout à fait probable aussi pour les autres, car chacun d'eux a dans la nature une attribution particulière. Vohu Manô, le principal, est le génie des troupeaux, et à ce titre il devait être déjà au premier rang dans la vénération d'un peuple nomade. Asha est en relation avec le feu, Khshathra avec les métaux, Haurvatât avec les eaux, Ameratât avec les plantes. Dans plusieurs cas l'appropriation est assez frappante. On a vu chez plusieurs peuples anciens une relation entre la santé et les eaux, l'immortalité et les plantes, d'où les eaux et l'arbre de vie. Les métaux, par les armes, donnent l'empire. Il se pourrait à la rigueur que l'on eût distribué artificiellement les différents règnes entre les Ameshas Spentas. Mais l'ensemble des analogies conduirait plutôt à l'hypothèse contraire d'un rôle nouveau attribué à d'anciens génies. Au surplus, il importe peu à notre point de vue particulier. Encore moins que les Ameshas Spentas, ces génies primitifs n'ont chance de ressembler aux chefs de la milice céleste, tels que les Juifs les ont connus.

Le point capital est l'eschatologie (*La vie future d'après le Mazdéisme*, par Nathan Söderblom). Nous n'attachons que peu d'importance aux descriptions du paradis et de l'enfer, telles qu'elles se trouvent dans des ouvrages de basse époque, comme l'Artâ Vîrâf. Nous n'insistons pas non plus sur le poétique tableau de l'âme mise en présence d'une jeune fille d'une admirable beauté ou d'une laideur repoussante, qui n'est autre que sa propre conscience ou sa religion. Il s'agit ici des idées maîtresses.

La théologie des Perses du IXe siècle croit à la subsistance des âmes. Après leur mort, elles sont jugées au pont Cinvât. Les unes vont jouir de la félicité, les autres tombent en enfer; d'autres sont reléguées dans un état intermédiaire, *Hamêstakân*. A la fin du monde, tous ressuscitent et subissent l'épreuve du métal fondu. Pour les justes, c'est du lait; pour les pécheurs, c'est une dernière torture, mais qui les purifie. A la fin, tous sont sauvés, si on ne tient pas compte d'exceptions insignifiantes, comme Ahriman lui-même qui serait seulement réduit à l'impuissance. Mais ce pardon universel ne figure pas dans les Gâthas et paraît tout à fait contraire à leur esprit de sévère justice. Nous aurons même à nous demander si elles connaissaient la résurrection. L'état intermédiaire est ignoré même de l'Avesta postérieur.

Ainsi, jugement particulier, jugement général, paradis, enfer et purgatoire, résurrection des corps, toute cette eschatologie est assez semblable à celle du Christianisme, hormis le pardon de tous, qui n'était pas étranger à la théologie d'Origène. Avec le temps on a décrit plus au long le bonheur du ciel et les tortures de l'enfer, on a introduit en même temps des tempéraments et des facilités pour la pénitence. Ces points ne nous intéressent pas ici, il nous serait plutôt utile de savoir quelle était dans ses grands traits l'eschatologie ancienne des Perses.

Il faut se contenter d'indications plus ou moins vagues.

Söderblom a relevé les traces d'une conception antérieure à la doctrine de la rétribution (*Loc. laud.*, p. 91). L'âme séparée du corps avait besoin d'être secourue, et le pont Cinvât semble avoir d'abord opéré par lui-même automatiquement, laissant passer les uns et rejetant les autres, avant de devenir simplement le théâtre d'un jugement particulier. On pensait donc que toutes les âmes, sans distinction, étaient exposées après la mort à des dangers surnaturels, et qu'il dépendait des vivants de leur assurer aide et protection par des sacrifices aux dieux protecteurs des pauvres morts.

Dans quelle mesure ces notions marquent-elles un stage d'où l'idée de rétribution est absolument absente? il est difficile de le dire; les deux systèmes peuvent coexister pendant un temps considérable, comme le prouve l'exemple de l'Egypte, où la meilleure sauvegarde de l'âme était dans l'affirmation

1. « C'est comme ancien dieu du ciel qu'il a pour corps et lieu la Lumière infinie, ce que les anciens Perses exprimaient en appelant Zeus, c'est-à-dire Auramazda, la voûte entière du ciel; qu'il a pour fils Atar, le Feu; qu'il fait couple avec la lumière solaire, Mithra; qu'il a pour œil le Soleil; pour épouses les Eaux et aussi Spenta-Armaiti, la Terre, en souvenir du vieil hymen cosmogonique de la Terre et du Ciel. » (Darm., I, p. 22 s., où se trouvent les références.)

2. Yasna, XLV, 2, *Gâtha ushtavaiti*, 3. On peut même vraisemblablement faire remonter le type d'Ahriman à la période indo-éranienne. Chez les Hindous, Rudra n'est pas non plus sans analogies avec Nergal, l'époux de la reine des enfers. Il est très curieux que sa femme Rudrânî ait beaucoup plus d'importance que les autres déesses. Sa demeure est au nord dans la montagne, tandis que les autres dieux habitent à l'Orient. « Son escorte habituelle, ce sont ses bandes, qui se ruent sur les hommes et les bestiaux, semant sur son ordre la maladie et la mort... par lui, le monde des puissances cruelles, confiné d'ordinaire dans la sphère des démons inférieurs, s'élève jusqu'à celle des grandes divinités. Par les précautions que les sacrifiants se voient obligés de prendre contre les atteintes du dieu redoutable, le culte de Rudra ressemble tout à fait à celui des esprits malins et à celui des morts. » (Oldenberg, *La religion du Véda*, p. 181 ss., 184, 240.)

qu'elle n'avait pas péché. Un trait marque à quel point le caractère national s'affirmait dans les idées sur les fins dernières. L'idée de la rétribution chez les Parsis a ceci de particulier que toutes les bonnes actions sont pesées contre toutes les mauvaises. On ne s'arrête donc pas au dernier état dans lequel se trouve le pécheur. Or, c'est précisément la méthode des anciens Perses, d'après Hérodote; quand il s'agit de châtier un serviteur, on ne le punit pas pour un seul crime, on tient compte de toute sa vie (HÉR., I, 137 : *ἀλλὰ λογισάμενος ἢν εὑρίσκῃ πλέω τε καὶ μέζω τὰ ἀδικήματα ἐόντα τῶν ὑπουργημάτων, οὕτω τῷ θυμῷ χρᾶται*).

Leur sentiment très vif de la justice a-t-il conduit les Perses de très bonne heure à la doctrine de la rétribution? En fait, les renseignements nous font défaut. Il serait très osé de soutenir que cette idée naît plus facilement dans le dualisme, car le monothéisme est incontestablement plus favorable à l'idée d'une stricte justice exercée par le maître de toutes les créatures. Le dualisme suggérerait plutôt l'idée d'une lutte qui aboutirait à l'élimination des mauvais, de telle sorte que le triomphe des bons n'aurait lieu qu'au moment du triomphe du Bien. Et en effet toutes les idées de la rétribution des justes, dans l'Avesta et dans les Gâthas spécialement, sont étroitement liées à de grandes vues mondiales. Sur ce point encore, où sont les concepts primitifs?

Nous répondrions volontiers : dans le mythe de Yima. Le Zoroastrisme a distingué très nettement comme deux stages de la vérité religieuse. Zoroastre représente la révélation complète, Yima la vie profane antérieure, et, parce que toute vérité religieuse, étant absolue, remonte en principe à l'origine des choses, l'Avesta imagina que si Yima n'avait pas promulgué la révélation, c'est qu'il n'avait pas voulu. « Alors Ahura Mazda répondit : « Yima, le beau, « le bon berger, ô saint Zarathuštra, a été le pre- « mier des hommes par qui, moi, Ahura Mazda, je « me suis fait interroger, en dehors de toi, Zarathuš- « tra, et pour lui j'ai proclamé la religion du Sei- « gneur et de Zarathuštra. Moi, Ahura Mazda, je lui « ai dit, ô Zarathuštra : « Beau Yima, fils de « Vîvanhat, accepte de moi d'étudier et de porter la « religion. » Alors, ô Zarathuštra, le beau Yima me « répondit : « Je ne suis pas créé, ni ne suis instruit « pour étudier et porter la religion. » Alors, Zara- « thuštra, je lui dis, moi, Ahura Mazda : « Si toi, Yima, « tu n'acceptes pas de moi d'étudier et de porter la « religion, alors fais prospérer mes êtres, fais pro- « gresser mes êtres, accepte de moi d'entretenir, de « protéger et de gouverner mes êtres. » (VENDIDAD, II, 2-4, traduction SÖDERBLOM.) Yima accepte, et sous sa direction l'humanité immortelle se multiplie tellement que, par trois fois, Yima est obligé d'agrandir la terre d'un tiers.

Tout à coup la scène change, et nous nous trouvons en présence d'un second chant de Yima où Zoroastre ne figure plus et qui n'en a que plus de chances d'être mieux conservé dans sa forme primitive : « Le roi Yima fit une assemblée des hommes les meilleurs, là, dans le pays de la bonne Dâitya, le fameux Airyana-Vaêjah (le lieu d'origine des Iraniens, d'après la légende). A l'assemblée alla le créateur, Ahura Mazda, avec les dieux spirituels, dans le pays de la bonne Dâitya, le fameux Airyana-Vaêjah... Alors parla Ahura Mazda à Yima : « Beau Yima, fils de Vîvanhat! Sur le monde « corporel viendront de mauvais hivers et ensuite « une gelée dure et mortelle... Fais donc un *Vara* « (enceinte) long d'une course de cheval sur chacun « des quatre côtés! Portes-y des germes de petit « bétail et de gros bétail et d'hommes et de chiens et « d'oiseaux et de feux rouges et brûlants... » Alors Yima fit comme Ahura Mazda le lui ordonnait. Il foula la terre avec ses pieds et la pétrit avec ses mains, comme les hommes à présent rendent la terre humide... Tous les quarante ans naissent pour chaque couple humain deux êtres humains par couple, femme et homme, de même pour les espèces d'animaux. Ces hommes vivent de la vie la plus belle dans les Varas que Yima a faits. » (VEND., II, vv. 20^b, 22^a, 21^a, 25^a, 32, 41. Trad. SÖDERBLOM.)

Depuis Fr. Lenormant, nous sommes accoutumés à voir comparer les hivers de Mahrkuša au déluge, et le Vara de Yima à l'arche de Noé. Les rapports sont plus apparents que réels, car le déluge appartient au passé, les hivers à l'avenir. Darmesteter, il est vrai, a pensé que le rédacteur du Vendidad avait transporté le mythe diluvien dans l'eschatologie zoroastrienne. Cela est d'autant moins probable que le mythe est moins à sa place dans ce système avec lequel il cadre mal. Aussi croyons-nous avec MM. Usener, Lehmann et Söderblom (*l. l.*, p. 180), que le Vara de Yima est censé exister : il est caché sous terre, afin qu'on ne se donne pas la peine de le chercher, et l'humanité qu'il renferme est destinée à repeupler le monde après le grand cataclysme du froid. Le froid est la grande terreur des Iraniens. L'Airyana-Vaêjah, leur berceau, est un pays idéal, mais les hivers sont durs (VENDIDAD, I, 4). Le froid est la création et la demeure du mauvais esprit.

Nous touchons ici à une conception vraiment iranienne, populaire, savoureuse, dont la haute antiquité n'est pas contestée. L'histoire du monde est charpentée simplement : le bonheur de la fin correspondra à celui du commencement. Mais nous avons déjà fait remarquer que cette eschatologie cadre mal avec celle de Zoroastre, et nous sommes un peu surpris qu'on ne mette pas davantage en relief ces divergences. Dans cette vue primitive, le monde des vivants périra par le froid; aussi n'est-il pas question d'un incendie du monde ni de l'épreuve du métal brûlant. Le monde sera repeuplé par la mystérieuse réserve du Vara; il n'est donc aucunement besoin de la résurrection. L'humanité future n'est pas l'assemblée des justes glorifiés avec Mazda; elle est cependant digne des idées élevées qui hantent toutes les eschatologies, parce que c'est l'humanité immortelle des premiers temps. Il était assez facile à la théologie du IXe siècle de considérer le Vara de Yima comme un épisode qui ne faisait pas ombrage à la doctrine de la consommation zoroastrienne (*Dinkart*, VII, 1); mais cette interprétation n'est-elle pas contraire à son sens primitif?

Le mythe de Yima se passe de la résurrection. Quand donc cette idée s'est-elle acclimatée chez les Perses? Darmesteter lui-même croit la constater déjà au temps des Achéménides. C'est aussi l'opinion commune, et cependant elle nous semble reposer uniquement sur deux fondements très précaires.

Le texte d'Hérodote (HÉR., III, 62), du moins, devrait disparaître de cette controverse. Cambyse apprend que son frère Smerdis, dont il a ordonné la mort, a été proclamé roi. Prexaspe déclare à Cambyse qu'il a enseveli Smerdis de sa propre main : « Si donc les morts ressuscitent, attends-toi aussi à voir reparaître Astyage le Mède » (*Εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι, προσδέκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι*). *Νυν* (sans accent, même dans Darmesteter) ne signifie pas « maintenant »; c'est l'enclitique *donc*; « mais s'il en est comme jusqu'à maintenant, il ne surviendra de sa part aucun inconvénient ». Manifestement Prexaspe envisage la possibilité d'un mort qui revient, vraiment ressuscité. Nous savons aujourd'hui que cette idée était courante en Babylonie. Pour le Perse, elle est plutôt chimérique : on ne

table pas sur de pareilles possibilités. Quant à la résurrection générale à la fin des temps, — et c'est, dit-on, la doctrine spéciale des Perses, — il n'y fait aucune allusion, pour cette bonne raison que la résurrection générale n'avait rien à faire avec le cours normal de l'histoire.

Le texte de Théopompe est plus formel. Mais comment n'a-t-on pas pris garde qu'il se présente sous trois formes différentes, ce qui veut dire que ses termes ne nous sont point connus? On dirait même qu'il devient plus clair avec le temps, ce qui serait un indice qu'il a été interprété selon la marche des idées.

Dans ÉNÉE DE GAZA (ve siècle) nous avons le terme technique de la résurrection de tous les morts, et attribué à Zoroastre! (*Fragm. hist. graec.*, I, p. 289 : Ὁ δὲ Ζωροάστρης προλέγει, ὡς ἔσται ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάστασις ἔσται· οἶδεν ὁ Θεόπομπος.)

D'après DIOGÈNE LAËRCE (IIIe siècle) ce sont les Mages qui sont cités par Théopompe dans la huitième des Philippiques, et il dit seulement que les hommes revivront et seront immortels (Ed. Didot, *Prooemium*, 9 : Ὁ καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμένειν). D'après nos idées, l'immortalité est plutôt la condition de la résurrection : ne serait-ce pas qu'il s'agit ici d'une nouvelle race? Mais admettons que pour Diogène Laërce les hommes revivent pour ne plus mourir.

PLUTARQUE donne au texte de Théopompe une physionomie sensiblement différente : « Théopompe dit que, selon les mages, l'un des dieux tour à tour domine et l'autre est vaincu pendant trois mille ans; pendant trois autres mille ans on lutte et on se fait la guerre, l'un des deux défaisant ce que fait l'autre; à la fin Hadès serait vaincu et les hommes seraient heureux, n'ayant pas besoin de nourriture et ne faisant pas d'ombre, et que le dieu qui a combiné cela se reposait et se tenait tranquille pendant un temps qui n'est d'ailleurs pas très considérable pour un dieu : ce qui serait pour un homme un temps raisonnable de sommeil. » (*De Is. et Os.*, 47, éd. Bernardakis (*Teubner*) : Θεόπομπος δὲ φησι κατὰ τοὺς Μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν, ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν ἕτερον· τέλος δ' ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅδην, καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας· τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, ἄλλως μὲν οὐ πολὺν ὡς θεῷ, ὥσπερ δ' ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.)

Il est vraiment étonnant qu'on n'ait pas reconnu Yima dans le dieu chargé de préparer l'avenir. On trouve étrange le *passé* employé par l'auteur grec, et on propose de le remplacer par le *futur* (Μηχανησόμενον au lieu de μηχανησάμενον). D'après Söderblom, c'est obscur. Il lit καλῶς au lieu de ἄλλως et au lieu de οὐ voudrait lire οὖν, ce qui est pour moi inintelligible. On veut comprendre la dernière phrase du repos du Seigneur après la fraškart. C'est attribuer aux Perses les spéculations théologiques des Parsis. En somme le texte est excellent. La machine de Yima est déjà toute prête ; il attend le temps marqué. Le Yima des Védas est le roi des morts; en faisant de Yima le roi d'un peuple souterrain de vivants destinés à repeupler le monde, les Perses n'ont-ils pas plutôt atténué l'idée de la résurrection? Aussi n'est-il pas question de résurrection.

On a pris l'habitude de bloquer la recension de Diogène Laërce avec celle de Plutarque pour en faire un tout. Cela est assurément contraire aux règles de la critique. Les hellénistes font très peu de cas du jugement de l'historien des philosophes. Il a pu confondre, comme cela lui arrive souvent, et sa confusion s'expliquerait aisément s'il avait traduit ἀπολείπεσθαι τὸν Ἅδην « l'enfer sera vidé ». La même idée est d'ailleurs venue à Boklen (*Die Verwandtschaft...*, p. 103), mais elle nous semble exclue par le début de l'incise τέλος δὲ qui marque la fin de la lutte. Il serait étrange que Hadès fût pris ici dans un sens différent de celui du chapitre précédent dans Plutarque. Quant à Enée de Gaza, il tablait probablement sur Diogène.

On voit sur quelles bases fragiles on s'appuie quand on décrète, d'après Théopompe, que les Perses admettaient la résurrection générale au IVe siècle avant J.-C. ; — sans parler de la possibilité d'un racontar des Mages à l'historien grec.

Si la résurrection avait été admise par tous sous les Achéménides, les Gâthas devraient en parler clairement. Darmesteter l'y a vue assez souvent, mais à travers le commentaire pehlvi. L'insistance de la théologie postérieure prouve à quel point elle eût été en situation, si elle avait été soupçonnée. C'est donc une échappatoire insuffisante que de dire avec Söderblom (*l. l.*, p. 242) : « La résurrection peut très bien avoir fait partie de la théologie des prêtres des Gâthas, quoique, dans les fragments (!) de la littérature gâthique qui nous sont parvenus, ils n'aient pas eu l'occasion d'en parler. »

En réalité ce n'est que l'Avesta postérieur qui en est arrivé à la doctrine de la résurrection.

Le texte de Théopompe que nous venons de citer met l'avenir heureux des hommes en rapport avec la lutte des dieux. C'est un point particulier de la religion des Perses, et nous ne songeons pas à en nier l'authenticité, car il découle assez naturellement du dualisme. Mais il n'est pas nécessaire pour cela que le dualisme ait pris son caractère complètement moral. Il ne l'avait certainement pas au temps de Théopompe, puisque le dieu mauvais dominait l'autre pendant trois mille ans [1]. Cela était si peu dans l'esprit de l'Avesta que, tout en conservant les périodes, on les interpréta différemment. D'après le Bundahish, Ahurmazd crée le monde d'une façon spirituelle, pendant trois mille ans, et à la suite d'une simple tentative d'Ahriman d'y faire irruption, il crée le monde matériel. Darmesteter (III, p. LI s.) montre que cette théorie remonte, selon toute apparence, à l'Avesta, et les Gâthas se garderaient bien de mettre Ahriman au-dessus d'Ormazd pendant une époque quelconque. Le dualisme est perpétuel : « Et les deux Esprits se rencontrèrent sur le premier créé des êtres, [apportant] la vie et la mort; et ainsi en sera-t-il jusqu'à la fin du monde... » (YASNA, XXX, 4.)

Ormazd, devenu le dieu bon et le principe même du bien, ne pouvait être vaincu dans le passé; c'était aussi une raison pour qu'il fût plus complètement

1. Söderblom (p. 244) a fait un véritable contresens en négligeant cette période contenue dans les mots ἀνὰ μέρος. Je suis obligé de le maintenir malgré les explications fournies dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, 208 ; κρατεῖν et κρατεῖσθαι indiquent évidemment que chacun des dieux est vainqueur à son tour. L'objection de M. Söderblom, que cela est en contradiction avec le mazdéisme récent, me touche fort peu. Notons encore, pour en finir avec Théopompe, qu'il ne compte que trois périodes dans l'histoire du monde : deux périodes où règne chacun des dieux, et une période de lutte. Ce qui suit est la consommation des choses, la fin. Si donc le Bundahish a ajouté une période de trois mille ans, c'est que la consommation a été prise pour l'ère messianique de la prédication de Zoroastre, et, comme la fin ne venait pas, on a ajouté trois mille ans en imaginant la théorie des trois sauveurs, fils de Zoroastre. Cela soit dit d'avance pour exclure le rapprochement entre les quatre périodes des Perses et les quatre empires de Daniel (STAVE, *l. l.*, p. 181 s.).

vainqueur dans l'avenir. Ahriman, l'auteur de la mort, étant vaincu, les hommes vivaient dans le bonheur et immortels. Cette idée suffisait avant la réforme et se développait dans le mythe de Yima. Mais les justes qui avaient combattu pour le bien étaient-ils donc définitivement vaincus par la mort et Ormazd avec eux? La résurrection couronnait son triomphe, et, si elle n'était pas exigée par le dualisme, elle cadrait du moins parfaitement avec un dualisme moral.

Ce caractère moral de la résurrection chez les Perses est contesté par plusieurs savants. Söderblom pense que la résurrection est pour eux un simple élément constitutif de leur croyance naturiste au renouvellement du monde. D'après cette base, il montre que la résurrection chez les Juifs a une origine toute différente, le pur sentiment religieux. Nous ne pouvons admettre ce point de vue, d'ailleurs sympathique. La résurrection est mentionnée dans l'Avesta, mais toujours sous son aspect moral. Tous les textes cités par Söderblom ont ce caractère (*Fragment Westergaard*, IV, 3; Yasht, XIII, 129; XIX, 11, 22, 89, 94 s.). Ce qui est plus net encore, c'est que le ressusciteur, *Astvat-ereta* (littéralement le redresseur des corps), est le Sauveur de l'avenir : « parce qu'il veut rendre indestructibles les êtres corporels, corps et âme; afin de repousser la Druj (démon femelle), l'engeance bipède » (Yasht, XIII, 129). Ce sauveur est incontestablement zoroastrien.

Il est vrai que la résurrection des Perses est toujours une résurrection générale. Mais ce n'est pas une raison pour que le dogme n'ait pas eu son origine dans une foi morale. Il se peut seulement que l'ancienne idée de la pureté absolue de la terre ait joué ici un certain rôle. Elle ne pouvait être complètement renouvelée et purifiée que si elle devenait non puante par la disparition des cadavres (Yasht, XIX, 11). Pourtant une pareille idée poursuivie en rigueur eût conduit à la résurrection des animaux.

Ce qui paraît découler plus directement de l'ancien dualisme, c'est que tous les hommes ressuscités sont finalement heureux. Dans le monothéisme, une créature qui est punie parce qu'elle a péché, manifeste la justice de Dieu. Même en péchant elle n'a pas changé de nature. Dans le dualisme, le pécheur est un être Ahrimanien. Il n'y a plus de place pour lui dans un monde où toutes les œuvres d'Ahriman sont détruites. Il sera donc ressuscité comme les bons et partagera leur sort, sauf la redoutable crise du métal fondu. Si le crime est irrémissible, le dualisme, parfaitement conséquent, transforme le pécheur en démon ou en serpent, c'est-à-dire qu'il lui donne en partage la nature d'Ahriman. D'après Söderblom (*l. l.*, p. 261), ces pécheurs sont anéantis. Mais nous touchons ici à la théologie du IXe siècle.

Nous avons déjà dit que les Gâthas ne parlent pas de la résurrection. Elle apparaît ensuite, sans tâtonnements, comme une doctrine toute faite, issue, non point de l'ancienne religion naturiste, mais des idées de la réforme : il faudra tenir compte de ces points dans une comparaison avec la résurrection des Juifs.

On peut encore se demander si la croyance à la résurrection est en harmonie avec la célèbre coutume des Parsis, qui exposent les morts aux oiseaux de proie pour ne pas souiller la terre par l'inhumation d'un cadavre. Les religions qui enseignent la résurrection l'admettent même pour les cas où le cadavre a été pour ainsi dire anéanti, les cendres jetées au vent, etc.; mais, d'une façon normale, elles ont le plus grand respect pour le corps des morts.

Or Hérodote rapporte déjà qu'on n'ensevelissait pas le cadavre d'un Perse avant de l'avoir laissé déchirer par les oiseaux et les chiens (Hér., I, 140). La chose lui paraît tellement énorme qu'il n'ose l'affirmer expressément, comme une coutume avérée, que des Mages. D'autres inhument le cadavre après l'avoir enduit de cire. Cette précaution a pour but évidemment de prévenir le contact avec la terre. On comprend ainsi comment Cyrus et Darius ont pu se faire construire ou creuser des tombeaux. Ces tombeaux n'excluent pas l'existence des coutumes constatées par l'Avesta et que nous n'avons aucune répugnance à croire primitives. L'exposition des cadavres était connue dans l'Inde aux temps védiques (Oldenberg, *La religion du Véda*, p. 487). Plus tard la coutume des tours de silence a établi pour tous les mazdéens le même mode de sépulture : il était assez coûteux d'enduire les corps de cire. La tradition ancienne aurait ainsi prévalu, malgré son antinomie partielle avec la doctrine de la résurrection.

Si l'ancienne religion des Perses était une religion comme une autre, son sacerdoce rentre sans difficulté dans le cadre de l'ancienne histoire. Nulle part il ne paraît animé de l'esprit des prophètes, et on ne voit pas non plus qu'il ait conservé l'empreinte d'un grand prophète. Nous avons déjà vu les Mages employés aux sacrifices sanglants pour leur donner un caractère rituel, et au culte du feu. Les Perses étant menacés par la tempête, les Mages font des exorcismes au vent. Dans la même circonstance, leur mazdéisme est si peu intransigeant qu'ils font des sacrifices à Thétis et aux Néréides, et de préférence à Thétis parce que les Ioniens les renseignent sur la légende locale (Hér., VII, 191). Naturellement aussi ils expliquent les présages, et nous apprenons même à ce sujet qu'ils tiraient leurs présages de la lune et les Grecs du soleil; c'était du moins leur opinion (Hér., VII, 37). Ils savaient, comme de juste, interpréter les songes (Hér., VII, 19). Ils devinaient l'avenir au moyen de bâtons, spécialement de bâtons de myrte; on les comparait en cela irrévérencieusement aux Scythes (*F. H. G.*, II, p. 91; Schol. Nicandr. Ther. 613 : Μάγοι δὲ καὶ Σκυθαι μυρικίνῳ μαντεύονται ξύλῳ· καὶ γὰρ ἐν πολλοῖς τόποις ῥάβδοις μαντεύονται. Δείνων δὲ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς τρίτης συντάξεως καὶ τοὺς μάντεις φησὶ Μήδους ῥάβδοις μαντεύεσθαι). Pour tout dire, c'est d'eux qu'est venu le nom de magie..., et ce mot était déjà synonyme de sorcellerie au IVe et peut-être au Ve siècle av. J.-C. D'après Diogène Laërce, Dinon et Aristote auraient protesté (*Prooem.*, 8 : Τὴν δὲ γοητικὴν μαγείαν οὐδ' ἔγνωσαν, φησὶν Ἀριστοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ἱστοριῶν· ὃς καὶ μεθερμηνευόμενόν φησι τὸν Ζωροάστρην ἀστροθύτην εἶναι· φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἑρμόδωρος), et sans doute avec raison, mais l'appréciation des Grecs, si elle était exagérée, ne montre-t-elle pas du moins que les Mages avaient tous les autres caractères des sacerdoces orientaux?

Dinon et Hermodore ajoutaient que le nom même de Zoroastre signifiait « sacrificateur aux astres », réhabilitation qui n'est guère dans le sens du Mazdéisme pur.

Notons cependant — et cela est conforme au mouvement vers la culture philosophique que devait amener le contact des Grecs et que nous reconnaissons volontiers — qu'Aristote (*Metaph.*, XIII, IV, 4, éd. Didot) les nomme après les poètes demi-mythiques, demi-raisonnants, comme Phérécyde, et avant les grands philosophes, comme Anaxagore.

Ed. Meyer nous offre de trancher facilement, et d'après des sources certainement authentiques, la question de la religion des anciens Perses : « Chaque mot des inscriptions de Darius nous montre en lui un zoroastrien. » (*Geschichte des Alterthums*, 3e vol., 1901.) L'auteur rétracte donc énergiquement ce qu'il avait avancé sous l'influence de Darmesteter, et opine

maintenant que Zoroastre, le grand prophète, est bien antérieur à Cyrus. Nous ne craignons pas de répondre: Pas un mot des inscriptions des Achéménides ne sort du cadre des religions naturalistes de l'antiquité et ne révèle un zoroastrien.

Artaxerxès II n'est déjà plus le type voulu, puisqu'il invoque Mithra et Anahita.

Le zoroastrien modèle, c'est sans doute Darius (Weissbach et Bang, *Die altpersischen Keilinschriften*, Leipzig, 1893). Or nous avons déjà noté que s'il proclame Ahuramazda le plus grand des dieux, il en admet d'autres, et des dieux de clan (*op. l.*, p. 35, § 3, de l'inscription *a* de *Naqch-i-Roustem*). Il a prié Ahuramazda, celui-ci est venu à son secours et lui a donné la royauté. Tous ces traits se retrouvent dans les inscriptions babyloniennes. Le messianisme au sens très large, qui fait de Darius un roi providentiel dans une époque troublée (*op. l.*, p. 37, § 4, même inscription), est beaucoup plus développé par exemple chez Assourbanipal (*Keilinschr. Biblioth.*, II, 157). Il est très édifiant d'entendre Darius attribuer la faveur du dieu à ses qualités morales: « Ahuramazda m'a secouru, et les autres dieux qu'il y a, parce que je n'étais point mal intentionné, je n'étais pas menteur, je n'étais pas violent, ni moi, ni ma race. J'ai gouverné selon la loi... »

Mais il ne faut pas oublier que Mardouk en fit autant pour Cyrus : « Mardouk... fut pris de compassion. Il a jeté les regards sur tous les pays ensemble, les a passés en revue et a cherché un prince juste selon son cœur, pour le prendre par la main. » (*Keilinschr. Biblioth.*, III, 2, p. 122.) Pour le fond, cette idée remonte du moins à Hammourabi : « Les grands dieux m'ont élu moi-même, pasteur sauveur dont le sceptre est droit. » (Ed. Scheil, p. 118.) Les Phéniciens ne comprenaient pas la chose autrement: « Que la dame de Byblos bénisse Iakhoumélek, roi de Byblos, et qu'elle le fasse vivre et qu'elle prolonge ses jours et ses années sur Byblos, parce que c'est un roi juste. » (*CIS.*, I.) — Sennachérib fut aussi un roi gardant le droit, aimant la justice, et Nabuchodonosor aussi, etc.

Ce qui est spécifiquement perse, c'est l'horreur du mensonge. Darius est profondément froissé que les neuf usurpateurs qu'il a vaincus aient menti en disant: « Je suis roi. » Il demande à Ahuramazda de protéger le pays contre la troupe mauvaise, sans doute l'armée des démons, contre la stérilité et le mensonge (*op. l.*, p. 35, § 3). Il ne dit pas si cette armée avait un chef. M. Louis H. Gray (art. *Achaemenians* dans *Encyclopaedia of religion and ethics*, t. III, 1908, p. 69 ss.) a prétendu que le mensonge lui-même (*drauga*) identifié avec la *druj* de l'Avesta était une véritable personne et que ce nom pourrait être « un terme euphémique pour désigner un chef des démons, ce qui expliquerait l'omission de toute mention d'*Angra-Mainyu* dans les anciennes inscriptions perses ». Mais le P. Dhorme (*La religion des Achéménides*, dans la *Revue biblique*, 1913, p. 15 ss.) a bien montré le caractère sophistique de cette échappatoire. Darius condamne le mensonge parce qu'il était odieux aux Perses et surtout parce qu'il avait été l'arme des neuf rois usurpateurs soulevés contre lui.

Il est encore un point que nous recommandons à l'impartialité de la critique. Lorsque les inscriptions babyloniennes ou phéniciennes bénissent ou maudissent les générations à venir selon qu'elles respectent ou détruisent les inscriptions, tombeaux, etc., elles ne font jamais allusion, depuis Hammourabi jusqu'à Tabnit ou Echmounazar, qu'à des récompenses ou à des châtiments dans ce monde. On en conclut que ces écrivains lapidaires n'admettaient pas les rétributions futures.

L'argument est sans doute trop absolu, mais enfin notre Zoroastrien prétendu ne tient pas un autre langage : « Si tu vois cette inscription ou ces images [et] que tu ne les détruises pas, [mais] que tu me les conserves aussi longtemps que dure [ta] race, que Ahuramazda soit ton ami, et que ta race soit nombreuse, et ta vie longue, et que Ahuramazda fasse prospérer ce que tu fais! » Le contraire naturellement dans l'hypothèse opposée ; quand Ahuramazda a fait mourir le coupable, il n'est plus question d'un autre châtiment. A un passage seulement on croirait sentir passer le souffle des Gâthas : « O homme! que les commandements d'Ahuramazda ne te paraissent pas néfastes! N'abandonne pas la voie droite! ne sois pas injuste ! » (*Op. l.*, p. 37, § 6.) N'est-ce pas du prosélytisme, presque une prédication? En réalité, le roi prêche pour lui-même. Les lois d'Ahuramazda sont la décision suprême du dieu qui lui a confié l'empire. Le roi invite ses peuples à ne plus se révolter vainement contre la volonté divine qu'il représente : « Tout ce qui a été fait, je l'ai fait d'après la volonté d'Ahuramazda. » (*Op. l.*, p. 37, § 5.)

Les Gâthas souhaitent un roi qui fasse régner Ahuramazda. Darius constate que Ahuramazda lui a donné le règne; c'est toute la différence des points de vue ; elle suffit à distinguer l'esprit des anciennes religions de celui de la religion nouvelle.

Darius se vante d'avoir rétabli les temples détruits par le Mage Gaumata (*op. l.*, p. 15, § 14). La solution la plus simple est de songer aux temples des nations soumises que le Mage a pu détruire par fanatisme national et que Darius relevait par esprit politique inspiré de la tradition de Cyrus. Ce n'est pas d'un zoroastrien bien fervent.

Enfin on a remarqué depuis longtemps que les quelques noms de mois qui figurent dans l'inscription de Béhistoun supposent une tout autre nomenclature que celle de l'Avesta.

On doit donc considérer la question de la religion des Achéménides comme tranchée dans le sens opposé à Ed. Meyer. Le P. Dhorme, le dernier qui l'ait reprise (*Revue biblique*, *l. l.*), ne voit dans les inscriptions aucune trace de la doctrine de Zoroastre. L'opposition est même si radicale, d'après ce critique, que le Zoroastrisme n'aurait pu découler de la religion des Perses proprement dits. Il faudrait plutôt le regarder comme un développement et une réforme de la religion des Mèdes, représentée par les Mages. Mais il nous paraît prématuré de faire le départ entre ce qui appartenait aux Mèdes et aux Perses dans la religion de l'Iran.

III. **Les influences réciproques.** — Cette comparaison, rapide et fort incomplète, des idées de la réforme avec les croyances traditionnelles des Perses accuse encore mieux ce que nous avions d'abord indiqué du caractère réfléchi, presque philosophique, du système des Gâthas.

On peut maintenant se faire une opinion sur la façon dont se pose le problème des influences réciproques. S'il s'agissait d'une influence de peuple à peuple, de religion nationale à religion nationale, il serait interdit d'avance de supposer que les Juifs ont eu assez d'ascendant sur les Perses pour changer quelque chose au train religieux du grand roi et de son peuple.

Au contraire, les Juifs étant sous la domination des Perses, ils ont pu faire à leur égard le raisonnement qui avait entraîné leurs ancêtres à sacrifier aux dieux de Damas et de Ninive. On ne voit pas cependant qu'ils en aient même été tentés. Leurs convictions étaient alors trop fortes, et, quoi qu'il en soit de cas exceptionnels qui échappent à l'histoire,

les maîtres religieux d'Israël n'ont pas hésité à considérer Cyrus comme un simple instrument de Iahvé; c'était l'enseignement de la seconde partie d'Isaïe (*Is.*, XLIV, 28). Qu'on ait été reconnaissant aux Perses de leur tolérance, qu'on ait estimé leurs qualités naturelles, qu'on ait apprécié chez eux un penchant bien moindre à l'idolâtrie et des idées plus relevées sur la divinité, tout cela ne créait aucune raison pour échanger Iahvé, le créateur du ciel et de la terre, contre Ahura Mazda, qui avait aussi créé le ciel et la terre. Tout au plus, si les Perses aimaient le vocable de « Dieu du ciel », était-ce un encouragement à le joindre au nom de Iahvé. En pareil cas, il est difficile de faire la part de la protestation ou de la conciliation.

Il est donc très assuré que les directeurs spirituels des Juifs n'ont pas dû être influencés beaucoup par la croyance nationale des Perses. Si l'ancienne religion s'était plutôt épurée au contact immédiat de la grande Babylone, dont la séduction était traditionnelle et pénétrait par toutes les habitudes de l'esprit, par toutes les affinités du tempérament, elle n'a pas dû redouter beaucoup la séduction d'une religion de Barbares. Nous parlons ici de la religion d'Israël, telle qu'elle a prévalu grâce à ses chefs spirituels; il est certain par ailleurs que cette victoire n'a pas empêché mainte revanche des superstitions babyloniennes parmi le peuple sur des points particuliers.

En fait, presque tous les points où l'on croit voir des rapports étroits, même la résurrection, appartiennent selon nous à la réforme persane.

Que si l'on compare le Judaïsme à la réforme elle-même, l'influence des Perses ne saurait être antérieure aux environs de l'an 150 av. J.-C. Or il est constant qu'à cette époque le Judaïsme était déjà dans une fermentation extraordinaire et en possession de toutes les idées qu'on dit empruntées au mazdéisme. Que l'on compare d'ailleurs la réforme de Zoroastre au double phénomène de l'évolution religieuse d'Israël et de l'évolution philosophique des Grecs! Ni la Judée ni la Grèce n'ont été fermées aux influences étrangères, mais enfin on peut suivre en Judée et en Grèce le développement autonome du principe religieux et du principe rationnel, on peut en faire l'histoire.

Le Zoroastrisme au contraire a toutes les apparences d'un système artificiel, formé d'éléments disparates, et qui n'a pas eu la force de s'assimiler la religion ancienne en la pénétrant profondément de ses principes.

Les Gâthas semblent bien un vigoureux effort pour faire de la lutte pour le bien le grand ressort de la vie religieuse. Il n'y est question ni des dieux de la nature, ni des âmes des morts, ni des sacrifices sanglants, ni de celui du Haoma. Et tout cela fait corps dans le reste de l'Avesta avec une vieille religion naturiste : on y voit Ahura Mazda, auquel Ahriman, par un coup de mauvais œil, a envoyé 99.999 maladies, obligé de recourir à la parole divine pour se guérir; les dieux privés de sacrifices sont sans force, et Ahura Mazda lui-même en offre à d'autres divinités. Parmi les crimes les plus sévèrement punis, des vétilles côtoient des fautes fort graves. Le pouvoir mystique du chien l'emporte sur celui des bonnes pensées, des bonnes paroles et des bonnes actions, et il en coûte plus de donner de mauvaise nourriture à un chien de berger que de tuer un homme. Nous n'insistons pas sur ce côté grotesque, il y aurait trop à dire! On pourra voir le résumé de la législation et des pénalités dans l'Introduction de Darmesteter au VENDIDAD (II, X ss.).

Ce que l'histoire conclut du mélange où coexistent une si haute tentative, en grande partie avortée, et la survivance d'une religion naturiste, malgré un programme éminemment moral, c'est qu'à un certain moment un souffle puissant a traversé la religion de l'Iran. Le Zoroastrisme n'est certainement pas plus sorti de l'ancien Iran que le Mahométisme de l'ancienne Arabie. On se plaît à parler d'un génie créateur. L'histoire n'en connaît point de cette force. Il faut, pour qu'une pareille réforme réussisse, que le terrain soit préparé par l'éclosion d'idées nouvelles.

Darmesteter a pu se tromper sur le nom de Philon, il a du moins vu juste en reconnaissant l'influence de la philosophie grecque dans l'Avesta. La Grèce a-t-elle fourni aussi le ressort moral? On peut en douter! Et, quoiqu'il soit plus facile de se représenter un isolé conduit par une grande idée morale, qu'un génie arrivant d'un bond aux abstractions de la pensée grecque, n'est-il pas beaucoup plus vraisemblable de supposer ici l'influence de celle de toutes les religions anciennes qui avait le plus mis en relief l'unité de Dieu et son caractère de Juge des actions morales?

L'hypothèse contraire va manifestement à rebours de toute l'évolution historique. Veut-on que les Hébreux n'aient été en contact qu'avec les idées relevées de la réforme? Parle-t-on de l'action littéraire des seules Gâthas? Ou bien ont-ils connu vaguement l'ensemble représenté aujourd'hui par l'Avesta? Dans les deux cas il leur était facile de constater combien leur système religieux était plus cohérent et plus ferme.

Les Juifs ne pouvaient pas agir comme nation sur les Perses, mais ils ont dû chercher à atteindre leurs sages. Pourquoi n'auraient-ils pas adopté la même attitude envers les Perses qu'envers les Grecs? Sans rien céder de leur dogme fondamental, ils se sont efforcés de donner satisfaction à la réflexion philosophique. Il serait étrange qu'ils n'eussent rien essayé de semblable auprès des rois parthes. Les colons ou les négociants de leur nation ne manquaient pas en Hyrcanie. De leur côté, les Mages ne restaient pas inactifs. Tout l'Orient a dû prendre position vis-à-vis de l'hellénisme.

En Syrie et en Egypte on a procédé par syncrétisme, et, sans le secours divin, le Judaïsme eût été emporté dans le mouvement général. Il s'est repris, non sans recevoir une allure déterminée de ce contact. Ne peut-on pas regarder le Zoroastrisme comme une tentative semblable? Zoroastre n'a pas subi l'influence de Philon, soit! Il a été le Philon de la Perse, un Philon déguisé. Pour fermer à la religion des Grecs l'accès de l'Iran ou pour l'en chasser, il a entrepris de restaurer et de vivifier la religion et les mœurs nationales. HÉRODOTE (I, 135), affirme que les Perses avaient emprunté aux Grecs leur vice favori. Or, l'Avesta punit la sodomie avec la dernière rigueur. Les coupables peuvent être tués par le premier venu et le crime ne peut être pardonné, ni dans ce monde, ni dans l'autre. N'est-ce pas par réaction? Une autre manière de réagir consiste à s'assimiler les meilleures parties du système adverse; ne voulant pas aller jusqu'au syncrétisme religieux, qui est une défaite déguisée, on devait s'arrêter aux idées philosophiques.

Ces présomptions générales ne dispensent pas d'un examen plus détaillé. On sait qu'il y a deux écoles opposées. Commençons par ceux qui veulent que les idées des Perses aient été modifiées par le Judaïsme. Darmesteter a indiqué plusieurs points, non sans exagérer les rapprochements.

On assigne d'abord la création. L'ordre définitif dans la théologie parsie est : le ciel, les eaux, la terre, les plantes, les animaux et les hommes. Donc six actes, comme dans la Genèse, et le même ordre.

Les six jours de la Genèse sont le type de la semaine, les six actes des Persans ont lieu durant un an et sont le type des six fêtes de l'année. Il est d'abord tout à fait certain que ces six fêtes ne sont pas, à l'origine, des fêtes commémoratives de la création, mais des fêtes des saisons[1]. On leur a donné artificiellement ce caractère commémoratif. Tout cela n'indique-t-il pas l'imitation de la Genèse ? Nous le croyons en effet, à cause de l'ensemble des faits rapprochés et surtout du nombre six. Car en soi l'ordre persan est assez naturel, moins compliqué que celui de la Genèse, et que des fêtes agricoles se transforment en fêtes commémoratives, cela n'est pas sans exemple et peut se produire sans une imitation étrangère; par exemple la fête de la Pentecôte, qui dans l'A. T. n'était pas encore rattachée au souvenir du Sinaï. D'ailleurs l'Avesta ne connaît encore que le caractère agricole ou de saison des fêtes et l'ordre des actes créateurs n'y était pas absolument fixé. L'influence de la Bible, si elle a existé, ne se rencontrerait donc qu'à une basse époque.

L'origine de l'homme chez les Perses se rattache à la coutume du *Kâtûk-das*, l'inceste, glorifié par la religion ancienne, malgré les dénégations des Parsis modernes, qui ne seraient pas fâchés d'effacer cette institution de leurs annales. Ahura Mazda s'unit à la terre sa fille et engendre Gayômart. La semence de ce premier homme tombe après sa mort dans la terre sa mère, d'où le couple Mashya et Mashyâna, qui donnent naissance au genre humain. Le péché commence avec ce premier couple : ce dernier point suggère une imitation de Bible. Or, d'après Darmesteter, ce renseignement du Bundahish (XV, 6 s.) remonte bien à l'Avesta (Darm., III, p. lvii s.).

On a comparé le déluge avec l'arche de Noé aux hivers que Yima prévient en construisant son *vara*. L'analogie est trop superficielle et le thème de la destruction trop général pour qu'on puisse conclure.

Le partage de la terre entre trois personnes est plus caractéristique, d'autant que l'Avesta connaît cinq grandes races humaines : Airya, Sairima, Tura, Sâini et Dâhi (Yast, XIII, 143 s.). Ce partage en trois serait avestique d'après Darmesteter (II, 399, note 8).

Le même savant constate que seule la Perse possède comme la Bible une liste chronologique de ses souverains légendaires; il faut reconnaître toutefois que le fond des légendes est parfaitement iranien.

Nous ne comprenons pas comment l'illustre maître a pu citer aussi Abraham, Isaac et Jacob comme les prototypes des trois précurseurs de Zoroastre dans le culte : Vivanhâo, Athwya, Thrita, puisque, d'après lui, on retrouve ces mêmes noms dans l'Inde (Darm., II, p. 80).

Enfin nous ne voudrions pas conclure que l'idée même de la Révélation et des instructions données par Ahuramazda à Zoroastre soit une imitation du Pentateuque, malgré l'accord sur « la montagne des entretiens sacrés » (aussi : « la forêt des entretiens sacrés », Vendidad, XXII, 19). Tous les anciens législateurs étaient censés avoir reçu leurs lois par une révélation divine. Dans l'Avesta, Zoroastre questionne toujours; ce qui ressemble plus aux oracles des Grecs qu'à la manière souveraine du Pentateuque.

Tout cela est assez peu significatif. Mais n'a-t-on pas exagéré encore plus en sens contraire?

Je ne veux point poser la grave question de savoir si le chien de Tobie aurait eu l'honneur de figurer dans la Bible sans la vénération des Perses pour les chiens, ni si leur goût pour le cheval monté, non attelé, n'aurait pas influé sur les images dans Zacharie (cf. Stave, *l. l.*, p. 129 ss.). Tout est possible, et il importe assez peu.

Après ce que nous avons dit de la composition de l'Avesta, il est superflu de se demander si le canon juif est une imitation du canon persan; le contraire paraît trop assuré. On a supposé que l'usage de lire l'Ecriture dans les synagogues venait des Perses : c'est une conjecture en l'air, puisque rien ne vient même suggérer que cet usage existât en Perse avant de se former en Judée.

On ne peut pas insister beaucoup non plus sur les hypostases. A supposer que la personnification des attributs divins, surtout la Sagesse, ne soit pas expliquée suffisamment par le simple développement de la doctrine révélée sans l'influence ou sans l'excitation due à une pensée étrangère, il serait plus naturel de recourir à la Grèce, comme à une source commune.

Aussi les critiques ont-ils concentré toute leur attention sur les anges et les démons et sur les fins dernières.

On insinue surtout que les Hébreux ont emprunté aux Perses, plus ou moins complètement, plus ou moins directement, la hiérarchie des esprits célestes et en particulier les anges gardiens des peuples.

D'après le livre de Tobie (*Tobie*, xii, 15. Sur les variations du texte, cf. Hackspill, *L'Angélologie juive à l'époque néo-testamentaire*, *RB.*, 1902, p. 534) il y a sept anges qui se tiennent en présence de Dieu. Stave les reconnaît déjà dans « les sept yeux sur la pierre » de Zacharie (iii, 9). Ne sont-ce pas les sept Ameshas Spentas ?

A cela il faut répondre une fois pour toutes que les Ameshas Spentas sont constamment six et non sept. On rencontre, il est vrai, ce nombre de sept, mais dans un texte qui porte la trace d'un effort pour y atteindre; car il ne peut être réalisé qu'en comptant parmi eux Ahura Mazda dont il est dit en même temps qu'il est leur père (Yasht, XIII, 83; répété Yasht, XIX, 16). La même allure embarrassée se retrouve dans la rédaction du Bundahish : « Et à la création, quand Ahurmazd créa les sept Amshaspands, étant lui-même le septième de ces excellents... » (Darm., II, p. 311.) Et des Sémites avaient-ils besoin qu'on leur enseignât à se servir du nombre sept? Aussi Beer a-t-il évolué et cherché le rapprochement précisément dans le fait que la tradition hébraïque, comme celle des Perses, oscillait entre le nombre sept et le nombre six ! Mais le nombre six chez les Juifs n'est attesté expressément nulle part[1]. Il est vrai que la tradition hébraïque a connu des noms propres d'anges plus nombreux que sept, mais

1. La mi-printemps « qui donne le lait » (Darm., I, 444); la mi-été qui est la saison où se fait la fenaison; la fête « qui donne le blé » (I, p. 445); le 16 oct., la fête où la chaleur descend, « où son lâchés les mâles »; la fête du mi-hiver, « où règne le froid »; enfin, la fête des dix derniers jours de l'année, en l'honneur des fravashis des ancêtres. Darmesteter a tort de nommer mythologique la conception rationnelle plus récente; d'ailleurs tout le monde conclura avec lui : « Il est naturel de penser que cette conception mythologique et cosmogonique des fêtes annuelles est d'ordre secondaire : et en effet, leurs noms, leurs dates et leurs épithètes prouvent que ce sont avant tout des fêtes agricoles » (I, p. 38).

1. Beer, *Das Buch Henoch* dans *Die Apocryphen* de Kautzsch, sur Hén., xx, 1-7, note *dd*. Les deux textes allégués pour le nombre six sont le texte éthiopien qui a laissé tomber le nom du septième ange que nous avons maintenant dans le grec, et le Targ. du Pseudo-Jonathan sur Dt., xxxiv, 6. Dans ce dernier passage on cite à côté de Michel et de Gabriel quatre anges maîtres de sagesse comme ayant coopéré à l'enterrement de Moïse. Parmi ces quatre est le métatron ! C'est donc une vue particulière; il ne s'agit pas de six anges principaux.

les chiffres sont quatre ou sept, et au surplus, elle attache peu d'importance au nombre.

Et en dehors du nombre, il n'y a aucune relation prochaine. Les anges des Hébreux sont de grandes individualités qui ont des missions spéciales; les Ameshas Spentas sont des abstractions qui deviennent des agents : la bonne pensée, la docilité, l'immortalité. On n'a même pas essayé de rapprocher les missions des anges des abstractions persanes ni des attributions naturelles que les Ameshas Spentas possédaient probablement auparavant.

S'il fallait absolument tenir compte du nombre sept, ne devrait-on pas plutôt comparer les sept anges aux sept dieux de Babylone? Le même livre de Tobie a-t-il emprunté aux Perses les sept époux de Sara? (*Tobie*, VII, 11.)

La première fois que les anges paraissent avec des noms, dans Daniel, ce sont avant tout des princes qui représentent les intérêts d'un peuple : Michel ou l'ange d'Israël, le prince des Perses, le prince des Grecs; Gabriel ou l'ange révélateur. Laissant de côté les Ameshas Spentas, Stave veut assigner un autre rapprochement — qui détruirait le premier — avec les Fravashis qui seraient aussi les anges gardiens des peuples. Cela ne se lit malheureusement pas dans les textes, et Stave a raisonné sur une conjecture, devenue dans sa pensée une certitude. Voici ce paralogisme. A la p. 210, Stave admet que du texte cité (YASTH, XIII, 67 ss.), on peut seulement conclure à l'existence d'anges gardiens des peuples; à la p. 224, c'est acquis purement et simplement. Or, si le texte parle des Fravashis qui ont combattu « chacune sur son lieu et sa terre... chacune pour les siens, pour son bourg, pour son district, pour son pays », les Fravashis sont si bien ici les âmes des morts, qu'on ajoute : « dans le lieu et la demeure qu'elle habitait jadis ». Cette sorte de sophisme se retrouve aux pp. 153 et 193 : on fait dire à Darmesteter que l'Hamestâqan ou purgatoire des âmes existe au temps des Gâthas, alors que le savant français dit simplement que les Gâthas, en parlant de gens ni bons ni mauvais, contiennent en germe l'Hamestâqan (DARM., I, p. 244, note 5).

Ici encore, si les Juifs avaient été réduits à un emprunt, ils rencontraient partout l'idée des Baals, des dieux considérés comme les princes des peuples. Mais tout indique une pensée originale, caractérisée par le mot *sar*, désignant peut-être la suprême dignité de ces êtres d'après l'usage babylonien du mot.

Franchement, pour nous servir de la formule de Stave (p. 214), est-il vrai que les Juifs sont arrivés à la même hiérarchie et au même système que les Perses?

L'influence n'aurait-elle pas été plus grande dans le monde du mal, qui caractérise si nettement, non seulement le Zoroastrisme, mais peut-être aussi l'ancienne religion des Perses?

Nous sommes tout disposé à concéder que le nom du démon Asmodée (*Tobie*, III, 8) ressemble assez à celui de *Aeshma* qui était un *dâeva*, ce qui a pu aboutir à la forme Aeshma-dâeva, qui d'ailleurs ne se trouve pas dans les textes. Par ailleurs le démon persan est un démon de la colère, un batailleur; Asmodée est plutôt le démon de la luxure. La ressemblance ne va pas loin.

Satan est trop fortement entré dans l'A. T., il est trop facile de suivre le développement des idées à son sujet pour qu'on le suppose emprunté. C'est ce que concède Cheyne lui-même (art. *Zoroastrianism* dans *Enc. bibl.*). Il est d'autre part certain que son rôle grandit, jusqu'à régir un véritable royaume opposé à celui de Dieu, et on ne peut se dissimuler que sur ce point les analogies sont frappantes.

Tandis que l'A. T. hébreu contient à peine quelques allusions obscures aux démons, les ouvrages composés sous les Macchabées s'en préoccupent beaucoup. Il est clair que la pensée juive a été fort stimulée sur ce point par le contact avec la religion babylonienne et peut-être avec la religion des Perses. La solution témoigne cependant d'une réelle indépendance. Comme les démons des Perses, ceux des Babyloniens sont méchants par nature : c'est une opposition de deux mondes que les Perses ont conçue aussi comme l'opposition de deux chefs. Les Juifs se sont posé la question de l'origine des démons : ils ont indiqué deux solutions dans le livre d'Hénoch : la chute des anges, descendus de l'Hermon pour s'unir aux filles des hommes; la mort des géants, nés de ces unions, dont les esprits, demeurés entre ciel et terre, sont proprement les démons. Il y a dans ces spéculations une plus grande préoccupation de la pensée grecque que du dualisme persan, car le chef des anges déchus n'y joue qu'un rôle très secondaire.

On ne voit pas non plus que Satan et ses suppôts, quoique princes de ce monde, aient eu jamais le pouvoir d'y introduire des créatures de leur façon. Quand Satan est qualifié de maître de ce monde, il est toujours sous-entendu que c'est à cause du mal qui domine dans le monde jusqu'au règne de Dieu.

De sorte que nous aboutissons au point qui a, jusqu'à présent, le moins attiré l'attention, mais qui nous semble vraiment cardinal : l'idée du royaume de Dieu.

Ici la dépendance d'un côté ou de l'autre est inéluctable et nécessaire. Rien de semblable nulle part ailleurs. Qu'on veuille bien se souvenir de la prédication des Gâthas. Le règne attendu, qui est celui de Dieu et celui du bien, dont les justes procurent l'avènement, et qui aura son Messie, c'est le royaume de Dieu des prophètes et ensuite de l'Evangile. Or, s'il est une idée dont il soit possible de suivre le développement chez le peuple juif, c'est celle du royaume de Dieu et de son Messie. Sans doute les aspects sont nombreux et variés, et l'idée ne marche pas toujours en ligne droite; mais Israël en vit comme peuple, tandis qu'elle apparaît tout à coup dans les Gâthas comme une nouvelle religion. Le Zoroastrisme ne s'explique pas plus sans l'existence d'une religion universaliste, aspirant au royaume de Dieu par son Messie, que l'Islam ne s'explique sans le Judaïsme et le Christianisme. Cette première conception eschatologique est pour nous certainement d'origine juive, si l'histoire peut nous enseigner quelque chose sur la marche des idées.

Mais ne serait-il pas possible que tel trait eschatologique particulier ait reçu l'empreinte du Parsisme ? STAVE note (*l. l.*, p. 195 ss.) que l'ancienne eschatologie des Juifs était purement nationale, c'était la glorification d'Israël en Judée à la fin des temps. Si on l'a rattachée à des périodes historiques, comme dans Daniel, ou à la consommation du monde actuel, comme on l'a fait au temps des Macchabées, n'est-ce point sous l'influence des Perses, qui divisaient le monde en grandes périodes marquant la lutte des deux principes, et qui par conséquent envisageaient le salut d'abord sous son aspect mondial ?

Il est possible, mais on n'a rien indiqué de précis. Nous avons déjà remarqué que les quatre empires de Daniel qui précèdent celui des saints ne concordent pas avec les *trois* périodes de Théopompe avant le triomphe final; sans parler du caractère global des périodes de Théopompe, dans l'espace et dans le temps. Les Juifs avaient d'autres moyens de parvenir à l'idée d'une consommation de toutes choses. Leurs tentatives incohérentes sur le raccord du

royaume de Dieu attendu avec la fin du monde ne prouvent pas un conflit de doctrines empruntées, mais les efforts impuissants de leur pensée, juxtaposés par exemple dans le livre d'Hénoch. La date des morceaux les plus anciens de ce livre peut être fixée vers 150; les Gâthas existaient-elles alors? Les conjectures dans Hénoch sont d'une réflexion fort avancée sur ces problèmes.

Il faudrait assigner des points particuliers. La résurrection est le principal. Nous avons dit déjà qu'il est difficile de faire remonter très haut la croyance des Perses. Elle leur est venue ensuite de la réforme et pour la compléter. Dans Israël, elle fait partie, d'après les Pharisiens contemporains de Jésus, de la foi nationale, et elle s'appuie sur des textes qu'on ne peut pas en tout cas faire descendre aussi bas que 150 av. J.-C.

D'une façon générale, on constate que les Perses ont été bien plus entraînés par les Sémites qu'ils n'ont eux-mêmes agi sur leurs sujets conquis. Le phénomène des temps historiques ne serait même que la suite d'une action plus énergique encore, exercée par les Sémites sur les Iraniens et les Hindous quand ils ne formaient encore qu'un seul groupe, si l'opinion d'Oldenberg (*La religion du Véda*, p. 508) était confirmée, que l'idée morale s'est fait une place dans le panthéon hindou et a pris corps surtout dans un chœur de dieux lumineux, d'origine probablement étrangère, car, pour ces dieux lumineux, Varuna et Ahura avec Mithra, l'origine étrangère serait, selon le même savant, une origine sémitique.

Mais nous arrivons ici à un domaine trop inexploré et trop éloigné de l'objet de cette étude.

Bibliographie. — Outre les ouvrages cités plus haut, on pourra consulter: Weisbach, *Die Keilinschriften der Achämeniden*, Leipzig, 1911; F. Wolff, *Avesta, die heiligen Bücher der Parsen*, übersezt auf der Grundlage von C. Bartholomae's altiranischen Wörterbuch, Strassburg, 1910.

A. V. W. Jackson, *Zoroaster, the prophet of ancient Iran*, New-York, 1899; de Harlez, *Introduction à l'histoire de l'Avesta*, Paris, 1881; Casartelli, *Philosophie religieuse du Mazdéisme sous les Sassanides*, Louvain, 1884; le même, article *Avesta*, dans *The catholic Encyclopaedia*; Hovelacque, *L'Avesta, Zoroastre et le Mazdéisme*, Paris, 1880; Lehmann, *Les Perses*, dans *L'Histoire des religions*, de Chantepie de la Saussaye, trad. franç., Paris, 1904; Moulton, *Zoroastrianism*, dans *A dictionary of the Bible*; Carnoy, *La Religion des Perses*, dans *Christus*, manuel d'histoire des religions, Paris, 1912; Labourt, *Iraniens et Perses*, dans *Où en est l'histoire des religions*, Paris, 1911; enfin on trouvera d'excellentes indications, peu favorables à l'antiquité de l'Avesta, dans les ouvrages de M. Cumont sur Mithra.

Fr. M.-J. Lagrange, O. P.

ISLAMISME ET SES SECTES (L'). — I. *Les origines; Mahomet.* — II. *Le Coran.* — III. *Doctrine.* — IV. *Organisation.* — V. *Mystique; Confréries.* — VI. *Sectes philosophiques.* — VII. *Le Chiisme et les religions qui en sont dérivées.*

I. Les origines; Mahomet. — Avant Mahomet, l'unité politique des Arabes n'était pas constituée. La Mecque était une ville importante, centre commerçant et religieux. Son sanctuaire ancien, appelé la *Kaabah*, était un lieu de pèlerinage fréquenté par les tribus de race arabe. Ce pèlerinage était en même temps une foire. Les Mecquois envoyaient leurs caravanes dans la Syrie du Sud, et vers la Mésopotamie du côté de Hirah; dans ces deux régions les Arabes avaient des colonies avancées. Le Yémen, au sud de la Mecque, était possédé par les Persans au moment de la naissance du prophète. Auparavant il avait été gouverné par une dynastie chrétienne de princes abyssins. La population était chrétienne ou païenne; les officiers persans étaient mazdéens. Le paganisme de l'Yémen nous est connu par les inscriptions himyarites; c'est une conception religieuse assez limitée, d'un caractère doux.

Au nord de la Mecque florissait Médine, alors appelée Yatrib; le nom de Médine (*Médinet en-nabi*) lui fut donné après l'hégire et signifie « ville du prophète ». Les Juifs étaient assez nombreux dans la ville et dans les bourgs des environs. Au nord-ouest de la péninsule arabique avait fleuri naguère la civilisation nabatéenne qui était alors éteinte; on en voit d'assez beaux restes à Médaïn Sâliḥ et à Pétra; les Arabes ne la connaissaient plus que par des légendes. Le centre de l'Arabie était sillonné par des tribus païennes nomades; le sud et l'est nous restent obscurs. Des Judéo-chrétiens existaient en petit nombre parmi les Arabes; on en a quelques indices, par exemple les poésies d'Omaya Ibn Abi-Salt. La langue arabe était apparue assez récemment et mystérieusement. Elle avait déjà une pléiade de poètes fort admirés des diverses tribus, dont le plus célèbre est Antar.

Mahomet naquit en 570 à la Mecque. Il appartenait à la tribu Koréïchite, la plus importante de la cité. Il était fils posthume, et petit-fils d'Abd-el-Mottalib, qui fut le véritable prince de la Mecque pendant de longues années. Un oncle prit soin de lui et l'éleva dans le commerce. On dit que dans sa jeunesse il alla conduire une caravane en Syrie, pour le compte de Khadidjah, une riche veuve, et qu'il rencontra dans ce voyage un moine chrétien avec lequel il s'entretint. Ce récit a été contesté; mais il est certainement vrai au moins pour le fond; c'est-à-dire qu'il est visible que Mahomet eut une certaine connaissance de la vie monastique chrétienne. A son retour il épousa Khadidjah.

Il eut des relations avec Zéïd fils d'Amrou; c'était un judéo-chrétien qui voulait restaurer la religion d'Abraham. Mahomet médita en ce sens, se retirant fréquemment dans une grotte du mont Hirah, voisine de la Mecque. Sa prétendue mission lui fut donnée à l'âge de quarante ans. Comme il était en contemplation au mont Hirah, il eut une vision; l'Esprit de Dieu, c'est-à-dire l'ange Gabriel, fondit sur lui, en lui disant: « prêche » ou « récite » (*iqra*), et il lui inculqua des versets signifiant: « Allah est Dieu unique, et tu es son prophète. » Allah était le nom donné à Dieu par les Judéo-chrétiens.

Les débuts de la prédication de Mahomet furent difficiles; elle ne fut d'abord accueillie que de quelques personnes, parmi lesquelles Khadidjah et Abou Bekr; le prophète eut à soutenir les railleries des Koréïchites, ses parents, et les controverses des Juifs. Au bout d'une dizaine d'années, menacé dans sa sécurité, il dut quitter la ville. Il s'en alla avec quelques fidèles à Médine où il avait des sympathies. Cette fuite est restée fameuse sous le nom d'*hégire* (émigration). C'est de ce jour que date l'ère musulmane. Il est officiellement fixé, selon le calendrier ottoman, au 16 juillet 622. Les croyants qui accompagnèrent Mahomet dans cette émigration sont vénérés par la tradition musulmane; on les appelle *mohadjirs*, et les amis qu'eut Mahomet à Médine s'appellent *Ansâr* (compagnons).

Dès son installation à Médine, la secte nouvelle

prit l'aspect d'un parti politique et militaire. Les croyants et leurs adversaires eurent recours aux armes. Les combats eurent la proportion de petites escarmouches entre tribus; les effectifs engagés étaient faibles, un millier d'hommes à peine dans les quatre premières années de l'hégire. Il y eut un combat à Bedr, où 314 Musulmans défirent, auprès des puits, 950 Koréïchites. Une autre rencontre eut lieu l'année suivante à Ohod. Les Koréïchites avaient 3.000 hommes, dont 700 munis de cuirasses, que commandait Abou Sofyan, l'ancêtre des khalifes Oméyades, l'ennemi le plus acharné de Mahomet. La lutte demeura indécise. Deux ans après il se forma contre les croyants une coalition comprenant des Koréïchites, des tribus juives et diverses tribus arabes, païennes ou chrétiennes. On appelle cette campagne l'affaire du fossé : les coalisés, arrêtés devant Médine par un fossé qu'avaient construit les Musulmans, se débandèrent au bout de quelque temps pour vaquer aux nécessités de la vie pastorale. Ces petits combats rendirent en somme Mahomet maître de la région de Médine.

Six ans après l'hégire, le prophète désira faire le pèlerinage de la Mecque. Il passa un traité avec les Koréïchites qui le lui permirent pour l'année suivante. Il employa cette année-là à réduire les Juifs des environs de Médine; il prit leurs châteaux et les expulsa.

La septième année, Mahomet entra à la Mecque en pèlerin; il y revint l'année suivante à la tête de 10.000 Musulmans, et y rentra en conquérant, mais sans coup férir. Il soumit ensuite diverses tribus en Arabie, et détruisit leurs idoles, qui étaient des pierres ou des souches. Puis il s'avança jusqu'aux confins de la Syrie, avec l'idée de combattre les armées d'Héraclius; mais le projet n'eut pas de suite cette fois.

Revenu à la Mecque, Mahomet y accomplit un nouveau pèlerinage très solennel, et il fit ses adieux au peuple sur le mont Arafat. Il rentra à Médine, où il s'occupa de préparer la guerre contre les Grecs; mais bientôt il tomba malade et mourut entre les bras de sa jeune femme Ayéchah (13 Rébi 632). Son corps fut enseveli par les soins d'Ali, et déposé dans un tombeau à Médine.

Un grand nombre d'historiens arabes ont raconté la vie de Mahomet : Tabari, Maçoudi, Abou'l-Féda, etc. Parmi les ouvrages spécialement consacrés à ce sujet, les plus célèbres sont ceux d'Ibn Ishak (trad. allemande par Wüstenfeld, 1858-60), et de Wakidi, trad. allemande abrégée par Wellhausen, 1882. — La vie de Mahomet a été écrite, en Occident, par : Sprenger, *Das Leben und die Lehre des Mohammad*, 2e éd., 1869; Krehl, *Das Leben des Muhammed*, 1884; Muir, *The life of Mahomet*, 1858; Nöldeke, *Das Leben Muhammeds*, 1863. — L'étude critique des traditions les plus anciennes semble devoir modifier quelque peu l'idée que l'on s'est faite jusqu'ici de la vie et du caractère du prophète arabe. V. en ce sens une sorte d'article programme de H. Lammens, *Qoran et tradition, comment fut composée la vie de Mahomet*, 1910. — Sur les débuts de l'islam, et sur la tradition, v. les belles études de I. Goldziher, *Muhammdanische Studien*, ainsi que la monumentale publication du Prince de Theano, *Annali dell' islam*, 1905 et suiv.

II. **Le Coran**. — Le Coran est la prédication de Mahomet, recueillie fragmentairement par ses adeptes. Mahomet lui-même n'écrivait pas; ses auditeurs inscrivaient les passages de ses discours qui les avaient le plus frappés, sur des tablettes, des omoplates de chameaux, des feuilles de palmiers ou des pierres; beaucoup de croyants apprenaient par cœur des fragments de sa prédication; ceux qui en savaient de longs passages étaient appelés les « porteurs du Coran ». D'ailleurs Mahomet lui-même conçut le Coran comme un livre, bien qu'il n'en ait pas reçu la forme durant sa vie.

Peu de temps après sa mort, beaucoup de « porteurs du Coran » périrent dans une bataille; et Omar, craignant que le texte coranique ne vînt à se perdre, conseilla à Abou Bekr, alors khalife, d'en faire rassembler les fragments. Une première recension fut faite par les soins d'un jeune homme, Zéïd fils de Tàbit, qui avait été secrétaire du Prophète. Cette rédaction ne fut pas la seule; il y en eut d'autres, dues à des recenseurs plus ou moins autorisés. Afin d'éviter les contestations qui pouvaient naître de la présence de divers textes, le khalife Otmân fit établir par un conseil une rédaction, basée sur celle de Zéïd, et il ordonna ensuite de brûler toutes les autres.

Ce procédé réduit à peu de chose l'exégèse coranique. On ne peut guère discuter que sur les points diacritiques, les voyelles, et quelques rares variantes, presque toutes peu importantes, conservées par les traditionnistes. Les Chiites ont tenté d'ajouter au Livre saint une sourate (v. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, p. 221).

Le Coran se compose de 114 *sourates*, c'est-à-dire chapitres ou fragments. Ces sourates ont toutes un titre; elles sont disposées par ordre de longueur, les plus longues en tête, selon l'usage adopté par les orientaux pour les *divans* des poètes. En étudiant avec soin les indices contenus dans le texte, on arrive à rétablir l'ordre chronologique pour une partie des chapitres. Il en est qui contiennent des faits dont la date est connue par la tradition historique, d'autres peuvent être classés par l'allure générale du discours : les plus lyriques, les plus enthousiastes, sont les premiers (v. Nöldeke, *Geschichte des Qorâns*, 2e édit., 1909).

Le Coran a été aussi divisé en heures (*aourâd*) pour l'usage des Musulmans pieux. On voit, dans les manuscrits, au-dessus de certains mots, des signes qui indiquent les accents de la psalmodie. Le Livre saint ne doit être ni traduit ni imprimé; la France en a pourtant fait imprimer en Algérie une édition à bon marché pour les indigènes.

D'après la doctrine de l'islam, le Coran est la parole de Dieu; il était communiqué au Prophète par l'archange Gabriel. La révélation a parfois varié au cours de la prédication mahométane; on admet, en théologie musulmane, que certains versets ont été abrogés par une révélation ultérieure. Le Coran, parole de Dieu, fut censé incréé et éternel comme Dieu; c'est la doctrine orthodoxe. Des rationalistes, appelés Motazélites, ont pensé que le Coran était éternel pour le fond, mais que, dans la forme, il était créé. Le khalife Mamoun admit cette opinion et l'érigea en dogme. Deux de ses successeurs, Motassem et Wâthiq, persécutèrent même les docteurs pour leur imposer cette croyance; mais l'un d'eux, qui subissait la torture en présence de Wâthiq, sut toucher ce khalife et le ramener à l'orthodoxie. Les supplices furent aussitôt appliqués aux partisans de l'opinion contraire (W. Patton, *Ahmed ibn Hanbal and the Mihna*).

Le Coran a été souvent commenté par les docteurs arabes. Les principaux commentateurs sont Tabari, qui fut en même temps un grand historien, Beïdawi, et Zamakhchari, qui fut aussi un moraliste délicat et un philosophe à tendances rationalistes. Leurs commentaires ont été imprimés, mais non traduits. — L'édition stéréotype du Coran est celle de Flügel. Parmi les traductions, on peut citer celles de Kazimirski en français, de Rodwell et de Sale en anglais.

III. **Doctrine.** — Les points fondamentaux de la doctrine musulmane sont l'unité divine, le prophétisme, l'immortalité de l'âme, le jugement et la rétribution des œuvres dans l'autre vie. Les préceptes essentiels sont : la croyance au Dieu unique, la soumission à la loi donnée par le prophète et contenue dans le Coran, la prière, l'aumône, le jeûne, le pèlerinage. Voici quelques détails sur ces différents points.

Dieu est un; « il n'y a de Dieu qu'Allah », dit la formule de foi musulmane. Mahomet est expressément hostile à la Trinité; il l'est de même à l'Incarnation et d'autre part aussi à tous les systèmes comportant l'émanation. Le Coran contient de vives invectives contre ceux qui croient Dieu capable d'engendrer; Mahomet ne veut pas qu'on regarde Jésus ni « Ozaïr » (Esdras) comme fils de Dieu, ni les anges comme ses filles (IX, 30; XVI, 59). Les Chrétiens sont à ses yeux de véritables polythéistes.

Dieu, selon le Coran, a des « qualités ». Ce sont celles qui sont déjà connues par la Bible : la puissance d'abord, la volonté, la majesté, l'éternité ou plutôt la stabilité ou la durée, — car la notion d'éternité n'avait pas dans la pensée de Mahomet la précision qu'elle peut avoir chez un philosophe, — la science et la justice. Il est moins insisté sur la bonté et la miséricorde que dans le christianisme.

La preuve de Dieu est faite principalement par sa puissance, comme dans la Bible; celle-ci se manifeste surtout par l'ordre et la beauté du monde, par la providence de Dieu et le prophétisme, et par quelques miracles. Le Coran contient plusieurs passages éloquents où le prophète montre comment Dieu a établi la terre comme un tapis, réglé l'ordre du monde et les lois de la végétation, comment aussi il a créé l'homme et arrangé sa reproduction. Les miracles sont la preuve la moins importante; ils sont en petit nombre à l'origine de l'islam, et dépourvus de vraisemblance. Mahomet était un faible thaumaturge. Son plus grand miracle, selon lui, était le Coran.

La notion du prophétisme est à peu près la même que dans la Bible, mais conçue pourtant d'une façon plus brutale et plus simpliste. — Un ange, — en fait l'archange Gabriel, — parle au prophète, et lui enseigne, de la part de Dieu, ce qu'il doit dire. Lorsqu'il est pressé dans la discussion, Mahomet demande le temps d'avoir la réponse de Dieu, communiquée de la sorte. Cette idée du prophétisme est donc tout objective et externe. Ce n'est pas celle d'un esprit divin qui pénétrerait l'âme du prophète, agirait en elle au dedans et l'élèverait à une science surhumaine.

L'islam admet les anciens prophètes. Dans ses légendes, il en ajoute même un grand nombre aux prophètes bibliques. Les principaux à ses yeux sont Abraham et Moïse. Mahomet a cru sincèrement, au moins au début de sa carrière, qu'il restaurait la religion d'Abraham, et que sa prédication était conforme à la révélation mosaïque. Il fut à ce sujet violemment attaqué par les Juifs. Adam, Noé, Joseph et Salomon, sont aussi considérés comme de grands prophètes par les Musulmans, et ont une place importante dans le Coran. Il en est de même de Jean-Baptiste et de Jésus.

Mahomet se regarda comme le dernier des prophètes et le plus parfait. Il crut que certains passages de la Bible annonçaient sa venue, et qu'il était le Paraclet promis par Jésus à ses Apôtres (*Jean*, XV, 26).

Le Coran insistant beaucoup sur la puissance de Dieu, et d'ailleurs parlant peu de la liberté humaine et point du tout de la grâce, il en résulte qu'une apparence de fatalisme est répandue sur toute la doctrine. Il semble que ce Dieu, qui est, avant tout, puissant, soit l'auteur de toutes choses, même des actes des hommes, des mauvais comme des bons, et que la destinée humaine, en ce monde ou dans l'autre, ne dépende que de sa volonté arbitraire et souveraine. Cette thèse du fatalisme n'est cependant pas celle qui est admise par les docteurs de l'islam; il n'est pas juste de soutenir que cette religion est théoriquement fataliste. Les passages du Coran qui donnent cette impression avec le plus de force, peuvent être interprétés. « Sourds, muets et aveugles, est-il dit des pécheurs, ils ne peuvent plus revenir sur leurs pas. — Dieu égare qui il veut; il conduit qui il veut. » Mahomet a seulement voulu marquer par là la difficulté qu'il y a pour les pécheurs endurcis à se convertir; on trouve des expressions analogues dans les psaumes.

Il n'en est pas moins vrai qu'on a constaté jusqu'à nos jours chez les populations musulmanes, une certaine dépression de la volonté. Ces peuples estiment peu le travail, et connaissent peu l'effort, en dehors de l'effort militaire. Ils s'abandonnent sans peine aux changements heureux ou malheureux de la fortune. Le mot même d'*islam* signifie abandon, résignation. Cette disposition à un certain fatalisme, qui est plutôt d'ordre physique que d'ordre moral, est ancienne en Orient et bien antérieure à l'islam; on la trouve représentée dans l'âge antique par la conception du Destin.

Le culte musulman est très simple. Il ne comporte pas de sacrifice comparable à celui de la messe, mais seulement la prière. La loi prescrit cinq prières quotidiennes : celles de l'aube, de midi, de quatre heures, du soir et de la nuit. Ces prières correspondent aux heures canoniques des chrétiens, et elles en sont une évidente imitation.

Elles sont précédées d'ablutions. Cette pratique est réglée par le Coran même. Le fidèle doit se laver le visage, la tête, les mains et l'avant-bras jusqu'au coude, les pieds jusqu'aux chevilles. On se déchausse pour prier.

La prière peut être faite soit en particulier, soit à la mosquée. Pour les mosquées, elle est annoncée par les *muezzin* du haut des minarets. Les minarets, sortes de phares, sont empruntés aux anciens ermitages chrétiens; ils servaient, dans le désert, à indiquer ces lieux d'asile aux voyageurs. L'usage de la voix humaine, pour appeler les croyants à la prière, date des premières années de l'islam. Les chrétiens se servaient en ce temps-là de cloches de bois ou crécelles.

Les Musulmans prient sur des tapis spéciaux appelés *sedjâdeh*, c'est-à-dire « pour la prosternation ». On les tourne dans la direction de la Mecque. Au temps de Mahomet, les chrétiens se tournaient pour prier vers Jérusalem. Mahomet hésita quelque temps entre ces deux directions ou *Kiblah*. L'orientation est indiquée au fond des mosquées par le *mihrâb*, partie réservée et décorée dans l'abside. La prière dans les mosquées est présidée par un imam; c'est un personnage respectable quelconque, en pratique un officier de la mosquée. Les fidèles se placent en rang; les femmes ne prient pas avec les hommes. Les paroles de la prière sont pour la plupart tirées du Coran. Les attitudes sont prescrites; il y a des génuflexions, des prosternations, des façons d'élever les mains de chaque côté de la figure, ou de les abaisser le long du corps ou sur les genoux.

A la mosquée principale de chaque ville (mosquée *djâmi*), la prière du vendredi est accompagnée d'un prône dans lequel on prie pour le khalife et où l'on fait des exhortations. Cette prière est obligatoire en tant que publique, et pendant le temps qui lui est consacré, les Musulmans doivent chômer.

Le culte islamique ne comporte pas de musique. Le Coran est seulement psalmodié. Cette psalmodie constitue un art assez difficile que l'on apprend dans les Universités.

Il n'y a pas non plus d'images dans le culte musulman. L'islam, selon le précepte biblique, proscrit la représentation de la figure humaine, et par suite la photographie. Cette règle n'est plus appliquée par les Musulmans libéraux, et de tout temps une exception a été faite pour les sultans.

Le rituel musulman possède des prières spéciales pour certains cas : telles la prière devant l'ennemi, celle des disettes ou celle des éclipses. Il y a aussi des prières pour les enterrements. Ceux-ci se font très vite et peu d'heures après la mort. Dans le rite hanéfite, le corps n'entre pas à la mosquée; il est laissé en dehors de la porte. Le Coran défend d'exagérer les marques de deuil.

D'après la doctrine musulmane, une sorte de jugement particulier suit la mort. Le défunt est interrogé dans le tombeau par deux anges Mounkar et Nakir. L'opinion populaire semble être, d'après les légendes, que l'âme du mort vit dans la tombe jusqu'à la résurrection ; le séjour du tombeau est pour elle agréable ou pénible selon que le défunt a été bon ou mauvais.

Le dogme de la résurrection a une importance considérable dans le Coran. Mahomet l'a prêché avec beaucoup de force et a souvent eu à ce sujet de vives discussions ; on voit que beaucoup de ses contemporains avaient peine à l'admettre. La résurrection et le jugement dernier sont souvent décrits dans le Coran. La représentation, ainsi que celle du Paradis et de l'Enfer, en est assez matérialiste. L'Enfer est conçu tantôt comme un monstre furieux dont la gueule engloutit les pécheurs, tantôt comme un vaste entonnoir à sept degrés. Au-dessus de cet entonnoir est un pont; au fond un puits. Le Paradis est une pyramide à huit étages où sont des jardins, des pavillons, des « houris », et qu'ombrage un arbre gigantesque. Il n'y a pas à proprement parler de purgatoire, mais seulement une sorte de barrière, mur ou colline, entre le ciel et l'enfer, où les âmes de ceux qui ont vécu d'une façon moyenne, attendent plus ou moins longtemps avant que leur sort ne se décide. Le pont est aussi une manière de représenter le purgatoire : les âmes des élus le traversent, les meilleures en un clin d'œil, les moins bonnes en un temps très long.

L'aumône est un précepte essentiel de l'islam. Elle est conçue à la manière biblique : le fidèle doit la dîme, plus exactement le quart de la dîme sur ce qui a la nature d'un capital, et la dîme sur ce qui a la nature d'un revenu, comme les fruits, l'accru des troupeaux. Les terres sont censées appartenir au sultan ; celles qui sont en la possession des Musulmans doivent la dîme; celles qui sont restées aux mains des Chrétiens lors de la conquête musulmane, ont en général continué à payer les anciens impôts. A l'époque contemporaine, le principe de l'égalité de l'impôt pour tous les sujets de l'empire, sans distinction de religion, a été introduit dans la législation ottomane.

L'islam recommande l'hospitalité, selon la tradition biblique; les œuvres d'hospitalisation y sont en honneur. De nombreux legs — appelés *wakouf* — sont faits pour la fondation ou l'entretien de mosquées, d'hôpitaux et d'écoles.

Le Coran interdit le prêt à intérêt. Cette interdiction a déjà été mitigée au moyen âge par les docteurs. De nos jours, les musulmans libéraux placent leur argent comme nous et fondent des sociétés par actions sur le modèle des nôtres.

Tout croyant doit faire le pèlerinage de la Mecque une fois en sa vie. Toutefois, dans certains cas, ce précepte peut être accompli par représentation. Les origines du pèlerinage remontent au temps du paganisme; les rites en sont très barbares ; le sentiment général n'y est pas conforme à celui des autres préceptes musulmans, sauf de la guerre sainte. Le pèlerinage se fait dans les mois du Chewal, Dou'l-Kadeh, Dou'l-Hiddjeh. Les pèlerins arrivent par longues caravanes, la tête rasée, et vêtus seulement d'un manteau, dit *ihrâm*. Ils se rendent à la mosquée, tournent autour de l'ancien sanctuaire appelé la *Kaabah*, le cube, baisent la pierre noire, et vénèrent les prétendus tombeaux d'Ismaël et d'Agar. Ils boivent de l'eau du puits de Zemzem, qui est censé être celui que l'ange indiqua à Agar chassée. Cette localisation de souvenirs bibliques à la Mecque est apparemment l'œuvre de Judéo-chrétiens. Les autres jours, les pèlerins vont sur les montagnes qui entourent la Mecque; le 10 de Dou'l-Hiddjeh, ils sacrifient de nombreuses victimes, chameaux, bœufs et moutons dans la vallée de Mina.

La possession des villes saintes, la Mecque et Médine, a une importance considérable pour la puissance qui veut dominer l'islam. Un chemin de fer allant de Damas à la Mecque a été commencé, par souscription nationale, sous le règne d'Abdul-Hamid.

Les mois consacrés au pèlerinage sont précédés d'un mois consacré au jeûne, celui du Ramadan. Le jeûne musulman est très sévère; depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, on ne doit ni manger, ni boire, ni fumer. La loi de l'islam proscrit en tous temps l'usage des boissons fermentées.

La guerre contre les infidèles est un devoir pour les croyants. Cette guerre est sainte; elle est recommandée avec véhémence par le Coran; celui qui succombe dans la bataille a le titre de martyr, *chéhîd*. L'apostolat par la force est donc admis par cette religion, et c'est là un des traits qui lui donnent un cachet assez barbare.

Il faut reconnaître cependant qu'en pratique les pouvoirs musulmans ont souvent usé d'une large tolérance envers les chrétiens qu'ils avaient vaincus. tolérance même supérieure, à certains égards, à celle qu'ont entre eux les divers peuples d'Occident, toujours tourmentés par le besoin d'unification.

Enfin, en ce qui concerne la famille, il est bien connu que le statut de l'islam est la polygamie. Le croyant peut avoir quatre femmes légitimes et des esclaves concubines. Le divorce est facile ; le mari répudie sa femme en lui donnant un livret de divorce ; la femme, pour des motifs déterminés, peut demander le divorce au juge. Dans les classes riches, les femmes vivent recluses et ne sortent que voilées ; elles ne prennent pas part à la vie sociale. Dans les classes moins aisées, et dans les campagnes, où la femme doit vaquer à de durs travaux, la polygamie serait trop dispendieuse et la réclusion peu pratique. Il est probable que, sur ce chapitre, une évolution va se produire dans les mœurs des Musulmans des classes élevées, qui, peu à peu, se rapprocheront des nôtres.

(V. Carra de Vaux, *La doctrine de l'islam*, chez Beauchesne, Paris.)

IV. Organisation. — L'islam est une théocratie. Les croyants sont considérés théoriquement comme égaux et forment une vaste communauté. A leur tête est un président appelé khalife, c'est-à-dire successeur du prophète. Le khalife doit être proclamé par la communauté, et il doit en principe appartenir à la race des Koréïchites. Il est investi d'un pouvoir absolu. Selon la terminologie politique moderne,

l'islam est donc constitué, en théorie, comme une démocratie impérialiste.

Le mode de succession au khalifat n'est pas fixé par la loi. Il changea quatre fois à l'origine de l'islam. Mahomet n'avait pas désigné son successeur. Abou-Bekr fut proclamé par les principaux Musulmans, pendant qu'on ensevelissait le prophète. Abou Bekr désigna son successeur qui fut Omar. Celui-ci remit l'élection du khalife après lui à un conseil composé de six membres qu'il désigna, en imposant cette clause que celui des six qui serait élu ferait périr les cinq autres; mais l'un d'eux renonça au pouvoir, et les autres lui remirent le soin de nommer seul le khalife. Le régime de la succession dynastique s'établit après Moawiah dans la famille des Omeyades. Le frère du khalife défunt ou son fils succédait; le khalife pouvait aussi désigner un héritier présomptif qui était généralement un de ses fils. Le titre de *khalife* fut pris par Abou Bekr; le titre de commandeur des croyants, *émir al-momenin*, fut porté du vivant du prophète par un de ses lieutenants, dans la deuxième année de l'hégire. *Sultan* n'est point un nom religieux; c'est un titre militaire qui fut porté d'abord par les princes Hamdanites, et par les Turcs Bouyides. Les sultans Osmanlis possèdent le khalifat, quoique n'étant pas Koréïchites. Il y a une sorte de fiction légale, d'après laquelle Sélim Ier, s'étant emparé de l'Egypte et des villes saintes, fut considéré comme l'héritier des droits des anciens khalifes.

Le pouvoir du khalife est absolu tant qu'il ne s'écarte pas de la loi; s'il s'en écarte, il peut être déposé.

La loi est le Coran seul; le droit en découle comme le dogme. La jurisprudence est dans l'islam une science religieuse. Il n'y a pas de clergé au sens chrétien du mot; rien qui corresponde au sacrement de l'ordre; pas de sacerdoce, pas de concile. On peut appeler conventionnellement clergé les docteurs, savants dans la science du Livre et dans la tradition, les officiers des mosquées, qui les gardent et y président aux prières publiques, et les juges.

La loi et le dogme sont fixés par la tradition, *sunnah*, et par le consentement unanime des docteurs, *idjmâ* (accord). La tradition a une importance considérable à côté du Coran; elle est étudiée avec soin et avec une certaine critique. On attribue plus ou moins de force à une tradition, selon que son premier auteur est plus ou moins ancien ou vénéré, et selon les personnes qui les ont transmises; les traditions (*hadith*) sont rapportées avec cette chaîne des intermédiaires, que l'on appelle les *isnâd* ou appuis. Il y a des traditions qui peuvent avoir presque la valeur des versets du Coran, car elles sont des fragments de la prédication de Mahomet, qui ne se sont pas trouvés joints au livre lors de sa recension. Ayéchah a été à l'origine une grande autorité en matière de tradition; on lui attribue un grand nombre de *hadith*. Les premiers compagnons du prophète ou *ansâr* sont aussi des autorités en lesquelles on a confiance. Les plus célèbres traditionnistes sont Ibn Abbas, au premier siècle, et plus tard Bokhari (édité par Krehl, traduit par Houdas).

Quatre grands rites se sont formés dans l'islam orthodoxe. Ils ont été fondés par quatre grands docteurs : Abou Hanifah (m. 150 H. 767), Malik (m. 179 H. 795), Chaféï (m. 204 H. 819) et Ibn Hanbal (m. 241 H. 855). Ils s'accordent sur tous les points essentiels de la doctrine; mais ils diffèrent sur des détails de casuistique et sur quelques coutumes. La Turquie suit le rite Hanéfite; l'Egypte est Châféite; l'Afrique du Nord, Malékite.

Les jurisconsultes et les employés des mosquées se forment dans les Universités (*medressés*); celles-ci sont des sortes de grands séminaires, où l'on apprend surtout le Coran, le commentaire et la tradition. Elles ont été fondées par la munificence des princes de l'islam, et enrichies des dons des croyants. L'université la plus célèbre du monde islamique est peut-être celle d'el-Azhar, au Caire; il y en a d'autres qui sont très fréquentées à Samarcande, à Stamboul, etc.

Le corps des docteurs ou *Ulémas* sortant des Universités a été organisé dans l'empire ottoman par des règlements de Soliman le Magnifique; ces règlements ont établi les catégories et les classes qui forment ce qu'on appelle « la chaîne des Ulémas ». A leur tête est le *cheïkh ul-islâm*, principal personnage religieux de l'empire après le khalife, dont Soliman a étendu les pouvoirs. Le *cheïkh ul-islâm* a sous ses ordres quatre assesseurs qui s'occupent : des biens *wakouf*, c'est-à-dire des fondations pieuses faites aux mosquées et aux écoles; de la chancellerie; des décisions juridiques ou *fetwah*; et des rapports avec le gouvernement. Parmi les docteurs qui s'occupent spécialement de droit, on distingue les *Mufti* et les *Kâdis*; les *Kâdis* sont les juges, qui tranchent les différends; les *Mufti* ne jugent pas; ce sont des docteurs que l'on consulte sur les différents cas qui peuvent se présenter d'une façon théorique, et abstraction faite des personnes intéressées. Ils répondent si telle chose est ou non conforme à la loi; ces décisions juridiques s'appellent *fetwa*, tous les Musulmans peuvent en demander. Des *muftis* sont placés dans toutes les villes de quelque importance; le *cheïkh ul-islâm* est grand mufti de Constantinople; un *fetwa* rendu par lui peut faire déposer le Sultan.

V. Mystique; Confréries. — On peut distinguer deux sortes de mystiques musulmanes : celle de l'école des « Philosophes », et celle des théologiens ou des *Soufis*. La première est néoplatonicienne; la philosophie dite « illuminative » en est une variété. La seconde est surtout d'origine chrétienne.

Il n'y a point de mystique propre au Coran. Mahomet et ses premiers disciples n'ont pas été, à proprement parler, des mystiques, mais simplement des hommes d'une foi vive, sensibles à deux ou trois idées religieuses fondamentales, l'unité et la puissance divines, la survivance de l'âme, la rétribution dans l'au-delà. Ils étaient assez mal adaptés à la vie intérieure : c'était des guerriers.

La mystique a été introduite relativement tard dans l'islam; elle s'est surajoutée à la loi coranique. La Syrie fut le centre où se formèrent les premiers mystiques de l'islam; et à côté d'elle, l'Egypte; c'est-à-dire que l'ascétisme musulman prit naissance dans les territoires où avait fleuri la vie contemplative chrétienne.

Ces premiers religieux, parmi lesquels on compte des femmes, s'appelèrent *râhib*, moines ou *soufis*, de *souf*, laine, c'est-à-dire gens à la robe de bure; *soufi* était le nom que l'on donnait aux moines chrétiens.

Les Musulmans n'avouent pas en général les emprunts qu'ils font au christianisme; cependant leur littérature renferme à ce sujet quelques indications tout à fait explicites. Ainsi les historiens Maçoudi et Albirouni parlent des Evangiles; dans le livre *awârif el maârif*, de Suhrawerdi, qui est l'un des plus célèbres traités d'ascétisme chez les Musulmans, on trouve une véritable traduction de la parabole du semeur; et dans les traités des Frères de la Pureté, on rencontre le récit de la vocation des Apôtres.

La doctrine des Soufis contient de nombreux traits qui ne sont qu'une reproduction de ce que l'on voit dans la mystique chrétienne; la nécessité du directeur, l'obéissance qui lui est due, l'obligation de tout lui dire, son rôle conçu comme celui d'un

père ou d'un médecin de l'âme, l'utilité et les bienfaits de la retraite, la contrition et ses divers degrés, la pauvreté d'esprit, l'abandon à Dieu et l'union avec Dieu, but de l'ascèse, toutes ces choses sont expliquées et décrites comme dans les traités chrétiens. Il ne saurait être douteux qu'il y eut des rapports personnels et des communications orales entre certains chefs du soufisme musulman et des religieux chrétiens distingués.

On trouve chez les Musulmans, à une époque relativement ancienne, une analyse des états de l'âme livrée à la vie contemplative, qui ressemble beaucoup à ce qu'on lit chez les mystiques chrétiens espagnols du XVIe siècle. On peut voir en ce sens la description des « vallées » que doit traverser l'âme, dans le poème persan de Férid ed-Din Attar, intitulé *mantiq ut-taïr*, le langage des oiseaux. Il est possible qu'il se soit produit, en Occident, un mouvement inverse de celui que nous constatons en Orient, je veux dire que certains emprunts d'expressions, d'images, de formes extérieures, y aient été faits par les Chrétiens aux Musulmans.

Parmi les mystiques les plus célèbres de l'islam, on peut citer : Gazali (1058-1111), qui représente le soufisme tout à fait orthodoxe, Suhrawerdi (m. 632 H. 1234) également orthodoxe, le poète Omar Ibn Farid, en Afrique Mohyi ed-Din Arabi, auteur fécond, bizarre et très obscur, qui aurait eu, pense-t-on, de l'influence sur Raymond Lulle; en Perse les fameux poètes Djélal ed-Din Roumi (1207-1273), Atar (1119-1230), Saadi (1184-1291), Hafiz. Ces poètes décrivent souvent l'amour divin dans les mêmes formes que l'amour humain.

Les mystiques de l'islam ont été considérés comme des saints, et vénérés comme tels par les populations, contrairement à l'esprit du Coran qui interdit le culte des saints. On les appelle des *Santons*. Ils ont des tombeaux où l'on va en pèlerinage, et on leur attribue, tant pendant leur vie qu'après leur mort, de nombreux miracles. Leurs biographies fournissent en abondance des faits psychiques curieux.

D'ailleurs le peuple ne vénère pas seulement ces ascètes, mais aussi leurs descendants, car la plupart d'entre eux furent mariés. Dans le monde africain, les marabouts sont en général les descendants de quelque grand ascète, et ils jouissent de la vénération et même, selon la croyance populaire, de certains pouvoirs miraculeux qui appartenaient en principe à leur ancêtre. Il y a des femmes maraboutes; on les appelle en arabe *sayidaḥ* ou *sitta* et en berbère *lallâ*.

Les confréries religieuses sont nombreuses dans l'islam. Elles sont comparables plutôt à des tiers ordres qu'à des ordres proprement dits. Les affiliés récitent certaines invocations courtes qu'on appelle *Dikr* (mémoire); ils se réunissent à certains jours pour prendre part aux exercices de la confrérie; ils se joignent alors aux religieux habitant les couvents (*tekké* ou *zâouiah*). Les religieux peuvent être sédentaires ou voyageurs.

Les ordres les plus célèbres sont en Orient, les derviches tourneurs ou *mevlévis*, disciples de Djélâl ed-Dîn Roumi, les derviches hurleurs, disciples d'Ahmed Réfâi, les *Kadria* fondés par Abd-el-Kâdir Djîlani. Les *Rahmania* sont importants en Afrique, ainsi que les *Tidjânia* et les *Châdelia;* il y en a beaucoup d'autres.

L'esprit de ces ordres est variable; les uns sont doux, les autres fanatiques. Ils forment des sociétés secrètes au sein desquelles les mots d'ordre se transmettent vite, et qui pourraient devenir dangereuses dans des périodes troublées. On a beaucoup parlé naguère, en ce sens, de l'ordre des Sénoussis, qui habite les oasis de la Tripolitaine; on l'a cru fort dangereux, et il a pu l'être; mais il est très affaibli aujourd'hui (O. Depont et X. Coppolani, *Les Confréries religieuses musulmanes*).

VI. Sectes philosophiques. — L'islamisme compte un grand nombre de sectes. Un auteur musulman, Chahrastani, a écrit sur ces sectes un ouvrage important qui a été traduit en allemand (*Book of religions and philosophical sects*, Ed. Cureton ; trad. Haarbrücker).

On y trouve de nombreux renseignements, surtout en ce qui concerne les sectes rationalistes.

Un mouvement philosophique spontané se produisit de bonne heure dans l'islam, avant l'introduction des ouvrages grecs; ce mouvement prit toute son ampleur quand le travail de traduction eut commencé.

On désigne sous le nom de *Motazélites* une secte, — ou plutôt un groupe de sectes, — qui spécula avec beaucoup de liberté et dans un esprit tout à fait rationaliste sur les conceptions et les idées religieuses; ce nom signifie : « séparés ». Les plus célèbres Motazélites furent Wasil, fils d'Atâ, né à Médine en l'an 80, mort en 131 ; Abocil-Hodéil de Basrah, mort en 226; el-Djahiz, mort en 255; el-Djobbay, mort en 303; ces deux derniers sont aussi de l'école de Basrah.

Les questions agitées de préférence par les Motazélites furent celles des qualités de Dieu et du libre arbitre; elles se trouvaient posées par la théodicée du Coran, qui parle souvent des qualités de Dieu, la science, la puissance, la volonté, la justice, etc., et qui semble leur donner une véritable réalité. Il s'agissait de comprendre comment Dieu peut avoir des qualités distinctes entre elles et distinctes de son essence, sans cesser en même temps d'être un, et sans devenir multiple. Wâsil fils d'Atâ, suivi par la majorité des Motazélites, nia l'existence des qualités, en disant : « Celui qui affirme une qualité éternelle à côté de Dieu, affirme deux Dieux. » Les qualités n'étaient pour lui que de purs noms. Abou'l-Hodéïl eut une opinion moins absolue : il conçut les qualités comme des modes de l'essence divine : la science de Dieu, par exemple, ne se distingue pas de son essence; et sa volonté peut être considérée comme un mode de sa science : il veut ce qu'il sait bon.

Dans la question du libre arbitre, les Motazélites diminuèrent en général le sentiment de la volonté divine, et augmentèrent celui du libre arbitre de l'homme. L'homme est chez eux plus libre que Dieu, lequel est déterminé par le bien ; chez les théologiens, c'est Dieu qui crée le bien, qui a ainsi un caractère assez arbitraire. Les docteurs Motazélites soulevèrent d'autres questions de théodicée importantes, notamment celle de la justice de Dieu à l'égard des enfants, et à l'égard des peuples qui n'ont pas eu connaissance de la révélation. Il est d'ailleurs fort possible qu'ils aient emprunté ces thèmes de discussion au christianisme.

Aux Motazélites s'opposèrent, parmi les théologiens, les *Motékallim ;* c'étaient des docteurs qui admettaient les procédés de raisonnement des Motazélites, la dialectique ou *Kalâm*, mais qui les appliquaient à la défense des vérités orthodoxes. Les Motékallim dépassèrent en subtilité les Motazélites ; ainsi, pour expliquer la façon dont existent les universaux, ils conçurent une sorte de mode d'existence intermédiaire entre l'être et le non-être; de même les qualités de Dieu sont pour eux des modes, dont on ne peut dire précisément qu'ils sont ou ne sont pas. Pour expliquer la Providence, et l'accord de la

prescience divine et de la liberté humaine, ils imaginèrent une disposition préalable de la part de Dieu, ressemblant beaucoup à l'harmonie préétablie.

Ces docteurs s'occupèrent ainsi de questions plus purement scientifiques, et en particulier de l'atomisme.

Le plus célèbre Motékallim fut Achari, né à Basrah en 260; il appartenait à une illustre famille de l'Yémen, fut disciple du Motazélite el-Djobbay, et le quitta. Il mourut en 324 (V. Steiner, *Die Motaziliten, oder die Freidenker im Islâm*).

Les *Philosophes* proprement dits. — Les ouvrages grecs commencèrent à être traduits en arabe sous le règne d'el-Mamoum. Ce khalife établit un bureau de traduction à Bagdad en 217; à sa tête fut placé un chrétien ibadite, Honéin, fils d'Ishâk, qui est le plus important traducteur avec son fils Iskhak, fils de Honéin. On compte parmi les traducteurs quelques autres chrétiens, et des savants appartenant à la secte des Sabéens, dont le plus illustre est Tabit, fils de Korrah, de Harrân, mort en 288. Une partie des traductions furent faites par l'intermédiaire du syriaque.

La scolastique arabe se constitua de bonne heure en système, affectant un caractère constructif et syncrétique selon l'esprit du néoplatonisme. Le nom de « philosophe », dans sa forme grecque (*faïlasouf*), est appliqué en propre par les auteurs arabes aux philosophes de l'école hellénisante. Les plus illustres représentants de cette école furent: el-Kindi (m. 260 H. 873), qui était de bonne race arabe; Farabi, (m. 339 H. 950), d'origine turque; Avicenne (m. 428 H. 1036), qui était plutôt persan; et Averroès (m. 595 H. 1198), cordouan. Il ne nous reste presque rien de Kindi; nous avons plusieurs bons traités de Farabi; l'œuvre d'Avicenne, qui est volumineuse, nous est parvenue dans l'original arabe; celle d'Averroès, ayant été proscrite par les khalifes Almohades d'Espagne, a été presque entièrement détruite en arabe; on la connaît surtout par les traductions hébraïques.

Le système de ces philosophes comprenait principalement: une grande théorie de l'Etre nécessaire, présentée en forme de démonstration géométrique; une théorie de la diffusion de l'intelligence et de la vie à travers les astres jusqu'au monde sublunaire, c'est-à-dire jusqu'à la terre, théorie d'origine néoplatonicienne et sabéenne; une psychologie fondée sur la distinction de l'âme, conçue comme principe de vie et d'animation, d'avec la raison ou intellect, principe de pensée, — psychologie attribuée par les Arabes surtout à Aristote, construite dans le même goût que celle de la scolastique occidentale, étendue aux animaux et aux plantes, expliquant les actes successifs de l'âme et de l'intelligence, et les localisant dans les divers organes. Ce système comprenait encore : beaucoup de logique, rédigée surtout d'après l'*Isagoge;* un peu de physique; et une partie mystique. La mystique y apparaissait comme le couronnement de la psychologie, car l'intellect de l'homme ne devenait complet que par son union avec l'intelligence divine ou intellect agent; c'est dans l'intellect agent que résidaient les Idées.

L'intention des philosophes était de réaliser la synthèse de la philosophie et du dogme religieux. C'était là pour eux deux vérités, également respectables, et qui devaient s'accorder. La philosophie, à leurs yeux, était une : Platon bien compris ne devait pas différer d'Aristote. Ils étendaient à la philosophie la notion de prophétisme.

Les théologiens leur furent hostiles : ils soutinrent que ce système, tout en n'étant peut-être pas faux en lui-même, pouvait aisément conduire à l'erreur, et qu'il était en tout cas incapable de prouver la vérité religieuse. Ils poussèrent à cet égard le scepticisme fort loin : ainsi ils n'admirent même pas comme satisfaisantes les preuves données par les philosophes de la nécessité d'un être premier. Les purs théologiens nièrent en somme à peu près l'utilité de la méthode rationnelle en matière de foi. Gazali, leur principal représentant, écrivit contre Farabi et Avicenne un livre célèbre, le *Téhâfut el falâsifah* ou « vanité des philosophes », ouvrage où l'art du raisonnement scolastique atteint son apogée, mais qui conclut à la vanité de ce raisonnement même.

Plus tard les théologiens obscurs postérieurs à Averroès eurent sur lui la même opinion; et ce fut celle qu'adoptèrent à leur tour la plupart des théologiens chrétiens, pour qui Averroès devint un type d'impiété. Dans les deux religions on l'accusa de nier la Providence, la connaissance des particuliers en Dieu, et la résurrection. Cette accusation est injuste : les théologiens ont eu sans doute de bonnes raisons pour n'être pas satisfaits du système des philosophes; mais ils n'en ont point eu qui établissent qu'ils manquaient de sincérité.

On a souvent exagéré l'influence de la scolastique arabe sur la scolastique chrétienne du moyen âge. Celle-ci emprunta à Averroès la forme de ses commentaires; mais les ouvrages grecs ne furent pas tous connus par l'intermédiaire des Arabes; il en est qui le furent par des voies plus directes. Le travail de la pensée se fit de part et d'autre d'une façon parfois analogue, mais avec une suffisante indépendance mutuelle; certains caractères essentiels ne sont pas les mêmes dans les deux scolastiques : ainsi la grande question des universaux ne domine pas dans la scolastique arabe comme elle fait dans les écoles chrétiennes.

V. Munk, *Mélanges de philosophie arabe et juive*. — Renan, *Averroès et l'Averroïsme*. — Carra de Vaux, *Avicenne;* — le même, *Gazali;* — Tj. de Boër, *The history of philosophy in islam*, traduit de l'allemand; — les publications de Baeumker et von Hertling, *Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, Münster; et L. Gauthier, *La Théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*.

VII. **Le Chiisme et les religions qui en sont dérivées**. — Les principales hérésies de l'islam se rattachent logiquement et historiquement les unes aux autres, et forment chaîne. On peut les considérer ensemble comme une réaction continuelle de l'esprit persan et aryen contre l'esprit arabe et sémitique (V. ce point de vue expliqué dans *Le Mahdi* de J. Darmesteter, 1885, et dans *Le Mahométisme*, de Carra de Vaux. Cf. *Les Prolégomènes* d'Ibn Khaldoun, trad. de Slane). Dans ces sectes, le personnage d'Ali acquiert une importance supérieure à celle de Mahomet; Ali y est en quelque sorte transfiguré, souvent même divinisé. Une espèce de conception du prophétisme, qu'on appelle doctrine du mahdisme ou de l'imamat, en domine la théologie.

Ali nous est assez bien connu par l'histoire. Il était fils d'Abou Taleb, l'oncle du Prophète. Il fut l'un des premiers à embrasser l'islam; il accompagna Mahomet dans sa fuite à Médine, et il épousa sa fille Fâtimah, dont il eut deux fils, Hasan et Hoséïn. Très brave, il se battit à Bedr et à Ohod. Le prophète l'aimait beaucoup, et peu de temps avant sa mort, comme il revenait du pèlerinage « d'adieu », il prononça sur lui ces mots qui sont un des fondements des prétentions chiites: « Quiconque m'a pour ami est aussi son ami. O mon Dieu, aime celui qui

l'aime, et déteste celui qui le hait; aide celui qui l'aide et abaisse celui qui voudra l'abaisser. »

Quoique cousin germain et gendre du prophète, Ali ne lui succéda pas tout de suite. Il ne parvint au khalifat que le quatrième, et dans des circonstances difficiles. Après son accession au pouvoir, il voulut changer le gouverneur de Syrie, Moawiah, qui se révolta; il eut aussi contre lui la haine d'Ayéchah, veuve du prophète, qui fomenta la révolte à la Mecque. De grands combats eurent lieu dans le bassin inférieur du Tigre et de l'Euphrate. Dans la journée dite « du Chameau », Ali combattit et défit une première armée, amenée de la Mecque par Ayéchah; celle-ci était présente à la bataille, dans une litière portée par un chameau. Une seconde bataille fut ensuite livrée par Ali à Siffin contre toutes les troupes de Syrie amenées par Moawiah. Les historiens donnent comme chiffres des combattants 150.000 Syriens contre 120.000 Persans. La lutte dura 110 jours et demeura indécise. On eut alors recours à un arbitrage, dans lequel Ali fut joué par l'arbitre qui était le fameux Amrou, le conquérant de l'Egypte. Le schisme continua. Mais peu de temps après, des fanatiques, appelés *Kharidjites*, qui n'admettaient pas que le droit du khalife pût être soumis à un arbitrage, assassinèrent Ali, en l'an 40 de l'hégire. Il fut inhumé près de Koufah en un lieu inconnu (V. Brunnow, *Die Charidjiten*, 1884; Wellhausen, *Die religiös-politischen Oppositions parteien im alten Islam;* les études du P. Lammens dans les *Mélanges de la faculté orientale* de Beyrouth, tomes I et suivants; du même *Fâtima*, Rome, 1912 et les historiens tels que Muir, *The Califate, its rise and fall*, 2e éd., 1892).

Après la mort d'Ali, son fils aîné Hasan, abdiqua; il retourna vivre à Médine où il fut empoisonné. Son second fils, Hoséïn, se révolta contre Yézid, successeur de Moawiah, avec l'appui des gens de Koufah; mais bientôt trahi par eux, il fut massacré avec une petite troupe de fidèles, auprès de Kerbelah.

La mort de Hasan et de Hoséïn est commémorée par les Chiites dans la fête d'Achoura. Ils font des processions aux flambeaux, vêtus de deuil, pleurant et gémissant; les plus fanatiques se flagellent ou se frappent à coups de sabre. On a reconnu dans ces rites une tradition se rattachant aux coutumes païennes relatives à la commémoration de la mort d'Adonis. Kerbelah est devenu le principal pèlerinage des Chiites.

A la suite de ces événements se constitua la théorie imamiste ou mahdiste. On reporta sur un descendant de ces princes qui avaient péri si malheureusement les espérances fondées sur eux. L'on se mit à attendre une sorte de Messie, auquel on donna le nom de *Mahdi*, c'est-à-dire le dirigé, celui que Dieu dirige, qui devait un jour conquérir le monde et y faire régner le bonheur. La plupart des théologiens admirent que le mahdi serait le douzième *imam;* car on appelle *imam*, c'est-à-dire président, les princes de cette famille et autres grands personnages; mais en un sens spécial, l'imam est le même que le mahdi. Or il se trouva que le douzième descendant d'Ali disparut mystérieusement, étant encore enfant, en l'an 940 de l'hégire, à Sorra-men-Râ. Ses partisans refusèrent de croire à sa mort; ils pensèrent qu'il vivait dans quelque caverne, d'où il ressortirait quand son heure serait venue. Pendant le temps de cette occultation, de saints personnages pouvaient le connaître et servir comme d'ambassadeurs entre le monde et lui.

La théorie mahdiste, qui est fondamentale dans la doctrine du chiisme, se retrouve aussi dans l'islamisme orthodoxe, mais sous une forme réduite, et n'y jouant qu'un rôle accessoire : Le mahdi doit paraître à la fin des temps à côté de Moïse et d'Elie, et régner quelques années. Dans le chiisme au contraire, le mahdi doit paraître à un âge du monde encore relativement jeune, et ouvrir une ère indéfinie de paix et de vertu. Mais aussi bien chez les Musulmans orthodoxes que chez les Chiites, le sentiment mahdiste est répandu dans l'esprit du peuple, et il a été souvent une cause de troubles; de prétendus mahdis ont paru à toutes les époques de l'histoire musulmane; de nos jours le plus illustre est celui qui a assiégé et massacré Gordon pacha dans Khartoum.

La religion chiite est actuellement celle de la Perse. Shah Ismail adopta cette croyance au xvie siècle, et la Perse y est restée attachée depuis lors.

Ismaéliens; Karmathes; Assassins. — La secte des Ismaéliens, dérivée du chiisme, manifesta sa puissance à la fin du ixe siècle de l'hégire, époque à laquelle elle menaça le khalifat de Bagdad. Abd Allah fils de Maïmoun, surnommé Kaddah, est le personnage qui acheva de constituer leur doctrine. Les Ismaëliens n'admettaient que sept imams au lieu de douze comme faisaient la généralité des Chiites. Le septième imam, le mahdi à venir, devait s'appeler Ismaïl, d'où le nom de cette secte.

La doctrine ismaélite ne recevait pas le sens externe du Coran; elle enseignait qu'il devait être interprété. Les pratiques religieuses n'étaient pour elle que des symboles, et n'avaient pas d'importance pour les savants; des essais de communisme furent faits dans cette secte; les auteurs musulmans accusent même les Ismaéliens d'avoir admis la communauté des femmes. Cette doctrine mêlait le prophétisme biblique avec la philosophie grecque : elle aboutissait à une sorte de théorie gnostique. Un Dieu ineffable, inconnaissable, incapable de créer, engendrait un premier principe, la Raison universelle, ou l'Intellect, duquel émanait un second principe appelé l'Ame. L'Ame était, à côté de la Raison, comme le germe à côté de l'être complet, ou comme le principe féminin à côté du principe masculin. La Raison était surnommée le Premier, et l'Ame, le Suivant. L'âme à son tour produisait la Matière, la matière première destinée à recevoir les formes dont les idées existent dans la Raison divine. De la Matière émanaient encore deux autres principes, l'Espace et le Temps.

L'âme universelle descendait dans le monde de la Matière, de sphère en sphère, jusqu'à la terre, dernière émanation, et produisait sur son passage les âmes individuelles. Il faut entendre ici âme au sens des philosophes comme le principe d'animation et de vie, par opposition à l'intellect. Cette âme, étant imparfaite, avait une tendance à acquérir la science parfaite, à remonter vers la raison; aux divers degrés du monde, elle retrouvait la lumière de la Raison universelle, illuminant les individus; grâce à elle, elle devait pouvoir à la fin s'absorber dans la raison, tandis que la matière elle-même s'absorberait dans l'âme.

Pour faciliter cette œuvre de salut, la raison et l'âme divine s'incarnaient de temps en temps dans des prophètes, qui aidaient la foule à s'élever au-dessus du principe matériel. Les Ismaëliens donnaient à la Raison incarnée le nom de *Nâtiq* ou parlant et à l'Ame incarnée, celui d'*Asâs* ou de base. Chaque *Nâtiq* avait son *asâs;* et il devait y avoir en tout sept de ces *nâtiq* ou prophètes, incarnations de la raison divine. Six d'entre eux avaient déjà paru : c'était Adam, Noé, Abraham, Moïse, Jésus et Mahomet; le septième était à venir, et ce serait le Mahdi. Ali était le sixième *asâs*, la sixième incarnation de l'Ame universelle. Entre chacune de ces incarnations de la Raison, il y avait une chaîne de sept imams,

présidant dans cette période à la vie religieuse du monde. Le soleil était l'emblème du *Nâtiq*, la lune celui de l'*Asâs*, et les étoiles celui de l'Imam.

Les Ismaéliens furent organisés en société secrète. Les maîtres de la secte envoyaient des missionnaires dans les différentes parties du monde musulman; ceux-ci soumettaient les adeptes à une initiation graduée.

Une branche intéressante de cette secte est celle des Karmates du Bahréin. Ces hérétiques formèrent un petit royaume à l'ouest du golfe Persique. Ils firent des expéditions contre Bagdad; et ils réussirent à prendre la Mecque où ils violèrent la Kaabah et enlevèrent la pierre noire. Elle fut transportée dans leur capitale *el-Ahsâ;* et restituée par eux au bout de 22 ans.

Les *Hachichi* ou *Assassins*, qui paraissent à l'époque des Croisades, sont une branche des Ismaéliens. Leur grand maître résidait à Alamout en Perse. Un de leurs chefs Rachid ed-din sinan, homme original, doué d'énergie et de talent, vint s'établir dans les montagnes de Syrie où il se rendit indépendant. C'est lui que l'on connaît sous le nom de « Vieux de la Montagne » (Vieux, c'est-à-dire chef, en arabe *cheïkh*). Il parut dans l'histoire en 543 de l'hégire (1148), et mourut en 588 (1192). La puissance des Ismaéliens de Syrie fut détruite par le sultan d'Egypte Beïbars (v. St. Guyard, *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, 1874).

Les Druzes; les Nosaïris; les Yézidis. — Les Druzes se rattachent aux Ismaéliens. Ils regardent comme une incarnation divine le khalife égyptien Hakem, qui descendait du troisième grand maître de la secte ismaélienne, Obéïd Allah. Cet Obéïd Allah qui prétendait, à tort pense-t-on, appartenir à la lignée d'Ali et de Fâtimah, avait guerroyé dans l'Afrique du Nord pour y propager les doctrines mahdistes, et il avait réussi à s'y tailler un royaume. Son arrière petit-fils, Moïzz li Dîn-ellah, grand-père de Hakem, avait conquis Fostat, le Vieux Caire, et fondé la nouvelle ville de ce nom. La dynastie de ces princes fut appelée dynastie des Fâtimides du nom de Fâtimah.

Hakem est une des figures les plus originales de l'histoire orientale, on peut même dire de toute l'histoire du monde. Fantasque et cruel, il vexa les Musulmans orthodoxes, et persécuta par accès les Chrétiens et les Juifs. Il imagina d'enlever les corps d'Abou Bekr et d'Omar de leurs sépulcres à Médine; mais cet attentat ne réussit pas. Trente mille églises chrétiennes en Egypte et en Syrie furent ruinées par ses ordres, et parmi elles l'église du Saint-Sépulcre à Jérusalem (1010).

Un missionnaire ismaélien appelé Hamzah vint de Perse au Caire, et prétendit que Hakem était une incarnation de la Raison universelle. Cette opinion fut aisément admise par le khalife; mais elle eut peu d'accès auprès de la population de l'Egypte. Un autre missionnaire, persan ou turc, du nom de Darazi, propagea cette croyance en Syrie, où elle obtint plus de succès. C'est de lui que procède la nation des Druzes.

Après des cruautés et des excentricités diverses, Hakem périt assassiné, un jour qu'il se promenait seul à âne dans la montagne, aux environs du Caire. On ne retrouva pas son corps (411 H., 1020 Ch.).

La doctrine philosophique du druzisme n'est pas comprise par la majorité des membres de cette nation. Son enseignement est donné dans une initiation à plusieurs degrés, en sorte que cette religion n'a jamais été connue pleinement que de quelques initiés. Les écrits druzes sont assez nombreux (v. Sylvestre de Sacy, *Introduction à la religion des Druzes*, 1838).

Les *Nosaïris* sont une secte qui habite la partie de la Syrie du Nord comprise entre l'Eleuthère, l'Oronte et la mer; ils ont des colonies importantes à Antioche et à Adana. Leur religion est antérieure à celle des Druzes; elle apparaît dans l'histoire dès le ve siècle de l'hégire. Les Nosaïris conservent dans leurs croyances ou dans leurs rites d'assez nombreuses traditions de l'ancien paganisme syrien; elles s'y trouvent mêlées avec les doctrines chiites. Ils ont divinisé Ali, l'ont confondu avec le ciel ou avec Elivon, et ont placé sa résidence dans le soleil ou dans la lune. Hamzah a écrit contre eux un traité dans lequel il revendique la divinité pour Hakem. Les Nosaïris ont aussi quelques livres (v. R. Dussaud, *La religion des Nosaïris*).

Dans les montagnes au nord de Mossoul habitent les *Yézidis*. Cette petite nation a une religion qui lui est particulière, fort éloignée de l'islamisme même chiite; leur culte est surtout formé de survivances d'anciennes traditions païennes, mêlées de quelques emprunts au christianisme et à l'islam. Ils ont pour centre religieux le tombeau d'un certain Cheïkh Adi, dont la vie n'est point connue. Ils adorent un dieu figuré sous la forme d'un oiseau, coq ou paon. On les a représentés à tort comme des adorateurs du diable (v. Menant, *Les Yézidis*).

Bâbisme et *Béhâisme*. — A l'époque contemporaine, une religion très importante s'est détachée du chiisme: celle du bâbisme. Elle représente une évolution considérable de la psychologie religieuse en Orient, et finit par rejoindre quelques-unes des conceptions les plus modernes ayant cours en Occident.

Cette religion fut fondée par Mirza Ali Mohammed, qui fut ensuite surnommé le Bab, c'est-à-dire « la Porte » qui mène à la Vérité. Il naquit à Chiraz en 1819 (d'après Nicolas, en 1821); il descendait, dit-on, d'Ali et de Fâtimah. Il fut élevé dans le commerce à Bender Buchir, et il s'affilia dans son adolescence à la secte cheïkhite, dans laquelle il devait recruter ses premiers adeptes. Sa prédication commença en 1844. Après avoir dit qu'il était le Bâb, il alla jusqu'à prétendre qu'il était « le Point, le *nouqteh* », c'est-à-dire le lieu de la manifestation de l'essence divine dans le monde. Ces nouveautés amenèrent des troubles en Perse; le Bâb, ayant fait le pèlerinage de la Mecque, fut arrêté et emprisonné à son retour. Mais des missionnaires très ardents continuèrent son œuvre de propagande; il faut citer parmi eux Mullah Hoséin, et une femme, l'héroïne de la secte, Kurret ul-Aïn. Le Bâb fut soumis par les autorités chiites à un premier examen qui ne donna pas de résultat net. On ne put le condamner; on l'éloigna cependant, et on le tint enfermé à Makou, au pied de l'Ararat.

Le chah Mohammed mourut vers ce temps-là en 1848. L'état de la Perse fut troublé. Un groupe de deux mille Babis se fortifia dans le Mazandéran. Le gouvernement les considéra dès lors comme des révoltés et entreprit contre eux une guerre d'extermination. La citadelle des Babis du Mazandéran fut prise; les défenseurs, ayant à leur tête Mullah Hoséïn, furent livrés à d'horribles supplices. D'autres Babis se fortifièrent à Zendjân, entre Téhéran et Tébriz; ils déployèrent, eux et leurs femmes, la plus extrême énergie, et furent enfin exterminés. Vers la fin de ce siège, le gouvernement décida la mort du Bâb; on le fit examiner de nouveau par quelques docteurs qui le déclarèrent hérétique, et on le fusilla à Tébriz (8 juillet 1850).

M. de Gobineau et la plupart des auteurs disent que son corps fut jeté aux chiens; M. Nicolas (*Seyyed*

Ali Mohammed, dit le Bâb, 1905) affirme qu'il put être enlevé par des adeptes, et qu'il reçut une sépulture définitive au pied du Mont Carmel.

Après la mort du fondateur, deux frères, fils d'un ancien ministre d'Etat, se partagèrent la direction de la secte. Ils se nommaient Mirza Yahya et Mirza Hoseïn; le premier fut surnommé Subh-i-Ezel, c'est-à-dire « matin d'éternité », et le second Béhâ ullah, « splendeur de Dieu ». Ils se séparèrent au bout de quelque temps, et leur schisme donna naissance aux deux rameaux actuels du Bâbisme : celui des Béhâis et celui des Ezélis.

En 1852 eut lieu un attentat bâbi contre le chah Nasr ed-Dîn. A la suite de ce fait on exécuta un certain nombre de bâbis; les plus hauts personnages de la cour tinrent à honneur d'être eux-mêmes leurs bourreaux, et les firent mourir dans des supplices atroces. A ce moment-là on fit périr aussi Kurret ul-Aïn, qu'on avait évité de condamner jusqu'alors. D'après M. Nicolas, on l'étrangla à demi, et on la jeta encore vivante dans un puits que l'on combla; selon une autre version, on l'enveloppa d'une natte, et on y mit le feu.

Le Bâbisme étant traqué en Perse, ses deux chefs s'enfuirent à Bagdad, d'où ils continuèrent leur propagande. En 1864, le Chah demanda au Sultan de les éloigner de sa frontière; le Sultan leur assigna pour résidence Andrinople; c'est là que les deux frères cessèrent de s'entendre. Peu de temps après, en 1868, il furent relégués, Subh-i-Ezel à Famagusta, dans l'île de Chypre, et Béhâ ullah à Saint-Jean-d'Acre. Béhâ est mort en 1892; son fils Abd ul-Béhâ, connu en Syrie sous le nom d'Abbas Efendi, a pris la direction de sa secte.

La secte des Béhâis, beaucoup plus importante que celle des Ezélis, a complètement supplanté le Bâbisme original. Le Bâb avait beaucoup écrit; mais ses livres sont fort peu connus, aussi bien des savants européens que des Bâbis eux-mêmes. Les seuls que lisent les Bâbis sont le *Béyân*, le commentaire de la sourate « de Joseph » (chap. XII du Coran); le commentaire de la sourate « de l'Après-Midi » (chap. CIII) et le livre des sept preuves. Ce dernier et le Béyân ont été traduits en français par M. Nicolas. La langue de ces écrits, qui est du persan mêlé d'arabe, présente diverses particularités.

Béhâ a écrit aussi beaucoup de livres, plus lus des Bâbis que ceux du fondateur. MM. Hippolyte Dreyfus et Habib Ullah Chirazi ont traduit en français le *Livre de la Certitude* et les *Paroles cachées*. Béhâ a à son tour été divinisé par les adeptes de sa secte. Son fils a pris le surnom d'Abd ul-Béhâ, c'est-à-dire serviteur de Béhâ, de même que les Musulmans aiment à s'appeler Abd Allah, « serviteur de Dieu ». Ce fils continue l'enseignement de son père. On peut lire sur sa vie et sur sa doctrine : *Abbos Efendi, his life and teachings*, par Myron H. Phelps, et les *Leçons de Saint-Jean-d'Acre*, recueillies par Laura Clifford Barney, traduction française, 1908.

D'après la doctrine bâbie, Ali a été le premier Bâb; Mahomet a dit de lui : « Je suis la cité de la science, et Ali en est la Porte (Bâb). » Après la mort des imams successifs, cette porte a été fermée; et elle ne devait être rouverte que par le douzième imam, lors de sa réapparation. Le Bâb a prétendu être cette porte et ce douzième imam; il a dit : « La porte est ouverte et je suis cette porte. » Chez les Ismaéliens, Aaron a été considéré, par rapport à Moïse, comme « la porte » ou « l'introducteur », et en général chaque *asâs* a été *bâb*, par rapport au *nâtiq* (imam). Chez les Bâbis, comme chez les Ismaéliens, Dieu produit son attribut, la Volonté, qui crée le monde, afin qu'il soit connu. Son autre attribut, la Vérité, s'incarne dans un prophète au début de chaque période prophétique. Le prophète ou l'imam est « le point » de cette vérité. La doctrine est un peu moins nette chez les Bâbis que chez les Ismaéliens; car, dans la terminologie bâbie, le bâb réunit les titres des imams, des *asâs* et des *nâtiq*, et il en est de même d'Ali.

Mais l'esprit général de cette religion est plus intéressant que sa théologie. C'est un esprit très doux, très libéral, qui se rapproche de celui de certaines sectes protestantes à tendances mystiques. Il puise un peu partout : dans la Bible et dans l'Evangile, dans la philosophie grecque et dans la scolastique; il cherche à unir les religions, comme faisait parmi nous il y a quelques années le néo-christianisme. C'est un esprit qui se complaît dans la religiosité, mais qui est peu soucieux de liturgie et de dogmes. Les apôtres bâbis s'adressent à chacun selon ses croyances, d'après l'ancienne méthode des missionnaires ismaéliens; ils s'appuieront sur le Coran, s'ils parlent à un musulman, sur l'Evangile si c'est à un chrétien; avec un libre penseur, ils invoqueront des arguments scientifiques. On les voit très préoccupés de modernisme, et au courant des faits religieux les plus récents; ils connaissent le théosophisme, et le combattent sur quelques points, notamment en ce qui concerne la multiplicité des existences. En politique et en sociologie les tendances de la secte sont nettement progressistes. Le Bâbisme a séduit beaucoup d'âmes dans le monde anglo-saxon. Il a déjà joué, et il jouera sûrement encore un grand rôle dans l'évolution du monde oriental.

Baron Carra de Vaux.

J

JANSÉNISME. — Le Jansénisme est tout à la fois un *système théologique* et un *parti*.

En tant que *système théologique*, c'est la doctrine de Jansénius — plusieurs fois condamnée par l'Eglise — sur la grâce et la prédestination. Tel est le sens propre du mot. Au figuré, c'est une sorte de rigorisme dans la conduite de la vie et dans l'application des principes de la morale. Dans cette seconde acception, l'on parle de la morale et des principes jansénistes.

Au sens propre, cette doctrine peut se résumer comme il suit : depuis la chute d'Adam, la volonté de l'homme est soumise tantôt à la grâce, tantôt à la concupiscence; intérieurement, elle n'est donc pas vraiment libre, et sa liberté consiste simplement en ce qu'elle est exempte de toute contrainte extérieure. L'homme ne résiste jamais à la grâce : si Dieu nous la donnait toujours, nous ne pécherions jamais. Il nous la refuse parfois et laisse dominer la concupiscence qui nous porte invinciblement au mal. La grâce du salut n'est pas accordée à tous; car Jésus-Christ n'a pas répandu son sang pour tous. Il est mort pour les seuls prédestinés. A ce Jansénisme proprement dit, austère et sombre par lui-même, les Jansénistes joignaient d'ordinaire, dans la morale, en pratique comme en théorie, une austérité minutieuse et rigide, ennemie du probabilisme et des solutions accommodantes. Selon eux, les confesseurs devaient différer l'absolution au pécheur, l'éprouver par de longues pénitences même

publiques, et par l'habitude de la charité. Quant à la communion, ils exigeaient des dispositions exceptionnelles, comme un amour de Dieu pur et sans mélange ou une satisfaction proportionnée aux péchés commis. Voir parmi les 31 propositions proscrites par ALEXANDRE VIII, 7 déc. 1690, les prop. 22e et 23e qui se trouvent équivalemment dans la *Fréquente communion* d'Arnauld, DENZINGER [10], nn. 1312 (1179) et 1313 (1180). Plus facilement reconnaissable au vulgaire que les théories sur la grâce et la prédestination, le rigorisme est devenu l'un des traits caractéristiques de la physionomie janséniste. A cause de cela, la morale sévère est souvent nommée Jansénisme.

En tant que *secte* ou *parti*, le Jansénisme est le groupe de ceux qui, depuis 1640 environ jusqu'à la fin du XVIIIe siècle, se sont obstinés à soutenir, en dépit des condamnations pontificales, la doctrine de Jansénius. Jamais ils n'ont reconnu leur erreur et ils ont persisté, malgré tout, à se dire orthodoxes. Le centre de la secte a été en France, de 1640 à 1710, l'abbaye de Port-Royal, asile des religieuses et des solitaires dits de Port-Royal. Elle s'est aussi développée dans les Pays-Bas et, entre 1704 et 1723, elle y a formé un schisme qui subsiste encore aujourd'hui sous le nom d'Eglise vieille-catholique d'Utrecht. C'est l'histoire du parti, en même temps que celle de la doctrine, que nous allons retracer.

I. — Les antécédents du Jansénisme. Baïus (1513-1589) et le Baïanisme (1567-1579).

La véritable origine du Jansénisme doit être cherchée dans le Baïanisme. On appelle de ce nom un système théologique, renfermé dans 76 ou, suivant la division actuelle, 79 propositions qui ont été condamnées par la bulle *Ex omnibus* de saint PIE V (1er oct. 1567). Ces propositions sont, pour la plupart, extraites des écrits de Baïus ou recueillies de ses leçons.

A. HISTOIRE. — MICHEL DE BAY, ou, comme l'on dit d'ordinaire, BAÏUS, naquit près d'Ath en Hainaut (1513). Devenu principal du Collège Adrien, puis professeur d'Ecriture sainte, à Louvain, il commença, dès lors, de dogmatiser avec son ami Jean HESSELS. Leur but, tout apologétique, était de gagner à l'Eglise les hérétiques contemporains; comme méthode, ils prétendaient surtout ramener l'étude de la théologie à l'Ecriture et aux anciens Pères, principalement à saint Augustin. Malheureusement, ils firent fausse route. Dix-huit de leurs propositions furent déférées à la Sorbonne qui les censura (27 juin 1560). La même année, un bref de PIE IV enjoignait au cardinal de Granvelle d'imposer le silence sur ces questions. Cependant, en 1563, Baïus publia ses premiers opuscules : *De libero hominis arbitrio et ejus potestate; De justitia et justificatione; De sacrificio;* publication qu'il continua au retour du concile de Trente, où il avait été député avec Hessels et Jansénius (celui qui devint évêque de Gand et mourut en 1576), par l'édition des traités : *De meritis operum; De prima hominis justitia et virtutibus impiorum; De sacramentis in genere; De forma baptismi* (1565); *De peccato originis; De charitate; De indulgentiis; De oratione pro defunctis* (1566). Sa doctrine fut bientôt dénoncée à Rome, examinée, et enfin condamnée par la bulle de saint Pie V *Ex omnibus* (1er oct. 1567).

La constitution fut communiquée à Baïus, non sans ménagements, et acceptée à Louvain par la Faculté de théologie (29 déc. 1567). Toutefois, notre théologien prétendit s'expliquer et transmit à Rome des apologies (1569). Un second examen aboutit de nouveau à une condamnation (bref du 13 mai 1569). Baïus se soumet, mais, comme peu après il tente encore de se défendre, la bulle de 1567 est publiée à Louvain (16 nov. 1570). La Faculté de théologie rédige des conclusions contre le Baïanisme et dresse un acte d'acceptation de la bulle, que Baïus souscrit après la délibération de l'assemblée (29 août 1571). Pendant quelque temps, il paraît docile et devient chancelier de l'Université. Mais, à la suite d'entreprises contre la censure de Pie V et sur des démarches adressées à Rome, GRÉGOIRE XIII donne la bulle *Provisionis nostrae*, dans le but évident de confirmer la décision portée par son prédécesseur (29 janv. 1579). Cette constitution ayant été promulguée à Louvain, le chancelier se rétracta (24 mars 1580), et reçut du Pape un bref laudatif. Cependant, malgré sa soumission, il lui arrivait de laisser échapper des paroles compromettantes. De leur côté, ses partisans tendaient à éluder la portée des condamnations : déjà commençait de s'élaborer la théorie, plus tard fameuse, du silence respectueux. C'est ce qui amena une intervention du nonce à Cologne. Celui-ci, de concert avec l'archevêque de Malines, donna ordre à la Faculté de théologie de former un corps de doctrine capable de faire loi dans ces matières controversées. Le document énonce des opinions contradictoires aux propositions condamnées (1586). Baïus le signa, semble-t-il, et ne fut certainement jamais accusé d'y avoir contredit.

Il mourut le 16 sept. 1589. Avant sa mort, un nouvel incident vint troubler la paix. LESSIUS enseignait alors la théologie, avec le P. Hamelius, chez les Jésuites de Louvain. Il réfutait, à l'occasion, les erreurs de Baïus. En même temps, il proposait sur la prédestination et la nature de la grâce des thèses où les docteurs de l'Université découvrirent des attaques contre la doctrine et l'autorité de saint Augustin. De là, en 1587, la censure de Louvain contre Lessius, et la controverse qu'elle souleva (SOMMERVOGEL, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus, Bibliographie*, tom. IV, art. *Lessius*). Cette affaire, dont Baïus fut l'instigateur et dans laquelle il déploya son activité, ne rentre pas proprement dans le Baïanisme, tel qu'il est contenu dans les propositions proscrites. Plusieurs croient pourtant que le chancelier profita de l'occasion pour proposer certains principes qui forment comme une seconde partie de son système, partie non condamnée alors et laissée indécise par le Saint-Siège, jusqu'à ce qu'elle eût été examinée et jugée. Ces principes ont un caractère de calvinisme mitigé, analogue à la doctrine qu'adopta plus tard le synode de Dordrecht. Encore une fois, ils n'ont pas été censurés avec ceux du Baïanisme. Tout ce qu'on peut dire, c'est que Jansénius y a puisé de quoi compléter son système. Rien qu'à les rapprocher des 79 propositions de 1567, l'on a comme l'abrégé exact de l'*Augustinus* (*DU CHESNE, *Histoire du Baïanisme*, liv. III).

Du précédent exposé, il ressort que Baïus ne fut ni un hérésiarque, ni un sectaire, mais qu'il en eut quelque peu l'étoffe; avec de grandes et belles qualités, de la dignité dans la vie, de l'ardeur dans le

travail, il fut remarquable par les dons de l'esprit mais il s'avança dans une voie périlleuse, et demeura, trop obstinément attaché à ses idées. De là des alternatives de soumission et de demi-révolte qui ont fait croire à d'artificieux déguisements ou à de la mauvaise foi. Malgré tout, cependant, il ne s'est jamais séparé de l'Eglise.

Avant de résumer les théories de Baïus, ajoutons simplement que les bulles dressées contre lui ont été vivement attaquées par ses partisans et par ceux de Jansénius (*Dissertation sur les bulles contre Baïus*). Ils ont nié qu'elles eussent été promulguées et acceptées même tacitement. Celle de Pie V leur a paru informe et irrégulière, ambiguë (la censure est *respective* et portée *in globo*), inutile et préjudiciable à l'Eglise, en contradiction avec l'enseignement des anciens Pères. Ils ont discuté sur la prétendue interpolation d'une virgule, dont l'omission leur donnait droit d'affirmer que les propositions flétries n'étaient pas, au moins en partie, condamnées dans le sens de Baïus. C'est le débat célèbre du *comma pianum*. Quant à la constitution de Grégoire XIII, ils l'ont réduite à la plus mince signification : selon eux, en effet, elle indiquait seulement que la censure de 1567 était inscrite dans le *Regeste*, mais elle ne la ratifiait aucunement. A ces allégations, on a donné des réponses solides (du Chesne, *Histoire du Baïanisme*, Eclaircissements I-IV. — Le Bachelet, art. *Baïus*), et l'on a conclu sans conteste que les deux bulles doivent être respectées et regardées comme des lois dogmatiques de l'Eglise.

B. Exposé de la doctrine. — Le point de départ paraît avoir été d'expliquer la première corruption de la nature et sa réparation dans la grâce du Christ, par la recherche de ce qu'était à l'origine l'intégrité naturelle de l'homme et de ce qu'il faut penser des vertus des impies. Le système se ramène au triple état du genre humain : état de nature innocente, état de nature déchue, état de nature réparée par la grâce.

1° *Etat de nature innocente.* — A considérer normalement les choses, Dieu n'a pu créer l'homme innocent pour une autre fin que la jouissance du souverain bien dans le royaume éternel; il doit donc le destiner à cette fin et ne peut lui refuser les moyens d'y atteindre. En conséquence de la création, l'homme innocent a droit à recevoir ces moyens ou secours. Ce sont des apanages de sa nature. Et les mérites qu'il acquiert par eux demeurent dans le même ordre. Dans la justice primitive, il n'est pas question d'élévation gratuite, de grâce et de surnaturel; tout est normalement dû, fin et moyens, récompense et mérites. Nulle distinction à faire entre ce qui est de la nature et ce qui en dépasse les exigences. Bien plus, dans cet état, le mal n'a aucune place. Ce ne peut être que la punition du péché.

2° *Etat de nature déchue.* — Le péché originel consiste dans la concupiscence habituelle dominante. En effet, la concupiscence et ses mouvements indélibérés sont, par eux-mêmes, de vraies désobéissances à la loi, de vrais péchés, mais ils nous sont imputés seulement lorsqu'ils dominent en nous. Quant à la transmission de cette faute d'origine, elle ne cache aucun mystère; indépendamment de tout pacte, sans nul égard à la volonté d'Adam, elle passe dans ses descendants comme passeraient la goutte ou d'autres maladies, et elle est en eux péché formel. Chez l'enfant, elle est volontaire, d'une volonté habituelle qui domine tant qu'il ne lui oppose pas d'acte contraire. Elle dépouille notre nature de tout ce qu'elle a de bon, à l'essence près ; de ces secours de Dieu, dus à l'homme innocent, qui seuls lui permettent de bien agir, de mériter et d'atteindre à sa destinée. Impuissante désormais en face du bien, notre volonté est déterminée au mal. Elle est libre cependant, quoiqu'elle soit nécessitée, car ce qui s'accomplit sans contrainte et volontairement, bien que nécessairement, est encore libre.

3° *Etat de nature réparée.* — Jésus-Christ est mort, afin de mériter aux hommes la rémission de leurs péchés et la grâce de l'obéissance à la loi par les bonnes œuvres. La mort du Rédempteur ne rend pourtant pas ces œuvres dignes de la rétribution de la vie éternelle. Elles le sont, en effet, par elles-mêmes, en tant qu'accomplissement de la loi, indépendamment des mérites du Sauveur et de sa grâce.

La justification des adultes consiste dans la pratique des bonnes œuvres et la rémission des péchés. C'est l'obéissance à la loi qui justifie proprement, mais sans remettre la peine éternelle. Dès lors, la justice précède la rémission des péchés. Celle-ci s'obtient par les sacrements. Elle n'est pas la justice au sens propre, mais l'Ecriture la désigne souvent sous ce nom, et même on ne peut dire justes les catéchumènes et les pénitents, tant qu'ils n'ont pas reçu la rémission de leurs péchés par le baptême ou la pénitence. Puisque c'est par l'obéissance actuelle à la loi que l'homme est formellement justifié, il n'y a pas de véritable obéissance à la loi, en dehors de celle qui vient de la charité. Aucun milieu dans l'amour de la créature raisonnable, entre la charité méritoire et la cupidité vicieuse. C'est là, pour le Baïanisme, un principe capital dans lequel quelques-uns ont vu le fondement même du système. Les œuvres des infidèles sont dès lors des péchés, et tant qu'ils demeurent dans l'infidélité, l'accomplissement des préceptes dépasse leur pouvoir. Bien plus, Dieu refuse parfois à des fidèles ou même à des justes la grâce qui permet de résister aux tentations. Il commande donc parfois des choses impossibles.

Enfin, dans l'état de nature relevée, le mérite nous est conféré gratuitement : nous en sommes indignes; si donc il est nôtre, c'est parce que Jésus-Christ nous le donne. Par leur nature même, les œuvres mauvaises sont dignes de l'enfer; les bonnes, du ciel. Celles-ci, pour la plupart, ne valent pas aux hommes l'augmentation des vertus; elles sont incapables de satisfaire à Dieu pour les peines temporelles qui demeurent, même après la rémission des péchés. La condonation de ces peines doit être attribuée aux seuls mérites de Jésus-Christ, pas même aux souffrances des Saints ou à la Sainte Messe. Notons d'ailleurs que, selon Baïus, la Messe n'est que très improprement un sacrifice.

Tel est ce système, simple vraiment, lié et soutenu. Tout sort de deux conceptions opposées, l'une optimiste, celle de l'état normal de la créature raisonnable, l'autre pessimiste, celle de l'état de la nature tombée. L'invention en revient à Hessels et à Baïus, mais Jansénius le reprendra et y mettra la dernière main. Tous trois présentent cette théorie comme augustinienne, mais on doit légitimement douter qu'ils aient saisi et rendu la pensée du saint docteur; d'autant plus que, d'une part, sur des points importants, leur doctrine est inconciliable avec celle du concile de Trente et rejette dans l'ombre des vérités que les Pères assemblés ont placées en bonne lumière; de l'autre, dans ces mêmes matières, ils s'accordent avec Luther et Calvin, ou tout au moins s'approchent de leurs positions. Cette partie du système forme le Baïanisme proprement dit, celui qui a été censuré d'abord par la Sorbonne, puis condamné dans les deux bulles dogmatiques de Pie V et de Grégoire XIII.

Quant à ce qu'on a nommé la seconde partie du Baïanisme — celui qui n'a pas été proscrit du vivant de Baïus — ce sont les éléments d'un traité de la prédestination et de la grâce, qui résument les vues de son école, touchant la volonté de Dieu et la mort de Jésus-Christ pour le salut des hommes, l'opération divine sur les volontés humaines et la liberté dans l'état présent.

Voici les six points auxquels on les peut ramener : 1° C'est un dogme de foi que la prédestination gratuite antérieure à la prévision absolue des mérites surnaturels, ainsi que la réprobation positive et absolue en vue du péché originel. 2° Il s'ensuit que, depuis le péché originel prévu, Dieu ne veut sincèrement sauver pour toute l'éternité que les seuls élus, et que Jésus-Christ n'est mort et n'a prié pour le salut éternel que des prédestinés seulement. 3° La grâce médicinale est une inspiration de charité, et elle n'est jamais purement suffisante, mais, toujours efficace, elle se distingue en grande grâce (produisant un effet parfait) et en petite (produisant un effet imparfait, et donc insuffisante à produire l'effet parfait). L'efficacité de la grâce consiste dans sa prédominance sur la cupidité. Il s'ensuit : que les infidèles qui persévèrent dans leur infidélité sont exclus du bienfait de la grâce; que les pécheurs qui ne se convertissent pas, et même certains justes sont privés de la grâce suffisante; que ceux des justes qui ne persévèrent pas n'ont pas la grâce suffisante pour persévérer. 4° Il y a certains préceptes dont l'accomplissement est impossible, faute de grâce, non seulement aux infidèles ou aux pécheurs, mais encore à des justes. 5° Dans l'état présent, la grâce est irrésistible, aussi bien que la cupidité prédominante : l'homme, privé de toute grâce ou enrichi seulement de la petite grâce, suit nécessairement la cupidité; s'il possède la grande grâce, il se livre nécessairement à elle. 6° Pour mériter ou démériter, dans l'état présent, il n'est pas requis qu'on soit exempt de nécessité, ce qui revient à supprimer le vrai mérite.

Tels sont les principes de Baïus sur la prédestination et la grâce. Il ne les a pas développés dans ses opuscules; ce que nous en avons se trouve dans les *Censures* de Louvain et de Douai, et dans la *Justification* qui les a suivies. Nous les retrouverons dans l'*Augustinus* où, renouvelés par Jansénius, ils remplissent les dix livres *De gratia Christi salvatoris* (*du Chesne, *Histoire du Baïanisme*, liv. III, § 2, et liv. IV, § 81. — *Annales des soi-disans Jésuites*, Paris, 1764, t. I, p. 159-454).

II. — La première période : le Baïanisme après Baïus et le Jansénisme jusqu'aux cinq Propositions (1589-1649).

A. Histoire. — Les erreurs de Baïus ne finirent pas avec lui. Pour les soutenir, un parti s'était formé à Louvain, dont, à la mort du maître, le disciple préféré, Jacques Janson († 1625), prit la tête. Ce fut Janson qui endoctrina ses deux élèves Cornélius Jansénius et Jean du Vergier de Hauranne. En même temps, il leur montra les Jésuites comme les anciens et redoutables adversaires du Baïanisme. Liés d'une étroite amitié dès leurs études, Jansénius et du Vergier vécurent ensemble, à Paris, puis à Bayonne, travaillant avec acharnement. En 1617, Jansénius regagna Louvain, mais la séparation ne mit pas un terme à leur commerce. Ils avaient, en effet, conçu comme le dessein de réformer l'Eglise, dans sa doctrine qui s'était altérée, pensaient-ils, en s'éloignant de celle de saint Augustin et des Pères, sous l'influence fâcheuse des scolastiques et surtout sous celle des Jésuites; dans sa morale et dans sa discipline qui, avec le temps, étaient devenues lâches et accommodantes, toujours par le fait des Jésuites. Le plan, concerté entre eux, comportait la composition d'un ouvrage qui accréditerait leur système et, sous l'autorité de saint Augustin, propagerait sur la prédestination et la grâce, avec les idées de Baïus, la doctrine des censures de Louvain et de Douai. Jansénius se chargea du travail. Pendant vingt ans, il s'y consacra, lisant et relisant saint Augustin, s'acharnant à y retrouver la pensée de son maître. Janson et les Baïanistes de Louvain l'encourageaient au labeur. Elu évêque d'Ypres, en 1635, il ne s'interrompit pas. Aussi la tâche était terminée, lorsqu'il mourut dans son évêché (1638), laissant à des amis le soin d'éditer l'*Augustinus*, mais le soumettant par avance aux décisions du Saint-Siège.

De son côté, du Vergier, nommé en 1620 abbé de Saint-Cyran, ne néglige pas l'exécution du programme. Dans ce but, à plusieurs reprises, il prend à partie les Jésuites, surtout par la publication du *Petrus Aurelius* (1632). Il travaille à recruter des partisans, et l'influence qu'il acquiert sur l'abbaye de Port-Royal, autour de 1634, sur la Mère Angélique en particulier, sur ses proches et sur ses amis, l'aide fort dans son recrutement. Les religieuses et les solitaires qui, à partir de 1638, commencent à se retirer près d'elles, deviennent l'âme du groupement. Enfin, l'austérité de Saint-Cyran favorise son action, et la rigidité morale qu'il conseille n'est pas sans en imposer. Aussi, lorsqu'en 1638 il est incarcéré sur l'ordre de Richelieu, il est trop tard pour rompre ses desseins. La petite église prospère dans l'ombre : elle l'accueille à sa sortie de prison (6 février 1643), et à sa mort, qui suit de près (11 octobre), elle le vénère comme un saint : on peut donc dire, sans exagérer, que, s'il n'a pas établi le *Jansénisme* comme *doctrine*, il est au moins le fondateur du *parti*.

Déjà, sous la protection de l'Université de Louvain, l'*Augustinus* avait été édité par les mandataires de Jansénius, Fromond et Calénus (1640). En dépit d'une défense de l'internonce, d'un décret et de brefs d'Urbain VIII, malgré les efforts des Jésuites qui, dès avant la publication, ont dénoncé le péril, malgré les thèses qu'ils dressent pour le conjurer (21 mars 1641), l'ouvrage se répand de toutes parts. Il est même imprimé, une seconde fois, à Paris, avec l'approbation de docteurs de la Sorbonne (1641). En vue de remédier au mal, le Pape donne l'ordre d'examiner le livre, qu'on juge condamnable comme imprimé sans permission et traitant des choses de la grâce, en même temps que ressuscitant les propositions de Baïus. Sa Sainteté le censure donc par la bulle *In eminenti*. Cette bulle, expédiée le 6 mars 1642 et publiée le 19 juin 1643, confirme les constitutions de Pie V et de Grégoire XIII contre Baïus, et le décret de Paul V sur les matières *De auxiliis* [*Formula pro finiendis disputationibus*, 5 sept. 1607, Denzinger [10], 1090 (964)]. Quant à l'*Augustinus*, elle le proscrit comme contenant et renouvelant ce qui a été condamné par les susdites constitutions. Elle interdit en outre les thèses des Jésuites et les écrits suscités, des deux côtés, dans la controverse. La publication de la bulle rencontre plus d'une difficulté; elle se fait même avec tant de ménagements qu'elle ne produit pas tout son effet.

De part et d'autre, dans les Pays-Bas comme en France, l'on s'agite et l'on discute; la lutte religieuse est commencée. Dès lors, Antoine Arnauld — le grand Arnauld, comme diront ses admirateurs — a pris la place de Saint-Cyran, et il la garde jusqu'à sa mort, cinquante ans environ (6 août 1694). Sous la direction du fameux abbé, Arnauld s'était lancé dans la théologie et, dans les thèses de sa *tentative*,

il avait donné comme une sorte d'*Augustinus* avant la lettre (1636). De plus en plus imbu des idées de son directeur, dans les choses du dogme et dans celles de la morale, il saisit l'occasion de les affirmer publiquement par son livre *De la fréquente communion* (1643), et par ses *Apologies* de Jansénius, publiées en réponse aux sermons d'Isaac HABERT, alors théologal de Paris et plus tard évêque de Vabres (*De la fréquente communion*, Paris, Vitré, 1643. Arnauld, *OEuvres*, t. XXVII, p. 71. — **Apologie de M. Jansénius*, 1644, et **Seconde apologie pour M. Jansénius*, 1645. Arnauld, *OEuvres*, t. XVI, p. 39 et t. XVII, p. 1). Jusque-là, le Jansénisme n'était guère qu'un parti secret et comme une science occulte qui se répandait dans l'ombre. Ce sont les premiers ouvrages d'Arnauld qui le manifestent au public et, par le fait, en divulguent les principes.

Dès le début de cette affaire, il y a lieu d'éclaircir un doute. D'aucuns ne voient, dans la longue dispute, qu'une question de rivalité. Les Jésuites auraient craint — pensent-ils — d'être supplantés par les Jansénistes qui, tout à la fois par la doctrine et la manière de concevoir la vie chrétienne, s'opposaient à eux : du côté de Jansénius, saint Augustin et saint Thomas, avec le rigorisme et la morale sévère; chez les Jésuites, Lessius et Molina, avec la morale accommodante et le probabilisme. C'était presque pour eux un problème de vie ou de mort. Enfin, les Petites Ecoles de Port-Royal les auraient effrayés ; ils tenaient tant à s'assurer comme un monopole d'éducateurs. Dès lors, ils se seraient acharnés : ils auraient crié à l'hérésie et seraient parvenus à faire censurer leurs adversaires.

En tout cela, un fait est indéniable, c'est que la querelle du Jansénisme a été une guerre prolongée entre les Jansénistes et les Jésuites, guerre sans merci, mais dans laquelle les Jésuites n'ont pas pris l'offensive. Mis en cause — et non pas seuls — par Baïus d'abord, puis par Jansénius et ses gens, ils se sont défendus, et ce qu'ils ont protégé, ce n'est pas une doctrine propre de leur Ordre, mais la doctrine commune de l'Eglise, battue en brèche par les novateurs, doctrine augustinienne dans le sens vrai du saint docteur et que respectaient les Thomistes autant au moins que les Molinistes (MAYNARD, *Les Provinciales et leur réfutation*, t. I, p. 1-8 et t. II, p. 287-292). Aussi bien, le système de Baïus, que renouvelait Jansénius, avait été condamné à Rome dès 1567, longtemps avant la *Concorde* de Molina (1588) et la censure de Lessius (1587). Depuis cette première condamnation de Pie V jusqu'à la Constitution *Auctorem fidei* (1794), les décisions dogmatiques se sont succédé, toujours défavorables aux partisans de Jansénius. Il y avait donc, dans leur affaire, autre chose qu'une chicane mesquine soulevée par des religieux jaloux dont, en 1794, l'Ordre n'existait plus depuis vingt ans.

Quant à la morale, les Jansénistes ont excédé dans l'austérité au point de rendre impossible l'observation de ses préceptes et d'écarter les fidèles des sacrements. Aussi, tout en proscrivant les exagérations de casuistes trop accommodants, jésuites ou autres, Rome, dans l'ensemble, n'a pas, loin de là, donné raison à l'école austère de Saint-Cyran. Le décret de PIE X sur la Communion fréquente (20 décembre 1905) en est une preuve récente. C'est assez dire qu'après deux cent cinquante ans le Saint-Siège continue de prononcer en faveur des Jésuites et de leur morale prétendue relâchée. De même, les succès trop grands de Messieurs de Port-Royal dans l'éducation ne sont pas, pour ceux du moins qui ont quelque souci des dates, une explication suffisante à l'hostilité des Jésuites; le commencement des Petites Ecoles est de 1637 au plus tôt, mais elles ne se développent guère qu'après 1643. En 1654-1655, elles ne comptent pas plus de cinquante écoliers. Or les discussions de Louvain sur la prédestination et la grâce datent de 1587, les thèses contre l'*Augustinus* de 1641, et les premiers travaux du P. DECHAMPS, *Disputatio theologica de libero arbitrio, Secret du Jansénisme, De haeresi janseniana* de 1645 à 1654. Qu'étaient d'ailleurs les cinquante écoliers de Port-Royal, en comparaison des deux mille élèves qui fréquentaient, en 1652 par exemple, le seul collège de Clermont? (*SAINTE-BEUVE, *Port-Royal*, t. I, p. 433; t. III, p. 469-479.)

Une autre erreur, enfin, serait de découvrir partout la main des Jésuites, obstinée contre Port-Royal, dans tous les écrits de polémique et toutes les dénonciations, dans toutes les mesures de rigueur et toutes les censures. Il faut prouver ce qu'on avance. L'allégation d'un gazetier pamphlétaire ou d'un écrivain de parti qui plaide *pro domo*, ou encore un mot méchant emprunté aux *Mémoires* de SAINT-SIMON, ne suffit pas à former une conviction en histoire. Nous autres catholiques, ne soyons pas moins prudents que les tenants du Jansénisme qui savent bien, dans leur cause, récuser à l'occasion le témoignage des Jésuites, ou du moins demandent à le contrôler.

Que ces religieux pourtant aient souvent apporté trop d'acharnement dans la querelle, la chose n'est certainement pas niable. Les supérieurs généraux qui, seuls, engagent proprement la responsabilité de l'Ordre, en ont plus d'une fois blâmé leurs inférieurs et toujours leur ont recommandé la modération. Ce qui explique, sans la justifier d'ailleurs, cette excessive virulence, c'est que les Jansénistes étaient au moins aussi violents, et ressuscitaient au besoin maintes calomnies inventées par les pamphlétaires protestants (MAYNARD, *Les Provinciales et leur réfutation*, t. I, p. 32-33. — BROU, *Les Jésuites de la Légende*, 1re partie, ch. x).

B. L'AUGUSTINUS ET SA DOCTRINE. — Cet in-folio de plus de deux mille pages est longuement intitulé : *Augustinus, seu doctrina Sancti Augustini de humanae naturae sanitate, aegritudine, medicina adversus Pelagianos et Massilienses, tribus tomis comprehensa.* C'est un traité de la grâce et de la prédestination, dans lequel Jansénius prétend exposer la doctrine de saint Augustin, mais il en a pris le premier projet dans les théories de Baïus. Il a, en outre, beaucoup emprunté aux hérétiques des XVIe et XVIIe siècles. C'est donc son système à lui — un vrai Baïanisme — qu'il développe sous le nom de saint Augustin. Aussi, quoi qu'en aient dit si souvent les Jansénistes, ceux qui le condamnent ne censurent pas par le fait la doctrine du grand docteur. L'ouvrage est divisé en trois tomes, ou plus exactement en trois parties. La première contient l'histoire des Pélagiens, exposée de telle façon que le Pélagianisme ressemble trait pour trait à la doctrine des Jésuites (8 livres). C'est une sorte de préambule sans lequel on ne peut comprendre les deux autres parties qui renferment la matière principale. Dans le tome second, l'on trouve la doctrine de saint Augustin sur les trois états d'innocence, de nature corrompue et de nature pure. Ses neuf livres sont un commentaire fidèle des opuscules de Baïus : *De prima hominis justitia, De meritis operum, De peccato originis, De libero hominis arbitrio et de virtutibus impiorum.* Le dernier tome expose les vues du saint docteur sur la grâce médicinale du Rédempteur et la prédestination des hommes et des Anges. C'est dans ces dix livres *De gratia Christi Salvatoris* que Jansénius défend les censures de Louvain et de Douai ; il y propose,

en complétant son précurseur, la seconde partie du Baïanisme. Ces détails montrent comment le P. du Chesne a pu, sans peine, établir une exacte concordance entre la doctrine de l'*Augustinus* et le système de Baïus, pris dans son ensemble. La conclusion est que Jansénius a suivi, de son devancier, plan et erreurs, comme la glose suit le texte. Primitivement d'ailleurs, il avait eu le dessein d'intituler son livre *Apologie de Baïus* (*Histoire du Baïanisme*, liv. IV, § LXXVIII-LXXXI et XIX). Le P. RAPIN donne une analyse détaillée de l'*Augustinus*, dans son *Histoire du Jansénisme* (livre X, p. 479-484).

Le fond du livre est la doctrine de la délectation relativement victorieuse, c'est-à-dire de la délectation qui se trouve actuellement supérieure en degré à celle qui lui est opposée. Depuis la chute d'Adam, la délectation est l'unique ressort qui remue le cœur de l'homme, inévitable quand elle vient et invincible quand elle est venue. Si cette délectation est céleste, elle porte à la vertu; si elle est terrestre, elle détermine au vice, et la volonté se trouve nécessairement entraînée par celle des deux qui est actuellement la plus forte. L'homme fait donc invinciblement, quoique volontairement, le bien ou le mal, selon qu'il est dominé par la grâce ou la cupidité. Sa volonté est nécessairement soumise à la délectation actuellement prépondérante. De là sortent les autres parties de l'ouvrage, comme autant de suites ou de corollaires, formant dans leur ensemble le système que nous avons brièvement résumé au début de cet article.

Ainsi en découlent les cinq fameuses propositions qui sont la quintessence ou, comme BOSSUET l'a écrit dans sa lettre au maréchal de Bellefonds (vers 30 sept. 1667. Edit. Lachat, t. XXVI, p. 209), *l'âme* du livre. Pour achever de faire connaître l'*Augustinus*, rien de mieux que de les citer :

I. Quelques commandements de Dieu sont impossibles à des justes qui désirent et qui tâchent de les garder, selon les forces qu'ils ont alors; et ils n'ont point de grâce par laquelle ils leur soient rendus possibles.

II. Dans l'état de nature corrompue, on ne résiste jamais à la grâce intérieure.

III. Pour mériter et démériter, dans l'état de nature corrompue, on n'a pas besoin d'une liberté exempte de la nécessité d'agir; mais il suffit d'avoir une liberté exempte de contrainte.

IV. Les semi-pélagiens admettaient la nécessité d'une grâce intérieure et prévenante pour chaque action en particulier, même pour le commencement de la foi; et ils étaient hérétiques en ce qu'ils prétendaient que cette grâce était de telle nature que la volonté de l'homme avait le pouvoir d'y résister, ou d'y obéir.

V. C'est une erreur des semi-pélagiens de dire que Jésus-Christ soit mort, ou qu'il ait répandu son sang pour tous les hommes sans exception.

Liées comme elles sont à la théorie fondamentale de la délectation relativement victorieuse, il n'est pas malaisé de montrer que ces cinq propositions sont bien de Jansénius. Elles se lisent d'ailleurs dans l'*Augustinus*, toutes les cinq, sinon mot à mot ou quasi mot à mot, comme la 1re (t. III, l. II, c. 13), au moins dans des termes équivalents, comme les quatre dernières (la 2e, t. III, l. II, c. 24 ; la 3e, t. III, l. VI, c. 38; la 4e, t. I, l. VIII, c. 6; la 5e, t. III, l. III, c. 21). C'est seulement aux approches de la condamnation que les Jansénistes ont commencé d'émettre des doutes à cet égard (MAYNARD, *Les Provinciales et leur réfutation*, t. II, p. 280 et suiv. — DU MAS, *Histoire des cinq propositions*, Edit de 1702, t. I, liv. I, p. 65 et suiv.; t. III, 1er Eclaircissement, p. 1).

Postérieurement, l'on a eu l'idée de distinguer entre le Jansénisme grotesque, celui qui a été condamné dans les cinq propositions, et la doctrine de Port-Royal, adoucie encore dans les *Réflexions morales* de QUESNEL. C'est un subterfuge ou un leurre. Dans le fond, il n'y a eu qu'un seul Jansénisme, nettement démasqué dans les cinq propositions, ou dissimulé habilement par le parti sous des expressions équivoques, mais demeuré toujours le même, le Jansénisme de l'*Augustinus*. C'a été aussi celui d'Arnauld et de Port-Royal, et Quesnel l'a revêtu des dehors de la piété dans ses *Réflexions morales*. Si on veut l'étudier à fond, on peut consulter l'*Histoire du Jansénisme* du P. RAPIN (liv. X), et surtout l'excellent ouvrage du P. DECHAMPS : *De haeresi janseniana*. Ce que nous avons dit montre assez comment la théologie jansénienne renverse complètement, avec l'espérance chrétienne, toute morale raisonnable, toute liberté dans l'homme, toute justice en Dieu (PLUQUET et CLARIS, *Dictionnaire des hérésies*, art. *Jansénisme*. — MAYNARD, *Les Provinciales et leur réfutation*, t. I, p. 14-21; t. II, p. 287-292).

III. — La deuxième période : le Jansénisme depuis les cinq Propositions jusqu'à la Paix de Clément IX (1649-1668).

A. LA QUESTION DE DROIT (1er juil. 1649-31 mai 1653). — Au début de cette période, les esprits sont tout entiers à *la question de droit*, qui consiste à établir que les cinq propositions sont vraies ou qu'elles sont fausses.

Nicolas CORNET, syndic et docteur de Sorbonne, dénonce à la Faculté sept propositions théologiques dont les cinq premières renferment ce qu'il y a, dans l'*Augustinus*, de plus contraire à la foi (1er juillet 1649). On décide de les examiner, et des commissaires en préparent la censure. Mais, une intervention du Parlement ayant suscité des difficultés, une autre voie est prise : la cause est déférée à Rome par une lettre approuvée et signée de quatre-vingt-cinq évêques, auxquels trois autres se joignent dans la suite. L'évêque de Vabres (Isaac HABERT) l'avait composée (1650). De leur côté, ceux de Port-Royal font présenter au Pape une supplique en sens opposé (10 juillet 1651), mais, parmi les évêques de France, onze prélats seulement l'ont souscrite. INNOCENT X avait déjà formé une congrégation (12 avril 1651); après un sérieux examen, il donne la bulle *Cum occasione*, par laquelle il censure et qualifie chacune des cinq propositions (31 mai 1653). Il la fait afficher le 9 juin.

D'après leur conduite et leurs écrits, il paraît bien que, jusqu'au moment où l'affaire fut portée devant le Saint-Siège, les Jansénistes, tout en répétant que les propositions étaient équivoques et forgées à plaisir, s'accordaient avec leurs adversaires sur le sens propre de ces propositions (le dogme de la grâce nécessitante), lequel, selon eux, était celui de Jansénius. Ce sens, affirmaient-ils aussi, exprimait la doctrine de saint Augustin, qu'ils ne distinguaient jamais de celle de Jansénius ou de la leur. C'est alors du *droit* qu'ils disputaient. Plus tard, au cours du procès, quand ils pressentirent la condamnation, leur attitude changea : les meneurs et leurs députés à Rome cherchèrent, par des expédients, à éterniser les débats : ils réclamaient des disputes, comme au temps des controverses *de auxiliis*, dont ces discussions, disaient-ils, étaient une suite naturelle ou une reprise. Dans chacune des propositions incriminées, ils découvraient des sens multiples, dont l'un, le sens propre et légitime, celui qu'ils entendaient, contenait leur

système, mais ils le proposaient d'une manière enveloppée et dans des termes ambigus. De Jansénius et de son livre ils ne soufflaient plus mot, mais ils parlaient sans cesse de saint Augustin, de saint Thomas et de sa grâce efficace par elle-même, de la doctrine catholique mise en péril par une machination des molinistes. Malgré tant d'efforts, ils ne réussirent pas à traîner indéfiniment les choses en longueur, et le jugement fut enfin rendu [*Histoire des cinq propositions*, t. I, liv. I, p. 68 et suiv.; t. III, 1er et 2d Eclaircissements, en confirmant par D. Thuillier, *Histoire de la constitution Unigenitus* (Ms), t. I, p. 208-210 (Biblioth. Nation., Ms. fr. 17731). — Rapin, *Mémoires*, t. I et II, liv. IV-VIII. — Bourzeis (Abbé de), *Propositiones de gratia*. — **Brevissima quinque propositionum in varios sensus distinctio* ou *Distinction abrégée des cinq propositions*].

B. La question de fait. Son premier temps : le fait de Jansénius (juillet 1653-29 sept. 1654). — La bulle reçue en France (juillet 1653), les Jansénistes se soumettent, mais, à en juger par leurs lettres secrètes plutôt que par leurs écrits publics, leur soumission n'est qu'extérieure. Passant, en apparence du moins, condamnation sur le *point de droit*, et admettant que les propositions, dans leur sens propre, sont légitimement censurées, ils se retranchent dans la *question de fait*. C'est de leur part une évasion habile, préparée d'ailleurs par leur précédent changement d'attitude; elle leur permet d'éluder, sans révolte ouverte, la décision de l'Eglise. Leur nouvelle position est celle-ci : par la manière dont elle parle de Jansénius et de son livre, la Constitution donne à entendre que les propositions sont tirées de l'*Augustinus*. Or, d'une part, la 1re proposition, la seule qu'on trouve mot à mot dans l'ouvrage — ce qui est exact, nous l'avons vu, — n'a pas, étant prise en elle-même, le sens qu'elle présente dans l'endroit d'où on l'a extraite; d'autre part, on ne rencontre dans le livre aucun texte dont le sens naturel se confonde avec le sens des cinq propositions prises en elles-mêmes. Tout en se soumettant, et en admettant le bien fondé de la condamnation, si on considère les propositions en elles-mêmes, ils ne peuvent reconnaître ni qu'elles sont de Jansénius, ni qu'elles ont été condamnées dans le sens de Jansénius. D'après eux, ce sens est celui de la grâce efficace par elle-même, nécessaire à tout bien. Ainsi cette doctrine, qui est celle de saint Augustin et de l'école de saint Thomas, combat seulement la grâce suffisante de Molina, mais non pas celle des Thomistes. Leurs adversaires insistaient à l'encontre, et leur rappelaient qu'avant 1651 ou 1652, alors que la dispute roulait sur la qualité des propositions et non pas sur leur sens, ils avouaient que ce sens propre et naturel était celui de Jansénius.

Néanmoins, le déplacement de la controverse ne laissait pas d'être embarrassant : en effet, ces termes mêmes de *fait* ou de *sens de Jansénius* étaient équivoques. Ils pouvaient signifier, soit le sens exprimé dans l'ouvrage de Jansénius considéré en lui-même et sans égard à la pensée qu'avait, en le composant, l'évêque d'Ypres (attribution de la doctrine des propositions au texte du livre : sens *objectif* de Jansénius), soit le sens qu'avait dans l'esprit l'auteur lorsqu'il écrivait, et qu'il cherchait à rendre dans son texte (attribution de la doctrine des propositions à Jansénius lui-même : sens *subjectif* de Jansénius ou son intention personnelle). Entre ces deux acceptions, les Jansénistes, consciemment ou non, ne distinguaient pas, et c'était là, dans les discussions, une cause perpétuelle de confusions. D'autant plus qu'à Rome, l'expression de *question de fait* était généralement restreinte à la dernière des deux acceptions, la première étant regardée comme *question de droit*, tandis qu'en France, spécialement dans l'usage de ceux du parti, l'une et l'autre étaient indistinctement traitées de *question de fait*.

Pour couper court à l'évasion, les évêques assemblés à Paris déclarent (28 mars 1654) que, par la bulle *Cum occasione*, les cinq propositions ont été censurées comme étant de Jansénius et dans le sens de Jansénius. Leur déclaration est confirmée par un bref d'Innocent X (29 septembre). En France, la décision est respectueusement accueillie, et la Sorbonne s'y conforme dans son jugement sur la *Seconde lettre de M. Arnauld à un duc et pair* (31 janvier 1656).

Ce jugement est, dans l'histoire du Jansénisme, un événement. En effet, dans les discussions sur *le droit* et sur *le fait*, Arnauld a donné le branle et tenu le premier rang. Dès le temps des dénonciations de Cornet, il avait crié qu'on en voulait à la doctrine de saint Augustin et il s'était dressé pour la défendre (*Considérations sur l'entreprise de M. Cornet*, 1649, *Apologie pour les SS. Pères de l'Eglise...*, 1651. Arnauld, *Œuvres*, t. XIX, p. 1 et t. XVIII, p. 1). En 1655, il publie deux lettres, l'une *à une personne de condition* (24 février), l'autre (10 juillet) *à un duc et pair* (**Lettre à une personne de condition sur ce qui s'est passé...* et **Seconde lettre à un duc et pair de France pour servir de réponse... Œuvres*, t. XIX, p. 311 et 335). La seconde d'entre elles, la plus fameuse, met en cause le *fait* et le *droit*, et, en dépit de protestations multiples, tend à rétablir la doctrine proscrite par Rome. On en tire deux propositions, la première dite *de droit*, la deuxième *de fait*, qui sont déférées à la Sorbonne et, après trois mois de contestations, censurées. Arnauld se défend vigoureusement, trois ou quatre opuscules au moins en font foi [*Dictionnaire des Jansénistes*, art. *Arnauld* (*Antoine*), c. 266-67], et il est soutenu par les soi-disant disciples de saint Augustin. Il n'en est pas moins condamné, mais il refuse de souscrire au jugement rendu et est, avec nombre d'autres qui l'imitent dans son refus opiniâtre, exclu de la Faculté.

C. Intervention de Pascal : Les Provinciales (23 janv. 1656-24 mars 1657). — C'est alors que l'intervention de Pascal change les affaires. Dans ses *Petites Lettres*, il tourne en plaisanterie les débats de la Sorbonne sur les propositions d'Arnauld et la censure qui en est faite. Ce sont les quatre premières *Provinciales*, après lesquelles l'auteur, s'en prenant à la morale des Jésuites, laisse de côté le Jansénisme proprement dit. Il n'y revient que dans la 17e et la 18e sur la *question de fait*, par où il prétend justifier les Jansénistes. Dans les douze autres, il attaque le relâchement des casuistes. C'est en somme une digression, ou plus exactement une diversion adroite, la morale des Jésuites et les Jésuites eux-mêmes n'étant point directement en cause dans la lettre d'Arnauld et les cinq propositions. A prendre ainsi rigoureusement les choses, Pascal a quitté la question. Toutefois le parti considérait les Jésuites comme les adversaires qui, entre tous, s'opposaient au progrès de ses idées théologiques; il estimait donc qu'abattre les Jésuites ou ruiner leur influence, c'était encore travailler au triomphe de sa doctrine. En outre, la diffusion de la morale sévère, toujours chère aux Jansénistes, entrait, au même titre que les thèses de l'*Augustinus*, dans le programme de réforme concerté dès le début entre Jansénius et Saint-Cyran. C'est ce que montreraient bien les *Règlements et instructions de Messieurs les disciples de saint Augustin de l'union*, extraits par le P. Rapin des registres du Saint-Office et rapportés

dans ses *Mémoires* (t. III, p. 31-39), si l'on établissait incontestablement l'origine janséniennne de ce document curieux. Ainsi Pascal, par son apparente digression, ne sortait pas à strictement parler du terrain de la lutte : il changeait plutôt de méthode d'attaque. Du Jansénisme proprement dit — la doctrine de Jansénius condamnée par Innocent X et défendue par Arnauld — il ne faisait que passer à l'autre sorte de Jansénisme, celui du rigorisme et de l'austérité, qui, dès les jours de Saint-Cyran, en avait si fort imposé au vulgaire et avait été pour la meilleure part dans le succès du novateur.

Sans insister sur l'inexactitude réelle et l'injustice des développements de Pascal, ou encore sur la valeur mince de son témoignage [Brou, *Les Jésuites de la Légende*, I[re] partie, chap. x-xii, p. 305-430, — Maynard, *Les Provinciales et leur réfutation*, en comparant avec Molinier, *Les Provinciales*, t. I, *Introduction*, spécialement p. xxviii-xxxi; liii-lxx; cxxxv-cxxxvi; cxliii-cxliv; et avec Strowski, *Pascal et son temps*, III[e] partie, ch. iii-viii, p. 60-210 et ch. xiii, p. 354-372, spécialement § iv, p. 366-369 (cf. abbé Urbain, dans *Revue du Clergé français*, 1[er] déc. 1908, t. LVI, p. 569), — *Histoire des cinq propositions*, t. I, liv. ii, p. 168-181 et liv. iii, p. 260-262], constatons que la diversion fut pour les Jansénistes d'un heureux effet : elle mit les rieurs de leur côté. Tandis que Pascal combat ainsi en plaisantant, Arnauld, soutenant la cause plus sérieusement, cherche à prouver que son système ne diffère pas de celui des Thomistes.

D. Second temps de la question de fait : l'autorité de l'Eglise dans la décision des faits. L'inséparabilité du fait et du droit (29 sept. 1654-19 janv. 1669). — En vue d'assurer l'exécution de la bulle *Cum occasione*, l'Assemblée du clergé examine et approuve ce qui a été fait contre le Jansénisme (1[er] et 2 sept. 1656). Elle se déclare donc sur le *fait de Jansénius*, qu'elle affirme, en l'entendant, cela va sans dire, dans le sens de l'attribution de la doctrine au texte du livre de Jansénius, sans égard à l'intention personnelle de l'auteur. Prononçant ensuite l'infaillibilité de l'Eglise dans la décision des *faits dogmatiques* (faits inséparables des matières de foi ou des mœurs générales, comme par exemple que tel concile est général ou légitime, ou que tel est le vrai sens de tel ou tel d'entre les Pères sur tel ou tel dogme ; on les désigne ainsi par opposition aux *faits révélés* dans l'Ecriture ou la Tradition, et aux *faits personnels*, dont l'Eglise juge, non pas sur l'examen des textes, mais sur le seul témoignage des hommes, par exemple que tel auteur avait dans l'esprit tel sens, lorsqu'il écrivait tel texte, ou encore qu'il était ou n'était pas de bonne foi, lorsqu'il enseignait telle erreur), elle résout dans le sens affirmatif le problème de *l'inséparabilité du fait et du droit*, fameux dans les polémiques du temps, et sur lequel les gens du parti eux-mêmes ont été partagés. Voici à quoi revient sa déclaration, qui résume le sujet de la dispute : quoiqu'on puisse discerner *le point de droit* (les cinq propositions contiennent une doctrine hérétique) *du point de fait* (cette même doctrine est contenue dans le texte du livre de Jansénius), comme deux choses distinctes et séparables en elles-mêmes, on ne peut, après la décision de l'Eglise, révoquer en doute *le fait*, qui est *un fait dogmatique*, sans recourir à un principe qui rend douteux *le droit* même. (Ce principe serait que l'Eglise n'est pas nécessairement infaillible dans l'intelligence du sens de Jansénius : d'où il suivrait qu'elle n'est pas nécessairement infaillible dans l'intelligence du sens des auteurs qu'elle approuve ou condamne, en particulier de saint Augustin et des Pères sur nos différents dogmes ; elle ne pourrait donc, par son autorité, nous assurer de la tradition d'aucun dogme contesté par les hérétiques. Le *droit* lui-même serait ainsi rendu douteux). Ainsi expliquée, la croyance du *point de fait* est inséparable de celle du *point de droit* (*Histoire des cinq propositions*, t. I, liv. iii, p. 187-197). Les actes de l'Assemblée ayant été communiqués au Pape, Alexandre VII donne la bulle *Ad sacram* (16 oct. 1656), qui confirme, en l'insérant, la constitution d'Innocent X et décide affirmativement le *fait de Jansénius*, c'est-à-dire l'hérétricité du texte de son livre ; quelques mois plus tard (mars 1657), l'Assemblée du clergé reçoit cette bulle et arrête des mesures pour en assurer l'observation.

Alors vraiment, on peut le dire, la *question de fait* a pris un nouvel aspect. Elle est dans son second temps. Tranché nettement par le bref du 29 septembre 1654 et surtout par la dernière bulle (16 octobre 1656), le *fait de Jansénius* n'est plus douteux. Rome a certainement entendu condamner les cinq propositions comme étant de Jansénius et dans le sens de Jansénius. Ce dont les partisans de cet auteur disputent désormais, c'est de l'autorité même de l'Eglise dans la décision des faits qui, comme celui de Jansénius, ne sont pas immédiatement révélés de Dieu. La *question de fait*, dans son second temps, retombe donc en réalité dans une *question de droit*. D'un côté, les Jansénistes nient que l'Eglise soit infaillible dans l'espèce, qu'il s'agisse du *fait dogmatique* (sens objectif du texte) ou du *fait personnel* (intention personnelle de l'auteur), deux points qu'ils ne distinguent jamais. Ils nient par conséquent qu'une soumission intérieure soit due aux décisions pontificales. D'autre part, l'Assemblée du clergé, nous l'avons vu, par sa déclaration de 1656, sur l'*inséparabilité du fait et du droit*, est d'un avis contraire. La controverse se prolonge, et ce sera seulement dans les conditions de paix imposées par Clément IX aux quatre évêques (1668), que nous trouverons les éléments d'une solution définitive, solution qui, tout bien éclairci, et malgré qu'ils en aient, ne donne pas gain de cause aux Jansénistes.

E. Le Formulaire (25 janv. 1661-19 janv. 1669). — Au milieu de ces discussions, l'Assemblée du clergé reprend un de ses projets antérieurs, celui de faire signer un formulaire de foi. Dès 1656, une première fois, puis à nouveau en 1657, en vue peut-être de remplacer un texte joint à la constitution *Ad sacram* (Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 440-441, 460-464; t. III, p. 128-136), elle en avait établi la formule, en des termes qui exprimaient la condamnation de cœur et de bouche de la doctrine des cinq propositions de Jansénius, contenue dans l'*Augustinus*. C'est ce qu'on appelle le *Formulaire du clergé*. L'assemblée en était alors restée là. En 1661 seulement, le 25 janvier, elle prescrit aux ecclésiastiques de souscrire la formule dressée. Cette injonction, autorisée par le roi (13 avril), suscite des divergences de vues parmi les Jansénistes. Ils ne s'entendent pas sur la façon de signer, mais il est un point sur lequel ils s'accordent tous, c'est qu'en souscrivant l'on ne doit point, par un acte de soumission intérieure, condamner le livre de Jansénius. Précisément, c'est là ce qui rend leur foi douteuse.

Une négociation fut entamée entre l'évêque de Comminges et le P. Ferrier, jésuite, d'une part, et les Jansénistes de l'autre ; elle n'amène rien, d'ailleurs, sinon l'envoi à Rome de cinq articles équivoques sur lesquels le Pape décide de ne pas prononcer (1662-1663). C'est *le fait des cinq articles* (voir

Histoire des cinq propositions, liv. IV, t. I, p. 267-326). Entre temps on se relâche quelque peu sur la signature du *Formulaire*, mais, après l'échec de la tentative d'accommodement, on s'y rattache inviolablement, malgré les récriminations du parti. Les Jansénistes se plaignent surtout qu'à l'égard des faits, comme est celui de Jansénius, on veuille, par la souscription d'un formulaire de foi, exiger d'eux autre chose qu'une soumission extérieure ou *silence respectueux*. A ce moment, Alexandre VII, qui n'avait encore jamais approuvé, par une mention expresse, le *Formulaire du clergé*, publie, sur la demande du roi, sa constitution *Regeminis apostolici* (15 février 1665), laquelle contient un formulaire équivalent pour le fond à celui du clergé, et en enjoint la signature.

Par une déclaration du 29 avril 1665, Louis XIV ordonne que la bulle soit reçue et le nouveau formulaire — *Formulaire du Pape* — souscrit sans aucune distinction, interprétation ou restriction. Lui-même se rend au parlement pour faire enregistrer sa déclaration. A l'occasion de la constitution pontificale, l'archevêque de Paris, M. de Péréfixe, donne un mandement où il marque que l'Eglise a toujours exigé une soumission de foi divine pour les dogmes, et, quant aux faits non révélés, une véritable soumission par laquelle on acquiesce sincèrement et de bonne foi à la condamnation de la doctrine censurée (13 mai 1665). C'est toujours le sens de son ordonnance pour la signature du *Formulaire du clergé* (7 juin 1664) : adhésion de foi divine sur le droit, de foi humaine et ecclésiastique sur le fait non révélé.

Les autres prélats ne distinguent pas expressément entre le fait et le droit, à l'exception des *quatre Evêques*, MM. d'Alet, d'Angers, de Beauvais et de Pamiers. Ceux-ci excluent, dans leurs mandements, toute soumission intérieure de jugement à la décision de l'Eglise sur le fait, et ne demandent que le *silence respectueux* (juin-juillet 1665). Tant d'obstination porte le roi à des mesures plus rigoureuses : neuf prélats sont désignés par le Souverain Pontife pour instruire le procès de leurs quatre collègues, mais les lenteurs de la procédure, quelque peu embarrassée dans les exigences des principes gallicans, donnent au parti le temps de se fortifier. Après la mort d'Alexandre VII (22 mai 1667), par une lettre du 1er décembre, dix-neuf évêques mandent au nouveau Pape, Clément IX, qu'ils sont dans les mêmes sentiments que les récalcitrants. Une adhésion si nombreuse fait craindre qu'on ne puisse achever, sans complications, l'*affaire des quatre Evêques*.

F. La Paix de Clément IX (septembre 1668-janvier 1669). — Sur ces entrefaites, une négociation est tentée, qui aboutit à un accommodement, pompeusement appelé par les Jansénistes *Paix de l'Eglise* ou *de Clément IX*, mais ce n'est en somme que la réconciliation des prélats rebelles. M. de Châlons-sur-Marne, Félix Vialart, avait été chargé par Le Tellier de chercher un moyen d'accommoder cette fâcheuse affaire. Dans son œuvre de médiation il s'adjoint d'abord M. de Sens, Louis-Henri de Gondrin, puis, sur la demande du nonce Bargellini, M. de Laon, le futur cardinal d'Estrées. Après des démarches préalables près du nonce, MM. de Sens, de Laon et de Châlons obtiennent des quatre Evêques une nouvelle acceptation du formulaire, avec une lettre soumise et respectueuse à l'adresse du Pape. Signature et lettre parviennent à Rome, le 25 septembre 1668, et, le 28, Clément IX écrit à Louis XIV qu'il a reconnu la soumission des prélats à leur souscription pure et simple. Bargellini ayant en outre affirmé que Sa Sainteté était satisfaite, le roi arrête le procès Comme il convenait au chef du parti et même plus qu'il ne convenait, Arnauld avait eu sa place et son rôle dans les arrangements : lui aussi signa selon sa conscience et rentra en grâce. Bien plus, au cours des négociations, il avait été comme le conseil ou le théologien des parties ; et ce serait à lui qu'avec une confiance peut-être excessive, le principal médiateur, l'évêque de Châlons, aurait laissé le soin de dresser le projet de lettre au Pape, ainsi que le mémoire destiné à renseigner les quatre évêques et à régler leur conduite. Plus tard, Arnauld intervint encore pour donner son témoignage et enlever les doutes qui restaient au Souverain Pontife (*Déclaration de M. de Châlons*, souscrite par Antoine Arnauld et, dit-on, rédigée par lui, 3 décembre 1668). Telle est cette *Paix*, que confirme enfin le Pape, en adressant aux quatre évêques une lettre bienveillante (19 janvier 1669).

Toutefois, au moment d'apposer leur signature et de recevoir celle de leurs prêtres, les prélats avaient réuni des synodes dans lesquels ils avaient déclaré — les procès-verbaux de ces synodes, au pied desquels ils ont signé, le portent expressément — qu'à l'égard du *fait*, la souscription du formulaire n'obligeait qu'à une soumission de respect et de discipline, qui consiste à ne point s'élever contre la décision qui en a été faite, et à demeurer dans le silence. Quoique ce terme de *fait*, il n'est pas besoin de le répéter, soit ici encore ambigu et se puisse entendre, suivant le sens romain, de l'attribution à l'intention personnelle de Jansénius, il paraît bien qu'ils avaient continué, dans leurs synodes, de le prendre comme dans leurs mandements, selon leur acception ordinaire ; ils persistaient donc à maintenir cette même distinction entre le *fait*, soit dogmatique, soit personnel, de Jansénius, et le *droit*, pour laquelle précisément leurs mandements avaient été poursuivis. Les procès-verbaux, demeurés quelque temps secrets, ne parvinrent certainement à Rome qu'après l'envoi du bref au roi (28 septembre 1668). Dès lors, une question se pose : Clément IX a-t-il connu à l'avance leur contenu et l'a-t-il approuvé, avouant de la sorte comme légitime et bien fondée la distinction qui s'y trouvait maintenue, — ou bien, n'en ayant eu aucune connaissance, croyait-il de bonne foi, lorsqu'il écrivait à Louis XIV, que les quatre évêques avaient souscrit, purement et simplement, sans *distinction*, son formulaire ? Problème historique, désigné sous le nom de *fait de Clément IX*. Peu après la paix, sinon dans son temps même, ceux du parti ont protesté que la première hypothèse est la vraie, et quelques-uns probablement l'ont fait en toute sincérité : parmi les conditions préalablement consenties par le Pape, ont-ils dit, se trouvait le maintien de la distinction des mandements dans le secret des procès-verbaux. Ainsi Clément IX, se désistant des prétentions de ses prédécesseurs, se serait contenté, sur le point de fait, du *silence respectueux*, et, par son désistement, aurait implicitement reconnu que l'Eglise n'a pas l'infaillibilité dans la décision des faits non révélés, non seulement dans celle des faits personnels, ce qui n'était pas contesté, mais dans celle des faits dogmatiques, les seuls qui fussent en cause. Ce n'est pas là cependant la vérité. Tout montre, au contraire, que le Pape ne savait rien de cette condition prétendue, et qu'à la date de sa lettre au roi, il pensait que les prélats avaient fait une soumission sincère, de bouche et de cœur, sur le point du fait, dans l'acception précise où l'on disputait, autant que sur celui du droit. Déjà, cependant, il avait reçu des avis, portant qu'on le dupait, mais ces avis étaient sans preuves ; il désirait vivement

conclure l'affaire, et M. de Lyonne insistait fort pour qu'on en finît. Sa Sainteté croyait qu'il pressait ainsi de la part même du roi; elle jugea donc pouvoir, sans imprudence, se fier à la lettre des quatre évêques, aux assurances de son nonce et à celles de Vialart, qu'Arnauld confirmait. Sans nul doute, le Pape comprit que des réserves avaient été formulées touchant l'attribution des propositions au livre de Jansénius ; cependant il estima, c'est le cardinal Rospigliosi qui l'atteste, qu'il s'agissait du fait entendu dans l'acception romaine de l'intention personnelle de Jansénius, mais non pas dans celle du sens objectif de l'ouvrage. Comme, sur le premier point, l'Eglise n'exigeait rien de plus que le silence respectueux, Sa Sainteté n'approfondit point et se déclara satisfaite. C'est ainsi qu'elle accorda la paix. Plus tard, sur de nouveaux bruits, plus consistants encore, et sur le contenu des procès-verbaux enfin connu, Clément IX s'enquit soigneusement. Il fit examiner les choses dans une congrégation de cardinaux. Ceux-ci blâmèrent la mauvaise foi des prélats, mais jugèrent qu'il valait mieux ne pas reprendre le fond du débat. Il suffirait que, dans son bref de réponse aux quatre évêques, Sa Sainteté affirmât qu'elle n'aurait jamais admis à cet égard ni exception ni restriction quelconque, étant très attachée aux constitutions des papes ses prédécesseurs. C'est ce qui fut fait (19 janvier 1669).

La conclusion sur *le fait de Clément IX* est donc que le Pape a été trompé, sinon tout à la fois par Louis XIV et Lyonne, par le nonce, les prélats médiateurs, Arnauld et les quatre évêques, au moins par quelques-uns d'entre eux. Lyonne paraît le plus responsable. Probablement aussi, le roi et le nonce ont été joués, mais Bargellini avait en quelque sorte bien voulu l'être, s'étant par avance engagé à se cacher de ceux qui pouvaient voir clair, comme l'archevêque de Paris ou le P. Annat. Enfin, parmi ceux de l'autre camp, il y eut peut-être de même des dupes, Vialart par exemple ou l'un ou l'autre des quatre évêques. Et ce qui facilitait cette duperie universelle, c'est que, de tous côtés, à Paris et à Rome, l'on était fatigué de disputer, et l'on soupirait après un accommodement. On redoutait tout retard et, pour ainsi dire, tout éclaircissement sur ce qu'il restait d'équivoque dans les termes.

Cette conclusion étant admise, on voit que le Pape, sur *la question de fait* prise dans son second temps, c'est-à-dire sur le point de l'autorité de l'Eglise dans la décision des faits dogmatiques, a toujours maintenu l'infaillibilité et n'a aucunement donné dans les vues des Jansénistes (Rapin, *Mémoires*, t. III, liv. xx. — *Histoire des cinq propositions*, t. II, liv. vi. — Fénelon, *Autre lettre au P. Quesnel touchant la relation du cardinal Rospigliosi*, — en notant le témoignage de Valloni — du Vaucel — agent du parti à Rome (p. 433). — Bourlon, *M. Vialart, évêque de Châlons, et la paix clémentine*. L'auteur essaie de dégager la responsabilité du médiateur, lequel — selon lui — aurait de fait obtenu que les quatre évêques restreignissent leur distinction sur le fait à l'intention personnelle de Jansénius. Plus tard, leurs amis auraient abusé de l'ambiguïté des termes. — Cochin, *Etude sur Henri Arnauld, évêque d'Angers, dans ses rapports avec le Jansénisme*, dans *École nationale des Chartes. Positions des thèses soutenues par les élèves de la promotion de 1907*. Mâcon, Protat, 1907, pp. 37-50. — * *La Paix de Clément IX*).

G. La signature du Formulaire et les Religieuses de Port-Royal. — En dépit des plaisanteries qu'on a faites, il y avait, la chose saute aux yeux, des motifs sérieux d'exiger que les Religieuses de Port-Royal souscrivissent le Formulaire. On avait toutes les raisons de douter de leur croyance. De 1661 à 1664, elles avaient obstinément refusé la souscription qu'on demandait; elles avaient seulement consenti à signer en général la condamnation des propositions condamnées. Arnauld les avait encouragées et soutenues dans leur résistance : aidé de Nicole et de quelques autres, il était intervenu dans leur cause par toutes sortes de lettres et de mémoires, et il avait fait leur apologie [*Dictionnaire des Jansénistes*, art. *Arnauld* (Antoine), c. 267-270]. M. de Péréfixe, devenu archevêque de Paris, prit en main leur affaire: après plusieurs démarches et plusieurs mesures de rigueur, comme la dispersion des plus opiniâtres dans diverses communautés, il réunit, sous la direction d'ecclésiastiques de son choix et la garde exacte du lieutenant civil, les récalcitrantes à Port-Royal des Champs, séparé désormais de Port-Royal de Paris, et il mit le monastère en interdit. Peu après la *paix clémentine*, les religieuses remirent à l'archevêque une déclaration de soumission, dont il se contenta. L'interdit fut levé et l'absolution des censures accordée (18 février 1669). Dès lors, les deux Port-Royal demeurèrent désunis (Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 256-257; 263-276; 297-324; 375-377; 485-486. — Gaillardin, *Histoire de Louis XIV*, t. III, p. 89-93 et 303. — * Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, liv. v).

Nous touchons ainsi au terme de la seconde période du Jansénisme, l'époque que nombre d'historiens dépeignent comme grande et splendide, celle d'Arnauld et de Nicole, de Pascal, des solitaires et des Petites Ecoles, où finit la Mère Angélique († 6 août 1661). — (Voir *Gallia Christiana*, t. VII, c. 917-921. — * Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. IV, liv. v, p. 153 et suiv. — Rapin, *Mémoires*, t. III, p. 159-164.) Le grand Arnauld et son influence se retrouvent partout, dans les discussions sur le *droit* et plus tard, jusqu'à la veille sinon jusqu'au lendemain de la paix, dans les chicanes sur *le fait*, dans l'affaire des quatre évêques et dans ces négociations pour l'accommodement où, par une étrange aventure, il joue le rôle de médiateur en même temps que de partie (Brucker Jos., *Arnauld, Antoine*). Ce sont les beaux jours de la secte, durant lesquels les interminables contestations sur les cinq propositions et le sens de Jansénius, le fait et le droit, la grâce efficace et la morale relâchée, sont menées avec un incontestable talent et parfois avec une réelle grandeur littéraire. Malheureusement, les brillants dehors de l'esprit et de la vertu dissimulent mal l'orgueil et l'obstination ; et l'on est surpris de voir ces chrétiens austères, ces *saints*, comme donneraient à penser leurs nécrologes (*Nécrologe des plus célèbres Défenseurs et Confesseurs de la vérité*, par l'abbé Cerveau, 7 vol. 1760-1778), ergoter sans fin, en résistant aux évidentes décisions de l'Eglise et en s'entêtant à prouver qu'ils sont, quoi qu'il paraisse, ses enfants sincèrement soumis.

IV. — La troisième période : le Quesnellisme (1671-1728).

Après la paix de Clément IX, les disputes sont suspendues, et Louis XIV tient la main à ce qu'elles ne recommencent pas (*Edit du camp de Ninove*, 30 mai 1676, rendu à l'occasion d'un mandement de l'évêque d'Angers, Henri Arnauld, du 4 mai 1676, lequel interprétait l'accommodement au sens de la distinction marquée dans les procès-verbaux, — et Circulaire de Colbert aux intendants, 1677). En 1679, il prend des mesures contre Port-Royal trop fréquenté, en renvoie les pensionnaires et disperse les Messieurs. Les meneurs sortent alors de France.

Arnauld est à leur tête. Pendant un exil de quinze années, il continue de diriger le parti : des Pays-Bas ou de Hollande, il jette au public maints écrits anonymes, celui entre autres dont il est le plus content et dont il espère le plus, le *Phantome du Jansenisme*, dans lequel il prétend établir que, puisque personne ne soutient les propositions condamnées et qu'il n'est nullement défendu de discuter si elles se trouvent dans Jansénius, le prétendu Jansénisme n'est ni plus ni moins qu'un fantôme. Dans ce libelle, les conditions de la paix sont, une fois de plus, remises en cause et expliquées, la chose va sans dire, d'une façon favorable aux amis d'Arnauld (*Phantome du Jansenisme ou Justification des pretendus Jansenistes*, Cologne, 1686, Arnauld, *Œuvres*, t. XXV, p. 1). Tandis qu'il défend les siens sur le terrain du droit et plus encore sur celui du fait, le vieux lutteur s'en prend à leurs irréconciliables ennemis, les Jésuites (t. III-VIII de *La Morale pratique*, 1689-1695, Arnauld, *Œuvres*, t. XXXII-XXXV). C'est en les combattant qu'il meurt à Bruxelles, à l'âge de quatre-vingt-trois ans, laissant à Quesnel la direction de la secte. Sous l'impulsion de celui-ci, plus active et plus intrigante, le Jansénisme qui n'a jamais, à vrai dire, cessé de croître et de travailler, se répandra de plus en plus; il achèvera de conquérir l'opinion publique, au point de pouvoir, à la mort de Louis XIV, se jeter dans l'opposition violente.

Dans les dernières années du xvii[e] siècle, les débats renaissent : c'est la troisième période, celle du *Quesnellisme*, durant laquelle on agite à nouveau la *question de droit* et la *question de fait* : la question de droit par les *Réflexions morales*, contre lesquelles Clément XI donnera la bulle *Unigenitus* (1713); la question de fait par le *Cas de conscience*, qui provoque la constitution *Vineam Domini* (1705).

A. Les Réflexions morales (1668-1692) et le Problème ecclésiastique (1699). — L'ouvrage fameux que sont les *Réflexions morales*, l'oratorien ou depuis 1684 l'ex-oratorien Quesnel mit vingt-cinq ans à le composer. Il est malaisé d'en écrire l'histoire, tant il se présente sous des titres et des dimensions diverses, dans des éditions multiples : 1668, *Les Paroles de la Parole incarnée J.-C. N.-S., tirées du Nouveau Testament*, in-24; 1671, *Abrégé de la Morale de l'Evangile ou Pensées chrétiennes sur le texte des IV Evangiles*, un volume in-12 ; puis en 1679, avec le même titre, trois volumes in-12, que complète, en 1687, l'*Abrégé de la Morale des Actes, des Epitres et de l'Apocalypse*, deux volumes in-12 ; sous les dates de 1692, 1693, 1694 ou 1695, l'édition en quatre gros volumes in-8°, portant l'intitulé définitif : *Le Nouveau Testament en françois avec des Reflexions morales sur chaque verset* ; en 1699, nouvelle édition ou réimpression avec les corrections de M. de Noailles, ainsi qu'en 1702 et 1705 ; en 1727 et de nouveau en 1736, huit volumes in-12. C'est l'édition la plus complète, et l'ouvrage, depuis lors, n'a pas été réimprimé. Enfin, outre de nombreux extraits sous des formes ingénieuses et variées, il y eut au moins une traduction latine : *Compendium Moralis Evangelicæ, Actuum, Epistolarum et Apocalypseos*. L'énumération est longue, et néanmoins dans cette liste, tous les tirages ne sont pas indiqués (Maulvault, *Répertoire de Port-Royal*, p. 226, art. *Réflexions morales*).

Ce qu'on peut dire, c'est que le livre, ébauché depuis 1668, n'atteint que vers 1693 son développement complet. Il y a donc loin du petit in-24 de 1668 ou de l'unique in-12 de 1671 — la seule impression qu'ait approuvée Vialart, l'évêque de Châlons — aux quatre in-8° compacts de 1695 — *les quatre frères* — ou aux huit in-12 de 1727 et 1736. Pourtant, dans les premières éditions presque autant que dans les suivantes, le Jansénisme est répandu avec une affectation marquée, tout habilement déguisé qu'il est sous les couleurs de la piété. A cause de ces dissimulations, on a écrit qu'il n'y avait là qu'un Jansénisme adouci, qui ressemble de très loin au Jansénisme grotesque des cinq propositions : ce n'en est pas moins le Jansénisme, et il porte les traits caractéristiques de cette hérésie. Les Jansénistes ont affirmé de même que, durant quarante ans (1671-1711), le livre a joui d'une approbation universelle. C'est une exagération manifeste. Toutefois, si nous nous en tenons aux documents dès lors mis aux mains du public, rien ne montre que, de 1671 à 1698, on ait aperçu des erreurs dans le *Nouveau Testament* ou qu'on ait osé les lui reprocher. De la part des gens bien intentionnés, tant de crédit ne s'explique guère que par l'apparente beauté de l'ouvrage, l'adresse avec laquelle l'auteur enveloppe son système, l'engouement qui régnait alors pour les volumes de dévotion publiés par ces Messieurs, enfin par l'autorité des prélats sous le patronage desquels ce commentaire paraissait. En outre, il se rencontra évidemment des prôneurs sans conviction. Malgré cela, cependant, le venin n'échappait pas à tous les yeux : en 1693, on dénonçait secrètement les *Réflexions morales* au Saint-Office, et, en 1694, un docteur de Sorbonne, Fromageau, en extrayait deux cents propositions qu'il jugeait censurables. En même temps, il est vrai, Louis-Antoine de Noailles, encore évêque de Châlons, les approuvait solennellement (23 juin 1695); mais, monté sur le siège de Paris (août-novembre 1695), il refusait de renouveler son approbation, sans la supprimer toutefois et sans cesser de protéger le livre. Il crut se laver du soupçon de Jansénisme, en condamnant l'*Exposition de la foi catholique* du second abbé de Saint-Cyran, M. de Barcos, par une ordonnance datée du 20 août 1696, à laquelle Bossuet eut beaucoup de part ; mais l'expédient réussit mal. Bien plus, il provoqua le *Problème ecclésiastique*, cette brochure de 24 pages, dans laquelle on demandait qui l'on devait croire, de Noailles, évêque de Châlons approuvant le Jansénisme dans les *Réflexions morales*, ou du même Noailles, archevêque de Paris, le réprouvant dans l'*Exposition de la foi* (fin 1698). Le prélat piqué s'en prit aux Jésuites, mais à tort. Il paraît bien que le coupable était plutôt du parti. C'était probablement D. Hilarion Monnier, un bénédictin de Saint-Vannes, aidé peut-être par D. Thierry de Viaixnes et l'un ou l'autre de ses confrères (Vacant, *Renseignements inédits sur l'auteur du Problème ecclésiastique*, Paris, 1890).

Noailles s'occupa, dès lors, de corriger l'ouvrage de Quesnel, et, sur sa demande, Bossuet y travailla avec d'autres théologiens. Ce fut sans doute en vue de cette édition expurgée que M. de Meaux prépara un *Avertissement*, retrouvé plus tard dans ses papiers. Mais le travail de correction aboutit imparfaitement : les Quesnellistes ne se prêtèrent pas aux changements demandés, et l'*Avertissement* demeura inédit (1699). Onze ans plus tard, en 1710, ils s'avisèrent de le publier, le métamorphosant, pour le besoin de leur cause, en une *Justification des Reflexions morales sur le Nouveau Testament*. C'est ainsi que la *question de droit* était à nouveau débattue. En même temps, au milieu d'un chassé-croisé de libelles que se renvoient, de part et d'autre, Jansénistes et catholiques, l'Assemblée du clergé de 1700 censure et qualifie, sur un rapport de Bossuet, quatre propositions sur le Jansénisme et cent vingt-trois sur la morale relâchée (4 septembre).

B. Le Cas de conscience (1701) et la suppression de Port-Royal (1709-1710). — Quant à la *question de fait*, elle avait été reprise dans les Flandres, vers 1693, à l'occasion de la signature du formulaire: pressés par les évêques, les Jansénistes des Pays-Bas avaient même député à Rome pour obtenir des éclaircissements. Innocent XII répondit, en 1694, par divers brefs, défendant de donner au formulaire d'autre sens que celui qui se présente d'abord à l'esprit, ni de rien exiger au delà. C'était de nouveau couper court à toute distinction sur le point de fait. Les tenants du parti, il est vrai, maintinrent audacieusement que le Pape avait prononcé en leur faveur. Innocent XII revint donc à la charge et, dans un bref de 1696, précisa sa pensée. En France, la dispute fut engagée par le *Cas de conscience*, sorte de consultation où un confesseur de province, mis en scène, reprenait la vieille *distinction du fait et du droit*. Il demandait si, sans croire au fait, un ecclésiastique de ses pénitents pouvait signer le *formulaire* purement et simplement, moyennant des réserves implicites et sous-entendues, et si, par son *silence respectueux*, le pénitent rendait aux constitutions pontificales l'obéissance suffisante ; s'il pouvait, par conséquent, dans de telles conditions, participer aux sacrements. La solution, jointe au *Cas*, portait que, sur le point du fait, le silence respectueux suffisait sans adhésion de l'esprit; et elle était confirmée par la signature de quarante docteurs de Sorbonne. Ce fut une tempête. Nombre d'évêques protestèrent, parmi lesquels Bossuet, et plus fortement encore Fénelon qui, dans les débuts du Quesnellisme, garde le tout premier rang (Gaillardin, *Histoire de Louis XIV*, ch. xlii, t. VI, p. 620 et 648). Le 12 février 1703, un bref de Clément XI condamne le *Cas* et contraint les signataires, sauf un seul, à se rétracter. Puis, le bref ne paraissant pas suffire, à la prière même du roi, le Pape publie la bulle *Vineam Domini* qui, ratifiant les censures d'Innocent X et d'Alexandre VII et prononçant nettement l'insuffisance du silence respectueux, déclare qu'il faut rejeter, non seulement de bouche, mais encore de cœur, comme hérétique, le sens de Jansénius, flétri dans les cinq propositions (15 juillet 1705). La constitution touche donc au point capital du litige, et le tranche absolument.

Malgré l'attitude franchement gallicane des prélats de l'Assemblée, la bulle fut, en somme, respectueusement accueillie (Bourlon, *Les Assemblées du clergé et le Jansénisme*, ch. vi). Les évêques la promulguèrent, à l'exception d'un seul, M. de Montgaillard, évêque de Saint-Pons, mais le parti n'imita pas leur soumission. Les religieuses de Port-Royal-des-Champs ne consentirent à recevoir la décision du Souverain Pontife qu'avec des clauses restrictives qui en détruisaient la portée. Elles résistèrent opiniâtrément, au point qu'on dut supprimer leur monastère et les disperser (29 octobre 1709). Quelques mois plus tard, Louis XIV ordonnait de raser les bâtiments, et l'on exhumait les morts du cimetière (arrêt du 22 janvier 1710). Certains historiens, forts des allégations de Saint-Simon, ont expliqué ces mesures rigoureuses par l'influence des Jésuites, notamment par celle du P. Le Tellier, confesseur du roi : cette explication n'est pas historiquement établie (Gaillardin, *Histoire de Louis XIV*, t. VI, p. 625-630. — Bliard, *Les mémoires de Saint-Simon et le P. Le Tellier*, Paris, 1891, ch. iii, p. 47-86).

C. La bulle Unigenitus (8 sept. 1713). — Le *Problème ecclésiastique* avait tourné l'attention vers les *Réflexions morales*. Aussi, lorsque est apaisé l'orage soulevé par le *Cas*, on s'en prend au livre de Quesnel. Clément XI le flétrit par un bref qui n'est pas reçu en France (13 juillet 1708). Comme Noailles ne consent pas à retirer son approbation et que le bruit continue (affaires de l'*Instruction pastorale* des évêques de Luçon et de la Rochelle, 1710 — et de la *Lettre* de l'abbé Bochart de Saron, 1711), Louis XIV sollicite une bulle. Une commission est désignée par le Pape, pour connaître du conflit (février 1712) et, en dépit des stratagèmes du parti, la constitution *Unigenitus* est préparée, signée (8 sept.), publiée (10 sept. 1713).

La bulle, quant à la forme, contient 101 propositions qu'on a extraites du *Nouveau Testament* de 1699 et des éditions de 1693 et 1694, intitulées, selon le document pontifical, *Abrégé de la Morale* ou *Pensées chrétiennes*. Ces propositions sont censurées sous des qualifications *respectives*, c'est-à-dire, non pas que les qualifications portent toutes à la fois sur chacune des propositions, mais que chacune de ces qualifications tombe sur l'une ou l'autre des propositions, en sorte qu'il n'y a aucune des qualifications qui ne soit applicable à l'une au moins des propositions, aucune des propositions qui ne mérite l'une au moins des qualifications. Cette indication est donnée pour préciser ce que sont au juste ces *condamnations respectives*, mal entendues par quelques auteurs contemporains, mais dès longtemps en usage dans l'Eglise, contre lesquelles, au temps de notre Constitution, les Quesnellistes ont, à tort, violemment protesté. On en rencontre un exemple dans la bulle *Ex omnibus* de Pie V contre Baïus (1567).

Quant au fond, la bulle est un jugement de condamnation, proscrivant les 101 propositions comme renouvelant diverses hérésies, principalement celles qui sont contenues dans les fameuses propositions de Jansénius, prises au sens auquel elles ont été défendues. Les articles censurés se réduisent à certains chefs comme la grâce, la charité, l'Eglise, les excommunications, l'administration du sacrement de Pénitence, la lecture des saints Pères, etc. La constitution ne détermine pas ce que l'on doit croire sur ces différents points, mais elle les suppose déjà éclaircis et fixés. Jamais les Jansénistes n'ont pu montrer que les 101 propositions ne ressuscitent pas la doctrine de l'*Augustinus*. On y distingue l'axiome fondamental du système, celui des deux délectations régnant alternativement et despotiquement dans nos cœurs (Prop. 44 et 45), et Quesnel en déduit toutes les conséquences que Jansénius avait déjà tirées. Il renouvelle évidemment les cinq propositions de 1653, et donc, avec leurs erreurs, celles de Baïus (D. Thuillier, *La seconde phase du Jansénisme*, ch. iii, p. 123-183. — Lafitau, *Histoire de la Constitution Unigenitus*, livre i, t. I, p. 115-131).

Un autre principe est emprunté à la doctrine de Richer : que l'Eglise a l'autorité de prononcer des excommunications pour l'exercer par les premiers pasteurs, mais du consentement au moins présumé de tout le corps (Prop. 90). De là des déductions erronées sur l'Eglise, sur l'autorité du Pape et des Evêques, sur la valeur de leurs décisions et décrets en matière de doctrine, de législation, de censures. Par cette fusion des maximes de Richer avec celles de Jansénius, du Gallicanisme avec le Jansénisme proprement dit, Quesnel prépare définitivement les voies à ce Jansénisme parlementaire qui, dans la dernière période, remplacera le Quesnellisme. Il n'était pas, cependant, le premier richériste du parti : dès 1661, en effet, en vue d'échapper à la force des décisions pontificales, les principaux meneurs étaient entrés franchement dans les idées gallicanes et ils avaient commencé de faire revivre le système de Richer (abbé E. Puyol, *Edmond Richer*, Paris, 1876, t. II, p. 435 et suiv.).

En censurant les 101 propositions, Clément XI notait expressément qu'il n'approuvait pas le reste de l'ouvrage. Il remarquait, en outre, que le texte sacré lui-même était altéré et conforme en beaucoup d'endroits à la traduction dite de Mons, depuis longtemps proscrite (1668).

Voir dans le *Dictionnaire des hérésies* de Pluquet et Claris, art. *Quesnel*, un *Précis des erreurs condamnées dans les Réflexions morales* et un *Exposé succinct des vérités opposées* (c. 1217-1323); plus brièvement dans D. Thuillier, ouvrage cité, ch. iii, § 6, *Analyse du décret apostolique* (p. 172-183).

D. Acceptation et enregistrement de la Constitution (sept. 1713-mai 1714). — Une fois la Constitution entre ses mains (25 sept.), Louis XIV décide de la faire accepter. Sur-le-champ, il groupe dans une assemblée extraordinaire les prélats qui sont à la suite de la cour (16 octobre 1713 — 5 févr. 1714). Tandis qu'à l'extérieur, ce qui va de soi, les Quesnellistes crient et agissent sous main, dans l'assemblée même des divisions se produisent. Il y a comme trois partis, que l'habileté de l'évêque de Strasbourg, cardinal de Rohan, réduit finalement à deux. C'est ainsi que se forme la majorité : les prélats qui la composent sont d'accord pour recevoir la bulle avant toute explication, sans restriction, relation, ni conditions. Ils conviennent que les *Réflexions morales* sont un livre hérétique et que les 101 propositions extraites de cet ouvrage sont justement censurées. Mais quelques-uns d'entre eux — c'est le premier des trois partis — voudraient accepter purement et simplement, sans aucune explication. Les autres, plus nombreux, sont d'avis qu'après l'acceptation pure et simple donnée, on dresse une *Instruction pastorale*, qui contiendra un précis d'explications. Leur but n'est pas d'expliquer le sens de la bulle, comme s'il était indécis ou ambigu, mais uniquement d'exclure les fausses interprétations que la malveillance chercherait à lui attribuer. Cet avis est définitivement adopté par la majorité entière, comprenant quarante évêques, sous la conduite de Rohan.

Quant aux prélats de la minorité, ils sont 9 en tout dont le plus en vue est le cardinal de Noailles. Leur dessein est de n'accepter la constitution qu'après avoir expliqué les mauvais sens dans lesquels les 101 propositions sont condamnées, ou tout au moins après avoir reçu du Pape des explications à ce sujet. Il s'agit donc d'une acceptation restrictive, relative, conditionnelle. En outre, ils n'attribuent pas les propositions flétries au livre de Quesnel, qu'ils ont tous censuré cependant comme pernicieux et renouvelant le Jansénisme. Noailles lui-même l'a proscrit, non sans ménagements, il est vrai, par un mandement en date du 28 septembre 1713. Il paraît croire que tout ce qu'on tente contre Quesnel est dirigé contre lui, qu'on cherche avant tout à le forcer de flétrir un ouvrage qu'il a naguère approuvé. Dès lors, tous les efforts des évêques acceptants, au temps de l'Assemblée, ceux mêmes des négociations et des projets d'accommodement qui la suivront jusqu'en 1728, tendront à déterminer les prélats de la minorité, et en premier lieu Noailles qui, par situation comme par dignité, est chef de l'opposition, à faire une acceptation, sinon absolument pure et simple, au moins, comme celle de la majorité, sans relation, restriction ni condition, antérieure à toute explication.

Réunie dès le 16 octobre 1713, l'Assemblée accepte, par 40 voix contre 9, la constitution sans restrictions ni conditions, sans relation aucune aux explications que doit développer l'*Instruction pastorale*, d'ailleurs postérieurement soumise aux suffrages des prélats (23 janvier 1714). La minorité seule diffère de donner son avis avant d'avoir vu ces explications; puis, une fois l'*Instruction* examinée, alors qu'on espérait rallier tous les votes, Noailles consomme la scission. Au nom des huit évêques de son parti, il déclare qu'avant d'adhérer, ils ont résolu de demander au Pape des explications (1er février). Cependant la majorité approuve l'*Instruction*; elle signe des lettres au Pape et aux évêques de France (5 février). Bientôt Clément XI, persuadé que l'acceptation de l'Assemblée n'est, quoi qu'en disent les opposants, ni conditionnelle, ni restrictive ou relative, mande sa satisfaction (brefs du 17 mars 1714). Que s'il ne loue pas formellement l'*Instruction pastorale*, c'est que l'approbation d'usage pour ces sortes de pièces consiste seulement à ne pas les blâmer; Louis XIV, de son côté, donne des lettres patentes et fait enregistrer la constitution (14-15 février), mais, sous prétexte de ne pas porter atteinte aux libertés gallicanes, l'enregistrement comporte des réserves; ce dont Clément XI adresse des doléances au roi. Cependant les évêques, dans tout le royaume, se conforment aux décisions de l'assemblée et publient la constitution. Elle est acceptée purement et simplement dans cent dix-sept diocèses. Six prélats gardent sur elle un silence complet. Celui de Metz et quelques autres croient devoir l'expliquer. D'après Lafitau, l'opposition ne compte que quinze tenants, dont huit seulement sont franchement opposés. C'est la minorité de l'assemblée, moins M. de Laon qui s'est séparé dès le 20 février. Leurs mandements, entre autres celui de Noailles (25 février-1er mars), peu respectueux à l'égard du Pape et de la bulle, sont condamnés par le Saint-Office (mars-mai), et Clément XI, par un bref au roi en date du 8 mai, se plaint de leur obstination. Sur une injonction de Louis XIV, la Sorbonne reçoit la constitution et l'enregistre (mars); les autres Facultés de théologie adhèrent semblablement. Celle de Reims seule résiste quelque peu (D. Thuillier, ch. iii-vi, p. 183-402. — Lafitau, liv. i et ii, t. I, p. 130-177. — Bourlon, *Les Assemblées du clergé et le Jansénisme*, ch. vii, p. 137-180).

E. Premières démarches pour rallier les opposants ou pour les réduire (mai 1714-mars 1717). — L'attitude obstinée de la minorité scinde en deux l'Eglise de France. D'un côté, ce sont les *acceptants*, soumis au Saint-Siège et au roi; de l'autre, le groupe des *opposants* où s'unissent les vrais Jansénistes et d'autres qui, sans l'être absolument, comme Noailles, ont pourtant des attaches avec eux et refusent de se soumettre avant que le Pape se soit expliqué. Alors commence une série de démarches pour les rallier, ou du moins réduire leur résistance. C'est d'abord une négociation qui tente d'amener Noailles à refaire son mandement par lequel, plus qu'aucun autre, il avait attiré l'attention. Puis, l'on songe à user de contrainte. Louis XIV projette la réunion d'un concile national où les opposants seraient cités, et finit par emporter, après quelque difficulté, le consentement de Clément XI. Malheureusement, l'entreprise est rompue par la maladie et la mort du roi (1er septembre 1715).

Une réaction se produit aussitôt dans le sens janséniste : le pouvoir mal affermi du Régent recourt à des ménagements, au point même de nommer Noailles à la présidence du Conseil de conscience. La Sorbonne proteste qu'en 1714 elle n'a pas accepté la bulle (déc. 1715-janv. 1716), et les opposants, s'enhardissant, ont la prétention de contraindre enfin le Pape à fournir des explications. Mais Clément XI, demeurant ferme, se résout à *décardinaliser* Noailles, sans se hâter toutefois et en lui laissant le temps de faire sa soumission (juin 1716). Pendant les délais, on voit plus que jamais à l'œuvre les *négociateurs*

qui, dès le temps de l'Assemblée, parmi les acceptants, se distinguaient déjà des *purs constitutionnaires*. A leur tête, Rohan, dans de bonnes intentions, n'épargne pas sa peine à négocier. Mais, trop confiant dans les belles paroles ou les promesses vagues de ses confrères opposants, de Noailles notamment, lequel sait toujours se dérober lorsqu'il paraît engagé, l'évêque de Strasbourg n'aboutit à rien, et ne fait que perdre le temps. Cependant, le parti se répand et se fortifie. C'est ce qui arrive dans ces conférences d'évêques, formées par Rohan, sur la fin de 1716 et dans les premiers mois de1717, en vue d'expliquer la bulle aux prélats de l'opposition (LAFITAU, liv. II et III, t. I, p. 183-345).

F. L'APPEL DES QUATRE ÉVÊQUES (1er mars 1717) ET L'ACCOMMODEMENT (1720). LA DERNIÈRE SÉRIE DES NÉGOCIATIONS. — Au zèle sincère des négociateurs un nouvel obstacle est posé, l'acte par lequel quatre évêques opposants — MM. de Boulogne, de Mirepoix, de Montpellier et de Senez — appellent de la bulle au futur concile (1er mars 1717). La Sorbonne leur fait adhésion (5 mars), puis Noailles, mais son appel est tenu secret (3 avril); il n'est divulgué qu'en septembre, par une indiscrétion que le cardinal désavoue. Ensuite, ce sont de multiples démarches et des incidents : les partisans de Quesnel recrutent partout, même à prix d'argent, des adhérents qu'ils prétendent nombreux. L'Eglise de France, jusque-là divisée en *zélés constitutionnaires, négociateurs* et *opposants*, se voit dès lors partagée en *acceptants* et en *appelants*. Le régent, par une déclaration du roi, cherche à imposer le silence. Les prélats acceptants, toujours confiants à l'excès, se reprennent à négocier, mais, comme par le passé, ils n'obtiennent de Noailles, le plus en vue parmi les appelants, que des faux-fuyants et des promesses sans effet. Clément XI et les cardinaux lui écrivent, mais sans résultat. Le Pape se détermine alors à condamner les appels par un décret du Saint-Office (8 février 1718), et, par une bulle, il sépare les récalcitrants de sa communion (bulle *Pastoralis officii*, 28 août-8 sept. 1718). Noailles en appelle, comme de la constitution *Unigenitus* (3 octobre), dans un acte auquel adhère son chapitre; et le Parlement procède contre la bulle *Pastoralis*. Dès lors parlements et parlementaires se montrent constamment hostiles aux acceptants et au Saint-Siège.

A ce moment, on peut craindre un schisme national. C'est alors que l'abbé DUBOIS entre en scène. Ses efforts conjurent le danger et soutiennent la cause de Rome. Afin de la faire triompher, il multiplie, pendant plus d'un an, les démarches et les négociations; il s'efforce d'obtenir, de part et d'autre, les concessions qui seules lui paraissent capables d'amener une conciliation. Secondé qu'il est par le cardinal de Rohan, il forme un comité d'évêques; après des discussions auxquelles Dubois prend une part utile, les prélats parviennent à l'accommodement souhaité; ils conviennent d'un mandement que Noailles s'engage à publier, mandement composé d'un préambule, d'un précis d'explications et d'une acceptation (13 mars 1720). Cette acceptation, Noailles la diffère longtemps et la donne seulement le 18 novembre. Quelques jours plus tard, 3 décembre, les efforts persévérants du Régent et de Dubois arrachent au Parlement l'enregistrement des lettres patentes et de la déclaration du roi concernant l'accommodement relatif à la constitution *Unigenitus*. Désormais la bulle de 1713 est loi de l'Etat, le triomphe semble donc complet (BLIARD, *Dubois Cardinal et Premier Ministre*, t. II, ch. IX, p. 279-308).

Mais voici une nouvelle complication : après examen des actes transmis à Rome, Clément XI déclare ne pouvoir se contenter de l'arrangement consenti. Il a su, en effet, que Noailles, par une de ses feintes coutumières qui rappelle la duperie des procès-verbaux de 1668, a préparé deux éditions de son mandement, dont l'une à l'usage du Pape accepte sans restriction, tandis que l'autre, destinée à demeurer secrète, ne comporte qu'une acceptation restrictive. Les négociateurs, aussitôt, de se remettre à l'œuvre et de tâcher de satisfaire aux justes exigences du Souverain Pontife, mais tout est dérangé par la mort de Clément XI (19 mars 1721).

Sous INNOCENT XIII (8 mai 1721-7 mars 1724) et dans les premiers temps de BENOÎT XIII (élu 29 mai 1724), nouvelles négociations, nouveaux espoirs et nouvelles difficultés : d'une part, le concile romain de Latran décrète que la bulle *Unigenitus* est une règle de foi (avril 1725); de l'autre, les Quesnellistes se remuent. Chaque jour, ce sont des mandements et des *Instructions pastorales* de leur façon, dus d'ordinaire à MM. de Senez, de Montpellier ou d'Auxerre. Bientôt SOANEN, l'évêque de Senez, attire toute l'attention par une plus audacieuse *Instruction pastorale*, conçue en forme de testament et datée du 28 août 1726. Elle tend positivement au schisme et à la révolte. Aussi l'évêque est cité devant le concile d'Embrun (août-sept. 1727), jugé, suspendu et relégué à la Chaise-Dieu dans le diocèse de Clermont. Cette mesure, ratifiée par le Pape et par le roi, ne va pas sans soulever des discussions et des incidents nouveaux, comme la *Consultation des 50 avocats* ou la *Lettre des 12 évêques opposants* (LAFITAU, liv. IV et V, t. II, p. 3-164).

G. SOUMISSION DU CARDINAL DE NOAILLES (11 octobre 1728). — Le dernier accommodement, tenté près de Noailles, avait montré qu'avec l'âge il était moins éloigné d'une réconciliation. Des divisions qui se produisent, en Hollande, dans le parti le font, dit-on, rougir. En même temps les instances de sa nièce, la maréchale de Gramont, et celles du cardinal de Fleury achèvent de le décider. Secrètement, il adresse au Pape une lettre soumise (19 juil. 1728) et, Benoît XIII l'ayant paternellement exhorté à consommer sa démarche, par un mandement public il défère aux désirs du Souverain Pontife (11 oct. 1728). Après quinze ans d'une résistance obstinée, dans une suite ininterrompue de promesses de rapprochement et de faux-fuyants, c'est, apparemment du moins, par une réception pure et simple de la bulle, une soumission sincère. Le cardinal devait mourir sept mois plus tard (4 mai 1729). Deux déclarations, divulguées seulement quelques jours après sa mort, ont donné lieu de penser qu'il ne s'est pas franchement converti. Ce sont des actes qu'il aurait remis à une autre de ses nièces, la duchesse de la Vallière. Il y proteste qu'il n'a jamais eu la pensée d'accepter la constitution. Si ces pièces sont authentiques, la vie du cardinal se serait terminée dans une dernière feinte (LAFITAU, liv. V, t. II, p. 164-168. — Comte E. de BARTHÉLEMY, *Le cardinal de Noailles... d'après sa correspondance inédite*, 1651-1728. C'est une apologie complète. — HYRVOIX DE LANDOSLE, *La suprême palinodie du cardinal de Noailles en 1729*. Article inséré dans l'*Intermédiaire des Chercheurs*, 20 mai 1909, c. 721-723, et renvoyant aux *Mémoires* de l'abbé LEGENDRE, Paris, 1863, p. 413-415).

La mort de Noailles clôt la période du Quesnellisme : ouverte peu de temps après la paix trop peu ferme de Clément IX, elle est entièrement remplie, sauf au moment des débats du *Cas de conscience*, par les disputes sur les *Réflexions morales* et plus encore sur la bulle *Unigenitus*. Tandis que la controverse se

prolonge au travers de négociations stériles, conduites par des négociateurs de bonne foi mais toujours dupés, les évêques opposants sont entraînés plus loin qu'ils n'ont d'abord prévu : des acceptations conditionnelles et des explications données ou réclamées, ils en viennent aux appels et ils sont retranchés de la communion romaine. L'apparente soumission de Noailles semble être un triomphe pour Rome, mais l'opiniâtreté des appelants n'est pas domptée : l'hérésie s'est répandue et pour ainsi dire vulgarisée. En même temps les Parlements, dès longtemps gallicans, sont ouvertement jansénistes, et ils entreprennent de faire la loi, sinon au Pape, du moins aux évêques et au roi.

V. — La dernière période : le déclin (1728-1794).

Vers 1728, le Jansénisme est entré dans une phase nouvelle, celle du déclin, dans laquelle on distingue quelque chose comme un bas et un haut Jansénisme : en bas, ce sont les *Convulsionnaires* et leurs exhibitions; en haut, le *Jansénisme parlementaire*.

A. Les Convulsionnaires. — Dès les beaux jours de Port-Royal, les Jansénistes ont parlé de miracles: aux décisions des papes ils ont opposé, comme un témoignage divin rendu à leur orthodoxie, des guérisons extraordinaires. En 1656 et 1657, par exemple, ont lieu, dans l'abbaye, les *miracles de la Sainte-Epine*. Plusieurs historiens sont remontés jusque-là pour établir un lien entre *le moment de Pascal* et les temps du diacre Pâris; ils ont ainsi rattaché au Jansénisme du xviie siècle celui des convulsionnaires (sur ces *miracles de la Sainte-Epine* voir : *Recueil d'Utrecht*, 1740, p. 282 et suiv. — Rapin, *Mémoires*, t. II, p. 418 et suiv. — Maynard, *Pascal, sa vie et son caractère*, Paris, 1850, t. I, p. 523 et suiv. — *Sainte-Beuve, *Port-Royal*, t. III, p. 173 et suiv., p. 197 et suiv. — Paquier, *Le Jansénisme, X^e^ leçon, les miracles du Jansénisme*, surtout p. 469-473 et 506-522).

Des Convulsionnaires, il a été question déjà dans cet ouvrage (art. Convulsionnaires, t. I, c. 705-713), sous la signature de Mgr G.-J. Waffelaert, évêque de Bruges. On a vu que leur histoire comprend comme trois époques : 1° Les *miracles prétendus* qui, peu après la mort du Diacre Pâris (1er mai 1727), commencent avec les pèlerinages et les neuvaines faites dans le cimetière Saint-Médard, près des restes du Bienheureux François de Pâris, comme disent les dévots de la secte, et sur son tombeau. 2° Les *débuts*, depuis les premiers cas de *convulsions* qui bientôt se joignent ou se substituent aux miracles, jusqu'à la fermeture du cimetière sur un ordre de Louis XV (juillet 1731-27 janvier 1732). L'épidémie convulsive est caractérisée, et les convulsionnaires se chiffrent par centaines. 3° L'*entier développement*, alors qu'à l'encontre d'une nouvelle ordonnance (17 février 1733), les convulsionnaires continuent de s'assembler, plus ou moins clandestinement, au risque de provoquer, par des extravagances trop mal dissimulées, des descentes de police. Les manifestations étranges se produisent dans divers quartiers de Paris, ou même dans la province. Cette troisième époque s'étend de 1732 jusqu'à la Révolution et déborde, par delà même la Révolution, jusque dans le dix-neuvième siècle.

La réalité historique — non pas des *miracles*, dont l'Eglise a dûment récusé l'authenticité — mais des *convulsions* proprement dites, ne doit pas être contestée. C'est sur l'interprétation des faits, sur leur nature intime ou leur cause qu'on peut discuter. Les contemporains mêmes ne se sont pas accordés, les uns attribuant tout à l'action merveilleuse de Dieu, d'autres à des interventions diaboliques, d'autres enfin aux seules forces de la nature ou à d'artificieuses supercheries. Bien plus, il ne faudrait pas croire que, dans le parti, l'approbation fût unanime : généralement les Jansénistes de marque, même ceux qui tenaient pour la vérité des miracles, étaient *anticonvulsionnistes*. Chez les *convulsionnistes*, enfin, il y eut des dissidences : quelques-uns, désignés sous le nom de *discernants* ou de *mélangistes*, n'admiraient pas tout sans contrôle et réclamaient un tri entre la fange et les parcelles d'or. A côté d'eux, ou en face, une foule de branches et de ramifications se formèrent : *figuristes* et *antifiguristes*, *vaillantistes* ou *multipliants*, *margouillistes*, *mongeronistes*, *possibilistes*, *augustinistes*, *ottinistes*, *pinelistes*, *fareinistes*. Inutile de les examiner en détail. C'est vraiment la queue burlesque, le Jansénisme le plus bas et souvent le plus immoral (Picot, *Mémoires*, t. II, p. 376-387; t. IV, p. 65. A titre d'exemple, voir, sur l'une de ces sectes, la consciencieuse monographie de M. Paul Dudon, *Le Fareinisme*).

Sans nous attarder davantage, résumons d'un mot la conclusion de l'article *Convulsionnaires*, dans l'explication de ces scènes bizarres. De ces faits ou du moins des circonstances qui les accompagnent, une partie est due à la fourberie, une partie à des causes naturelles, à des maladies nerveuses surtout et en particulier à l'hystérie. Certains phénomènes ne s'expliquent véritablement que par une intervention préternaturelle, dont l'agent ne saurait être ni Dieu, ni ses anges. C'est donc le démon. Ajoutons que de ces convulsions il est impossible de tirer un argument contre l'Eglise, contre sa sainteté ou sa doctrine. Tout, au contraire, confirme l'infaillibilité de ses enseignements et atteste sa prudente réserve.

B. Le Jansénisme parlementaire. — Durant la période du Quesnellisme, nous avons remarqué l'hostilité des Parlements contre les Constitutionnaires. Elle s'accuse encore, autour de 1730, au point qu'elle domine, pendant près d'un demi-siècle, et absorbe, pour ainsi parler, l'histoire du Jansénisme. C'est donc, parallèlement et au-dessus du *Convulsionnisme*, le développement du *Jansénisme parlementaire*.

A la suite d'une déclaration royale, enjoignant la signature du formulaire et l'acceptation de la bulle comme loi de l'Eglise et du royaume (24 mars 1730), le Parlement de Paris fait opposition, sous prétexte de défendre contre les envahissements du Saint-Siège les droits du roi et les libertés gallicanes. De 1731 à 1738, c'est une suite de conflits plus ou moins aigus : consultations en faveur d'ecclésiastiques appelants, arrêts rendus contre des ordonnances ou des instructions épiscopales, résistances ou représentations à l'encontre des édits du roi, lorsqu'ils prétendent fixer une discipline au Parlement, démissions ou exil de magistrats récalcitrants. Une bulle de canonisation est même supprimée (4 janvier 1738), celle de saint Vincent de Paul (16 juin 1737), parce que le Jansénisme y est maltraité.

Mais l'affaire principale, par où se manifeste surtout l'esprit janséniste et gallican des Parlements, c'est celle du *refus des sacrements* et des *billets de confession*. Plusieurs curés, d'accord avec leurs évêques, avaient décidé de refuser les sacrements *in extremis* à tout appelant moribond qui, ne révoquant pas l'appel, rejetterait obstinément la bulle *Unigenitus*, ou n'attesterait pas, par un billet de confession, avoir été entendu par un prêtre muni de pouvoirs et d'une juridiction régulière. Ces exigences rigoureuses sont fondées en théologie, et leur opportunité,

sinon leur nécessité, saute aux yeux, lorsqu'on songe à l'attitude du parti et aux maximes suivant lesquelles il se conduisait. Les appelants, toutefois, ne se rendirent pas; ils en appelèrent comme d'abus, non pas à Rome cette fois, ou au futur concile, mais au Parlement, et celui-ci, tout évidemment incompétent qu'il fut, jugea bon de recevoir ces étranges appels. Il se mit donc à procéder contre les prêtres et les évêques qui, à défaut de billet de confession, ou de déclaration du nom du confesseur, ou d'acceptation de la bulle *Unigenitus*, différaient les sacrements, comme coupables d'actes tendant au schisme. Les évêques de protester et d'adresser au roi des représentations. Louis XV annule les arrêts portés, mais le Parlement persiste, sans tenir compte de ces annulations, et il présente des remontrances à Sa Majesté. Pris entre les représentations justement réitérées des prélats et les insolentes remontrances des parlementaires, le roi faiblit; il donne des décisions équivoques, devant lesquelles les magistrats, loin de céder, s'enhardissent encore. Commencés à Orléans, dès 1731, ces débats qui, de la part du Parlement, prennent le caractère d'une persécution, deviennent plus retentissants de 1749 à 1754. Des prêtres sont dénoncés, cités à la barre, décrétés de prise de corps. Excédé enfin par l'insolence de son Parlement, Louis XV exile les conseillers de la chambre des Enquêtes et de celle des Requêtes, et il transfère la Grand'Chambre à Pontoise (mai 1753-juillet 1754). Mais les parlementaires ne s'assagissent pas pour si peu; à peine sont-ils rentrés à Paris que la lutte recommence. Ils sont alors soutenus par le roi : des ecclésiastiques sont bannis, et l'archevêque de Paris, Christophe de Beaumont, est relégué à Conflans, puis à Lagny. En vain des déclarations de Sa Majesté enjoignent par deux fois le silence (2 sept. 1754 et 10 décembre 1756). Elles sont sans cesse enfreintes par ceux du parti. Libellistes et chansonniers répandent de toutes parts chansons et pamphlets. Un conflit s'élève entre l'archevêque de Paris et des religieuses jansénistes, les Hospitalières de la Miséricorde, au faubourg Saint-Marceau, et ce conflit vaut à M. de Paris son second exil, dix-huit mois de relégation en Périgord (janv. 1758-sept. 1759). Ce qui aggrave singulièrement l'affaire, c'est une intervention de l'administrateur du diocèse de Lyon, M. de Montazet, alors simple évêque d'Autun. C'est vraiment la crise aiguë, et il faut attendre jusqu'en 1759 pour constater une accalmie [le P. Emile Regnault, *Christophe de Beaumont, archevêque de Paris* (1703-1781), Paris, 1882, 2 vol.].

Entre temps, dans l'assemblée de 1755, les évêques, désireux de faire l'uniformité sur le point de l'administration ou du refus des sacrements et ne s'accordant pas absolument, s'adressent au Pape, afin d'être fixés. Par des brefs de 1756 (16 oct.) et de 1757 (7 sept.), Benoit XIV loue leur fermeté et maintient qu'on doit refuser la sainte Eucharistie aux réfractaires, comme à des pécheurs publics et notoires.

En dépit de l'apaisement de 1759, les vexations des Parlements n'ont jamais entièrement cessé. Elles sont particulièrement brutales à l'occasion des *actes du clergé* de 1765. Mais en 1767, la guerre reprend complètement, et elle se prolonge jusqu'à l'exil des parlementaires par le roi (20 janvier 1771), ou plûtot jusqu'à la déclaration du 15 juin suivant, qui donne aux représentations des évêques une satisfaction tardive, mais entière. C'est alors que, la disgrâce aidant, et le nombre des appelants se réduisant d'ailleurs de jour en jour, s'apaise ou s'achève proprement la persécution survenue à la suite des appels contre la bulle et des refus de sacrements. A la considérer, non pas du point de vue des soi-disant libertés de l'Eglise gallicane, qui la légitimeraient peut-être plus ou moins, mais avec les saines idées d'un vrai catholique, elle n'est pas moins ridicule à sa manière que les convulsions du bas Jansénisme. Tout au contraire, le rôle est beau des Assemblées du clergé qui défendent les droits épiscopaux: de 1654 à 1770, leur constante hostilité contre la doctrine de Jansénius est leur titre de gloire (Bourlon, *Les Assemblées du clergé et le Jansénisme*).

C. La fin du Jansénisme en France et sa survivance. — En même temps qu'ils résistent aux évêques et, avec l'assistance des magistrats, prétendent leur forcer la main, les Jansénistes, pendant la seconde moitié du xviiie siècle, luttent sans discontinuer contre les Jésuites — c'est une inimitié de la première heure — et contre l'autorité des papes. Ils remportent donc une victoire signalée, lorsque, aidés des philosophes incrédules — à l'incroyance desquels les convulsions et les miracles de Saint-Médard, imprudemment comparés à ceux de l'Evangile, ont pu frayer le chemin — ils obtiennent la dissolution des Jésuites de France (1764), suivie bientôt de leur complète suppression (bref *Dominus ac Redemptor*, 21 juillet 1773). La même influence janséniste se découvre, vingt ans plus tard, dans l'élaboration de la *Constitution civile du clergé* et dans l'établissement de l'Eglise constitutionnelle. Il paraît même bien que la secte est venue mourir dans ce stérile essai de schisme.

Cependant des Jansénistes ont survécu, et quelques historiens ont tenté de démasquer leur survivance dans la Petite Eglise anticoncordataire, le Vieux-catholicisme et le Libéralisme catholique. Il y a peut-être aussi comme un prolongement de leur rigorisme chez tant de vénérables prêtres ou d'austères laïques français, aucunement jansénistes par ailleurs, qui ont longtemps professé dans les choses morales une extrême rigueur et, à l'égard des sacrements, un respect scrupuleux, capable d'en écarter plutôt que d'en rapprocher. Encore une fois, ce n'est là le Jansénisme que dans un sens lointain, mais il existerait, dit-on, un groupe mystérieux de Jansénistes vrais, héritiers des revenus du parti, ceux de la fameuse *boîte à Perrette*, de ses archives et de ses bibliothèques. L'un d'eux, M. Silvy, a racheté les ruines de Port-Royal (1826) et établi d'abord les Frères de Saint-Antoine à Saint-Lambert (1829), puis à Magny ces sœurs de Sainte-Marthe qui sont probablement en France les dernières religieuses du groupement (1834). Plusieurs de ces fervents se sont retrouvés, le 29 octobre 1909, dans un pèlerinage à Port-Royal : ils ont ainsi célébré le troisième centenaire de la réforme de l'abbaye et le second siècle écoulé depuis sa destruction (Séché, *Les derniers Jansénistes*, t. I, ch. iv-vii et x; t. II, ch. ii; t. III, ch. iii. — Latreille, *Les origines jansénistes de la Petite Eglise de Lyon*. — Hallays, *Le pèlerinage de Port-Royal*, spécialement ch. vi, viii et ix. — Gazier, *Port-Royal des Champs, Notice historique*. — Ph. de Néry, *Parmi les saints et les possédés à Paris*. *Les derniers Jansénistes*, dans *La Revue*, 15 déc. 1910. — *Un centenaire*, dans *Les Flèches*, 1er déc. 1909, Paris, Falque).

D. Le schisme janséniste de hollande. — Après la mort du dernier des prélats appelants de France, M. d'Auxerre (Louis-Daniel-Gabriel de Pestel de Lévis de Thubières de Caylus, † 3 avril 1754), le Quesnellisme semblait à la veille de disparaître, faute d'évêque qui consentît à lui ordonner des prêtres. L'Eglise schismatique de Hollande s'était formée sous l'influence des Jansénistes français;

elle vint alors en aide à ceux qui l'avaient précédemment patronnée. Ils se perpétuèrent donc, grâce à elle, jusqu'à la Constitution civile du clergé.

Depuis la Réforme, l'Eglise catholique de Hollande était administrée par de simples vicaires apostoliques : Pierre de Neercassel, l'un d'eux (1686), souscrivit à Rome le formulaire d'Alexandre VII, ce qui ne l'empêcha pas, à son retour dans les Provinces-Unies, de protéger les chefs du Jansénisme, et, dans un de ses ouvrages : * *Amor pœnitens de recto usu clavium* (Utrecht, 1683), de favoriser çà et là leurs erreurs. Son successeur, Pierre Kodde, archevêque de Sébaste, suivit en tout ses errements, sauf dans la signature du formulaire qu'il refusa. Il s'attacha ouvertement au parti (1702). Aussi fut-il déposé par Clément XI (3 avril 1704). Lorsqu'il mourut (18 déc. 1710), ses tenants, quesnellistes comme lui, ne reconnurent ni les vicaires apostoliques ni les nonces envoyés par le Pape, mais ils se rattachèrent aux vicaires généraux qu'avait désignés Kodde, ou à un groupe de sept ecclésiastiques qui prétendait constituer le chapitre cathédral d'Utrecht, supprimé dès le temps de la Réforme.

C'est ce chapitre irrégulier qui consomme le schisme par l'élection d'un archevêque d'Utrecht, Cornelius Steenoven (27 avril 1723), mais cette nomination n'est pas ratifiée par le Souverain Pontife. Steenoven découvre néanmoins un prélat consécrateur, Dominique Varlet. Ce Varlet, un évêque missionnaire suspens doublé d'un Janséniste obstiné, consacre de même les trois successeurs de Steenoven, en 1725, 1734 et 1739. Le dernier d'entre eux, Pierre-Jean Meindartz, rétablit, de sa propre autorité, les anciens évêchés de Haarlem et de Deventer. Quoique ces entreprises soient déclarées nulles par le Pape, Meindartz n'en persiste pas moins et il assure de la sorte, avec le fonctionnement de son Eglise, une succession d'évêques qui a continué jusqu'à nos jours.

Les Jansénistes hollandais ne s'avouent pas schismatiques : ils ne se sont jamais séparés de Rome, assurent-ils ; c'est Rome plutôt qui s'est séparée d'eux. Aussi ils lui notifient soigneusement les élections de leurs évêques ou les décrets de leurs conciles. Le Pape répond par des annulations ou des excommunications, dont ils ne tiennent aucun compte, ce qui prouve combien leur soumission est illusoire et combien justement l'Eglise romaine les renie. Par la doctrine, ils se prétendent orthodoxes, enseignant la pure croyance de l'Eglise, celle de saint Augustin, et réprouvant le Jansénisme condamné, celui des cinq propositions, qui, à les entendre, n'aurait jamais été défendu par personne. Mais ce n'est là qu'une apparente réprobation, digne en tout point des beaux jours du Jansénisme, puisqu'ils récusent obstinément la bulle *Unigenitus*, dont ils ont appelé dès 1719, et que, dans les actes de leur assemblée de 1763, ils ont remplacé, à la mode janséniste, les cinq propositions par des articles équivoques qui en retiennent la substance. Rien qu'à lire la lettre par laquelle ils ont adhéré, le 31 octobre 1794, aux décisions du synode janséniste de Pistoie, on est édifié sur leur orthodoxie. Enfin, dans l'essai de rapprochement tenté près d'eux par un nonce de Léon XII, en 1826, ils ont nettement refusé de faire une adhésion pure et simple aux constitutions d'Innocent X, d'Alexandre VII et de Clément XI contre le Jansénisme ; on ne leur demandait cependant que de souscrire le formulaire d'Alexandre VII, brièvement complété par une acceptation de la bulle *Unigenitus*. Cette fois encore, leur attitude et leur réponse ont été de bons jansénistes.

L'Eglise d'Utrecht subsiste encore. Elle a protesté contre la définition dogmatique de l'Immaculée Conception (1854) et contre celle de l'Infaillibilité pontificale (1870). Dès lors elle s'est unie aux *Vieux-catholiques* (1872) et, dans cette réunion, s'est quelque peu accrue. En 1807, elle comptait 37 ecclésiastiques, y compris les 3 évêques, et un peu plus de 5.000 laïques ; en 1907, les *Vieux-catholiques romains* de Hollande, c'est le nom qu'ils se donnent, atteignaient le nombre de 8.573, avec 31 prêtres et 27 communautés ou paroisses.

Sur ce groupement religieux, son histoire, son caractère nettement janséniste et son état actuel, voir Allmang, *L'Eglise janséniste d'Utrecht ;* Malet, *L'Eglise vieille-catholique d'Utrecht ;* Van Aken, *Le schisme janséniste de Hollande.*

E. Le Jansénisme italien (1780-1794) et le Synode de Pistoie (1786). — Le caractère principal du *Jansénisme parlementaire*, en France, fut l'ingérence du pouvoir civil dans le règlement des affaires religieuses, comme l'administration des sacrements ou l'acceptation de la bulle en tant que règle de foi. De ce *Jansénisme parlementaire* et, en même temps, du Joséphisme, a été tout voisin le *Jansénisme italien* dont l'épisode central est le *synode de Pistoie*.

Imitant les prétentions de son frère Joseph II, le grand-duc de Toscane, Léopold, s'ingère dans le gouvernement ecclésiastique et tend à le réformer. Dans ce but, il adresse sur la police extérieure de l'Eglise une lettre circulaire aux évêques de Toscane (7 janv. 1780). Parmi ces évêques, celui de Pistoie et Prato, Scipion Ricci, exerce de l'influence sur le grand-duc. Il entre dans les vues de Léopold et, sur une invitation de sa part, il convoque un synode. L'ouverture en est faite à Pistoie, 18 sept. 1786, et deux cent trente-quatre prêtres y prennent part. Les résolutions de l'assemblée, apparemment rédigées à l'avance par le professeur Tamburini, présentent un résumé fidèle de la doctrine janséniste, telle qu'elle s'est graduellement transformée. Ainsi les décrets concernant la foi et l'Eglise, la grâce et la matière des sacrements, renouvellent clairement les erreurs de Baïus, de Jansénius et de Quesnel. D'autres articles recommandent plusieurs ouvrages censurés comme les *Réflexions morales*, ou blâment certaines formes de prières et des dévotions usitées dans l'Eglise, entre autres la dévotion au Sacré Cœur. Enfin, le Synode remet des pétitions au grand-duc, réclamant de son autorité diverses réformes relatives aux empêchements de mariage, aux serments, aux fêtes chômées, à la délimitation des paroisses, à la réduction et l'unification des ordres religieux, à la réunion d'un concile national. Par ces décrets audacieux et sa façon de procéder, le synode de Pistoie n'est pas sans avoir du retentissement.

Léopold, encouragé par ce premier succès, songe à préparer le concile : il réunit donc les évêques de Toscane, mais leur assemblée est la contre-partie du synode (23 avril-5 juin 1787). Les trois évêques de Pistoie, de Colle et de Chiusi favorisent seuls les idées nouvelles. Force est au grand-duc d'abandonner son projet de concile.

Publiés en italien d'abord (1788), puis traduits en latin (*Acta et decreta synodi dioeces. Pistoriensis*, 1791), les actes du conciliabule de Pistoie sont, sur l'ordre de Pie VI, sérieusement examinés : la bulle *Auctorem fidei* (28 août 1794) les condamne bientôt. Quatre-vingt-cinq propositions, extraites de ces actes et décrets, sont insérées dans la constitution et rangées sous 44 titres, chacune portant sa qualification propre. Sept d'entre elles sont notées comme

hérétiques (prop. 1, 2, 3, 4, 15, 59, 85), et quelques-unes comme ayant été flétries déjà chez Wiclef, Luther, Baïus, Jansénius et Quesnel. Outre ces 85 propositions — c'est la bulle qui le remarque — il y en a plusieurs dans les actes qui leur sont analogues, et l'ensemble de la doctrine du synode révèle une affinité notoire avec le système condamné du Quesnellisme. Pie VI se plaint, en outre, qu'on reproduise divers articles, ceux de 1682 par exemple, ou d'autres qui ont été présentés à Innocent XII et à Benoît XIII, mais n'ont jamais été approuvés.

Les évêques de Colle et de Chiusi se montrèrent défavorables à la constitution, mais l'évêque de Noli lui opposa une protestation formelle, à laquelle applaudirent les Jansénistes. Cette même année (octobre 1794), les schismatiques d'Utrecht font adhésion aux conclusions du conciliabule. Quant à Ricci, peu populaire dans son diocèse et contraint de démissionner, lorsque Léopold fut devenu empereur (1790), sa conduite demeura longtemps équivoque ; il se soumit définitivement à Pie VII (9 mai 1805), et mourut en 1810.

La bulle *Auctorem fidei* met ainsi fin au Jansénisme italien, au moment presque où le Jansénisme français s'éteint dans le schisme de l'Eglise constitutionnelle. Le Jansénisme hollandais est désormais le seul qui survive.

VI. — Conclusion

Nous avons examiné le *Jansénisme*, depuis sa première apparition dans le *Baïanisme* de 1560 à 1589, jusqu'à sa complète dégénérescence en France et en Italie (1794), jusque dans l'unique rameau qui subsiste, le schisme d'Utrecht, aujourd'hui fondu avec le Vieux-catholicisme. Ebauché par Baïus et par ceux qui, d'accord avec lui, dressèrent des censures de 1587, pris en main et perfectionné par Jansénius de 1617 à 1638, vulgarisé par les Jansénistes de France, notamment par le grand Arnauld et surtout par Quesnel, de 1640 à 1719, une dernière fois renouvelé dans les décrets du synode de Pistoie en 1786, le système théologique de l'évêque d'Ypres sur la nature de la grâce et la prédestination a été censuré dans les cinq propositions de 1653, qui en expriment la substance ou l'âme. Sans doute, dans cette quintessence, les traits essentiels du système paraissent grossis et accusés plus que dans l'*Augustinus* même ou les *Réflexions morales*, mais ils n'en sont pas moins tous dans ces deux ouvrages, et l'Eglise se devait à elle-même de les y démasquer. Elle l'a fait dans les bulles successives qu'elle a portées contre le Jansénisme — bulles *Cum occasione* (31 mai 1653), *Ad sacram* (16 octobre 1656), *Regiminis apostolici* (15 février 1665), *Vineam Domini* (15 juillet 1705), *Unigenitus* (8 sept. 1713), *Pastoralis officii* (28 août-8 septembre 1718), *Auctorem fidei* (28 août 1794) — au nombre de sept, sans compter les trois condamnations rendues contre le *Baïanisme* proprement dit et contre l'*Augustinus* qui le recommençait — bulles *Ex omnibus* (1er octobre 1567), *Provisionis nostrae* (29 janvier 1579), *In eminenti* (6 mars 1642-19 juin 1643). — (Denzinger [10], n. 1092-1096 (966-970); 1098 (971); 1099 (971); 1350 (1317); 1351-1451 (1216-1316); 1501-1599 (1364-1461); 1001-1080 (881-959).

Qu'on objecte, tant qu'on voudra, comme on le fait encore de nos jours, que plusieurs de ces constitutions ont été accordées aux prières de Louis XIV, celle d'Alexandre VII par exemple avec son formulaire (1665) et celles de Clément XI (1705 et 1713), elles n'en émanent pas moins du vicaire de Jésus-Christ et s'imposent aux fidèles comme une règle de foi. Il est impossible d'en douter, lorsqu'on entend les papes, pendant plus de cent quarante ans, répéter constamment et ratifier leurs précédentes décisions, les proposer de nouveau à la croyance des peuples. C'est donc justement qu'au début de notre étude, nous désignions le Jansénisme comme un système théologique plusieurs fois condamné par l'Eglise.

Toutefois, durant un siècle et demi, ceux du parti se sont entêtés à défendre leur doctrine, se bornant à la dissimuler dans l'occasion et se dérobant eux-mêmes par de feintes soumissions. Ils en sont venus, malgré tout et quoiqu'ils en eussent, à la révolte ouverte contre le Souverain Pontife et à l'évidente négation de ses décrets dogmatiques. Ainsi l'existence de leur hérésie, qu'ils ont niée trop longtemps, s'est découverte manifestement, et se laisse voir encore dans ce qui demeure de leur survivance.

C'est ce que nous voudrions avoir établi dans cet article, désireux que nous étions, de mettre les chrétiens en garde contre des histoires trop vantées du Jansénisme, documentées, comme le *Port-Royal* de Sainte-Beuve, dans les seules archives ou bibliothèques jansénistes, à l'aide de mémoires et de nécrologes rédigés par ceux-là mêmes qui ont tout intérêt à s'embellir, fût-ce aux dépens de la vérité, et à se présenter comme des orthodoxes injustement persécutés, innocentes victimes d'une conspiration jésuitique.

VII. — Bibliographie

[*Nota :* Les ouvrages qui sont aujourd'hui encore à l'*Index* sont marqués d'un astérisque.]

I. — Sur Baïus et le Baïanisme : Le Bachelet, art. *Baïus, Michel*, dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. II, Paris 1905. — *Du Chesne (le P. J.-B., S. J.), *Histoire du Baïanisme*, livres I, II, III. — *Dissertation sur les bulles contre Baïus*, Utrecht 1737, 2 vol. (par l'abbé Coudrette). — Pluquet et Claris, *Dictionnaire des hérésies* dans *Encyclopédie théologique* de Migne, art. *Baïanisme*. — *Bay (Michel de), ou Baïus, *Michaelis Baii, celeberrimi in Lovaniensi Academia theologi opera*. Edition de D. Gerberon, Cologne 1696, 2 vol.

II. — Sur la première période : *Du Chesne, ouvrage cité, livres IV et V. — Rapin (le P. René, S. J.), *Histoire du Jansénisme*, édition Domenech, Paris 1861 — et *Mémoires*, édition Aubineau, Paris 1865, 3 vol., t. I. Le ms. original et autographe de cet ouvrage (*Histoire du Jansénisme* et *Mémoires*) est à la Bibliothèque nationale, Ms. fr. 10574-10576, 3 vol. in-fol. Le troisième volume contient des extraits, analyses et copies, qui sont les pièces justificatives de l'histoire même : la revue *Documents d'histoire* en a commencé la publication (mars 1910 et fascicules suivants). — Hermant (Godefroy), *Mémoires sur l'histoire ecclésiastique du* xviie *siècle* (1630-1663), édition Gazier, Paris 1905-1910, 6 vol., t. I, livres I-IV. Un ms. de cet ouvrage se trouve à la Bibliothèque nationale, Ms. fr. 17725-17729 et 10496-10497. — *Jansénius (Cornélius), évêque d'Ypres, *Augustinus*, in-fol. ; Louvain 1640, Paris 1641, ou Rouen 1652. — Arnauld (Antoine), *Œuvres*, Paris et Lausanne 1775-1783, 43 tomes en 38 volumes in-4°, le dernier volume contenant la vie d'Arnauld, les pièces justificatives et la table générale des matières. — Vandenpeereboom (A.), *Cornélius Jansénius, septième évêque d'Ypres. Sa mort, son testament, ses épitaphes*, Bruges 1882. — *Jansénius, évêque d'Ypres. Ses derniers moments, sa soumission au S. Siège, d'après des documents inédits*, Louvain,

1893. — Laferrière (J.), *Etude sur Jean Duvergier de Hauranne, abbé de Saint-Cyran*, Louvain 1912. — Brucker (Joseph), *Lettres inédites de Saint-Cyran dans un manuscrit de Munich*; et *Saint-Cyran d'après ses lettres inédites* (*manuscrit de Munich*), dans *Recherches de Science religieuse*, t. III, p. 428-45 (1912) et t. IV, p. 342-381 (1913). — Brucker (Joseph), *Arnauld* (*Antoine*), article dans *Dictionnaire de Théologie catholique*, t. I, Paris 1903. — Prunel (L.-N.), *Sébastien Zamet* (1588-1655). *Sa vie et ses œuvres. Les origines du Jansénisme*, Paris 1912.

III. — Sur la deuxième période : *Histoire des cinq propositions de Jansénius* (par Hilaire Dumas), Liége 1699, 2 vol., ou Trévoux 1702, 3 vol. — **La paix de Clément IX, ou démonstration des deux faussetés capitales contenues dans l'Histoire des cinq propositions* (par Quesnel), Chambéry 1700. — *Défense de l'Histoire des cinq propositions* (par H. Dumas), Liége 1701. — Rapin (le P. R.), *Mémoires* cités, t. II et III. — *Saint-Amour (Louis Gorin de), *Journal de ce qui s'est fait à Rome dans l'affaire des cinq propositions*, 1662. — Hermant (Godefroy), *Mémoires*, t. I, liv. v-vii; t. II et suiv. — **Histoire générale du Jansénisme contenant ce qui s'est passé... au sujet du livre de Jansénius depuis 1640 jusqu'en 1669* (par D. Gerberon), Amsterdam 1700, 3 vol. — Bourlon (I.), *Les Assemblées du clergé et le Jansénisme*, Paris 1909, ch. i-iv. — Bourlon (I.), *M. Vialart, évêque de Châlons, et la Paix clémentine.* Opuscule publié à la fin de *Entre cousins germains. Controverse entre les Jansénistes et les Calvinistes*, Arras, Sueur et Charruey, 1902. — Fénelon, *Autre lettre de Mgr l'archevêque duc de Cambrai au P. Quesnel, touchant la relation du cardinal Rospigliosi*, 1710, dans *Œuvres* de Fénelon, édit. de Versailles, 1820-1830, t. XIII, p. 369. — (Lefèvre de S. Marc et de la Chassagne), *Vie de M. Pavillon, évêque d'Alet*, Utrecht 1739, 3 vol. — Dejean (M. E.), *Un prélat indépendant au* xvii*e siècle, Nicolas Pavillon, évêque d'Alet* (1637-1677), Paris 1909. — (Besoigne, Jérôme), *Vie des quatre évêques engagés dans la cause de Port-Royal*, Cologne 1756, 2 vol. — Arnauld (Antoine), *Œuvres.* — Brucker (Joseph), *Arnauld* (*Antoine*). — *Pascal, *Les Provinciales*, édition Molinier, Paris 1891, 2 vol. — Maynard (abbé), *Les Provinciales... et leur réfutation*, Paris 1851, 2 vol. — **Ludovici Montaltii litterae provinciales... a Willelmo Wendrockio translatae et theologicis notis illustratae*, Cologne 1658, 4e édition plus développée en 1665, in-8°. Guillaume Wendrock est un pseudonyme de Nicole. — Strowski (Fortunat), *Pascal et son temps*, Paris, 1907-1908, 3 vol. Deuxième et troisième parties. — Brou (Alexandre), *Les Jésuites de la légende*. Première partie, Paris, 1906, ch. x-xii et *Conclusion.* — La Brière (Y. de), *L'Apologétique de Pascal et la mort de Pascal*, dans *Etudes*, 5 déc. 1911, t. CXXIX. Sur les derniers sentiments de Pascal, un problème a été proposé récemment et diversement résolu : Pascal est-il mort janséniste ou soumis aux décisions pontificales? L'article de M. de La Brière expose nettement la controverse, à laquelle ont pris part MM. E. Jovy, A. Gazier, J. Monbrun, le R. P. Petitot et M. l'abbé Urbain.

IV. — Sur la troisième période : Lafitau (Pierre-François), évêque de Sisteron, *Histoire de la Constitution Unigenitus*, Avignon, 1737-1738, 2 vol. — Schill, *Die Constitution Unigenitus*, Fribourg-en-Brisgau, 1876. — Thuillier (D. Vincent), *Rome et la France. La seconde phase du Jansénisme*, édition Ingold, Paris 1901. C'est la seule partie publiée de l'ouvrage posthume de D. Thuillier : *Histoire de la constitution Unigenitus*, dont la Bibliothèque nationale possède deux copies, Ms. fr. 17731-17737 et 17738-17743. — Le Roy (Albert), *La France et Rome de 1700 à 1715. Histoire diplomatique de la bulle Unigenitus*, Paris 1892. — Hanoteau (J.), *Recueil des Instructions données aux Ambassadeurs et Ministres de France, Rome*, t. II (1688-1723), Paris [1911]; t. III (1724-1791), Paris [1913], ch. xxxiii-xxxiv. — Bourlon (I.), *Les Assemblées du clergé et le Jansénisme*, ch. v-ix. — Dorsanne, *Journal... contenant tout ce qui s'est passé dans l'affaire de la constitution Unigenitus*, 2e édition, Paris 1756, 5 vol. — **Histoire du livre des Réflexions morales* (par l'abbé Louail et l'abbé Cadry), Amsterdam, 1723-1739, 4 vol. — Hild (Joseph), *Honoré Tournely und seine Stellung zum Jansenismus*, Fribourg-en-Brisgau 1911. Voir deux articles consacrés par M. Bainvel à cet ouvrage : *Honoré Tournely. La carrière d'un théologien sorboniste aux temps du Jansénisme*, dans *Etudes*, 20 juin et 5 juillet 1912, t. CXXXI et CXXXII. — *Dictionnaire des Hérésies* déjà cité, art. : *Quesnel*. — Durand (Valentin), *Le jansénisme au XVIIIe siècle et Joachim Colbert, évêque de Montpellier* (1696-1738), Toulouse 1907. — **Le Nouveau Testament en françois avec des Reflexions morales...* (par Quesnel), Paris, Pralard, 1699, 4 vol. in-8°. — **Problème ecclésiastique proposé à M. l'abbé Boileau de l'Archevêché : à qui l'on doit croire de Messire Louis-Ant. de Noailles, évêque de Châlon en 1695, ou de Messire Louis-Ant. de Noailles, archevêque de Paris en 1696?* (fin 1698 ou début 1699). — *Cas de conscience proposé par un confesseur de province touchant un ecclésiastique qui est sous sa conduite et résolu par plusieurs docteurs de la Faculté de théologie de Paris.*

V. — Sur la dernière période : Picot, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique pendant le* xviii*e siècle*, 3e édition, Paris 1853-1857, 7 vol. — Hanoteau (J.), *Recueil des Instructions... Rome*, t. III, Paris (1913), ch. xxxv et suiv. — Bourlon (I.), *Les Assemblées du clergé et le Jansénisme*, ch. x-xiii. — Mathieu (P.-F.), *Histoire des miraculés et des convulsionnaires de Saint-Médard*, Paris 1864. — Dudon (Paul), *Le Fareinisme*, art. dans la *Revue Gorini*, 1908 et an. suiv. — Séché (Léon), *Les derniers Jansénistes depuis la ruine de Port-Royal jusqu'à nos jours*, Paris 1891 et suiv., 3 vol. — Latreille (C.), *Les origines jansénistes de la Petite Eglise de Lyon*, dans *Revue d'histoire de Lyon*, janvier et février 1911, ou *La Petite Eglise de Lyon*, Lyon 1911. — Pisani (Paul), *Un Janséniste, Pierre Brugière, curé constitutionnel à Paris* (1730-1803), dans *Revue d'Histoire de l'Eglise de France*, janv. 1913, p. 28-46. — Du Breuil de Saint-Germain (J.), *Les Jansénistes à la Constituantè* (1789-1791), dans *Revue des Etudes historiques*, mars-avril 1913, p. 163-176. — Allmang (R. P.), *L'Eglise janséniste d'Utrecht*, dans *Annuaire pontifical catholique*, publié par Mgr A. Battandier, Paris 1912, p. 438. — Malet (Antoine), *L'Eglise vieille-catholique d'Utrecht. Son état actuel*, dans *Etudes*, janvier 1907, t. CX. — Van Aken (le P. C.), *Le schisme janséniste de Hollande*, dans *Etudes*, février et mars 1873, 17e année, ve série, t. III. — **De Ricci* (*Scipione*), *Memorie scritte da lui medesimo* e publicate con documenti da Agenore Gelli. — *Potter (L. A. J. de), *Vie de Scipion de Ricci, évêque de Pistoie et Prato*, Paris 1826, 4 volumes.

Sur l'histoire diplomatique des diverses périodes, voir aux Archives du Ministère des Affaires

étrangères à Paris, les Mémoires ms. sur le Jansénisme dressés par N.-L. Le Dran de 1713 à 1729 (*Mémoires et Documents*, *Rome*, t. XVII, XVIII, XIX, XX, VIII). Ils sont assez favorables aux Jansénistes. Au t. XCII, trois mémoires ms. du même genre, sans nom d'auteur. Et *Annales de la constitution Unigenitus*, par Le Dran, 26 vol. in-fol., originaux et imprimés du XVIIe siècle (1713-1739) (*Mémoires et Documents. Rome*, t. XLI-LXVI).

Sur l'histoire de Port-Royal, entre autres ouvrages : *Histoire de l'abbaye de Port-Royal*, Cologne 1752, 6 vol. (par Jérôme Besoigne). — *Histoire générale de Port-Royal* (par dom Clémencet), Amsterdam 1755-1757, 10 vol. — Racine (Jean), *Abrégé de l'histoire de Port-Royal*, édition Gazier, Paris 1908. — *Sainte-Beuve (C.-A.), *Port-Royal*, 4e édition, Paris 1878, 7 vol., en complétant par Fuzet (l'abbé), *Les Jansénistes du XVIIe siècle, leur histoire et leur dernier historien, M. Sainte-Beuve*, Paris, 1876. — Varin (Pierre), *La vérité sur les Arnauld*, Paris 1847, 2 vol. — (Clémencet, D. Charles), *Histoire littéraire de Port-Royal*, édit. Guettée, Paris 1868, t. I (seul paru). Une copie ms. de l'ouvrage complet se trouve à la Bibliothèque Mazarine, Ms. 4533-4537, 5 vol. in-4°. — Maulvault (A.), *Répertoire alphabétique des personnes et des choses de Port-Royal*, Paris 1902. — Hallays (André), *Le Pèlerinage de Port-Royal*, Paris 1909. — Gazier (A.), *Port-Royal au XVIIe siècle. Images et portraits avec des notes historiques et iconographiques*, Paris 1910. — Gazier (A.), *Port-Royal des Champs. Notice historique à l'usage des visiteurs*, 4e édit., Paris 1905. Comme, à l'exception de l'abbé Fuzet et de Varin, ces ouvrages sont d'inspiration, sinon janséniste, au moins peu favorable à l'Eglise romaine, on pourra les contrôler par les *Mémoires* de Rapin, ou par les passages consacrés à l'histoire du Jansénisme dans Gaillardin, *Histoire du règne de Louis XIV*, Paris 1871-1879, 6 vol., t. I, ch. III, § 2, p. 296-323; t. II, ch. x, p, 128-226; t. III, ch. XVIII, § 1, p. 373-386; t. VI, ch. XLII, § 1, p. 615-650. Consulter aussi Lavisse (Ernest), *Histoire de France*, Paris, Hachette, 1905-1908, t. VII¹, p. 87-109; t. VII², p. 1-13; t. VIII¹, p. 310-339.

Autres ouvrages qui n'ont pas encore été indiqués : Dechamps ou de Champs (P. Etienne Agard), *De haeresi Janseniana*, édition du P. Etienne Souciet, S. J., Paris 1728. C'est le travail le plus solide qui ait été opposé aux Jansénistes. Ils n'y ont jamais répondu, et Sainte-Beuve, à en juger par la *Table alphabétique et analytique*, ne le mentionne même pas dans son *Port-Royal*. — Paquier (J.), *Le Jansénisme. Etude doctrinale d'après les sources*, Paris 1909. — Jungmann (B.), *Jansenius Cornelius, der jüngere, Bischof von Ypern*, dans *Kirchenlexicon*, Fribourg-en-Brisgau, t. VI, 1889. — Forget (J.), *Jansenius and Jansenism* dans *The Catholic Encyclopedia* de New-York, t. VIII, 1910. — *Dictionnaire des Livres jansénistes* (par le P. de Colonia, S. J., revu et augmenté par le P. Patouillet, S. J.), Anvers 1755, 4 vol. — *Dictionnaire des Jansénistes* (par James), au 2e vol. du *Dictionnaire des hérésies* dans l'*Encyclopédie théologique* de Migne. Dans ce même dictionnaire, divers articles : *Augustinus*, *Figuristes*, *Gotescalc*, *Jansénisme*, *Pélage*, *Prédestinatianisme*, *Semi-pélagianisme*. — Moréri (L.), *Le Grand Dictionnaire historique*, édition de 1759, 10 vol. in-fol., contenant de nombreuses notices, ajoutées par l'abbé Goujet sur les Jansénistes. — Lelong, *Bibliothèque historique de la France*, édition Févret de Fontette, 1768-1778, 5 vol. in-fol. Abondant sur le Jansénisme dont les éditeurs sont amis. — Reusch (Dr Fr.-H.), *Index der verbotenen Bücher*, 2 vol., Bonn 1883-1885. L'auteur est vieux-catholique.

A. DE BECDELIÈVRE.

JANVIER (LE MIRACLE DE SAINT). — I. *En quoi il consiste.* — II. *La cérémonie du miracle à Naples.* — III. *L'histoire du miracle depuis 315 jusqu'à nos jours. Témoins oculaires ; témoignages privés et officiels.* — IV. *Essais d'explication naturelle.* — *Bibliograplie.*

I. Le miracle de saint Janvier. — Ce miracle consiste en quatre phénomènes distincts : trois se passent à Naples, le quatrième à Pouzzoles, ville située à 14 kilomètres de là.

Les trois phénomènes de Naples sont les suivants :

1° Liquéfaction, à certains jours de l'année, d'une substance coagulée, contenue dans une petite ampoule ou fiole de verre, et qui, d'après la tradition, serait du sang de l'évêque Janvier, décapité à Pouzzoles en 305 par les ennemis du Christ ;

2° Augmentation très forte du volume de cette substance, dans l'ampoule hermétiquement et perpétuellement close de toutes parts;

3° Diminution très forte du volume de cette même substance, dans les mêmes conditions de clôture absolue.

Le phénomène de Pouzzoles consiste en ceci :

4° Rougissement, parfois accompagné de suintement, d'une pierre poreuse qui fut, selon une tradition constante, imprégnée du sang du martyr pendant la décollation ou quelques minutes après.

Reprenons chacun de ces quatre phénomènes :

Liquéfaction. — La substance qui se liquéfie à Naples est conservée religieusement dans une vaste chapelle dédiée à saint Janvier et annexée à la cathédrale. L'ampoule qui la contient, dont elle occupe ordinairement la moitié et un peu plus, a une capacité de 60 centimètres cubes environ. Hermétiquement close, cette ampoule est fixée dans une sorte de coffret ou reliquaire, assez semblable à une lanterne de voiture : deux lames de cristal, qui le ferment devant et derrière, permettent néanmoins de voir nettement à l'intérieur l'ampoule et la substance y contenue. Cette substance, d'un rouge très sombre tirant sur le noir, se présente ordinairement à l'état plus ou moins solide : tantôt tendre, tantôt figée, tantôt (et plus souvent) dure ; mais dix-huit fois par an, aux mois de mai, septembre et — quelquefois seulement — en décembre, elle entre en liquéfaction, au cours d'une cérémonie religieuse publique où l'assistance est toujours nombreuse. La liquéfaction, après ramollissement de la substance, s'opère brusquement et d'un seul coup, sur tous les points à la fois de la périphérie; elle est presque toujours totale; quand elle est partielle, la portion non liquéfiée est toujours celle du milieu, elle forme au milieu du liquide un *noyau solide* que les Napolitains nomment *globo*. Ce globo, après liquéfaction, tantôt persiste toute la journée, tantôt se liquéfie lui-même, quelques minutes après. Il se produit — quelquefois seulement — de petites bulles qui se groupent en écume à la surface de la substance après liquéfaction ; ce qui a fait dire à quelques-uns que la substance bout. Expression tout à fait inexacte : il n'y a pas de véritable ébullition, mais simple formation d'écume.

Quant au temps que la substance met à entrer en liquéfaction, à partir du moment où on la sort de sa niche, il varie d'une minute à une heure ou même davantage. Il arrive, mais très rarement, qu'il n'y ait pas liquéfaction.

La couleur, qui est ordinairement le rouge sombre, passe parfois du rouge sombre au rouge vif.

Telles sont les diverses phases qu'offre la liquéfaction. Si ce premier phénomène est le plus connu des quatre, il n'est pas le plus surprenant; le second et le troisième, on va le voir, le sont bien davantage.

Augmentation du volume. — Le second, c'est-à-dire l'augmentation du volume de la substance dans l'ampoule close, se produit en mai. A cette époque, il y a neuf jours de fête consécutifs, en l'honneur du Saint; le premier jour, quand l'officiant sort le reliquaire de la niche où il reste tout l'an, enfermé sous double clef, les assistants constatent sans peine, de leurs propres yeux, que la substance occupe un peu plus de la moitié de la capacité de l'ampoule, le lendemain, ils remarquent qu'il y a augmentation sur le volume de la veille; le troisième jour, nouvelle augmentation progressive; et ainsi de suite chaque jour jusqu'aux derniers jours de la neuvaine, où l'ampoule apparaît alors tantôt remplie jusqu'à l'entrée du goulot, tantôt entièrement pleine, le goulot compris et sans le moindre vide; elle demeure pleine jusqu'au mois de septembre suivant.

Diminution du volume. — En septembre se produit le phénomène inverse : la diminution. Les fêtes de ce mois durent huit jours de suite, à partir du 19, anniversaire du martyre. Ce jour-là, immédiatement après liquéfaction de la substance, celle-ci, qui continue de remplir l'ampoule comme le dernier jour des fêtes de mai, commence à baisser : tantôt la diminution est totale après cinq ou six minutes ou même moins; tantôt elle dure toute la journée; tantôt elle met les huit jours de fête à s'opérer et n'est totale qu'à la fin du huitième; tantôt enfin — mais ceci est beaucoup plus rare — la substance, après avoir diminué les premiers jours, réaugmente aux derniers.

Ainsi liquéfaction, augmentation, diminution de la substance dans l'ampoule perpétuellement close, tels sont les trois faits qui se constatent publiquement dans l'ampoule napolitaine.

Rougissement et suintement à Pouzzoles. — La pierre poreuse, dont il est parlé plus haut, est conservée dans une petite église, qui s'élève sur une colline voisine de Pouzzoles, à l'endroit même où Janvier répandit son sang. Encastrée dans le mur, cette pierre mesure 38 centimètres de long sur 36 de large; à sa surface extérieure apparaissent des taches, les unes grises, les autres rougeâtres.

Or, deux fois par an, les taches grises deviennent rouges, les taches rouges prennent un éclat plus vif; il y a même des années où le rougissement s'accompagne d'un suintement, au point que la surface de la pierre apparaît entièrement humide, comme si on y avait jeté dessus quelque liquide. Il faut noter une circonstance intéressante qui accompagne ces deux phénomènes, c'est qu'ils se produisent en même temps que la liquéfaction de Naples, parfois à la même seconde. Cette circonstance constatée à plusieurs reprises depuis plus de cent cinquante ans, semble indiquer qu'il y a entre le fait de Naples et le fait de Pouzzoles une relation étroite.

Quoi qu'il en soit, laissant de côté le fait de Pouzzoles, nous nous attacherons au fait de Naples, infiniment plus éclatant et plus célèbre et qui a été soumis à des observations longues et minutieuses, notamment à deux expériences scientifiques d'une importance capitale.

II. La cérémonie du miracle à Naples. — Cette cérémonie commence ordinairement à 9 heures du matin. Elle est publique; il y a toujours des sceptiques dans l'assistance. La masse des assistants est retenue par une barrière en bois à 1 m. 50 de la sainte table; mais on permet toujours à un certain nombre de personnes, 40 ou 50, ecclésiastiques ou laïques, souvent étrangères, de pénétrer dans les sanctuaire par la sacristie à la suite du clergé et d'y demeurer durant la cérémonie tout entière.

Le reliquaire du sang, qui doit figurer en première ligne dans cette cérémonie, repose dans une niche située derrière le maître-autel de la chapelle; tout à côté se trouve une seconde niche qui renferme un buste représentant saint Janvier et contenant quelques ossements du crâne du martyr. Ces niches ont des portes d'argent ; chaque porte a deux serrures différentes, en sorte qu'il faut deux clefs différentes, pour ouvrir chaque porte.

C'est que la garde de ces deux reliques est confiée à deux autorités distinctes : l'autorité religieuse et l'autorité civile. L'autorité religieuse est représentée par l'archevêque de Naples ; l'autorité civile, c'est-à-dire la ville de Naples ou municipalité, à laquelle sont censées appartenir les reliques, par deux groupes d'hommes, au nombre réglementaire de douze, l'un ecclésiastique, chargé du spirituel de la chapelle, l'autre laïque, chargé du temporel. Les vingt-quatre membres de ces deux groupes, tous nommés par le roi d'Italie, sont les députés ou délégués de la ville de Naples.

L'autorité religieuse détient une clé de chaque niche, l'autorité civile détient l'autre clé ; en sorte que le concours des deux autorités est nécessaire pour ouvrir les niches, y prendre les reliques et procéder à la cérémonie du miracle. Cela fut réglé ainsi en 1646 par le pape Innocent X, à la suite d'un conflit violent qui avait éclaté entre le cardinal Filomarino, archevêque de Naples, et les députés laïques, et c'est ainsi que les choses se passent depuis cette époque et à l'heure actuelle, dans la paix et l'entente la plus parfaite, les jours de la cérémonie.

Donc ces jours-là, à 9 heures très précises du matin, tandis qu'une foule impatiente remplit la chapelle tout entière, sauf le sanctuaire et les abords de la sainte table, débouche de la sacristie, se dirigeant vers le sanctuaire, un cortège formé des députés ecclésiastiques de saint Janvier ou du Trésor; ils sont vêtus du rochet blanc et de la mantelletta violette, signe de leur prélature, avec, en main, un cierge allumé. A leur tête marche leur chef ou trésorier; immédiatement après le trésorier, vient le député laïque de service, chargé par ses collègues d'assister à la cérémonie; sa main tient un sachet de velours rouge où se trouve la clé de l'autorité civile. Suivent quelques prêtres en surplis, attachés à la chapelle et d'autres personnes, hommes et femmes, laïques en majorité; parmi eux, beaucoup d'étrangers qui ont obtenu la faveur de prendre place dans le sanctuaire pour voir le miracle de près.

Tandis que la suite du cortège se range dans le sanctuaire à droite et à gauche ou même devant, sur les marches de l'autel, les prélats et le député laïque passent derrière, vont prendre dans leurs niches respectives le buste et le reliquaire du sang, et bientôt les apportent devant l'autel en présence de la foule émue, mais recueillie : le buste, coiffé d'une mitre précieuse, est placé sur un haut piédestal, du côté de l'évangile (car on prétend, sans preuve, que la liquéfaction du sang ne peut se faire qu'en présence du buste); le reliquaire est dans les mains de l'officiant, qui prend place aussitôt sur la plus haute marche de l'autel, face à l'assistance. Il le tient à la hauteur de sa poitrine pour que chacun puisse de près, du milieu et du fond de la chapelle, contempler à travers les verres du reliquaire et de l'ampoule le sang précieux. Immédiatement tous les yeux se fixent sur ce point; ils ne s'en détacheront plus.

En même temps, les gens admis dans le sanctuaire se rangent autour de l'officiant, tout près de lui, à quelques centimètres de distance, si bien qu'aucun de ses mouvements ne saurait échapper à leur attention très éveillée.

Alors il renverse le reliquaire et le tient sens dessus dessous durant quelques minutes pour montrer à tous que le sang est coagulé, car, en dépit de cette position la substance demeure immobile au fond de l'ampoule, comme suspendue en l'air. A ce moment un prêtre assistant fait remarquer cela, en criant : *è duro*, c'est-à-dire le sang est dur.

Aussitôt les prières commencent dans l'assistance tout entière, demandant à Dieu que le miracle s'opère. Si l'on veut connaître les détails, dont plusieurs offrent un grand intérêt, comme les touchantes prières des pauvres femmes qu'on appelle, improprement d'ailleurs, les Parentes de saint Janvier, l'enthousiasme de la foule après la liquéfaction opérée, le baisement de la relique d'abord par le clergé, puis par les parentes et par la foule, on trouvera cela décrit tout au long dans mon ouvrage : *Le célèbre Miracle de saint Janvier.*

III. **Historique du miracle.** — Une vieille tradition napolitaine prétend que la première liquéfaction du sang de saint Janvier eut lieu en 315, sur le chemin de Pouzzoles à Naples, lors de la translation du corps, quand le sang, qui avait été recueilli et gardé par une chrétienne d'Antignano, fut placé en présence des ossements qu'il avait animés autrefois. Malheureusement il n'y a là qu'une pure tradition qu'aucun document écrit n'est venu jusqu'ici confirmer.

La tradition ajoute (ce qui du reste est vraisemblable, car c'était la coutume des premiers chrétiens) que le sang, après cette première liquéfaction, fut enseveli avec le corps dans la catacombe de Naples. Mais à partir de ce moment on ne sait plus rien du sang, même par la tradition, jusqu'au IXe siècle, où nous le trouvons, réuni à la tête (sans que nous sachions comment il y est venu de la catacombe), dans l'hypogée d'un petit oratoire annexé à l'église Stéphanie, sur l'emplacement de laquelle devait être bâtie la cathédrale actuelle. Quand cette cathédrale, flanquée de quatre grosses tours, fut terminée, en 1309, la tête qu'on enferma dans un buste, et les deux ampoules, qui restèrent libres pour le moment, furent placées dans la tour de gauche, du côté de la façade. Les deux reliques y demeurèrent jusqu'en 1647, année où elles furent transportées dans la chapelle du Trésor, bâtie à cette intention, et où elles sont encore.

Quant au miracle de la liquéfaction, il n'en est pas question durant le long espace du temps qui s'écoula depuis 315, date de la prétendue première liquéfaction, jusqu'en 1389, c'est-à-dire durant un millier d'années. Enfin cette année-là 1389, nous trouvons un premier document authentique constatant que le sang s'est liquéfié : c'est une chronique sicilienne écrite en latin, qui relate au jour le jour les événements de l'an 1340 à 1396. Voici le passage relatif à la liquéfaction : « Le 17 du mois d'août de cette année (1389) a eu lieu une grande procession à l'occasion du miracle que fit N.-S. J.-C. sur le sang de saint Janvier. Ce sang, contenu dans une ampoule, s'était liquéfié, comme s'il était sorti ce jour-là du corps du Bienheureux. » (*Chronicon Siculum incerti authoris ab anno 1340 ad annum 1396 in forma diarii.*)

A partir de 1389, il faut attendre soixante-sept ans pour avoir un second témoignage authentique du miracle : c'est celui du cardinal Piccolomini, le futur pape Pie II, qui séjourna à Naples en 1456, en qualité d'ambassadeur de la république de Sienne. Parmi les choses remarquables qu'il a vues à Naples, il cite le sang de saint Janvier.

Après le témoignage de Piccolomini, nous avons, par ordre de date jusqu'au milieu du XVIIe siècle, ceux du médecin Ange Caton en 1474, de Pic de la Mirandole vers 1500, du bienheureux Ancina, au XVIe siècle, du jésuite Jean Rhô, prédicateur du carême à Naples en 1643.

Quelques années après, exactement en 1659, les deux députations, ecclésiastique et laïque, récemment créées pour garder les reliques, dans la chapelle du Trésor, au nom de la ville de Naples, eurent l'idée de dresser procès-verbal de toutes les liquéfactions qui se produiraient à partir de cette époque et des circonstances qui les accompagneraient. Ces procès-verbaux ont été rédigés très régulièrement jusqu'à nos jours. Les nombreux registres qui les contiennent sont conservés avec soin, soit dans les archives de la chapelle, soit à la mairie de Naples, où je les ai consultés ; j'ai même copié quelques-uns des procès-verbaux ; le premier porte la date du vendredi 19 septembre 1659. Voici, à titre d'exemple, le procès-verbal du mercredi 7 mai 1884 :

« Aujourd'hui, mercredi 7 mai 1884, la relique du précieux sang a été retirée de sa niche. Le sang était dur et beaucoup plus augmenté (que la veille), il s'est liquéfié au bout de 15 minutes. Le soir, après le chant des vêpres, il a été reporté dans sa niche tout liquéfié.

« Signé : Joseph de Sangro de'Masii, député laïque — Mastrogiudice, trésorier — Giosué, prêtre sacriste. »

Les procès-verbaux officiels se trouvent confirmés depuis 1659 jusqu'à nos jours par de nombreux témoignages privés, parmi lesquels il suffira de citer, en ce qui concerne la liquéfaction, ceux de Montesquieu en 1728, du romancier Alexandre Dumas en 1842, du journaliste Henri Cauvain en 1856 ; en ce qui concerne l'augmentation du volume, celui de Putignano en 1723 : « J'ai vu moi-même (*egomet vidi*), écrit-il, le sang entièrement soulevé, au point que la fiole était complètement pleine » ; celui du professeur Fergola qui dit : « Souvent le sang augmente abondamment (*a ribocco*), tellement qu'on ne peut voir s'il est fluide, de quelque façon qu'on retourne l'ampoule » ; celui de l'abbé anglais Weedal en 1831 (*The Catholic Magazine*, juillet 1831) ; celui du chimiste napolitain, Pietro Punzo, directeur du cabinet municipal de chimie, en 1879 (*Teca di San Gennaro*).

Enfin s'il m'est permis de citer mon propre témoignage, j'ai vu quinze fois au moins la liquéfaction au cours de mes trois voyages à Naples ; j'ai vu l'augmentation du volume en mai 1903 et sa diminution en septembre 1901.

Que si, malgré tout, quelque lecteur doutait encore de la réalité de ces trois phénomènes, qu'il sache qu'ils continuent à s'opérer et que par suite il peut aller les constater de ses propres yeux.

IV. **Comment expliquer le miracle de saint Janvier.** — Les uns y voient une supercherie, d'autres un effet purement physique, mais sincère, d'autres un effet métapsychique, beaucoup enfin le considèrent comme un vrai miracle de Dieu. Examinons attentivement chacune de ces explications.

Supercherie? — Pour admettre l'hypothèse d'une supercherie, il faudrait supposer que le secret en a été gardé inviolablement durant plus de cinq siècles, sans que rien en ait transpiré au dehors, car on ne le connaît pas ; il faudrait encore supposer que tous les archevêques et tous les prêtres de saint Janvier, depuis 1389, et dont beaucoup ont été des modèles

de vertu, se sont prêtés à un acte malhonnête, sans qu'aucun d'eux ait voulu dénoncer la fraude. Ce serait, comme dit Alexandre Dumas, *plus miraculeux que le miracle*. Il suffit du reste d'assister même une seule fois à la cérémonie du miracle, où tout se passe publiquement, avec la plus grande simplicité, devant des gens tout rapprochés du reliquaire avec les yeux obstinément fixés dessus, pour être certain que la fraude n'existe pas.

L'affaire, improprement dite de Championnet, que les partisans de la supercherie invoquent parfois et dont le fond est vrai, ne démontre nullement qu'il y ait eu supercherie ce jour-là, 4 mai 1769 (cf. *Revue pratique d'Apologétique* du 15 avril 1910, p. 138 suiv.).

Effet métapsychique ? — Les *Annales des Sciences psychiques* de juillet et d'août 1909 ont émis — très timidement — l'hypothèse que l'augmentation du volume dans l'ampoule close pourrait peut-être être un effet d'apport et sa diminution un effet d'export, c'est-à-dire qu'en cas d'augmentation, le sang des parentes invisiblement passerait de leur corps dans l'ampoule et en cas de diminution reviendrait de l'ampoule dans leur corps — toujours d'une manière invisible... Je laisse au lecteur le soin d'apprécier.

Effet purement physique ? — Il paraît bien difficile d'admettre que le miracle de S. Janvier est un effet purement physique depuis les deux expériences scientifiques qui ont été exécutées sur la substance et sur le reliquaire, à savoir *l'analyse spectrale* de cette substance et la *pesée du reliquaire* avant et après augmentation du volume. Je vais les décrire.

Analyse spectrale. — L'expérience scientifique à laquelle on donne le nom d'analyse spectrale, est fondée sur la propriété qu'ont les substances colorées, traversées par un rayon lumineux, d'absorber une partie du spectre solaire sur lequel elles projettent des bandes noires, dites bandes d'absorption, dont le nombre, la position, la largeur et l'intensité varient avec la nature de la substance observée. Chaque substance a ainsi ses bandes propres, caractéristiques, qui la font reconnaître sur le champ. Ainsi les bandes du sang artériel sont au nombre de deux : l'une placée dans le jaune, l'autre dans le vert.

Or le 26 septembre 1902, la substance de S. Janvier fut observée minutieusement et longuement par MM. Sperindeo et Januario, ce dernier professeur de chimie à l'Université de Naples, en présence de quelques personnes, à l'aide d'un bon spectroscope. Elle donna les deux bandes du sang artériel, sans qu'il restât le moindre doute dans l'esprit des expérimentateurs.

L'ampoule, indubitablement, contient donc du sang. Mais n'y a-t-il que du sang ? Car il suffit de quelques éléments sanguins mêlés à un liquide pour qu'apparaissent au spectroscope les bandes d'absorption caractéristiques de cette substance.

L'analyse spectrale n'a pas prouvé que l'ampoule ne contient que du sang, mais elle a prouvé qu'elle en contient au moins *beaucoup*. La preuve en est dans la couleur très foncée du liquide de S. Janvier. L'analyse donna le spectre *pur* du sang artériel, ce qui prouve que le seul colorant contenu dans le liquide, c'est du sang ; or, comme ce liquide est fortement coloré, au point que les expérimentateurs furent forcés de l'observer, non point à travers sa masse, trop sombre pour laisser passer le moindre rayon lumineux, mais à travers la couche très mince qui reste sur les parois intérieures de l'ampoule quand on incline le reliquaire, il s'ensuit que le liquide contient, au moins, *beaucoup de sang* (cf. *Revue du clergé français* du 15 juin 1910, p. 737-8).

Ces résultats sont confirmés par les observations très sagaces faites par le P. Silva, de la *Civiltà Cattolica*, en septembre 1904. Le Père ayant longuement, durant huit jours consécutifs, examiné la substance en la comparant à une masse de sang de bœuf qu'il avait apportée à la cathédrale et placée dans les mêmes conditions, affirme que cette substance est bien du *sang* (cf. *Civiltà Cattolica* du 2 septembre 1905).

La liquéfaction de ce sang, répétée environ dix mille fois depuis plus de cinq siècles et qui se répète encore, est physiquement inexplicable : on sait, en effet, que le sang ordinaire, une fois coagulé, n'est pas liquéfiable — sauf par certains réactifs chimiques et une fois seulement, parce que ces réactifs le décomposent et ne lui permettent pas de se coaguler de nouveau à la température ordinaire, ni par suite de se liquéfier une seconde fois. La liquéfaction du sang napolitain est donc en contradiction avec les données les plus certaines de la physique. Tels sont les résultats et conséquences de l'analyse spectrale.

Pesée du reliquaire. — Il fut pesé en 1902 avec l'ampoule presque pleine, après augmentation du volume, puis avec l'ampoule à moitié environ après diminution. Les balances de précision dont s'était servi M. l'abbé Sperindeo révélèrent d'une pesée à l'autre une différence en moins de 26 gr. 99, correspondant à une diminution de volume de 23 ou 24 centimètres cubes. La pesée, renouvelée deux ans plus tard par le P. Silva, donna des résultats analogues.

Or on sait de science certaine qu'une masse déterminée de matière, sang ou autre, ne peut augmenter de poids à moins que de nouvelles molécules ne viennent s'y ajouter, ni diminuer de poids, à moins qu'une partie des molécules qui le composent ne vienne à s'en détacher.

Mais ici la matière est contenue dans une ampoule perpétuellement close qui ne laisse rien pénétrer, rien échapper. Et pourtant son poids varie avec son volume : phénomène inexplicable physiquement, plus inexplicable encore que la liquéfaction !...

Je laisse au lecteur le soin de conclure, me bornant à placer sous ses yeux les procès-verbaux de la pesée.

I. — L'anno millenovecento due, il giorno undici maggio, alle ore tredici e mezza nella R. Cappella del Tesoro di S. Gennaro a Napoli, convenimmo per alcune esperienze termiche sul sangue di S. Gennaro. Finite le quali si volle pesare la teca intera contenente il prezioso sangue con l'ampolla quasi piena.

L'operazione fu eseguita sull'altare maggiore con una bilancia di proprietà del prof. Sperindeo e con pesi da lui anche portati.

Il metodo tenuto fu quello delle doppie pesate : mettemmo la teca in una coppa e nell'altra una chiave grande, un altra piccola, pallini di piombo e carta per dare il perfetto équilibrio al giogo. Tolta poi la teca, si sostituirono pesi campioni, tutti rigorosamente bollati, come la bilancia stessa ; e si ebbe il peso complessivo di un chilogrammo e quattordici grammi e nove decigrammi (1 kg. 0149).

Questo fu visto da noi sottoscritti ed accertato.

Fatto a Napoli, 31 gennaio 1911.

Firmati : Prof. Gennaro Sperindeo, dottore in fisica ;
Monsr. Luigi Caracciolo di Torchiarolo, Prelato Decano del Tesoro di S. Gennaro ;
Monsr. Michele Caracciolo di Torchiarolo, Prelato del Tesoro di S. Gennaro ;
Custode Tesoro : Giovanni Carretto.

II. — L'anno millenovecento due, il giorno 26 settembre alle ore 17, nella Cattedrale di Napoli propriamente in una stanzetta dietro l'altare maggiore, fu pesata la teca di S. Gennaro, con il prezioso sangue, nelle stesse condizioni in cui fu fatta l'esperienza nell'undici maggio dell'istesso anno. La bilancia fu quella del Liceo arcivescovile di Napoli con la base, la quale fu prima resa orizzontale mercè viti e livella.

Il metodo fu pure quello delle doppie pesate e l'esperienza, la quale duro un pezzo, fu fatta con la massima precisione, e riconfermata.

Il sangue era più ridotto di volume che a maggio : occupava poco più di una metà dell'ampolla. Il peso trovato fu di novecento ottantasette grammi e novantuno centigrammi (0 kg. 98791).

Tutto questo ci costa, perchè lo vedemmo direttamente e ne accertammo.

Fatto a Napoli nel 31 Gennaio 1911;

(*Firmati:* all' originale) : Prof. Sperindeo, dottore in fisica;
Mons. Gennaro Aspreno Galante, can. Cimeliarca;
Alfredo Branco;
† Gennaro Trama (vescovo di Lecce).

Bibliographie. — *Chronicon Siculum incerti authoris ab anno 1340 ad annum 1396 in formà diarii, ex inedito Codice Ottoboniano Vaticano, curà et studio Josephi de Blasiis* (Naples, Giannini, 1887, in-4°). — *De dictis et factis Alphonsi Regis memorabilibus commentarius.* — *Pandectae medicinales Matthaei Silvatici*, par Ange Caton (1474). — *De fide et ordine credendi*, ouvage dédié au pape Jules II, par Jean François Pic de la Mirandole (Strasbourg, 1506). — *Journal manuscrit du Trésor*, rédigé par les prêtres de saint Janvier, depuis 1659 jusqu'à nos jours. — *Acta Sanctorum* des Bollandistes, tome VI de septembre, article saint Janvier au 19 septembre (Père Stilting). — *The Catholic Magazine and Review* (juillet 1831). — *Dissertazione storico-critica*, par l'abbé Antonio de Luca (Naples, 1836). — Fergola, *Teorica de' Miracoli; Discorso apologetico sul miracolo di San Gennaro* (Milano, 1842). — Alexandre Dumas, *Corricolo*, xxi (Paris, 1845). — *Le Miracle de saint Janvier à Naples*, par l'abbé Postel, 2e édition (Paris, Paulmier, 1864). — *Gli ultimi progressi delle Scienze sperimentali e la liquefazione del Sangue di San Gennaro* par l'abbé Bonito. — *Indagini ed osservazioni sulla Teca di San Gennaro*, par le chimiste Pietro Punzo (Naples, 1880, Giannini et fils). — *Memorie storiche sul Culto e sul Sangue di S. Gennaro*, par le R. P. Taglialatela (Naples, 1893). — *Voyages de Montesquieu*, en 1728-9, publiés par Albert de Montesquieu (Bordeaux, Gounouilhou, 1894-96). — *Mémoires du général baron Thiébault.* — *Il miracolo di S. Gennaro*, par l'abbé Sperindeo, professeur de physique, auteur des *expériences de l'analyse spectrale et de la pesée* (Naples, 1603, Michele d'Auria). — *Il miracolo di S. Gennaro*, article du R. P. Silva, dans la *Civiltà cattolica*, du 2 sept. 1905. — *Le célèbre miracle de saint Janvier à Naples et à Pouzzoles*, examiné au double point de vue historique et scientifique, par Léon Cavène, professeur au collège de Cette, xvi-353 pages (Paris, Beauchesne, 1909).

Léon Cavène.

JAPON. — I. *Le Shinto.* — II. *Importations chinoises. Confucianisme.* — III. *Introduction du bouddhisme. Le Panthéon japonais.* — IV. *Le nirvâna.* — V. *Les sectes.* — VI. *La vie monastique.* — VII. *La morale.* — VIII. *Du* xiiie *siècle au* xixe. — IX. *Situation actuelle.* — *Bibliographie.*

« En quelle religion est-ce que je crois? Je ne saurais donner de réponse absolue. Je m'adresse au prêtre shinto pour les fêtes publiques, et au prêtre bouddhiste pour les funérailles. Je règle ma conduite selon les maximes de Confucius ou de la morale chrétienne (?). Je tiens peu de compte des formes extérieures. Je doute qu'aux yeux des *kami*, entre aucune des religions du monde civilisé, il y ait de différences essentielles. » (*Fifty years of new Japan*, compilé par le comte Okuma, trad. anglaise, Londres, 1910, t. II, p. 22.) Ces paroles du professeur Kunitaké Kumé traduisent très exactement le syncrétisme pratique des Japonais contemporains, et, on peut bien le dire aussi, la tendance générale de leurs prédécesseurs. Deux religions se partagent, non pas le public, mais la vie des individus, le *shinto* ou culte national et le *bouddhisme*. De purs bouddhistes, de purs shintoïstes, il n'y en a guère. On est l'un ou l'autre selon les circonstances, et confucianiste par surcroît.

I. Le Shinto. — Les Japonais d'il y a deux mille ans avaient une religion d'une extrême indigence, animisme des plus élémentaires. Leurs *kami*, les êtres « supérieurs », sont des puissances invisibles qui peuplent le monde. Innombrables : les lettrés disent 800 myriades! Par leur nombre et leur inconsistance, ils rappellent assez bien les *numina* latins. Ils sont riches, bons, souriants, amusants même quelquefois, rarement malveillants; mais ils n'ont rien de divin, limités qu'ils sont dans leur être et dans leur puissance. Tout peut devenir kami : le feu, les fleurs, la vague qui déferle, le vent qui la soulève, l'écume qu'elle laisse derrière elle, toutes les forces de la nature, jusqu'aux plus infimes. Sur ce naturalisme enfantin, s'est greffé le culte des ancêtres. La famille, le clan, la nation se sont découvert parmi ces kami leurs lointains fondateurs. Puis on leur a joint des héros historiques, les morts notables, un prince, un général, un calligraphe. Iyeyasu, le grand persécuteur des chrétiens, a été ainsi déifié; et naguère encore le peuple a tenu pour kami l'assassin du grand réformateur de l'instruction publique, Mori Arinori.

Ces petits dieux vagues sont conçus comme les doubles (*mitama*) des êtres réels. Ils sont trop peu caractérisés ordinairement pour être représentés sous forme d'idoles. Les idoles shintoïstes sont en réalité d'origine bouddhique. Mais on les figure par des objets symboliques; un miroir, une épée, un coussin, une tablette portant un nom, une lance. C'est le *shintai*, le « corps du dieu ».

Naturellement les kami n'ont point d'histoire. Sur le tard cependant, pour donner un peu de consistance aux prétentions divines de l'empereur, des chefs de clan, ou des chefs de famille, on a créé de toutes pièces une mythologie. Les livres où elle nous est racontée, le *Kôjiki* et le *Nihonghi*, sont des compilations de basse époque (viiie siècle de notre ère), reproduisant des légendes anciennes mais factices. Ces mythes sont enfantins, parfois révoltants d'obscénité, et ne contiennent pas d'autre philosophie qu'un sentiment peu précis de la vie universelle des choses. On y voit des dieux aux noms abstraits, *Ame-no-mi-naka-noushi-no-kami* ou bien *Taka-mi-mousou-bi-no-kami* le « dieu maître du centre auguste du ciel », ou « le grand et auguste dieu merveilleux producteur ». Divinités sans physionomie, qui traversent la légende et s'évanouissent sans laisser trace dans l'imagination populaire. Leurs faits et gestes sont bizarres, quand ils ne sont pas indécents. Le dieu *Izanaghi*, créateur du Japon, fit naître la déesse du soleil *Ama-Terasou* de son œil droit, et, de son nez, le dieu de la lune. Seules, quelques divinités sortaient de cette imprécision générale et parvenaient à s'imposer au public, par exemple et surtout cette *Ama-Terasou* qui, sans aucun doute, doit ce privilège à ce fait qu'elle passe pour l'ancêtre céleste du premier mikado, Jimnou-tennô (660 av. J.-C.).

A part cette mythologie artificielle, pas de dogme; sauf l'idée vague de survie après la mort, attestée par la croyance même aux *kami;* survie qui associe les morts à la vie de famille. On les avertit de chaque

événement; on leur demande aide et protection. Mais parmi eux, aucune différence entre bons et mauvais. — Pas de morale : la morale est bonne pour les peuples corrompus, comme les Chinois; le Japonais, étant d'essence divine, n'a, pour être vertueux, qu'à suivre la bonne nature et à rester fidèle à l'empereur. Il y a une vertu indigène cependant, la propreté. Toute saleté physique est odieuse aux *kami*. De là les souillures légales et les purifications rituelles.

Pas de livres inspirés; pas de clergé à part : tout père de famille est prêtre dans sa maison. — Un culte aussi élémentaire que le dogme. Pour temples, de vraies chaumières en bois, représentant les habitations d'il y a deux mille ans. (Temples d'Isé. Il y a cependant de beaux temples shintoïstes, mais sans autre ornement que les bois précieux non peints dont ils sont faits.) Pas de statues, pas d'autre mobilier que, derrière un voile, sur une table en bois non peint, quelques objets symboliques. Pour rites, quelques sacrifices de victuailles, poisson, fruits, bière, eau claire. Quelques formules (*norito*) en japonais archaïque, inintelligibles aux dévots et aux prêtres eux-mêmes, contiennent des louanges à la divinité et des demandes de faveurs temporelles. Il y a des fêtes familiales, des fêtes de clan, et les fêtes générales de la nation. Ces dernières, dont le mikado est le pontife, forment comme un cycle agricole. Dans la fête *Ohonihe*, l'empereur offre, au coussin qui abrite la divinité, les prémices du riz ; dans le *Toshigohi*, il prie pour la moisson, et dans le *Kin-no-matsury*, pour la pluie; dans le *Ohoharahi*, qui se fait deux fois par an, il purifie le peuple des souillures contractées, surtout des délits agricoles, comme d'avoir écorché un animal vivant.

Tout, dans le culte national japonais, offre un double caractère. D'abord un archaïsme qui est la forme artificielle mais intéressante du patriotisme : il se traduit jusque dans les formes architecturales des temples en bois, et dans le costume rituel des *kannuchi* (prêtres), temple et costume qui reportent à deux mille ans en arrière. Puis une simplicité voulue, affectée, frisant l'indigence. Et cette indigence extérieure traduit à merveille l'indigence intime et foncière de toute la religion.

II. Les importations chinoises. — Confucianisme. — Le Japon en serait demeuré là sans doute si la Chine n'avait été si près. Les importations religieuses et intellectuelles commencent vers les débuts du troisième siècle de l'ère chrétienne. Art, écriture, industrie, agriculture, cérémonial, tout devient chinois. Dans le domaine des idées, on signale des infiltrations taoïstes, mais surtout des emprunts à l'éthique de Confucius. Ethique essentiellement laïque, comme on sait (voir l'article Chine [Religion de la]), mais qui se superposa d'autant plus facilement à l'éthique enfantine du *shinto*, l'une complétant l'autre. De là de profondes transformations dans l'ordre politique, social, familial. Nous n'avons pas à nous en occuper ici. Disons seulement qu'en remplaçant par un idéal plus complexe la simplicité excessive des vieux âges, le confucianisme dota le Japon d'une civilisation plus raffinée, où l'on ne saurait dire lequel l'emporte du mieux ou du pire.

Comme en Chine, le confucianisme est à base de piété filiale. C'est lui qui règle les cinq grandes relations, d'empereur à sujet, de fils à père, d'épouse à mari, de frère cadet à frère aîné, et d'ami à ami. Tout cela plus souriant, plus aimable au Japon qu'en Chine, mais aussi moins humain, moins direct que sous le règne shintoïste de la bonne nature. De sujet à empereur, ou de vassal à suzerain, la piété filiale prend la forme de loyalisme, vertu par excellence du *samuraï* ou chevalier, mais un loyalisme qui va tout de suite aux excès, jusqu'à la coutume du suicide par honneur, le *harakiri*. De fils à père, les relations sont normales, semble-t-il : cependant le droit du père est absolu, il peut vendre sa fille. Par contre, il a droit, un peu plus tôt, un peu plus tard, de cesser tout travail et de s'en remettre absolument à son fils du soin de le nourrir ; c'est l'usage de l'*inkio*, la retraite. De mari à femme, tous les droits sont d'un côté, tous les devoirs de l'autre, et le premier devoir de la femme est de n'être pas jalouse.

III. Introduction du Bouddhisme. — Le Panthéon japonais. — Tous ces éléments chinois devaient être accentués et poussés à l'extrême par l'influence bouddhique. — C'est en 552 que la doctrine de l'« illuminateur » hindou, Çakya-muni, Shaka pour les Japonais, fut apportée dans l'archipel par des ambassadeurs coréens. Elle ne s'imposa pas sans luttes. Il y eut résistance de la part du shintoïsme, guerre religieuse, incendies et massacres. Mais après trois quarts de siècle, en 623, le prince réformateur *Mumayado*, créateur de la centralisation japonaise, lui donna droit de cité. Le bouddhisme devint religion d'Etat.

Ce n'était plus, bien entendu, le bouddhisme des premiers âges, vieux qu'il était de mille ans déjà, mais le bouddhisme élargi, libéral, accueillant, de l'école *Mahâyâna*, le *Grand Véhicule*, qui ouvrait la voie du salut non seulement aux moines, mais aux laïques ; et de plus il arrivait au Japon chargé d'éléments disparates, ramassés en cours de route à travers l'Asie. L'œuvre du moraliste athée était devenue un polythéisme des plus encombrés.

Le point de départ est dans l'idée même (idée pré-bouddhique) que l'on se fait de l'humanité et de ses destinées. Tous ceux qui n'adhèrent d'aucune façon à la doctrine, sont condamnés, avant de parvenir au repos final, à passer d'existences en existences, à travers les six mondes, de l'enfer, des démons affamés, des bêtes, des fantômes, des hommes et du ciel. Les adhérents au bouddhisme sont, ou bien des espèces de catéchumènes (*shamon*) ou des croyants instruits (*engaku*). Si, ayant bien saisi toute la loi, ils sont parvenus à n'avoir plus qu'une mort à subir, on les appelle les *bosatsu* (sanscr. *bodhisattva*). S'ils ont franchi la dernière étape, ce sont des bouddhas, des *butsu*, ou des *hotokes*.

Les *butsu* ne sont point des dieux ; car il n'y a pas de dieu. Mais, simples sages canonisés par les docteurs, ils n'ont pu éviter d'être déifiés par le populaire, Shaka en tête. Les spéculatifs sont survenus, qui ont renchéri sur les dévots. Shaka, l'illuminateur, le sauveur des hommes, était un être historique ; ils ont imaginé qu'avant lui il y en a eu des milliers d'autres; que des milliers d'autres suivront, dont l'action bienfaisante s'est étendue ou s'étendra à des milliers de générations. On en désigne cinq comme appartenant à la période cosmique actuelle. Shaka est le quatrième : le cinquième n'a pas encore paru. Ce n'est pas tout ; au delà du bouddha réel, quel qu'il soit, le contemplatif en discerne un autre, plus subtil et plus vrai, le bouddha de la contemplation, dont l'autre n'est que le reflet. Les cinq bouddhas dont nous venons de parler ont ainsi leurs cinq doubles. Celui de Shaka s'appelle *Amida* (sansc. *Amitâbha*). Un autre est *Daï-nitchi*, qui passe pour le maître de Shaka, et que d'aucuns identifient avec le bouddha suprême. Car, pour compléter ce panthéon métaphysique, on a imaginé, au-dessus des mille bouddhas des trois mondes, présents, passés ou futurs, un bouddha primordial et suprême, dont les

autres ne sont que l'émanation, nature absolue, essence de toutes choses.

Dans la catégorie inférieure des *bosatsu* ont été rangées quantité de divinités de toute provenance. Les unes viennent droit de l'Inde, souvent après avoir changé en route de nom, de caractère, et même de sexe. Ainsi le dieu hindou bienfaisant *Avalokiteçvara* est au Japon la déesse *Kuanon* (chinois, *Koan-in*). On la représente avec de multiples bras et têtes. Les dévots aiment à lui adresser leurs suppliques sous forme de boulettes de papier mâché. L'ogresse hindoue *Hâritî*, convertie par le bouddha, remplit au Japon l'office de bonne d'enfants, *Kisih Mojin*. Les deux géants qu'on voit à la porte des temples, peints en rouge vif, ou bien l'un en rouge, l'autre en vert, grotesques et farouches, sont l'un *Brahma*, l'autre *Indra*.

Par ailleurs *Hotei*, le dieu de la bonne humeur, large face épanouie, bouche ouverte et gros ventre nu, passe pour être né en Chine : mais ce pourrait bien être *Maitreya*, le bouddha futur qui occupe le vestibule des pagodes indiennes. *Ebisu*, avec son poisson au bout d'une ligne, est shintoïste. Les dieux du shinto en effet sont entrés en foule dans le panthéon bouddhique. C'est à ce prix que le culte nouveau a pu s'imposer au peuple. Le bouddhisme a fait plus : à ces dieux inconsistants, il a donné une forme extérieure, il en a fait des idoles. Il a eu soin de les présenter comme les manifestations nationales de l'éternel bouddha. *Ama-Terasou* s'est vue ainsi bouddhifier; on la déclara identique à *Daï-nitchi*, ce qui était une façon habile d'accaparer ses arrière-petits-fils, les Mikado.

Ce mélange de bouddhisme et de shintoïsme s'opéra vers le IXe siècle : on l'appela le *Ryobou-shinto* (double enseignement des dieux). Sa vogue dura jusqu'au XVIIIe siècle. Grâce à cette politique habile, les bonzes purent accaparer presque tous les temples du shinto, s'en faire les desservants et les encombrer de leurs idoles.

IV. Le nirvâna. — Le bouddhisme sino-japonais, qui modifiait aussi profondément les données primitives sur le monde extra-humain, ne devait pas respecter beaucoup plus l'enseignement authentique de Shaka sur la destinée. Il promettait bien toujours d'affranchir l'être divin des transmigrations à travers les six mondes et de le conduire jusqu'au *nirvâna* (en japonais *ne-han*). Mais le Japonais, vif, primesautier, réaliste, pouvait-il s'accommoder des rêveries hindoues? L'affranchissement de l'être, par un entraînement ascétique, gradué, aboutissant à l'usure des énergies vitales, à l'épuisement du désir d'exister, à la désagrégation finale, non pas dans le rien, mais dans le vide, tout cela était bien subtil pour des cervelles peu métaphysiques, et bien lent pour un peuple actif et remuant. Aussi, pratiquement, le gros des fidèles rêve d'un nirvâna positif, très semblable à un paradis.

Aux yeux des spéculatifs, c'est tout autre chose. Quelques sectes, parmi les plus anciennes, — pour autant qu'on peut les comprendre, — professaient l'anéantissement final pur et simple : ainsi le *Kousha* et le *Jo-jitsu*. L'un soutenant que le moi n'existe pas, bien que les éléments constitutifs de ce moi existent, l'autre étendant la non-existence aux éléments eux-mêmes, la vie n'est plus qu'un long rêve qui cesse quand l'homme se désagrège, mais sans que l'homme se réveille. On dira encore : « Le nirvâna, c'est le terme définitif de l'existence, état dans lequel la substance pensante, tout en restant individuelle, n'est plus affectée par quoi que ce soit d'externe, et, par suite, est vidée de toute émotion, pensée ou passion. » A cet état on donne le nom de *mu-i*, qui signifie existence absolue, inconditionnée. Quand on en parle comme d'une annihilation, on veut dire l'annihilation des conditions, et non pas de la substance. L'ignorant, celui qui n'a pas été régénéré par le bouddhisme, s'en tenant à ces résidus logiques, tiendra que cela équivaut à la non-existence. Mais sachons que « nous sommes en face, ici, d'un de ces mystères comme il y en a à la base de toute religion, et qu'il faut accepter sans discussion » (E. Satow). Parfois l'explication de nirvâna aboutit à un panthéisme à peine déguisé. Il y est posé en principe que le bouddha suprême, les êtres et la matière ne font qu'un ; cette unité se réalise pleinement dans le nirvâna, mais on peut s'y préparer, s'en approcher, parfois même le réaliser dès cette vie par des exercices appropriés. Quant aux méthodes, il y en a autant que de sectes.

V. Les sectes. — On en compte dix ou douze, actuellement existantes ou ayant eu jadis de la vogue. Il y en a d'indiennes, de chinoises et d'indigènes. Les sectes dites modernes remontent au XIIe et au XIIIe siècles. Les autres sont du VIIe, VIIIe et IXe. Les sectes plus récentes n'ont pas d'importance. Ce qui leur a donné naissance, c'est parfois le besoin de réagir contre une tendance trop exclusive (*Nitchiren* contre *Djôdo*); ou celui de traduire les aspirations morales d'une génération (le *Zen* et les classes militaires du XIIIe siècle) : ou tout simplement la nécessité de s'orienter parmi l'énorme masse des livres canoniques, des systèmes, des 84.000 doctrines attribuées à Shaka.

Jadis, au VIe siècle, un bonze chinois ingénieux avait inventé le *rin-zô*, grande boîte en bois sur pivot, contenant toute la bibliothèque des livres sacrés. On la faisait tourner, et cela équivalait, pour le mérite, à lire les 6.771 volumes qu'elle contenait. D'autres trouvèrent plus intelligent de découvrir dans ce fatras un principe enseigné par Shaka, en un certain lieu et en un certain temps, mais non encore utilisé, et d'en faire la clef de toute la doctrine.

Ce serait peine perdue que de chercher à entrer ici en de longs détails. D'abord parce que, dans la pratique, les différences doctrinales entre sectes ne sont perçues que des initiés : le public n'y entend rien. Puis parce qu'on peut dire de la plupart d'entre elles ce que M. Satow disait du *Shingon* : « Son enseignement, dans son ensemble, est extrêmement difficile à comprendre, et plus difficile encore à rendre en langage intelligible » ; et d'une autre secte : « Ses plus hautes vérités sont tenues pour inaccessibles à quiconque n'est pas parvenu à être bouddha. » « La doctrine des sectes, dit encore le même auteur, est comparée à une étoffe où la chaîne serait formée par l'enseignement de Shaka et la trame par l'interprétation individuelle sous le contrôle des bonzes. » Aux esprits obtus, il faut bien présenter la vérité sous une forme appropriée à leur capacité, par le moyen des symboles. Mais les intelligences supérieures arrivent à la vérité directement. Au delà du sens contenu dans les mots, en vertu d'une sorte d'intuition, le *shîn-gyô*, par une perception immédiate absolument certaine, elle atteint aux vérités supérieures dont la connaissance pleine conduit au Nirvâna. Mais quelles sont précisément ces vérités, et par quels procédés les atteindre, c'est où l'on se sépare.

La secte *Hosso* (653) tient pour ce principe : « Rien n'existe que la pensée, le reste est illusion. » Pour le *Kegon* (848), « tout est vide », et ce vide, cette non-réalité, c'est l'universel absolu, duquel tout tient son existence, avec lequel et dans lequel les contraires

sont identiques, le feu et l'eau, l'esprit et la matière. Le *Tendaï* (805) enseigne que cet absolu, c'est le Bouddha suprême, lequel débouddhifie, si l'on peut dire, toute chose en le produisant, et, en l'absorbant, le rebouddhifie, etc., etc.

Même divergence dans les pratiques. Le *Tendaï* impose la méditation. Il faut s'autosuggestionner que les organes des sens et de la pensée sont identiques avec l'absolu. On se prépare à cet exercice mental par l'entraînement monastique; on y aide par la rigidité de l'attitude, et la régularité de la respiration. A quoi le *Shingon* (806), ajoute de la magie, des formules cabalistiques, des gestes rituels, et, pour s'éclaircir l'esprit, le jeûne prolongé. La secte *Zen*, une des plus intellectuelles pourtant, enseigne qu'il est superflu de se tuer en lectures; c'est dans son propre cœur qu'il faut trouver le cœur de Bouddha, substance absolue de toute pensée et de toute essence. Le savoir, le vrai, se communique du cœur au cœur, sans l'intermédiaire des mots. Ce que peut être cette contemplation, nous l'imaginons assez. « Ce n'est pas la pensée, c'est l'absence de pensée. Assis sur un coussin, les jambes croisées, les bras serrés, la tête droite, l'arête du nez perpendiculaire au nombril, la langue collée au palais, le contemplatif pense sans penser, il se tient là dans une espèce d'hypnose, dans une absence complète de toute idée précise. » (A. Lloyd, *Development of Japanese Buddhism*, p. 437.)

Les sectes dont nous venons de parler sont archaïsantes. Elles tiennent pour la voie étroite, on pourrait dire pour la foi soutenue par les œuvres; c'est l'école du « chemin saint », le *shodo mon*. Elle exige, comme le bouddhisme ancien, l'effort personnel, ascèse, sagesse, méditation. Mais quelqu'un ayant déclaré, dans le courant du XIIe siècle, que la religion était en décadence irrémédiable, que nul ne pouvait plus se sauver par sa propre activité, qu'il fallait autre chose, il se trouva de vieux textes indiens (ou chinois, c'est tout un dans l'espèce) pour proposer un nouveau sauveur. Le règne de Shaka était passé : celui d'*Amida* commençait. Amida mettait ses mérites à la disposition des hommes. Il consentait à ne point entrer dans son nirvâna tant que les hommes auraient besoin de lui. Il conduisait ses clients après leur mort dans le paradis de la « Terre pure », dernière et facile étape avant le nirvâna. Cette école nouvelle s'appelle le *Djodo-mon*, le « chemin de la Terre pure » (1175). Rien de plus facile désormais que le salut. Tout effort personnel est supprimé comme inutile et impuissant. Il suffit de répéter la formule : « Gloire à Bouddha Amida. *Namu Amida Butsu.* »

La secte *Shin* (1224) va plus loin. Inutile même de prier Amida : le salut s'opère automatiquement. Il suffit d'avoir confiance. Par ailleurs, plus d'austérités, plus de célibat monastique, plus d'observances, plus même de bonzes; ou bien des bonzes mariés, vivant et habillés comme tout le monde. C'est le triomphe de la foi sans les œuvres. Le *Shin* est aujourd'hui le groupement bouddhique le plus nombreux du Japon et le plus actif.

Ce radicalisme devait amener une réaction. Le *Nichiren* (1261) revint violemment en arrière, damna les sectateurs d'Amida et ceux qui croient en la Terre pure, proclama le culte de Shaka seul salutaire, rétablit la double morale laïque et monastique. Secte violente et batailleuse.

L'influence, bonne ou mauvaise, des sectes, paraît avoir varié d'après les temps, et beaucoup aussi d'après les doctrines. Les historiens notent par exemple qu'aux temps anciens, quand prévalaient les sectes plus ou moins nihilistes de *Hosso* et de *Sanron*, les scandales se multipliaient à la cour et au cloître : mille histoires circulaient à la honte des bonzes (Griffis, p. 241). Par contre, la secte *Zen*, et les sectes voisines, le *Rinzai* et le *Soto* (XIIIe siècle), sont présentées comme plus intellectuelles que d'autres, et plus morales.

Tâchant de retrouver dans leur cœur le cœur du bouddha, elles s'exerçaient à l'indifférence absolue pour le plaisir ou la douleur. Il est vrai, cette belle impassibilité s'appuyait, elle aussi, sur une sorte de nihilisme : « rien n'existe que les apparences, dès lors, à quoi bon?... » Ce sont eux, pourtant, les docteurs du *Zen*, qui ont formé les *samuraï*, ou chevaliers de Moyen Age japonais, à leur maîtrise de soi, à l'inflexibilité dans les desseins, au stoïcisme calme et souriant. — Mais, avec le temps, les sectes se rapprochaient; toutes se faisaient idolâtres à l'envi, toutes exploitaient la crédulité populaire, et ce qu'il pouvait y avoir eu de noblesse dans une secte aristocratique comme le *Zen* finissait par se corrompre. Les missionnaires jésuites du XVIe siècle signalaient les *Jenxu* (*Zen-shu*), comme d'habiles négateurs qui, professant l'anéantissement final de l'homme, mettaient au large les grands seigneurs dans l'usage et l'abus des choses terrestres.

VI. **La vie monastique.** — Les sectes se partagent la population. Chacune forme une sorte de grand ordre religieux, ayant sa maison mère aux environs de Kyoto, divisé en provinces et couvents, avec toute une hiérarchie de supérieurs. On a parlé ailleurs du monarchisme bouddhique (*Religions de l'*Inde, col. 664). Disons seulement ici que nulle part aujourd'hui, il n'est aussi savamment organisé qu'au Japon : c'est lui qui a longtemps fourni au pays ses cadres religieux. Les bonzes ordinairement sont incultes. Ils ignorent les spéculations de leur secte. Par contre, ils entretiennent avec soin les superstitions les plus grossières. Ils exploitent l'idolâtrie : leurs temples sont peuplés de statues sans nombre. Ils prêchent une morale qui n'est pas sans pureté; mais ils déclarent qu'elle est au-dessus des forces laïques, surtout des femmes. (La secte *Shin* fait exception; pour elle le salut des femmes est possible.) Mais, eux, pratiquent cette morale avec une surabondance de mérites dont ils peuvent faire jouir leurs clients vivants et morts; seulement cela se paie... — Quant aux mœurs proprement dites, elles sont déplorables. On peut voir ce qu'en dit saint François Xavier dans sa correspondance. Beaucoup d'histoires courent, dont le public s'amuse, plus qu'il ne se scandalise. Il n'y a pas que des couvents de bonzes; il y a des bonzesses : on devine la suite. Et cela ne leur suffit pas. Ils trouvent dans les pratiques contre nature des compensations à leur célibat dérisoire. D'où les proverbes comme celui-ci : « Quand un prêtre *Nichiren* deviendra bouddha, la bouse du bœuf *niso* deviendra purée de fèves. »

VII. **Morale.** — Et cependant la morale prêchée par les bonzes ne manque pas d'élévation apparente. Ici nous ne cherchons pas à distinguer ce qui, dans cette éthique, est spécifiquement bouddhique, de ce qui revient à Confucius. (Sur la morale du Bouddha, voir *Religions de l'*Inde, col. 563.) — Il y a, disent les livres et les prédicateurs, cinq préceptes négatifs (*go-kai*) : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas forniquer, ne pas mentir, ne pas s'enivrer. Il y a cinq relations humaines à surveiller (*go-rin*), de sujet à prince, de fils à père, etc. (voir plus haut, II). Il y a dix préceptes positifs (*ju-zen*) : amabilité, libéralité, chasteté, véracité, paroles d'harmonie et de concorde, langage noble et simple, sincérité (pas d'exagération),

pensées morales, charité et patience, intention pure. Notons la place faite aux devoirs intérieurs. Quant aux devoirs envers la divinité, ils sont nécessairement très vagues, puisque, à vrai dire, il n'y a pas de divinité. Ils tiennent en ces trois points : respect du bouddha, de la loi et de la confrérie.

Mais, à côté de cette morale, athée parce qu'on n'y voit rien qui rappelle une autorité supra-humaine, religieuse cependant, parce qu'elle a pour fin d'orienter l'homme vers sa destinée définitive, il y en a une strictement laïque, où le Shinto, Bouddha, Confucius ont encore chacun mis du leur et qui est plus spécifiquement japonaise. C'est le code des anciens chevaliers, des *bushi*, le *bushido*.

Tout à la base se trouve l'obéissance quasi religieuse du shintoïste au mikado, fils et représentant des dieux. Là-dessus, le confucianisme ajouta ses théories de piété filiale, précisa les devoirs sociaux, fut maître de calme, de bienveillance, de politesse aristocratique. Le bouddhisme, au XIIIe siècle, pénétra le tout d'un vague mysticisme. Un vieux maître d'escrime disait, quand il avait appris à son élève tous les secrets de son art : « Et au delà, il y a le *zen* » ; le *zen*, c'est-à-dire « l'effort de l'homme pour atteindre à travers la méditation, les zones de pensée ultérieures à toute expression verbale » (LAFCADIO HEARN, *Exotics and representatives*, p. 84). Cet étrange mysticisme s'évanouit avec le temps, au milieu des horreurs féodales. Au XVIIe siècle, le *bushido* était strictement laïque et stoïcien. Aujourd'hui, il est revenu à son point de départ shintoïste et se confond avec le patriotisme le plus exalté. De tous temps, il a comporté le mépris pour la douleur et la mort, le scrupule du point d'honneur poussé à ce point qu'on recourt au suicide pour des bagatelles, la possession de soi, la surveillance des passions, l'humanité, la droiture, l'inviolable fidélité aux devoirs de fils, de sujet, de vassal.

Cet ensemble moral n'est pas sans grandeur. Mais si l'on regarde de près, les vilains côtés paraissent vite. Les préceptes bouddhiques sur la chasteté, la profession d'impassibilité dans certaines rencontres, etc., n'empêchent qu'on ait pu écrire : « Dans l'idéal du *bushi*, on trouve de tout, sauf cela (la chasteté), on y trouve même exactement le contraire. » (BRINKLEY, t. III, p. 217. Voir encore, *Correspondant*, 1891. *Le véritable Japon. Les mœurs du pays et le catholicisme.*) Les panégyristes du bouddhisme lui savent gré d'avoir fait l'éducation littéraire et artistique du Japon. Soit, mais il n'a pas su lui apprendre à penser ; et, faute de pensée, tout ce qu'a produit le Japon ne dépasse guère le joli et le piquant. L'art y est superficiel. L'idéal de vie paraît généreux ; mais en réalité, tantôt il n'atteint pas la limite qu'enseigne la raison, tantôt il la dépasse. Un grand mépris de la vie, mais si grand qu'il semble contre nature, et aboutit à un vrai gaspillage d'héroïsme. Une possession de soi parfaite, mais avec un fond irréductible de dissimulation. Beaucoup de douceur et de pitié pour les bêtes, mais beaucoup moins pour les hommes : on achète les petits oiseaux pour leur rendre la liberté, et, pendant des siècles, le sang coule à flots dans les guerres féodales égoïstes, et dans les persécutions religieuses. Renoncement au monde (*inkio*), mais beaucoup moins pour la poursuite d'un idéal élevé que par pessimisme, haine de l'action, et goût des loisirs enchantés. Enfin, en dépit des préceptes moraux, mais en conséquence de la doctrine sur les vies successives, affaiblissement du sens de la responsabilité, de la conscience personnelle et de la liberté vraie. La théorie panthéistique « de la cause et de l'effet » (*ingwa*), qui établit un lien nécessaire entre tout ce qui est de l'homme et le bouddha primordial, essence universelle des choses, a donné au Japonais ce fatalisme foncier qu'on découvre, sans creuser beaucoup, sous son imperturbable calme et son héroïsme stoïque.

VIII. **Du XIIIe siècle au XIXe.** — Le grand essor du bouddhisme japonais, commencé au IXe siècle, eut son apogée au XIIIe, après l'établissement du shogunat. Les *shoguns*, laissant le shintoïsme officiel du *mikado*, firent du bouddhisme la vraie religion d'Etat. Les bonzes en abusèrent. Durant l'anarchie féodale qui s'étend jusqu'à la fin du XVIe siècle, on ne vit que moines guerriers et batailleurs ; bonzerie contre bonzerie, ou bonzerie contre château. Cette situation ne fut pas sans favoriser les premières conquêtes du catholicisme, inaugurées en 1548 par saint François Xavier. Les choses en vinrent au point que Nobunaga, maître du Japon central, résolut d'exterminer bonzes et bouddhisme, et ne recula pas devant de vastes massacres. Les shoguns ses successeurs, Hideyoshi, Ieyazu, etc., jugèrent plus habile de s'attacher les bonzes par des faveurs, tout en les tenant de très court. Les prêtres bouddhiques en profitèrent pour pousser à fond leur guerre contre l'Evangile.

En une quarantaine d'années, les missionnaires jésuites portugais avaient conquis sur l'infidélité un demi-million de Japonais. Mais l'apostolat catholique fut compromis par l'ambition politique des Espagnols. Les bonzes en profitèrent pour prendre leur revanche, et, cachant sous les apparences d'une défense nationale ce qui était surtout une persécution religieuse, ils déclarèrent au christianisme une guerre à mort. Un siècle après le passage de Xavier, de l'église japonaise il ne restait que des ruines. Mais ce triomphe devait coûter cher aux bonzes. Les chrétiens réduits à rien, ils virent se lever de nouveaux ennemis.

Ce fut d'abord, au XVIIe siècle, le rationalisme chinois de la vieille école Tchou-hi (XIIe siècle), matérialiste et athée. Puis il se trouva des archéologues (Maboutchi, Motoori, Norinaga, Hirata, etc.) pour ressusciter le *shinto*. Ce mouvement ne répondait à aucun besoin religieux, et pendant longtemps resta circonscrit dans un petit cercle d'intellectuels. Mais avec le temps, il se trouva préparer les voies à la grande révolution impérialiste et patriotique de 1868.

IX. **Situation actuelle.** — Le *mikado*, fils des dieux, reprenant après mille ans sa puissance confisquée par les bouddhistes, ne pouvait qu'exalter le *shinto*. Il se souvint, comme au sortir d'un long sommeil, que la religion de *Shaka* et d'*Amida* était chinoise ; dix siècles n'avaient pas établi de prescription. Le bouddhisme fut « désétabli », obligé de rendre au shintoïsme les temples qu'il avait usurpés et encombrés de ses idoles, et même pendant quelque temps, presque persécuté. Aujourd'hui des meilleurs jours sont venus : la liberté de conscience a été proclamée en 1889. Le gouvernement utilise le bouddhisme à l'étranger, surtout en Chine, comme instrument d'expansion. Mais, à l'intérieur, il a perdu toute situation officielle et toute influence sur l'esprit. L'athéisme légal des écoles et des administrations continue à saper son influence populaire. Il ne compte plus pour les gens instruits, qui souvent affectent de l'ignorer. La place laissée libre est occupée de plus en plus par l'agnosticisme radical et toutes les théories rationalistes importées d'Europe ou d'Amérique.

Dans le peuple, les superstitions sont vivaces. On croit toujours aux possessions par le renard ou le chat (MITFORD, *Tales of old Japan*). Les bonzes continuent à faire un grand commerce de charmes,

d'amulettes. L'an dernier (1912), dans une seule pagode, en un seul jour de fête, on vendit 50.000 charmes d'une certaine espèce. Les Japonais gardent leur culte pour la nature. L'ascension des montagnes est considérée comme un acte de religion qui n'exclut pas le plaisir. Les bonzes délivrent des certificats à qui fait l'ascension du Fuji. Mais le culte japonais par excellence, ni bouddhiste, ni shintoïste, simplement japonais, c'est le culte de l'eau. Même en hiver, on visite la cascade pour se purifier, faire pénitence, gagner des mérites. Chaque soir, on voit les dévots de l'eau, en simple *kimono*, une clochette à la main, aller de pagode en pagode; auprès du puits, ils sont 30, 40, 100, attendant leur tour de recevoir sur le corps les seaux d'eau glacée qui les purifieront.

Quant au néo-shintoïsme il n'a pu vivre qu'à la condition de se transformer. En théorie, c'est toujours le culte des *kami* et d'*Ama-Terasou*. Deux fois l'an, on fait de grandes cérémonies officielles au temple shinto en l'honneur des âmes des soldats morts dans les guerres récentes. Chaque événement important, guerre, paix, naissance, mort ou mariage dans la famille impériale, est officiellement annoncé aux dieux de l'Empire, et un messager officiel est pour cela envoyé à Isé. Tout personnage important partant pour l'étranger, en mission, doit prendre congé du fondateur de la dynastie, dont la tablette est conservée dans la chapelle particulière de l'Empereur. En réalité, tout cela n'est qu'un rite civil sans autre dogme que la divinité de l'Empereur et du Japon, sans autre morale que le dévouement absolu au mikado. Cette pseudo-religion est parfaitement conciliable avec un rationalisme décidé. Les autorités japonaises s'efforcent de persuader aux étrangers que le tout se réduit à des pratiques rituelles sans portée vraiment religieuse. Et, en fait, le gouvernement, qui professe le shinto comme religion d'Etat, impose la neutralité dans les écoles, et propage toutes les formes d'incrédulité dans les milieux universitaires.

Mais cet athéisme légal produisant des fruits alarmants d'immoralité, le monde officiel de l'heure présente semble vouloir revenir en arrière et rendre à la religion sa place dans la vie publique et scolaire. Quelle religion? Le shintoïsme est impuissant, le bouddhisme discrédité. Reste le christianisme (69.755 catholiques en 1912, 82.221 protestants en 1910, avec Formose). Volontiers on lui ferait la place très large : mais on voudrait qu'il fût prêt à se japoniser un peu, et à se nationaliser.

Bibliographie. — On trouvera une bibliographie complète jusqu'en 1906 dans Fred. Von Wenckstern, *Bibliography of the Japanese empire*, t. I (1895), pp. 52-59; t. II (1907), pp. 41, 54.

W. G. Aston, *Shinto; the way of the Gods*. Londres, 1905. — Brinkley, *Japan, its history, arts and litterature*. Boston-Tokio, 1902, t. II, III et V. — Chamberlain, *Japanese Things*, London, 1905. — P. D. Chantepie de la Saussaye, *Manuel d'histoire des religions*, trad. fr. Paris, 1904 (ch. iv, sur le Shinto). — J. Dahlmann, *Les religions du Japon* (*Christus*, 1912, ch. iv). — Eitel, *Buddhism; its historical aspects*, 1884. — K. Florenz, *Japanische Mythologie*. Leipzig, 1901. — Lafcadio Hearn, *Glimses of unfamiliar Japan*, *Exotics and Retrospectives*, etc. — Ryavon Fujishima, *L'état actuel du Bouddhisme japonais* (*Revue de l'histoire des religions*, t. XLIII, 1901, p. 161 et suiv.), et *Le Bouddhisme japonais, doctrines et histoire des douze grandes sectes* (*Nouvelle Revue*, t. LIV, p. 741, 1888). — W. E. Griffis, *The religions of Japan, from the dawn of history to the era of Miji*. New-York, 4e édit., 1901. — Gyan-nen, de la secte Kegon, *Esquisse des huit sectes bouddhiques du Japon*, traduction de A. Millioud (*Revue de l'histoire des religions*, t. XXV et XXVI). — G. W. Knox, *The development of religion in Japan*, New-York, 1907. — A. Lloyd, *Developments of Japanese Buddhism*, dans les *Asiatic Society of Japan transactions*, t. XXII. — De la Mazelière, *Le Japon. Histoire et civilisation*. 5 vol., Paris, Plon, 1907 et suiv. — L. de Milloué, *Japon, religions*, dans la *Grande Encyclopédie*, t. XXI, p. 23-28. — Bunyn Nanjiro, *A short history of the japanese sects*, Tokyo, 1887. — Nitobé, *Bushido. The soul of Japan. An exposition of Japanese thought in terms intelligible to the west*. Londres, 1905. — Steichen. M. E., *Les daimyo chrétiens*, — Walter Dening, *Japanese modern litteratur*, dans *Transactions of the Asiatic society of Japan*. Tokio, juin 1913.

Nombreux articles dans les recueils :

Transactions of the Asiatic Society of Japan, Tokio; *Trans. of the Japan Society*, Londres; *Mitteilungen der Deutschen Gesellschaft für Natur und Völkerkunde Ostasiens*, Tokio; *Annales du Musée Guimet*, Paris; *Revue de l'histoire des religions*, Paris.

Alexandre Brou, S. J.

JEAN NÉPOMUCÈNE (SAINT). — Saint Jean Népomucène, patron de la Bohême et premier martyr du secret de la confession, a été canonisé par Benoît XIII, le 17 mars 1729, après un procès conduit selon toutes les règles canoniques. Or, d'après une opinion aujourd'hui très répandue et fortement appuyée, le procès de canonisation contiendrait des erreurs considérables, que les ennemis de l'Eglise déclarent inconciliables avec le dogme de l'infaillibilité pontificale.

En effet, le personnage dont le procès de canonisation place la mort en 1383 et qui a été proclamé saint, n'aurait pas existé réellement; le seul Jean Népomucène historique serait Jean de Népomuck, vicaire général de l'archevêque de Prague Jenzenstein, précipité dans la Moldau, en 1393, par ordre du roi Wenceslas, et pour lequel des messes de *Requiem* ont été dites pendant longtemps, dans l'église de Saint-Vit. Le procès de canonisation distinguant nettement ce Jean Népomucène, seul personnage historique, de celui qui a été proclamé saint, l'erreur est évidente et capitale. Avant de répondre à cette difficulté, exposons rapidement l'état de la question.

Tout le monde est d'accord sur un point, c'est que l'archevêque de Prague, Jean de Jenzenstein (1381-1396) a eu un vicaire général du nom de Jean de Pomuk ou de Népomuk. Entre les années 1372 et 1393, le nom de ce vicaire général revient souvent dans les archives métropolitaines (*Libri erectionum*), où il signe les fondations en se nommant « *Johannes Welflini* (*filius*) *de Pomuk* ». Il était docteur en droit (*decretorum doctor*), grand vicaire en 1389; il devint archidiacre de Saaz en 1390, et comme tel *Canonicus Pragensis ad extra*, c'est-à-dire chanoine de Wysehrad, mais non pas chanoine titulaire de résidence. On relève sa signature de vicaire général dans plusieurs actes judiciaires du consistoire de Prague. On ne sait pas si le nom de Pomuk désigne la ville où il est né ou seulement l'origine de sa famille. En 1393, il fut torturé et jeté dans la Moldau par ordre de l'empereur d'Allemagne, roi de Bohême, Wenceslas le Fainéant, pour avoir confirmé contre la volonté de celui-ci l'élection d'un nouvel abbé du monastère de Kladrau (Kladrub).

Ce fait est raconté en détail dans une plainte que

l'archevêque adressa bientôt après au pape Boniface IX. Longtemps après la mort de ce vicaire général, des messes de *Requiem* furent célébrées pour le repos de son âme dans la cathédrale de Saint-Vit. Rien de certain n'a été rapporté sur l'invention de son corps dans les eaux du fleuve, mais il est enterré dans la cathédrale. Le nom de martyr ou de bienheureux lui est attribué trois fois dans le cours des siècles, à savoir 1° dans la plainte de l'archevêque; 2° dans la vie de ce même archevêque écrite par un chanoine régulier; et 3° dans une lettre de donation de 1374, sur laquelle une main inconnue a apposé les mots : *B. Joannes Nep. me fecit*, pour dire que saint Jean Népomucène avait rédigé l'acte. L'archevêque, dans sa plainte dont l'original existe aux archives du Vatican, raconte que son vicaire général fut martyrisé et jeté dans la Moldau, par ordre de Wenceslas, pour avoir confirmé le nouvel abbé de Kladrau sans attendre le consentement du roi; il ne parle nullement du secret de la confession, et il ne fait aucune mention d'un autre Jean Népomucène, qui aurait été martyrisé dix ans auparavant, par le même prince.

Depuis le milieu du XVIII[e] siècle, l'opinion s'est peu à peu établie, parmi les catholiques d'Allemagne, qu'il y avait eu quelque erreur dans le procès de canonisation, et qu'on ne doit pas admettre, comme ce procès le suppose, deux personnages du nom de Jean Népomucène, tous les deux chanoines de Wyssehrad à la même époque, tous les deux précipités dans la Moldau par ordre du même roi Wenceslas, l'un en 1383 et l'autre en 1393, tous les deux ayant leur tombeau dans l'église de Saint-Vit, et tous les deux qualifiés de saints ou de bienheureux. Il n'y aurait eu qu'un Jean Népomucène, vicaire général de l'archevêque de Prague, martyrisé en 1393; la cause réelle, mais secrète, de son martyre, aurait été le refus de découvrir la confession de la reine, et la cause officielle, avouée et connue de tous, aurait été la confirmation de l'abbé de Kladrau.

Les ennemis de l'Eglise catholique ont tiré parti de ces discussions pour attaquer l'infaillibilité pontificale, et la valeur des procès de canonisation : « Le Pape, disent-ils, s'est trompé et a proposé à la vénération des fidèles un personnage qui n'a eu d'existence que dans la légende. »

Nous pourrions nous contenter de répondre à nos adversaires que l'infaillibilité du Pape dans la canonisation des saints n'est pas une vérité définie, et que l'on peut la nier sans être hérétique. Nous ne voulons pas cependant nous arrêter à cette solution, parce que nous tenons pour certain, avec la généralité des théologiens, que le Pape est infaillible dans la canonisation des saints. Mais cette exemption d'erreur ne porte que sur le fait de la sainteté du personnage canonisé et sur la gloire dont il jouit dans le ciel; quant aux détails des dates, des fonctions, des miracles, il ne sont compris par personne dans les matières auxquelles s'étend l'infaillibilité pontificale. Ainsi, d'après l'enseignement catholique, il n'est pas impossible que le Pape se soit trompé dans l'approbation du procès ou même dans la bulle de canonisation, en fixant la date du martyre à l'an 1383, au lieu de 1393, en ne donnant pas au saint le titre de vicaire général, en le supposant confesseur de la reine Jeanne, au lieu de la reine Sophie, en admettant que ce saint personnage était différent d'un autre personnage du même nom, son contemporain. Il était infaillible seulement en définissant que la personne honorée en Bohême, sous le nom de Jean Népomucène, a été vraiment sainte et qu'elle jouit de la gloire du ciel. Or, aucune des deux opinions en présence ne permet de douter de ces affirmations. Des messes de *Requiem* ont pu être célébrées pour le repos de l'âme de saint Jean Népomucène : ce fait ne prouve rien contre sa sainteté; il montre simplement qu'elle n'était pas reconnue universellement comme incontestable, dans les premiers temps qui suivirent sa mort. L'infaillibilité pontificale n'a donc rien à voir dans la question; la mauvaise foi seule ou l'ignorance a pu l'y introduire.

Il n'en est pas moins vrai que, si l'opinion qui n'admet qu'un personnage du nom de Jean Népomucène est vraie, les procès qui ont été faits pour la cause du patron de la Bohême contiennent des erreurs graves et nombreuses. Comme d'ailleurs les règles établies par l'Eglise ont été parfaitement observées en cette circonstance, comme la procédure a été conduite par des hommes très éclairés, notamment par Prosper Lambertini, plus tard Benoît XIV, dans un siècle où la critique historique était en honneur, il faut admettre que l'infirmité humaine garde sa part dans les enquêtes de ce genre et que l'erreur, malgré toutes les précautions prises, s'y glisse quelquefois. Les théologiens catholiques n'ont jamais prétendu le contraire, et le fait qui nous occupe, s'il est réel, montre simplement qu'il est sage de s'en tenir aux principes et de ne pas supposer l'infaillibilité là où l'Eglise ne la place pas.

L'identité du vicaire général avec le martyr du secret de la confession est aujourd'hui communément admise. On peut consulter DOBNER, *Vindiciae sigillo confessionis Domini Ioannis Nepomuceni, protomartyris poenitentiae, assertae*, Prague-Vienne, 1784; EBERNDORFER, *Chronica rerum romanarum*, 1459. Parmi ses défenseurs catholiques les plus récents, nous citerons : le D[r] GINZEL, dans un article de l'Encyclopédie de Wetzer et Welte, traduite en français par Goschler; l'historien Constantin HOEFLER, dans deux ouvrages parus en 1856 et 1861; Adolphe WUERFEL, 1862; Clément BOROVY, 1878; Thomas NOVAK, 1871; Antoine FRIND, plus tard évêque de Leitmeritz, dans : *Der geschichtliche heilige Johannes von Nepomuk*, Eger, 1861, et d'autres écrits publiés en 1873 et 1879. Les arguments de ce dernier auteur ont été adoptés par les *Historisch-politischen Blaetter*, le *Katholik* de Mayence, les *Stimmen aus Maria-Laach*, etc. Voir aussi KIRSCH, article *John of Nepomuk* dans *Catholic Encyclopedia*. L'autre opinion a pourtant été reprise : *Controversia de S. Joanne Nepomuceno*, ouvrage anonyme (1881), et la dissertation du P. SCHMUDE (*Zeitschrift für kathol. theol.*, Innsbruck, jan. 1883).

[J.-B. JAUGEY.]

JEANNE D'ARC (LA BIENHEUREUSE SERVANTE DE DIEU). — En 1429, année qui vit la Pucelle intervenir dans les affaires du royaume, la guerre qui depuis cent ans mettait aux prises Français et Anglais semblait toucher à sa fin.

Des deux princes en présence, Henri VI d'Angleterre et Charles VII de France, l'un était maître de Paris et des plus belles provinces françaises; l'autre avait dû passer la Loire et se retirer à Bourges. Aucune grande victoire, durant cette longue guerre, n'avait réparé chez les Français les désastres de Crécy, Poitiers, Azincourt. A ces désastres s'était ajoutée, en 1424, la défaite de Verneuil qui mit les troupes de Charles VII dans l'impossibilité de tenir la campagne. Le pays était épuisé. L'assassinat de Jean sans Peur (septembre 1419) avait creusé un fossé de sang entre les partisans du Dauphin et ceux du duc Philippe de Bourgogne. Par surcroît de malheur, le traité de Troyes (mai 1420), en donnant Catherine, fille de Charles VI, pour épouse au vainqueur d'Azincourt, Henri V, avait mis ce prince en

possession d'un titre qui ne pouvait que favoriser ses prétentions à la couronne de France et accroître la division dans le royaume.

En 1427, 1428, les troupes du roi d'Angleterre reprirent le cours de leurs succès, momentanément suspendu. Encouragé par la prise de Rambouillet et de Laval, le Grand Conseil anglais de Paris sentit qu'il n'y avait qu'à tenter un suprême effort pour achever la lutte. Cet effort consistait à mettre le siège devant Orléans et à s'en emparer. Le 12 octobre 1428, le comte de Salisbury paraissait en forces sous les murs de la cité, et le siège commençait. Il durait depuis environ cinq mois, la place paraissait n'avoir plus qu'à se rendre, lorsqu'une jeune fille des marches de Lorraine arrivait devant Orléans, à la tête d'un corps de secours, battait les Anglais et les obligeait à lever le siège.

Il y a vingt ans, nous aurions pu rappeler le mot d'Estienne Pasquier : « Grande pitié ! Jamais personne ne secourut la France si à propos que cette Pucelle, et jamais mémoire nè fut plus méconnue que la sienne. » Au lendemain du décret pontifical qui a placé Jeanne d'Arc sur les autels, en présence du mouvement d'érudition si remarquable qui l'a préparé, personne n'oserait plus tenir ce langage. Les lignes caractéristiques de son histoire, l'un des beaux chapitres de l'histoire de France et de celle de l'Eglise, sont désormais fixées. Nous traiterons les points suivants :

I. *Enfance et première jeunesse de la B. Jeanne d'Arc.*
II. *Sa mission : le signe et l'appel d'en haut, les Voix, préparation.*
III. *Sa mission « de vie », phase guerrière : d'Orléans à Compiègne.*
IV. *Sa mission « de vie », phase douloureuse ; captivité, procès, martyre : de Compiègne à Rouen.*
V. *Sa mission « de survie ». Expulsion des Anglais. Réhabilitation et glorification.*
VI. *L'histoire de Jeanne d'Arc et la Critique.*

I. — Enfance et première jeunesse

Jeanne d'Arc à Domremy. — Jeanne d'Arc était née à Domremy, petit village de Barrois, sur la rive gauche de la Meuse, le 6 janvier 1412, dans la nuit de l'Epiphanie. Elle fut baptisée par Messire Minet, curé de Greux-Domremy, les deux localités ne formant qu'une paroisse. Son père, Jacques d'Arc, et sa mère, Isabelle Romée, étaient d'honnêtes cultivateurs, bons chrétiens sur toutes choses, possédant une aisance également éloignée de la richesse et de la pauvreté. Ils eurent cinq enfants, trois garçons et deux filles. Les garçons avaient nom Jacques ou Jacquemin, Jean, et Pierre, dit aussi Pierrelot. Des deux filles, Jeanne et Catherine, celle-ci, qu'on suppose avoir été l'aînée, se maria et mourut avant le départ de sa sœur pour Chinon.

L'enfance de « Jeannette » s'écoula près de sa mère qui forma sa famille à l'amour du travail et à la pratique d'une saine piété. C'est sa mère qui lui enseigna, disait-elle à ses juges, le *Pater noster*, l'*Ave Maria*, le *Credo* et sa croyance (J. Quicherat, *Procès*, t. I, p. 46). Cependant Jeannette n'apprit ni à lire ni à écrire. Au catéchisme, le curé de la paroisse qui avait remplacé Messire Minet — Guillaume Front — remarqua promptement l'intelligence, le zèle, l'assiduité de sa petite paroissienne. Il pouvait plus tard rendre d'elle ce témoignage, « qu'il n'y avait pas sa pareille dans la paroisse, et que jamais il ne vit une jeune fille meilleure » (J. Quicherat, *Procès*, t. II, p. 433-434).

Les dévotions de Jeannette étaient d'abord la dévotion au divin sacrement de nos autels, et l'assistance au sacrifice de la messe. C'était ensuite la dévotion à la Bienheureuse Vierge Marie. Elle faisait brûler souvent des cierges en son honneur; chaque samedi, dans la belle saison, elle prenait le sentier menant à la petite chapelle de Notre-Dame de Bermont, qu'on voit encore à 3 kilomètres de Domremy au delà de Greux, en tirant sur le nord. Enfin, la dévotion à l'archange saint Michel qu'on vénérait à Moncel, dans la vallée de la Meuse, à trois kilomètres de Domremy ; à sainte Catherine et à sainte Marguerite, dont on vénérait les statues dans les églises de Maxey-sur-Meuse et de Domremy.

A l'amour de Dieu elle joignait l'amour du prochain, des malheureux, des pauvres, des petits enfants, des malades. Jeannette, nous apprennent ses compagnes d'enfance, « faisait beaucoup d'aumônes des biens de son père ». Lorsque des passants se trouvaient sans abri, elle les menait au logis des siens et leur cédait son propre lit : elle dormait alors près de l'âtre. Y avait-il au village des enfants abandonnés ou malades, Jeannette prenait soin d'eux et les visitait, les consolait jusqu'à ce qu'ils eussent recouvré la santé (*Procès*, t. II, 424-427).

Non seulement Jeannette aidait sa mère dans les soins du ménage, mais elle allait aux champs avec son père et ses frères, conduisant la charrue, bêchant la terre, gardant les chevaux, menant les troupeaux paître au Bois Chesnu ou dans les prairies de la vallée.

« Laborieuse, point paresseuse; diligente, adroite, jamais oisive », voilà ce que diront de la jeune vierge les témoins de la réhabilitation, en particulier ses deux amies préférées, Mengette et Hauviette. De leurs dépositions et de celles des autres compatriotes de la Pucelle, il ressort que Jeanne était la plus complaisante, la plus aimable des compagnes. Pas pour la danse, toutefois : danseuse, Jeannette ne l'était pas. Avec cela, « si excellente fille, que tous les habitants de Domremy l'aimaient » (*Procès*, t. II, p. 489). Elle ne manquait pas chaque année d'aller au Bois Chesnu, avec la jeunesse du village, le dimanche de *Laetare*, et pendant la belle saison on l'y voyait faire *ses fontaines*, s'ébattre sous le Bel arbre et prendre part aux jeux de ses amies.

Une route fréquentée traversant le village, les habitants finissaient par savoir les malheurs dont souffrait le pays. De ces malheurs, ils ressentirent plus d'une fois le contre-coup. Pendant l'enfance de Jeannette, une bande d'Anglo-bourguignons incendia l'église de Domremy. Plus tard, les habitants, craignant que des troupes ennemies ne missent leur village à sac, s'enfuirent avec ce qu'ils purent emporter à Neufchâteau, place du Duché de Lorraine. Les parents de la Pucelle firent comme leurs concitoyens. Un frère de sa mère, Jean de Vouthon, s'étant établi à Sermaize-en-Champagne, à vingt-cinq lieues environ de Domremy, Jeannette et ses frères firent plusieurs fois ce voyage pour visiter leurs oncles et cousins. Ce voyage demandait trois ou quatre jours, tant au retour qu'à l'aller. Les capitaines français de ces contrées étant en guerre continuelle avec les capitaines bourguignons ou anglais, Jeannette dut avoir plus d'une fois sous les yeux le tableau des ruines, des dévastations qui en étaient la conséquence. Rentrée à Domremy, elle entendait redire entre villageois la vieille prédiction de Merlin annonçant que si une femme, Isabeau l'étrangère, avait tout perdu, une pucelle des marches de Lorraine devait tout sauver. Cette pucelle, Jeannette la connaissait : depuis son adolescence, des voix mystérieuses la lui avaient signalée.

II. — La mission de Jeanne d'Arc : le signe et l'appel d'en haut; les Voix

Première apparition. — Dans sa treizième année, par un beau jour d'été, Jeannette « à l'heure de midi, dans le jardin de son père, aperçut du côté de l'église une grande clarté et entendit une voix. La première fois, elle eut grand'peur. Et cette voix venait de Dieu pour l'aider à se bien conduire ». Et elle ne savait pas que c'était la voix de saint Michel.

Une autre fois, mais non dans le jardin de son père, elle entendit la même voix, et l'archange lui apparut, environné d'une troupe d'anges, au sein d'une grande clarté. « Je les ai vus des yeux de mon corps, assurait la jeune vierge à ses juges de Rouen, aussi bien que je vous vois. Et quand ils s'en allaient, je pleurais, et j'aurais bien voulu qu'ils me prissent avec eux. » (*Procès*, t. I, p. 52, 72, 73, 169-172.)

A l'une des apparitions suivantes, Jeanne apprit que cet être radieux, à la physionomie d'un « vrai prud'homme », qui se montrait à elle, était le glorieux archange saint Michel. Elle ne put douter que ce fût lui, car il se nomma à elle (*Ibid.*, p. 274). En même temps, saint Michel apprit à la pieuse enfant que « sainte Catherine et sainte Marguerite viendraient aussi. Elle aurait bien soin de suivre leur conseil ; car ces saintes étaient chargées de la conduire et de la conseiller sur ce qu'elle aurait à faire. Elle devrait croire ce qu'elles lui diraient : c'était par commandement de Notre-Seigneur » (*Ibid.*, p. 170).

Ces saintes apparurent, en effet, peu après, à la petite Jeanne. « Leur tête était parée de belles, de riches, de précieuses couronnes. » Comme l'archange saint Michel, « elles se nommèrent à elle. Elles avaient un très beau et très bon langage. Leur voix était douce et tendre, et la langue qu'elles parlaient était le français » (*Ibid.*, p. 72, 86).

A partir de ce moment, la future libératrice d'Orléans ne cessa d'être visitée par ses saintes protectrices et par l'ange que l'Eglise nomme « le Prince de la milice céleste ». Ces trois habitants du ciel formeront durant la vie entière de Jeanne ce qu'elle appellera son CÉLESTE CONSEIL. Saint Michel sera son conseiller supérieur et extraordinaire. Sainte Catherine et sainte Marguerite resteront ses conseillères habituelles et ses directrices quotidiennes. C'est ce conseil d'en haut qui prendra le *gouvernement* de la jeune vierge et qui l'assistera dans les conjonctures difficiles. « Voilà plus de sept ans, disait-elle à Rouen, que mes saintes ont entrepris de me gouverner. » (*Ibid.*, p. 72.) Aussi pourra-t-elle ajouter qu'elle « n'a rien fait que par révélation » (*Ibid.*, p. 51). Du reste, ses saintes protectrices répondirent toujours à son appel. Elles venaient parfois sans que Jeanne les appelât. Quand elles ne venaient pas, elle priait Notre-Seigneur de les envoyer. « Jamais, disait-elle, je n'ai eu besoin d'elles, qu'elles ne soient venues. » (*Ibid.*, p. 127.) Comment eussent-elles délaissé l'enfant qu'elles appelaient « Fille de Dieu, Fille de l'Eglise, Fille au grand cœur », et à qui elles promettaient le paradis ? (*Ibid.*, p. 130.)

Saint Michel lui recommanda principalement de se bien conduire, de fréquenter l'église, d'être bonne et pieuse enfant; que Dieu l'aiderait. — Et il lui enseigna tant de bonnes choses que Jeannette crut qu'il était bien l'ange de Dieu. « Les bons conseils, le confort, la bonne doctrine qu'elle ne cessa d'en recevoir le lui disaient clairement. » (*Procès*, t. I, p. 169, 170, 174.)

Dès que la fille de Jacques d'Arc fut persuadée que ses voix venaient de Dieu, elle fit vœu de virginité. Elle pouvait dire : « Mes voix m'ont toujours bien gardée et je les ai toujours bien comprises. » (*Ibid.*, p. 52.) A quel moment le céleste archange commença-t-il à lui « raconter la pitié qui était au royaume de France », on ne peut que le conjecturer. Quelle que soit l'époque où la voix dit à Jeanne qu'il fallait qu'elle vînt en France, c'est vraisemblablement après la prise de Rambouillet par le duc de Bethford en 1427, et celle de Laval par Talbot en mars 1428, qu'elle le lui dit deux ou trois fois par semaine.

Un jour, le langage de l'archange ne lui permit plus d'hésiter. Saint Michel lui commanda expressément « d'aller à Vaucouleurs trouver le capitaine de la place, Robert de Baudricourt; qu'il lui donnerait des gens pour la mener au Roi. — Mais, répondit Jeanne, je ne suis qu'une pauvre fille, ne sachant chevaucher comme les hommes d'armes et guerroyer. — N'importe; va, reprit la voix. »

Jeanne à Vaucouleurs. — Sur ces entrefaites, un cousin par alliance, Durand Laxart, qui demeurait à Burey-le-Petit, non loin de la châtellenie, vint demander au père de Jeanne d'emmener sa fille chez lui. Confiante en la discrétion de Laxart, Jeanne lui découvrit son secret. « Il fallait, lui dit-elle, qu'elle se rendît en France auprès du Dauphin pour le faire couronner. N'avait-on pas dit, d'ailleurs, que la France serait perdue par une femme et qu'une femme ensuite la sauverait? » C'est pourquoi elle priait Laxart de la mener à Robert de Baudricourt, afin que ce capitaine la fît conduire au Dauphin (*Procès*, t. II, p. 444).

Laxart condescendit à la prière de Jeanne; lui-même l'accompagna à Vaucouleurs. C'était vers le 13 mai, fête de l'Ascension. Jeanne parut devant Baudricourt et lui exposa sa requête « de la part de son Seigneur ». — « Quel est celui que tu appelles ton Seigneur? demanda le capitaine. — Le roi du ciel, répondit Jeanne. — Cette fille est folle, dit Baudricourt. Et s'adressant à Laxart : ce que vous avez de mieux à faire, c'est de la ramener à son père. »

Jeanne revint à Domremy. Elle ne fut ni surprise de son insuccès, car ses voix l'avaient prévenue, ni découragée. Elle avait même reconnu le capitaine au milieu de ses hommes d'armes, quoique rien ne le distinguât et qu'elle ne l'eût jamais vu. Découragée, elle l'était si peu que, le 23 juin suivant, elle disait à un garçon du village, Michel Lebuin : « Sais-tu bien qu'entre Coussey et Vaucouleurs, il y a une jeune fille qui mènera sacrer le roi à Reims? » (*Procès,* t. II, p. 440.) Ses voix le lui avaient donc appris. Quand le siège d'Orléans aura commencé, saint Michel lui dira qu'elle le fera lever. Cela ne tarda pas, puisque les Anglais arrivaient le 12 octobre de cette année sous les murs de la cité orléanaise. Dès que la nouvelle en fut parvenue à Domremy, les voix de la jeune vierge redoublèrent leurs instances. Deux, trois fois par semaine, elles lui disaient qu'il lui fallait quitter son village et aller en France. Jeannette en vint à « ne plus durer où elle était ». Son père eut beau lui parler mariage, elle n'en voulut à aucun prix. Un jeune homme, épris d'elle, la cita devant l'officialité de Toul, sous le prétexte qu'elle lui avait promis sa main. Jeanne comparut, prouva qu'elle n'avait rien promis et gagna sa cause.

Elle était plus préoccupée du moyen de tenter une démarche nouvelle auprès du capitaine Baudricourt. Le moyen, c'est encore Durand Laxart qui le lui fournit. Jeanne parut de nouveau devant Baudricourt avec une robe tout usée. Elle lui demanda derechef de la faire conduire au Dauphin. Baudricourt ne l'écouta pas plus que la première fois.

Confiante au succès final de sa requête, la Pucelle ne voulut pas quitter Vaucouleurs. Ses voix lui

signifiaient que, avant la mi-carême, elle devrait se mettre en route et aller au Dauphin, « fallût-il user ses jambes jusqu'aux genoux »; que, avant peu, le capitaine lui accorderait ce qu'elle demandait. En conséquence, Laxart la remit entre les mains d'un de ses amis, nommé Henri le Royer, et de sa femme. En attendant la réponse favorable, la jeune vierge mène dans Vaucouleurs la vie de travail et de piété qui avait été sa vie à Domremy. Deux officiers de Baudricourt, nommés l'un Jean de Novelompont ou Jean de Metz, l'autre Bertrand de Poulengy, en furent frappés. Ils s'enquirent de ses projets. Jeanne leur ayant dit que « ni rois, ni ducs, ne pouvaient recouvrer le royaume; qu'il n'y avait secours que d'elle, faible femme; qu'ainsi le voulait le Seigneur », les deux gentilshommes mirent leurs mains dans sa main et lui donnèrent leur foi que, Dieu aidant, ils la mèneraient au Dauphin. Le travail désirable se fit dans l'esprit de Baudricourt pendant un voyage que, juste à ce moment, la Pucelle dut faire à Nancy, où l'appelait le vieux duc de Lorraine, alors malade assez gravement. Jeanne ne rendit pas la santé au duc, mais elle l'engagea à reprendre sa femme à laquelle il n'avait rien à reprocher.

Rentrée à Vaucouleurs après s'être agenouillée dans le sanctuaire de Saint-Nicolas-du-Port, la jeune fille trouva Baudricourt en de meilleures dispositions, grâce sans doute à ce que lui avaient appris ses deux écuyers. Sur sa demande, le curé de Vaucouleurs fit subir à Jeanne un exorcisme, sans qu'elle s'y attendît. L'exorcisme n'ayant pas révélé chez elle la présence de l'esprit malin, Baudricourt fut singulièrement ébranlé lorsque le 12 février, jour du désastre de Rouvray, Jeanne se présentant soudain au capitaine, lui dit : « En nom Dieu, vous tardez trop à m'envoyer. Aujourd'hui, le gentil Dauphin a eu près d'Orléans grand dommage. Et il sera en péril de l'avoir plus grand, si ne m'envoyez bientôt vers lui. »

Le lendemain 13 février, l'autorisation était accordée. Les habitants de Vaucouleurs voulurent offrir à la voyageuse le costume des gens de guerre de ce temps. Laxart lui acheta un coursier vigoureux au prix de seize francs d'or. Le jour du départ, 23 février, Jeanne et son escorte, composée de Jean de Metz, Bertrand de Poulengy, de leurs deux serviteurs, d'un messager royal et d'un archer, passaient sous la porte de France, aux acclamations des habitants. Baudricourt remettait une épée à la future guerrière et, prenant congé d'elle, lui disait : Allez, allez, et advienne que pourra.

De Vaucouleurs à Chinon. — La Pucelle est nommée « chef de guerre ». — Il fallut onze jours pour se rendre de Vaucouleurs à Chinon, où étaient Charles VII et la cour. Dans cette chevauchée, la jeune fille n'entendit la messe qu'à Saint-Urbain et Auxerre, avant de pénétrer en terre française. En revanche, elle en entendit trois le même jour à Sainte-Catherine de Fierbois. De cette localité, elle écrivit au roi une lettre dans laquelle elle le priait de la recevoir. Elle ne voulait que lui venir en aide et elle l'assurait qu'elle le reconnaîtrait au milieu de sa cour (*Procès*, t. I, p. 54). Sa lettre ne resta pas sans réponse. Le roi lui permit d'arriver jusqu'à Chinon. Le 6 mars, un dimanche, vers midi, Jeanne entrait dans la ville et allait attendre au logis d'une « bonne femme » que le Dauphin daignât la recevoir.

Charles VII voulut entendre son Conseil et les deux gentilshommes qui avaient conduit la jeune fille. Des « nobles, conseillers et gens de la cour » vinrent aussi voir Jeanne en son logis. A leur question : Dans quel but avait-elle fait ce voyage? elle répondit qu'elle avait deux choses en mandat de la part du Roi des cieux : faire lever le siège d'Orléans aux Anglais et amener le Dauphin à Reims pour qu'il y fût sacré (*Procès*, t. III, p. 115). La jeune reine Marie d'Anjou manda la voyageuse et l'entretint. Après deux ou trois jours d'attente, Jeanne vit s'ouvrir devant elle les portes du château.

Charles VII avait pris la précaution de se vêtir moins richement que les seigneurs de sa cour et de se mêler à eux. Plus de trois cents personnes se pressaient dans la salle d'audience qu'éclairaient cinquante flambeaux. Jeanne se présenta modestement, fit gracieusement la révérence d'usage, « comme si elle eût vécu constamment à la cour », et marcha droit au Dauphin. — « Dieu vous donne bonne vie, gentil sire, lui dit-elle. — Mais je ne suis pas le roi, repartit Charles VII : le roi, le voilà. Et il désignait un des seigneurs, richement vêtu. — En nom Dieu, reprit Jeanne, vous l'êtes le roi, gentil prince, et non un autre. Charles lui demanda son nom. Elle répondit : — Gentil Dauphin, j'ai nom Jeanne la Pucelle. Elle ajouta que Dieu l'envoyait pour lui venir en aide; que, s'il lui baillait gens, elle ferait lever le siège d'Orléans et le mènerait sacrer à Reims. — Gentil sire, dit-elle en finissant, mettez-moi à l'œuvre ET LA PATRIE SERA TANTÔT ALLÉGÉE. »

Ce cri émut profondément le jeune roi. La Pucelle lui dit ensuite qu'elle avait des choses secrètes à lui communiquer. Et « par l'espace d'une heure, elle l'entretint de choses que nul ne savait et ne pouvait savoir sinon Dieu. Une de ces choses fut l'assurance donnée par Jeanne à Charles de la part de son Seigneur qu'il était vrai héritier et fils du roi Charles VI. » Mais pour que Charles VII eût foi en elle, la première chose qu'elle lui révéla fut la prière qu'il avait faite à Dieu le 1er novembre 1428, lorsqu'il estimait la situation désespérée. De cette prière, Charles n'avait jamais parlé à personne. Instruite par ses voix, Jeanne la lui rappela textuellement en cette audience, et quelques jours après, en présence du duc d'Alençon, de Christophe d'Harcourt et de Gérard Machet, confesseur du roi.

Charles VII sortit rayonnant de cet entretien. On eût dit, au rapport d'Alain Chartier, « qu'il venait d'être visité du Saint-Esprit ».

Jeanne ne jouit pas longtemps à Chinon de l'hospitalité royale. Quatre ou cinq jours après l'audience, le 15 mars, Charles VII l'emmenait à Poitiers, où une commission de prélats, conseillers et docteurs devait examiner s'il y avait lieu de la mettre « à l'œuvre », de lui donner des armes et des gens. A la tête de la commission officielle fut placé le chancelier du royaume, Regnault de Chartres, archevêque de Reims. Le registre dans lequel furent consignés les procès-verbaux des séances ayant malheureusement été perdu, nous savons très peu de chose des questions qui furent traitées. La Pucelle avait été confiée aux soins de dame Rabateau, dont le mari, maître Jean Rabateau, était avocat général criminel au Parlement. C'est dans cette honorable maison que se transportèrent les commissaires désignés pour interroger la jeune fille sur sa mission. A vous entendre, lui dirent-ils, Dieu même vous envoie vers le roi. Nous venons voir s'il faut vous croire. Et ils entreprirent de lui montrer par de belles et douces raisons qu'elle se trompait.

Jeanne leur répondit. « Et ils étaient grandement ébahis » d'entendre une simple bergère ainsi répondre. Elle parla de son pays, de ses visions, de la pitié qu'il y avait au royaume de France, du commandement que ses voix lui avaient fait de partir, de son voyage accompli sans encombre, ainsi que ses voix le lui avaient annoncé. Guillaume Aymeric, dominicain et professeur de théologie, lui dit alors :

« Jeanne, vous prétendez que c'est le plaisir de Dieu que les Anglais s'en aillent en leur pays, et vous demandez des armes et des gens. Si cela est, il n'en faut pas, car le seul plaisir de Dieu peut les déconfire et les faire aller en leur pays. » — « En nom Dieu, repartit Jeanne, les gens d'armes batailleront et Dieu donnera la victoire. » Sur ce, maître Seguin de Seguin, des Frères Prêcheurs lui aussi, lui demanda quelle langue parlaient ses voix. — « Un meilleur français que le vôtre, répliqua la jeune Lorraine. » — C'était vrai, remarquait plus tard avec bonhomie maître Seguin : je parlais limosin. En ce moment, un théologien carme du nom de Seguin tout court, « un bien aigre homme », dit la Chronique de la Pucelle, intervint et dit : — « Dieu défend de vous croire sans un signe qui montre pourquoi et par qui vous êtes envoyée. » — « Je ne suis pas venue à Poitiers pour faire des signes, répondit la Pucelle. Mais menez-moi à Orléans et je vous donnerai mon signe : ce sera la victoire. Le signe que Dieu veut donner, c'est que je fasse lever le siège d'Orléans et que je mène le Dauphin à Reims, pour y être sacré. » Maître Seguin de Seguin ajoute que, pour établir qu'elle venait vraiment de par Dieu, Jeanne fit à la commission les quatre prédictions que voici :

1° Les Anglais seraient détruits, c'est-à-dire battus et chassés de France, le siège d'Orléans levé et la ville délivrée de ses ennemis. — 2° Le roi serait sacré à Reims. — 3° La ville de Paris rentrerait en l'obéissance du roi. — 4° Le duc d'Orléans reviendrait d'Angleterre. « Moi qui vous parle, disait aux juges de la réhabilitation maître Seguin, j'ai ouï ces prédictions et je les ai vues accomplies[1]. » (*Procès*, t. III, p. 205.)

En ces diverses séances, qui se renouvelèrent pendant trois semaines, il ne tomba des lèvres de Jeanne aucune réponse capable de faire suspecter sa piété, la pureté de sa foi. D'autre part, des dames de toute vertu, la reine Yolande de Sicile, les dames de Gaucourt et de Trèves, s'assuraient de la parfaite virginité, de la parfaite pureté de la jeune fille, choses incompatibles avec une influence démoniaque. Les docteurs de Poitiers, dans leur rapport au roi, émirent l'avis qu'il y avait lieu de donner à Jeanne des hommes d'armes, ainsi qu'elle le demandait, et de la mener devant Orléans.

« Ces choses ouïes, le roi considérant la grande bonté qui était en cette Pucelle, conclut en son conseil que dorénavant il s'aiderait d'elle au fait de ses guerres, attendu que pour ce elle lui était envoyée. » (*Procès*, t. III, p. 210.) — En conséquence Jeanne fut nommée « chef de guerre ». *Dux femina belli facta est*, remarque en ses Mémoires le pape Pie II (*Procès*, t. IV, p. 510).

A Tours et Blois. — Départ pour Orléans. — Charles VII ne se borna pas au témoignage de confiance qu'il venait de donner à l'envoyée de Dieu : il commanda qu'on lui montât une maison militaire en rapport avec le rang auquel il venait de l'élever, et il lui fit présent d'une armure toute blanche. A la tête de sa maison militaire fut placé un brave écuyer d'âge mûr, qui était au comte de Dunois, le plus honnête homme qu'il eût parmi ses gens. Deux jeunes gentilshommes lui servirent de pages, l'un nommé Louis de Coutes, qui était avec Jeanne depuis l'audience de Chinon, l'autre dont on ne connaît que le nom de Raymond. Les deux écuyers qui avaient accompagné la jeune fille depuis Vaucouleurs, ses deux plus jeunes frères, Pierre et Jean, qui étaient venus la rejoindre, deux hérauts d'armes et des varlets complétèrent sa maison. Pour aumônier, la Pucelle eut frère Pasquerel, des Ermites de saint Augustin au couvent de Tours. A frère Pasquerel se joignit plus tard un religieux, cousin germain de Jeanne, frère Nicolas, profès en l'abbaye de Cheminon de l'ordre de Cîteaux, diocèse de Châlons, que la jeune guerrière demanda elle-même à l'abbé du monastère.

Il y eut une chose que Jeanne n'accepta pas : l'épée que lui offrait Charles VII. Elle n'en voulait d'autre, lui dit-elle, que l'épée conservée dans l'église de Sainte-Catherine de Fierbois. Elle en savait l'existence par ses voix. Sur ses indications, on alla la chercher et on la trouva derrière l'autel, toute rouillée, ornée de cinq croix. Un armurier de Tours la mit en bon état. Les prêtres de Fierbois offrirent un fourreau de velours vermeil, les habitants de Tours un fourreau de drap d'or; ce qui n'empêcha pas la Pucelle d'en faire exécuter un troisième de cuir solide.

La bannière ou étendard était pour les chefs de guerre le signe du commandement. Jeanne eut le sien dès Poitiers, « écu d'azur, avec une colombe blanche qui tenait en son bec une banderole sur laquelle on lisait : De par le roy du ciel ». Mais cet étendard n'était pas celui que voulaient ses saintes. Elles lui marquèrent de quelle manière il devrait être exécuté : en linon blanc, brodé de soie et semé de lis. Sur la face, en lettres d'or, les noms sacrés de Jésus et de Marie; au milieu, Dieu assis sur les nuées, un globe dans la main. De chaque côté, un ange présentant une fleur de lis que Dieu bénissait. Sur le revers, figurait l'écu de France porté par deux anges.

A la bannière, Jeanne ajouta un *pennon*, bannière plus petite. Ce pennon avait pour sujet l'Annonciation. Devant la Vierge, un ange tenait un lis à la main et le lui offrait.

Le 20 avril, le jeune roi quittait Poitiers et donnait l'ordre de conduire la Pucelle à Tours. En même temps, il chargeait le duc d'Alençon de rassembler à Blois un corps expéditionnaire et un convoi de secours que Jeanne mènerait à Orléans. Le 25 avril, la Pucelle prenait le chemin de Blois en compagnie de l'archevêque de Reims et du seigneur de Gaucourt. Arrivée en cette ville, elle se mit en rapport avec les gens du corps de secours et les convoqua deux fois par jour autour d'une bannière représentant l'image de Jésus crucifié. Avec les prêtres et frère Pasquerel, elle leur faisait chanter des hymnes et des cantiques, mais elle les engageait surtout à purifier leur conscience par une bonne confession. Avant de tenter le sort des armes, le nouveau chef de guerre voulut faire entendre aux Anglais et à leurs capitaines des propositions de paix. Elle leur adressa une lettre, dans laquelle, de la façon la plus décidée, elle leur signifiait que, s'ils ne voulaient s'en aller en leurs pays, ils seraient « boutés hors de France », et le roi Charles, « vray héritier », entrerait à Paris en bonne compagnie.

Sans attendre la réponse, le 27 avril le corps et le convoi de secours se mettaient en route pour Orléans. En tête des hommes d'armes flottait la bannière de Jésus crucifié : des prêtres l'entouraient et chantaient le *Veni Creator*. La messe fut célébrée en plein air, Jeanne y communia. Il en fut de même le lendemain. Le 29, au matin, on arrivait en vue d'Orléans.

1. On remarquera que quelques-unes des prédictions mentionnées par frère Seguin, la rentrée de Paris en l'obéissance du roi. le retour du duc d'Orléans captif en Angleterre, « la destruction » des Anglais, c'est-à-dire la victoire finale de nos armes, ne devaient pas être accomplies du vivant même de la Pucelle. C'est que l'accomplissement de ces prédictions devait être l'objet d'une mission spéciale, que nous nommons la mission de survie et que nous définirons plus bas.

III. — Jeanne d'Arc dans l'accomplissement de sa mission de vie : phase guerrière. — Du siège d'Orléans à la sortie de Compiègne.

Ainsi que Jeanne l'a déclaré aux docteurs qui l'examinaient, à Orléans elle va donner son premier signe.

La première partie de sa mission, que l'on peut nommer sa « mission de vie », comprend elle-même deux phases, l'une guerrière, du siège d'Orléans à la sortie de Compiègne; l'autre douloureuse, à laquelle se rattachent sa captivité, son procès, son supplice. Dans la « mission de survie », rentrent les événements annoncés par la Pucelle à Poitiers et Rouen comme devant s'effectuer à coup sûr, sinon de son vivant, du moins après sa mort; entre autres la paix d'Arras, la soumission de Paris, la recouvrance du royaume, la délivrance du sol français.

Jeanne dans Orléans. — Bastilles emportées. — Les Anglais lèvent le siège. — Orléans était la ville dont la possession importait le plus à Charles VII. Par sa position sur la Loire, elle barrait aux Anglais l'accès des provinces du Centre et du Midi. Cette ville prise, la conquête du reste du royaume n'était qu'une affaire de peu de temps. Aussi le Grand Conseil d'Angleterre avait-il chargé un de ses meilleurs capitaines, le comte de Salisbury, de mener le siège. Le 12 octobre, il était sous les murs de la place. Le 24 du même mois, il donnait assaut au boulevard ou fort des Tournelles, sur la rive gauche du fleuve, et s'en emparait. Mais le soir même de ce jour, un éclat de boulet le frappait en plein visage, et trois jours après, il mourait. Le siège traîna en longueur. Les Anglais entreprirent de construire autour de la place une ligne de petits forts ou bastilles se reliant les uns aux autres et menaçant les assiégés d'un infranchissable blocus. Elles étaient au nombre de treize. Le 20 avril, la dernière, celle de Saint-Jean-le-Blanc, du côté de la Sologne, s'achevait.

Le vendredi 29 avril, Jeanne arrivait par la rive gauche de la Loire en vue d'Orléans, à la hauteur de la bastille de Saint-Loup. On avisa dès son arrivée « Monseigneur le Bastard » (Jean, bâtard d'Orléans, gouverneur de l'Orléanais), connu dans l'histoire sous le nom de Dunois; il vint avec ses capitaines et quelques-uns des principaux bourgeois souhaiter la bienvenue à la jeune guerrière. En cette entrevue, plusieurs mesures furent prises. Elles devaient procurer l'entrée des vivres dans la ville par la Loire, le retour du corps expéditionnaire de Blois pour y prendre un second convoi, et l'entrée de la Pucelle dans la ville assiégée. Dunois insista sur ce dernier point. « Les Orléanais, dit-il, croiraient ne rien avoir, s'ils n'avaient la Pucelle. » Tout se passa comme il avait été convenu. Des chalands, préparés exprès, reçurent les vivres. Comme l'avait annoncé Jeanne, les eaux, qui étaient basses le matin, grossirent; le vent, qui était contraire, tourna; munitions et vivres entrèrent dans la ville sans empêchement. Jeanne traversa la Loire, s'arrêta sur la rive droite au château de Reuilly, chez Guy de Cailly, et le soir, vers huit heures, elle faisait son entrée dans Orléans. Montée sur un cheval blanc, ayant Dunois à sa gauche, à sa suite le maréchal de Boussac, La Hire, Xaintrailles, elle fut conduite à l'hôtel du trésorier du duc d'Orléans, messire Jacques Boucher, avec ses deux frères et les deux gentilshommes de Vaucouleurs, et y reçut une large hospitalité. Sur sa demande, la fille de son hôte vint avec elle, dans la chambre qu'on lui avait préparée, prendre son repos.

On ne pouvait songer à une action militaire, tant que le corps de secours et le second convoi de vivres ne seraient pas revenus de Blois. Le samedi 30 avril, la Pucelle envoya aux assiégeants une sommation « bien simple, remarquait Dunois, mais catégorique ». Les Anglais répondirent que s'ils la tenaient, ils la feraient brûler. Non contente de cette sommation écrite, elle se rendit, le soir de ce même jour samedi, devant la bastille des Tournelles et somma le capitaine William Glasdale de se retirer. On lui répondit par des injures. « N'importe, répliqua la Pucelle, vous vous en irez bientôt, et toi, Glacidas (nom francisé de Glasdale), tu ne le verras pas. »

Le dimanche 1er mai, nouvelle sommation à la Croix-Morin. Ce même jour et le lundi 2 mai, Jeanne parcourt la ville et encourage les habitants. Le mardi 3 mai, fête de l'Invention de la Sainte Croix, il y eut une procession solennelle à laquelle Jeanne assista. On lui disait : — « Vous pensez que Dieu aura pitié de nous? — Oui, bons Orléanais. Les Anglais ont la personne du duc d'Orléans, ils n'auront pas sa ville. »

Le 4 mai, Jeanne avec cinq cents hommes d'armes vint à la rencontre du convoi de Blois, que Dunois ramenait. Troupes et vivres, en tête frère Pasquerel portant la bannière des hommes d'armes, entrèrent dans la ville sans que les Anglais tentassent de s'y opposer. De retour chez elle, la jeune fille se jeta sur son lit pour prendre un peu de repos. Tout à coup elle s'éveille et dit à son écuyer Jean d'Aulon : « En nom Dieu, mes Voix me disent d'aller contre les Anglais. » Elle sort, et apercevant son page : « Ah! sanglant garçon, lui dit-elle, vous ne me disiez pas que le sang de France fût répandu. Allez quérir mon cheval. » Elle y monte aussitôt, saisit son étendard et court vers la porte de Bourgogne. On se battait, en effet, de ce côté. Des hommes d'armes imprudents avaient attaqué la bastille de Saint-Loup, que de trois à quatre cents Anglais occupaient. La bataille était rude. Jeanne accourt au milieu des assaillants, son étendard à la main. Au bout de trois heures, la bastille était emportée. C'est ce jour-là que, rencontrant un blessé couvert de sang, la noble fille demanda qui il était. — « Un Français, lui fut-il répondu. — Ah! s'écria-t-elle, je n'ai jamais vu couler de sang français que les cheveux ne se dressassent sur ma tête. » (*Procès*, t. III, p. 213.)

Le 5 mai, jour de l'Ascension, elle écrivait aux assiégeants une dernière lettre afin « qu'ils rentrassent dans leur pays ». Elle la leur envoya attachée à une flèche.

Le 6 mai, vendredi, Jeanne passe la Loire avec quatre mille combattants, dans le dessein d'attaquer les bastilles de la rive gauche. Les Anglais ayant mis le feu à Saint-Jean-le-Blanc, elle s'écrie : « Alors, enlevons les Augustins »; et elle va planter son étendard sur le bord du fossé. Les ennemis sortant de la bastille jettent la panique dans les rangs des Français : ceux-ci reculent, entraînant la Pucelle. Mais la vaillante jeune fille se retourne et, secondée par La Hire, elle court sus aux Anglais. On la suit, le combat s'engage, acharné, les Français pénètrent dans la bastille, ils la livrent aux flammes, et une deuxième victoire couronne leurs efforts. Restait la bastille des Tournelles. Jeanne en remit l'attaque au lendemain. « J'aurai, dit-elle à son aumônier frère Pasquerel, plus ample besogne que jamais. Il sortira demain du sang de mon corps à la hauteur de la poitrine : tenez-vous toujours près de moi. » En avril précédent, la jeune Lorraine avait annoncé déjà cette blessure à Charles VII. « Au siège d'Orléans, lui avait-elle dit, je serai blessée; mais non mortellement. »

Le samedi 7 mai, dès que la Pucelle eut rejoint les troupes devant les Tournelles, l'attaque de la bastille commença. Les Français paraissant faiblir, Jeanne

prend une échelle, l'applique au rempart et, au cri de : « Qui m'aime me suive », elle se met à monter. A peine avait-elle gravi quelques échelons qu'un trait d'arbalète l'atteint entre la gorge et l'épaule et la perce de part en part. On l'emporte et on panse sa blessure. Des larmes coulent de ses yeux à la vue du sang. Mais, se reprenant, elle-même arrache le fer de la plaie. On lui offre un *charme* pour la guérir. « Il y aura bien moyen de guérir sans mal faire », répond-elle. Frère Pasquerel, qui n'a pas oublié la recommandation de la veille, est près d'elle : il la confesse et Jeanne reparaît au milieu des siens. On parlait de renvoyer l'attaque au lendemain. — « Point du tout, s'écrie Jeanne; n'ayez doute, vous entrerez bientôt dedans. Reposez-vous, mangez, buvez, et puis retournez à l'assaut de par Dieu : les Anglais faibliront et seront prises leurs tourelles et bastilles. » On suit le conseil de Jeanne. Les Anglais n'opposent qu'une faible résistance. — « Glacidas, Glacidas, crie Jeanne, rends-toi au roi du ciel : tu m'as grossièrement injuriée; mais j'ai grand'pitié de vos âmes. » Glasdale essaie de passer le pont qui reliait le boulevard au fort des Tournelles : le pont auquel les Orléanais avaient mis le feu s'effondre et le capitaine anglais avec ses gens est précipité dans la Loire. Ainsi qu'elle l'avait annoncé, Jeanne rentra dans Orléans par le pont, bien qu'une arche en fût rompue; car on se hâta de rétablir le passage. Les cloches sonnèrent dans toutes les églises, on chanta le *Te Deum*.

Le lendemain 8 mai, de grand matin, les troupes anglaises, sortant de leurs bastilles de la rive droite, se rangèrent devant la ville comme pour offrir la bataille. Ce n'était qu'une feinte : ils levaient le siège. Les troupes françaises sortirent également, prêtes à combattre, s'il le fallait. En attendant, comme c'était un dimanche, la Pucelle fit célébrer publiquement deux messes. — « Les Anglais, demanda-t-elle, tournent-ils le visage ou le dos ? — Ils tournent le dos, lui fut-il répondu. — Eh bien, qu'ils s'en aillent; vous les aurez une autre fois. » Les Anglais battaient effectivement en retraite. Orléans était délivré.

Campagne de la Loire. — Jargeau, Meung, Beaugency. — Victoire de Patay. — Campagne de Reims. Le sacre. — S'arrachant le 10 mai à la reconnaissance des Orléanais, Jeanne se dirigea sur Tours où le roi vint la rejoindre et la féliciter. De Tours, Charles VII l'emmena au château de Loches. Coupant court à ses hésitations, la Pucelle lui proposa de nettoyer les bords de la Loire et de reprendre Jargeau, Meung, Beaugency, où les Anglais battus s'étaient retirés. Charles approuva ce plan de campagne, et l'on en prépara l'exécution. Le duc d'Alençon, qui venait de payer le complément de sa rançon aux Anglais, fut mis à la tête de l'armée royale, et la Pucelle lui fut adjointe, avec ordre de ne rien faire sans son conseil.

Le lieu fixé pour la réunion des troupes fut Selles-en-Berry. Le 6 juin, Jeanne y était rendue. Le 12 juin, huit mille combattants campaient devant Jargeau, que Suffolk défendait avec six cents hommes d'élite et de l'artillerie. La nuit même, les Français occupaient les faubourgs. Le lendemain, l'assaut était donné dès neuf heures du matin, la place prise et Suffolk contraint de rendre son épée.

Le lundi 13 juin, Jeanne et le duc d'Alençon allèrent à Orléans mander cette bonne nouvelle au roi. Le mercredi 15 juin, on attaquait le pont de Meung et on s'en emparait. Le 16 juin, on se portait devant Beaugency. La garnison avait abandonné la ville et s'était retirée sur le pont et dans le château. A ce moment, la Pucelle apprenait que Talbot était allé au-devant de Falstaff, le vainqueur de Rouvray, qui venait avec un corps de troupes considérable porter secours aux vaincus. Les Français, que le connétable de Richemont avait rejoints avec quatre cents lances et huit cents archers, laissèrent Beaugency et marchèrent au-devant des deux capitaines anglais. Ils les rencontrèrent non loin de Meung. Les deux armées passèrent la journée à s'observer et à préparer la défense. Le lendemain, Falstaff et Talbot apprenaient que pendant la nuit la garnison de Beaugency avait capitulé. Il ne leur restait qu'à livrer bataille ou à battre en retraite; ils prirent ce dernier parti. La Pucelle et ses gens s'élancent à leur poursuite; en tête chevauchent à toute bride quinze cents cavaliers conduits par La Hire et Xaintrailles. Les Anglais sont atteints dans les champs de Patay. La Hire et Xaintrailles les culbutent; Falstaff lui-même s'enfuit sans tourner la tête, Talbot est fait prisonnier. Ainsi que l'avait dit la jeune guerrière, « le gentil roi tenait bien la plus grande victoire qu'il eût jamais ».

Le dimanche matin 19 juin, le lendemain même de la « chasse » de Patay (18 juin), la Pucelle revint à Orléans, et de là rejoignit le roi à Sully-sur-Loire, où son favori La Trémoille lui donnait une royale hospitalité. Le 22 juin, on tint conseil à Châteauneuf. Plusieurs capitaines étaient d'avis qu'on marchât sur la Normandie; Jeanne insistait pour qu'on marchât sur Reims, par la raison que, le Dauphin une fois sacré, la puissance de ses adversaires diminuerait considérablement. On se rendit à son avis.

La ville choisie pour le rendez-vous général fut Gien sur la Loire. Le 24 juin, Jeanne y arrivait. Le 27, elle se portait en avant dans la direction de Montargis. Le 29, Charles VII partait lui aussi avec les douze mille hommes qui composaient la petite armée. Jeanne écrivit aux habitants de Troyes une lettre pour les engager à ouvrir leurs portes. Charles VII leur en écrivait une semblable. Mais quand l'armée se présenta devant la ville, elle en trouva les portes fermées. C'était un siège qu'il fallait entreprendre. On n'avait pas abondance de vivres. Au bout de cinq à six jours la disette se fit sentir. Devant ces difficultés, on agita dans le conseil royal la question de reprendre la route de la Loire. C'était l'avis de l'archevêque de Reims, et on y paraissait décidé lorsque le seigneur de Trèves fit observer qu'on devait entendre au moins la Pucelle sur ce sujet. Le roi mande Jeanne — « Gentil roi de France, lui dit-elle, si vous voulez demeurer ici, avant trois jours Troyes sera en votre obéissance par force ou par amour; n'en faites nul doute. » Regnault de Chartres repartit : « Qui serait certain de l'avoir dans six jours l'attendrait bien. Mais dites-vous vrai? — Oui, je dis vrai, réplique Jeanne. » Et l'on résolut d'attendre.

Sans perdre de temps, la Pucelle ordonne qu'on prépare tout pour donner l'assaut le lendemain à la première heure. L'assaut allait commencer lorsqu'une députation se présente et, au nom des habitants, demande à se rendre. A neuf heures du matin, le 10 juillet, au son des cloches, Charles VII, Jeanne et l'armée royale entraient solennellement dans la ville de Troyes. Le 15 juillet, Châlons-sur-Marne suivait l'exemple de Troyes.

Le 16 juillet, le Dauphin était à Septsaulx, distant de quatre lieues de Reims. En cet endroit, une députation de Rémois vint solliciter amnistie pleine et entière. Charles VII l'accorda bien volontiers. Le soir après dîner, il se présentait aux portes de sa bonne ville avec la Pucelle et il était reçu solennellement par l'archevêque Regnault de Chartres qui s'y était rendu le matin même. On avait fixé la cérémonie du sacre au lendemain. Les seigneurs de

Boussac, de Graville, de Rais et de Culan allèrent chercher la Sainte Ampoule qui était confiée à l'abbé de Saint-Denis. L'abbé la porta solennellement sous un dais et la remit à l'archevêque Regnault qui, entouré de son clergé, l'alla déposer au milieu du maître-autel. A gauche et à droite du jeune roi se tenaient les six pairs ecclésiastiques et les six pairs laïques. Devant Charles VII, le sire d'Albret portait l'épée de connétable. A côté, on voyait Jeanne d'Arc, son étendard à la main (17 juillet 1429).

Quand Charles VII eut été sacré et couronné, Jeanne d'Arc se jeta à ses pieds, embrassa ses genoux et lui dit en versant d'abondantes larmes : « Gentil roi, maintenant est exécuté le plaisir de Dieu qui voulait que vinssiez à Reims recevoir votre digne sacre, montrant que vous êtes vrai roi et celui à qui le royaume doit appartenir. » Et pendant qu'elle parlait, les seigneurs présents pleuraient comme elle. Et tous, mieux que jamais, crurent que ce qu'elle avait fait, elle l'avait fait de par Dieu.

A Reims, il fut doux à Jeanne de revoir et d'embrasser Jacques d'Arc son père. Le roi lui ayant octroyé pour les villages de Greux et Domremy l'exemption de toutes tailles et impôts, Jacques d'Arc put en porter à ses concitoyens la bonne nouvelle.

IV. — Après le sacre. Seconde partie de la mission de Jeanne d'Arc

Jeanne avait tenu les promesses faites à Poitiers; mais il lui restait autre chose à faire : poursuivre l'œuvre du relèvement de la France, l'expulsion totale de l'Anglais, qui ne pouvait être achevée que les armes à la main; et enfin payer à Dieu par sa captivité, son procès et sa mort, le prix de cette rédemption définitive du pays.

Le roi, que Jeanne vient de faire couronner, ne tardera pas à la délaisser. Prêtant l'oreille à ses favoris, il espérera de la diplomatie les résultats qu'il n'eût dû attendre que de la force des armes; et la Pucelle, persistant à combattre quand même pour rester fidèle à sa mission, tombera sous les murs de Compiègne entre les mains de ses ennemis.

Jeanne eût été heureuse de pouvoir après le sacre s'en retourner dans son petit village : le langage qu'elle tint à Regnault de Chartres ne permet pas d'en douter. « En quel lieu, Jeanne, pensez-vous mourir? » lui demandait le prélat en traversant Crespy-en-Valois. — « Où il plaira à Dieu, répondit la jeune fille; car je ne suis assurée ni du temps ni du lieu plus que vous-même. » Et elle ajouta : « Que je voudrais qu'il plût à Dieu, mon Créateur, que je m'en retournasse maintenant, quittant les armes, et que je revinsse servir mon père et ma mère, et garder leurs troupeaux avec mes frères. » (*Procès*, t. III, p. 14-15 : déposition de Dunois, témoin de la scène.) Lorsque Jacques d'Arc prit congé de sa fille à Reims, Jeanne eût pu le suivre, si elle avait voulu; et elle l'eût suivi si ses voix l'eussent laissée libre. Mais elle ne l'était pas. Après le sacre, ses voix ne la blâmèrent jamais d'avoir continué de porter les armes. Au contraire, en lui rappelant qu'une gloire supérieure lui était réservée, en l'exhortant à ne point « avoir souci de son martyre; qu'elle s'en viendrait à la gloire du paradis », elles donnaient à sa conduite une entière approbation.

Campagne de l'Ile-de-France. — Le jeune roi ne partit pas le lendemain du sacre pour le prieuré de Corbigny, où il devait selon l'usage toucher les écrouelles. Il ne le fit que le 20. Les 18 et 19 juillet se passèrent à recevoir les ambassadeurs du duc de Bourgogne, qui venaient faire des ouvertures de paix. Le jour même du sacre, la Pucelle avait écrit à Philippe le Bon pour l'engager à se rapprocher du roi. Une trêve de quelques jours fut conclue entre les représentants de Philippe et ceux de Charles VII. Le 20 juillet, on prit la route de l'Ile-de-France. Aucune action sérieuse ne marqua cette campagne. Sauf la tentative sur Paris, il n'y eut que des démonstrations se bornant à de simples escarmouches. La renommée faisait plus en faveur du prince qui venait d'être sacré que la force des armes. Jusqu'au 14 août, les deux armées, française et anglaise, passèrent leur temps à des marches et contremarches. Le duc de Bethford semblait offrir la bataille, puis tout à coup se dérobait. Le 17 août, Compiègne se rendait au roi, qui le lendemain y entrait solennellement. Il en fut de même de Beauvais, malgré l'opposition de son évêque, Pierre Cauchon. Le 28 août, donnant suite au système inauguré à Reims, les conseillers du roi, Regnault de Chartres à leur tête, concluent à Compiègne avec les ambassadeurs de Philippe une trêve qui devait finir à Noël.

L'échec de Paris. — Ce n'étaient point des trêves de ce genre qui pouvaient procurer une paix durable : la Pucelle comptait ne l'obtenir que « par le bout de la lance ». Elle avait suivi le roi à son entrée dans Compiègne le 18 août. Le 23, elle en partait avec le duc d'Alençon et l'élite de l'armée et, le 26, entrait dans Saint-Denis sans coup férir. Paris était l'objectif de la campagne. Charles VII ne refusait pas de s'y porter; mais il ne se pressait pas. Après divers messages et instances personnelles du duc d'Alençon, il se décide, et le 7 septembre il vient dîner à Saint-Denis. L'attaque est résolue pour le lendemain, fête de la Nativité de la Bienheureuse Vierge.

Des douze mille hommes que comprenait l'armée royale, on forma deux corps, l'un de réserve sous les ordres du duc d'Alençon, l'autre d'attaque sous le commandement de la Pucelle : le point attaqué devait être la porte Saint-Honoré. Le 8 au matin, le plan arrêté s'exécute : l'artillerie bat en brèche les remparts. Vers midi, la barrière du boulevard est en feu, Jeanne commande l'assaut et le boulevard est emporté. Restent les remparts, dont deux fossés, l'un à sec, l'autre rempli d'eau. La jeune guerrière réclame des fascines pour combler le fossé et escalader les remparts. Les fascines n'arrivent pas. On ne cesse pas néanmoins de combattre. En gravissant le revers du second fossé, un trait d'arbalète atteint la Pucelle à la cuisse. Elle refuse de quitter le terrain du combat, espérant toujours en l'arrivée des secours indispensables. — « Qu'on s'approche des murs, s'écrie-t-elle, et la ville est à nous. Que le roi se montre seulement! » Le roi ne se montra pas, les capitaines laissèrent Jeanne combattre jusqu'au soir avec ses hommes d'armes. Il fallut l'emmener de force, disant : « Par mon martin, si on l'eût voulu, la place eût été prise. » Elle voulait recommencer l'attaque le lendemain et le surlendemain. Le 9 septembre, un ordre formel du roi l'obligeait à se replier sur Saint-Denis. Le 10, elle trouva rompu, toujours par ordre du roi, le pont que le duc d'Alençon avait fait jeter la nuit sur la Seine pour attaquer Paris par la rive gauche. La campagne était terminée. A la force des armes succédaient les habiletés de la diplomatie. Le 13, Charles VII et la Pucelle quittaient Saint-Denis. Avant son départ elle dépose en *ex-voto* dans la basilique sa blanche armure et une épée enlevée à un Anglais. Le 21 septembre, elle arrivait avec Charles à Gien.

Campagne de la Loire. — Compiègne. — Jeanne au pouvoir des Anglo-Bourguignons. — Le premier acte de Charles VII, à son arrivée à Gien, fut de licencier l'armée. Réduite à l'inaction, la Pucelle vint à Orléans, Bourges, Jargeau, Montfaucon en Berry. Au

mois d'octobre, le roi pria Jeanne, à Montfaucon en Berry, de lui dire ce qu'elle pensait de l'aventurière Catherine de la Rochelle, qui se disait inspirée de Dieu et visitée chaque nuit par une dame blanche, vêtue de drap d'or. Jeanne mit l'aventurière à l'épreuve, la prit en flagrant délit d'imposture, et donna son avis en conséquence.

Cependant le Conseil du roi tenait à se rendre maître des places fortes du cours supérieur de la Loire. La Pucelle fut chargée de cette petite campagne, avec le sire d'Albret pour lieutenant. La première place assiégée fut Saint-Pierre-le-Moutier. Un premier assaut est repoussé. Sur-le-champ, Jeanne ramène ses troupes au combat, et la ville est prise.

Le siège de la Charité-sur-Loire se termine moins heureusement. Avant de l'entreprendre, la Pucelle, pour venir en aide au trésor royal, écrivit le 7 novembre aux habitants de Clermont-Ferrand, le 9 à ceux de Riom, sollicitant l'envoi « de poudres, salpêtres, arbalètes et autres habillements de guerre ». Ces secours ne suffirent pas à porter remède au mal. Le siège commencé, artillerie, vivres, argent firent défaut. La garnison bourguignonne, commandée par Perrinet Grasset, se défendit vigoureusement. Au bout d'un mois de siège, les troupes du roi furent obligées de se retirer.

Néanmoins, le 11 janvier suivant, la Charité se rendait au roi de France. Pour « reconnaître les louables services que Jeanne avait rendus au royaume et ceux qu'elle lui rendrait encore », Charles VII venait de l'anoblir (décembre 1429), ainsi que toute sa famille, avec ce privilège que la noblesse s'y transmettrait par les femmes comme par les hommes. Sans être insensible à ces attentions royales, la jeune guerrière n'y trouvait pas une explication suffisante de l'inaction à laquelle, durant trois mois, de décembre à mars, elle se vit en quelque manière condamnée. Anglais et Français pourtant ne cessaient de guerroyer. Les habitants de Reims redoutant une attaque des Anglo-Bourguignons, la jeune fille leur écrivit deux lettres en date du 16 et du 28 mars pour leur donner confiance. Le 23 mars elle en avait fait écrire une de Sully-sur-Loire aux Hussites de Bohême par son aumônier, frère Pasquerel, pour les engager à rentrer dans l'unité de la foi catholique. Le lendemain de sa seconde lettre aux Rémois, Jeanne mettrait à exécution le dessein qu'elle avait mûri. Sans aviser le roi, et pour cause, car il s'y serait opposé, elle sortait dans la campagne et avec son écuyer Jean d'Aulon, son frère Pierre d'Arc, et quelques-uns de ses gens, elle prenait la route de l'Ile-de-France.

En avril, nous la retrouvons à Melun et à Lagny, villes rentrées en l'obéissance du roi. A Melun, le 15 du même mois, sur les fossés de la place, les saintes aimées de Jeanne lui annoncent qu'avant la Saint-Jean d'été elle serait prisonnière. — « Ne t'étonne pas, lui disent-elles : il faut qu'il en soit ainsi; prends tout en gré, Dieu te viendra en aide. » (*Procès*, t. I, p. 114-116.)

A Lagny-sur-Marne, la Pucelle fut en compagnie de gens qui faisaient bonne guerre aux Anglais de Paris et d'ailleurs. Avec eux, elle débarrassa le pays d'un chef de partisans, nommé Franquet d'Arras, redouté pour sa rapacité et sa cruauté. Dans un combat acharné, elle tailla ses quatre cents hommes en pièces et le fit lui-même prisonnier. Réclamé par le bailli, Franquet fut jugé, convaincu de ses crimes et décapité.

Le séjour de Jeanne à Lagny fut marqué par un fait d'une tout autre sorte. Un enfant nouveau-né ne donnait pas signe de vie et demeurait privé du baptême. Des jeunes filles le portent à l'église devant une image de la Vierge et se mettent à prier. Soudain la pensée leur vient de demander à la Pucelle le secours de ses prières. La Pucelle se prête à leur désir. Or, voilà que l'enfant donne signe de vie et bâille par trois fois. On s'empresse de le baptiser : il meurt peu après et il est inhumé en terre sainte (*Procès*, t. I, p. 105).

En dépit de ses démarches pacifiques, le duc Philippe de Bourgogne n'en nourrissait pas moins des intentions belliqueuses. Non content des avantages obtenus par la trêve du 18 septembre, il médita de s'emparer de Compiègne qui, de ce côté, était comme la clef du royaume. Pour commencer, il s'empara de Gournay-sur-Aronde et assiégea Choisy-sur-Aisne. A cette nouvelle, Jeanne accourut à Compiègne, où elle était le 13 mai. En cette ville, avec Xaintrailles et autres vaillants hommes, elle s'occupa de secourir Choisy. Mais il eût fallu traverser l'Aisne, et le capitaine de Soissons ne le permit pas. Non secouru, Choisy fut emporté. Le 23 mai, les troupes de Philippe le Bon campaient sous les murs de Compiègne. Le soir de ce même jour, Jeanne, qui était à Crespy, en fut informée. Allons à Compiègne, dit-elle aussitôt. Le 24 mai, au soleil levant, elle entrait par la forêt dans la place. Le jour même, après s'être rendu compte des positions occupées par les Anglo-Bourguignons sur la rive gauche de l'Oise, à Margny, Clairoix et en trois ou quatre autres points, elle combina avec le gouverneur de Compiègne, Guillaume de Flavy, une sortie qui, bien menée, devait jeter la panique dans les lignes ennemies. Il s'agissait d'attaquer brusquement les Bourguignons à Margny, de les culbuter et de s'y établir fortement. De son côté, Flavy appuierait l'attaque par l'artillerie des remparts et prendrait les moyens de protéger au besoin la retraite. Vers quatre heures du soir, la Pucelle, à la tête de cinq ou six cents hommes, sort par la porte du pont, à l'opposé de la ville, et attaque Margny. Culbutés par deux fois, les Bourguignons ne cèdent pas facilement le terrain. A la troisième attaque, Jeanne ne les repousse qu'à mi-chemin de leurs quartiers. Mais ceux de Clairoix ont été avertis. Ils arrivent au secours. Déconcertés par ce mouvement inattendu et craignant d'être tournés, les Français du dernier rang prennent peur et se précipitent du côté de la ville. Jeanne a beau vouloir les arrêter, ses efforts sont impuissants. On lui dit qu'elle doit elle-même gagner le boulevard, sinon elle est perdue. Jean d'Aulon prend de force la bride de son cheval et le tourne vers Compiègne. C'est trop tard. Autour de la noble fille qui fait toujours face à l'ennemi, il ne reste qu'un petit nombre de combattants. Acculée contre la chaussée qui traversait la vallée, les Bourguignons la pressent, l'entourent. Son étendard tombe à terre, un archer du bâtard de Wandonne la tire violemment par sa casaque vermeille et la renverse de cheval. Elle est entre les mains de ses ennemis; son frère Pierre et Jean d'Aulon partagent son sort.

On les conduisit à Margny, où le duc de Bourgogne lui-même venait d'arriver. Philippe le Bon reçut la captive et eut avec elle un entretien demeuré secret. Tout à la joie de ce succès inespéré, il s'empressa d'envoyer de nombreux courriers aux villes gagnées à la cause anglaise. En revanche, au sein des populations attachées au roi de France, la nouvelle de la prise de l'héroïne causa une profonde douleur. Ce fut dans beaucoup de villes un deuil véritable. On ordonna des prières publiques pour obtenir la délivrance de la captive. A Tours, une procession générale eut lieu dans laquelle on porta les reliques de saint Martin, au chant du *Miserere*. Partout, on accusait hautement les capitaines et seigneurs d'avoir trahi la Pucelle qui condamnait leurs vices par sa vie toute

sainte et se disait « envoyée pour la consolation des malheureux et des pauvres » (*Procès*, t. III, p. 88). Les bonnes gens n'avaient pas tout à fait tort de parler ainsi. Ne vit-on pas, en ces jours de deuil national, un chancelier du royaume, Regnault de Chartres, archevêque de Reims, s'oublier jusqu'à écrire que Jeanne avait eu à Compiègne « le sort qu'elle méritait? Elle ne voulait croire conseil et faisait tout à son plaisir » (*Procès*, t. V, p. 168-169.)

De Compiègne à Rouen. — Le bâtard de Wandonne, à qui Jeanne avait été remise prisonnière, était un chevalier au service de Jean de Luxembourg, lieutenant du duc de Bourgogne. C'était donc Jean de Luxembourg qui devenait l'arbitre du sort de la Pucelle. Au bout de trois ou quatre jours, pendant lesquels la captive vit la duchesse de Bourgogne à Noyon, ce seigneur l'envoya au château de Beaulieu, en Vermandois. Elle y resta deux mois. Deux pensées l'y obsédèrent : la crainte d'être livrée aux Anglais, et la crainte que Compiègne ne fût prise d'assaut. Pour aller rejoindre les défenseurs de la ville assiégée et pour recouvrer sa liberté, elle tenta de s'évader : elle avait à moitié réussi, lorsque le portier du château survint et la remit en lieu sûr. Ce fut pour Jean de Luxembourg un motif de transférer Jeanne en son château de Beaurevoir, entre Saint-Quentin et Cambrai, et de lui donner pour prison une tour très massive et très haute. A Beaurevoir résidaient la tante et la femme de Jean de Luxembourg. Ces nobles dames furent pleines d'égards pour la captive. Mais ces égards ne la consolaient pas. Malgré ses saintes, qui l'assuraient de la délivrance prochaine de la ville assiégée et la détournaient de son entreprise, Jeanne attacha des linges ensemble, les suspendit à une fenêtre, et essaya de se sauver. Les linges se rompirent. Précipitée au bas du donjon, elle y resta sans mouvement. Enfermée de nouveau, il lui suffit de trois ou quatre jours pour être réconfortée. Sainte Catherine lui dit de se confesser; que, d'ailleurs, avant la Saint-Martin d'hiver, Compiègne serait secourue. En effet, sur la fin d'octobre, le siège de cette ville était levé; mais Jeanne elle-même, à cette date, était vendue et, peu après, livrée aux Anglais.

Le duc de Bedford et les dirigeants du parti anglais avaient dressé leur plan en conséquence. Ce plan consistait à obtenir que la personne de la captive fût remise au roi d'Angleterre, et à la faire juger, de telle sorte que sa mort devînt inévitable. On y réussirait au moyen d'un procès criminel ecclésiastique pour cause de pratiques démoniaques et d'erreurs contre la foi. Un procès semblable devant être jugé par des gens d'Eglise, le gouvernement anglais y gagnait de ne point paraître poursuivre une vengeance personnelle, et d'en avoir tout le profit.

Pour l'exécution de ce plan, il fallait avant tout à l'Angleterre des hommes et un tribunal ecclésiastique à sa dévotion. Elle les trouva dans l'Université de Paris et dans la personne du conservateur de ses privilèges, Pierre Cauchon, évêque de Beauvais. Avec leur concours, le gouvernement anglais obtint que Jeanne lui fût cédée à prix d'or. Il obtint qu'elle fût jugée par un tribunal qui la condamna en qualité d'hérétique relapse, et qu'elle fût déshonorée et brûlée. « Déshonorée et brûlée », disons-nous; car on tenait à pouvoir dire que le roi de France Charles VII était redevable de son sacre et de son royaume à une aventurière de bas étage.

La première chose à obtenir, c'était que Jean de Luxembourg consentît à livrer la captive soit par crainte, soit par intérêt. On mit donc en œuvre l'intimidation d'abord, l'intérêt ensuite. A la première heure, l'Université de Paris, toute dévouée au gouvernement anglais, entrait en scène. Le 25 mai, on apprenait dans la capitale la prise de la Pucelle. Le 26, une lettre du vicaire général du grand Inquisiteur et une requête de l'Université de Paris sommaient le duc de Bourgogne de faire livrer la Pucelle « soupçonnée véhémentement d'hérésie, pour lui faire son procès comme de raison ». Fin juin, une lettre subséquente de l'*Alma mater* proposait au duc Philippe de faire remettre la prisonnière, s'il le préférait, à l'évêque de Beauvais, sous le prétexte qu'elle avait été appréhendée en sa juridiction spirituelle. Dans les premiers jours de juillet, Pierre Cauchon prenait à son tour la plume et écrivait dans le même sens au duc de Bourgogne, à Jean de Luxembourg, et au bâtard de Wandonne. Mais, preuve qu'il avait reçu du gouvernement anglais pleins pouvoirs pour agir par l'intérêt encore plus que par l'intimidation sur le châtelain de Beaurevoir, l'évêque de Beauvais offre « au nom du roi d'Angleterre » une somme de dix mille livres, à la condition que ladite femme lui soit livrée. Sur la fin d'août, les parties étaient tombées d'accord. Il n'y avait à attendre que la mort de la vieille comtesse de Ligny, tante de Jean de Luxembourg. Le 13 novembre, cette noble demoiselle mourait à Boulogne. Quelques jours après, les dix mille livres tournois promises étaient comptées; la vente de la Pucelle était un fait accompli. De Beaurevoir, on l'avait déjà transférée dans la prison d'Arras où elle demeura quelque temps. Livrée aux officiers de l'Angleterre, elle traversa le Crotoy, Saint-Valéry, Eu, Dieppe et, sur la fin de décembre, elle arrivait à Rouen. Pour prison, une tour du château royal lui fut donnée : on l'y enferma dans une cage de fer construite exprès. Durant près de deux mois, jusqu'au 21 février, jour du premier interrogatoire public, la malheureuse jeune fille y resta attachée par les pieds, par les mains et par le cou.

Procès de la Pucelle. — Le duc de Bedford, de concert avec l'Université de Paris, arrêta que la Pucelle serait jugée en cause de foi pour crime d'hérésie et de sorcellerie, et que Pierre Cauchon, évêque de Beauvais, présiderait le tribunal. En même temps, on convint de la forme sous laquelle le procès serait présenté au public. Pour le public et en apparence, le procès de Jeanne serait un procès canonique régulièrement constitué et fonctionnant de même. Dans la réalité, il serait un procès anglais de vengeance d'Etat, jugé *per fas et nefas* de manière à procurer à l'Angleterre la mort de sa victime et un arrêt infamant dont le contrecoup frapperait Charles VII lui-même.

Faux procès ecclésiastique, ouvert uniquement par ordre du roi d'Angleterre, mené par un juge de son choix sans pouvoirs et sans compétence : procès dans lequel les règles les plus essentielles du droit sont violées, des pièces gênantes sont détruites, des textes faux mis à leur place; procès enfin dont on laisse tout ignorer au Saint-Siège, de crainte qu'il n'évoque la cause à son tribunal, comme il le fit pour celle des Templiers, auquel cas la Pucelle n'eût jamais été condamnée : voilà ce que, dans la réalité, a été le procès de Rouen.

Assurément ce n'est pas ce qu'on voit dans le texte de l'instrument officiel : en ce texte, Pierre Cauchon n'a dit que ce qu'il voulait que crût la postérité. Mais à côté du procès de condamnation, il y a le procès de réhabilitation qui en a découvert les dessous, dénoncé les iniquités et fait connaître ce que les juges de la Pucelle eussent voulu qu'on ignorât à jamais. C'est l'étude comparée des deux procès qui a conduit les historiens au résultat que nous venons de préciser.

Commencement du procès (9 janvier 1431). — Le 3 janvier 1431, par lettres patentes datées de Rouen, le roi d'Angleterre ordonnait que Jeanne d'Arc, sa prisonnière, « fût baillée à l'évêque de Beauvais pour faire son procès selon Dieu, raison et saints canons ». On le voit : c'est bien un procès anglais qui commence. Le juge que ce prince a choisi est sans compétence et sans juridiction. La Pucelle a été prise non sur le territoire du diocèse de Beauvais, mais sur celui du diocèse de Soissons, duquel dépendait Compiègne. Pierre Cauchon n'ayant sollicité de délégation ni des évêques ayant juridiction sur Jeanne ni du Saint-Siège, ne sera qu'un faux juge, le tribunal qu'il constituera un faux tribunal, le procès ecclésiastique qu'il instruira un faux procès.

En possession de ces lettres patentes, l'évêque de Beauvais convoquait dans la maison du Conseil royal, pour le 9 janvier, huit maîtres et docteurs, et déclarait le procès ouvert. De concert avec ces personnages, le prélat désigna les officiers du tribunal. Le promoteur choisi fut Jean d'Estivet, vicaire général de P. Cauchon. Les notaires-greffiers furent Guillaume Manchon, prêtre et notaire de l'officialité de Rouen, et Guillaume Colles, dit aussi Bois Guillaume. A Jean Massieu, prêtre rouennais, fut confié l'office d'exécuteur des commandements du tribunal, c'est-à-dire d'huissier. Jean de la Fontaine fut nommé examinateur des témoins.

Avant de voir le tribunal à l'œuvre, disons en quelques mots ce qu'était un procès ecclésiastique en cause de foi. Dans ces procès, on jugeait d'ordinaire des fidèles accusés ou soupçonnés d'erreurs contre la foi ou de sorcellerie, magie et pratiques démoniaques. Les juges de ces procès étaient, de droit, ou bien l'évêque des accusés, désigné sous le nom d'Ordinaire à cause de la juridiction qu'il avait sur eux, ou bien l'Inquisiteur de la région ; dans certains cas, évêque et inquisiteur siégeaient l'un et l'autre. Ainsi en fut-il dans le procès de Jeanne. Mais ce procès ayant été ouvert, instruit, mené du commencement à la fin, par l'évêque de Beauvais, non par l'inquisiteur, il a été, non un procès d'Inquisition, mais un procès de l'« Ordinaire ».

Le procès jugé pouvait être *un procès* de chute ou un procès de rechute. Dans le procès de rechute, on ne pouvait juger qu'un accusé ayant déjà été jugé en cause de chute : d'où ce nom de procès de rechute ou de relaps, et pour les accusés, celui d'hérétiques retombés ou *relaps*. Le procès de Rouen fut tout ensemble un procès de chute et un procès de rechute. Le procès de chute se termina par la sentence du 24 mai au cimetière de Saint-Ouen ; le procès de rechute par la sentence capitale du 30 mai sur la place du Vieux-Marché.

Dans tout procès de chute, on distinguait deux parties : l'une dite *d'office*, correspondant à ce que dans nos tribunaux on appelle l'instruction ; l'autre *ordinaire*, dans laquelle le promoteur prenait en main la cause et ne cessait de la poursuivre, jusqu'à ce que les juges, l'estimant suffisamment éclaircie, prononçassent la sentence de condamnation ou, en cas d'abjuration de l'accusé, une sentence dite d'absolution. Si, après avoir abjuré sous la foi du serment, l'accusé retombait dans quelqu'une de ses erreurs précédentes, les juges prenaient acte de la rechute et ouvraient le procès de relaps, qui aboutissait infailliblement à une sentence capitale et au supplice du feu.

La partie dite procès *d'office*, ou l'instruction, dura pour la Pucelle du 9 janvier au 26 mars. C'est en cette partie qu'eurent lieu les six interrogatoires publics et les neuf interrogatoires de la prison. La partie dite *procès ordinaire* dura du 26 mars au 24 mai. On y remarque le Réquisitoire de 70 articles, divers interrogatoires complémentaires, les délibérations sur les douze articles résumant le Réquisitoire, la scène du cimetière de Saint-Ouen et la première sentence qui, la comédie de l'abjuration survenant, ne condamna Jeanne qu'à la prison perpétuelle. Là se termina le procès de chute.

La reprise par la Pucelle de l'habit d'homme fut qualifiée de rechute par les juges. Ils ouvrirent ce second procès le 28 mai, et en moins de trois jours tout fut expédié : le mercredi 30 mai, à neuf heures du matin, Jeanne était conduite au Vieux-Marché de Rouen, prêchée, sentenciée ; à onze heures ou onze heures et demie, elle était brûlée.

Des assesseurs du procès. — Le droit canonique requérait que les juges d'un procès de foi se fissent assister par des « gens de savoir », *periti*, c'est-à-dire des théologiens, des canonistes, des juristes, et que, en tout cas, ils n'arrêtassent la sentence à porter qu'après leur avoir communiqué les pièces de la cause et avoir pris leur avis. Néanmoins les juges n'étaient point obligés de la suivre, même quand les assesseurs étaient unanimes. Les assesseurs n'avaient au procès que voix consultative et le pouvoir des juges demeurait absolu jusqu'au bout.

Le nombre des assesseurs à convoquer n'était point fixé. Dans les interrogatoires, deux assesseurs au moins devaient être présents. Pour donner aux débats du procès de Jeanne la plus grande solennité, et surtout pour écarter toute défiance, l'évêque de Beauvais convoqua un nombre considérable d'ecclésiastiques. Le gouvernement anglais ne laissa pas ignorer aux clercs invités, séculiers ou réguliers, qu'il tenait à ce qu'ils répondissent à l'invitation ; au besoin, on saurait les y forcer. Cent treize ecclésiastiques ou juristes répondirent ; quatre-vingts étaient des suppôts de l'Université de Paris. Bon nombre de docteurs, de licenciés, de chanoines de Rouen et d'ailleurs, des religieux bénédictins, dominicains, frères mineurs parurent au procès, et en grande partie assistèrent aux deux sentences. Mais parmi ce grand nombre d'assesseurs, les maîtres qui remplirent le rôle le plus important et qui servirent de conseillers secrets à l'évêque de Beauvais furent ceux qu'envoya l'Université de Paris, Jean Beaupère, Nicolas Midi, Guillaume Erard, Gérard Feuillet, Jacques de Touraine, Pierre Maurice et Thomas de Courcelles. Le gouvernement anglais paya généreusement tout ce monde. Chaque assesseur recevait vingt sols tournois par vacation, c'est-à-dire de 8 à 10 francs d'aujourd'hui, sans compter les gratifications, prébendes et dignités réservées à ceux dont on avait principalement à se louer.

Aucun procès en cause de foi ne pouvait s'ouvrir sans qu'une enquête ou information préalable eût établi l'existence de fortes présomptions contre l'accusée. Le samedi 13 janvier, l'évêque de Beauvais manda six assesseurs chez lui sous prétexte de leur donner communication des informations qu'on avait recueillies et de certains mémoires sur les points qu'on y touchait. Le texte de ces informations et de ces mémoires eût dû être versé au procès. On l'y cherchera vainement, et jamais officiers du tribunal ou assesseurs n'ont déclaré en avoir eu connaissance.

En février, Pierre Cauchon requit le vice-inquisiteur de Rouen, Jean Lemaître, de s'adjoindre en qualité de juge au procès. Jean Lemaître se récusa. Sans attendre que le grand inquisiteur eût obligé Jean Lemaître à s'exécuter, l'évêque de Beauvais décida que, vu les pièces examinées, « il y avait matière suffisante pour que la Pucelle fût citée en cause de foi ». En conséquence, le 20 février, Jean Massieu, au nom du tribunal, vint dans le cachot de Jeanne la sommer

de comparaître le lendemain, à huit heures du matin, dans la chapelle du château de Rouen pour être dûment interrogée. La prisonnière répondit qu'elle comparaîtrait, mais elle présenta deux requêtes : 1° qu'il y eût, parmi les assesseurs, autant d'ecclésiastiques du parti français qu'il y en avait du parti anglais; 2° qu'il lui fût permis, avant de comparaître, d'entendre la messe. Pierre Cauchon ne répondit même pas à la première demande et repoussa catégoriquement la seconde.

L'homme de l'Angleterre ne s'en tint pas là. Il viola cyniquement les règles du droit qui exigeaient que l'accusée fût mise, non en prison d'Etat, mais en prison ecclésiastique, et qu'un avocat-conseil lui fût donné pour l'assister dans les interrogatoires. Aux réclamations réitérées des assesseurs qui signalèrent ce qu'avaient d'odieux et d'inique de pareils procédés, Pierre Cauchon opposa un refus opiniâtre. Sans doute l'Eglise, le droit canonique était contre lui; mais, raison à ses yeux décisive, « cela déplaisait aux Anglais » (*Procès*, t. II, p. 7-8).

Des six interrogatoires publics. — Les interrogatoires que l'instruction ou procès d'office fit subir à la Pucelle furent au nombre de quinze, six en public, neuf dans sa prison, en présence des juges et d'un petit nombre d'assesseurs. Il y eut toujours de nombreux spectateurs aux interrogatoires publics : 42 assesseurs étaient présents au premier, 48 au deuxième, 60 au troisième, 54 au quatrième, 58 au cinquième, 41 seulement au sixième. Dans les cinq premiers, l'évêque de Beauvais insista beaucoup pour que l'accusée jurât de dire la vérité sans réserve aucune. Jeanne s'y refusa constamment. Au début du sixième, on n'insista plus, on la laissa jurer comme elle l'entendait. Ce fut à maître Jean Beaupère que l'évêque juge confia le soin de diriger les interrogatoires.

Le premier eut lieu le mercredi 21 février à huit heures du matin; si l'on s'en rapporte au texte du procès, il fut assez court et insignifiant.

Le deuxième eut lieu le lendemain 22 février, à la même heure que la veille. Jeanne fut interrogée sur ses Voix, sur les enseignements qu'elles lui donnaient, sur ses visites à Baudricourt et sa présentation au Dauphin à Chinon.

Dans le troisième (samedi 24 février) il fut encore question des Voix de la jeune fille. Elle y répéta qu'elle était « envoyée de Dieu », que ses Voix « venaient de Dieu et qu'elle le croyait aussi fermement qu'elle croyait que Notre-Seigneur nous a rachetés des peines de l'enfer ». C'est en cette séance que à la question brusque et perfide : « Etes-vous en la grâce de Dieu? » elle fit la sublime réponse : « Si je n'y suis, veuille Dieu m'y mettre; si j'y suis, veuille Dieu m'y garder. » D'intéressants détails sur le Bois Chesnu et le Bel arbre terminent cet interrogatoire.

Le quatrième interrogatoire public eut lieu le mardi 27 février. Il y fut question des apparitions de saint Michel, de l'habit d'homme, de l'audience de Chinon, de l'épée de Fierbois, de celle de Franquet d'Arras, de sa bannière, du siège d'Orléans et de la blessure qu'elle y reçut. On lui demanda ce qu'elle aimait le mieux, de sa bannière et de son épée. — « J'aime beaucoup, répondit-elle, j'aime quarante fois mieux la bannière que l'épée. En chargeant l'ennemi, je prenais non l'épée, mais la bannière; cela pour ne pas verser de sang. De fait, je n'ai jamais tué personne. »

Dans le cinquième interrogatoire, qui eut lieu le 1er mars, Jeanne annonça que, avant sept ans, les Anglais perdraient un gage plus précieux qu'Orléans, Paris, qui en effet se rendait au roi de France en 1436. Elle savait cela « par saintes Catherine et Marguerite »; et elle donna sur leurs apparitions les détails les plus intéressants. On lui parla de ses anneaux, de la fontaine du Bel arbre, de la mandragore, puis encore de saint Michel et des saintes, et du signe du roi, duquel elle ne voulut rien dire. Autre particularité notable de cette séance : Jeanne dit aux juges savoir par révélation « que son roi gagnerait le royaume de France. Je le sais, ajouta-t-elle, comme je sais que vous êtes là devant moi sur ce tribunal. »

Le samedi 3 mars se tint la dernière séance publique. On y toucha une foule de sujets permettant de supposer que la Pucelle s'était livrée à des enchantements et à des pratiques démoniaques. On parla de l'habit d'homme, des panonceaux de ses gens, de frère Richard, des témoignages de vénération qu'elle recevait du peuple, de l'enfant de Lagny, de Catherine de la Rochelle, de sa tentative d'évasion de Beaurevoir.

L'interrogatoire terminé, l'évêque de Beauvais annonça que dorénavant l'accusée ne serait interrogée qu'en secret en présence de témoins spéciaux.

Ces interrogatoires secrets eurent lieu dans la prison de Jeanne, du samedi 10 mars au samedi 17. Ils furent au nombre de neuf. Les docteurs de Paris, Nicolas Midi et Gérard Feuillet, assistèrent à titre d'assesseurs, Jean de la Fontaine fut chargé d'interroger; l'évêque de Beauvais présida et deux témoins complétèrent l'assistance. Les interrogatoires, le matin, commençaient à huit heures et duraient environ trois heures. Il y en eut aussi plusieurs dans l'après-midi, tout aussi longs et tout aussi fatigants. Ils l'étaient pour les interrogateurs; à plus forte raison l'étaient-ils pour la pauvre prisonnière.

Des neuf interrogatoires de la prison. — Le premier eut lieu le samedi 10 mars. Il y fut question de la sortie de Compiègne, de l'étendard de la Pucelle, mais surtout du signe que Jeanne à Chinon avait donné au roi pour prouver qu'elle venait de par Dieu. On reviendra sur ce signe dans les séances suivantes et on s'efforcera de mettre la jeune fille en contradiction avec elle-même. Y eût-on réussi, on ne voit pas bien quelle pouvait en être la conséquence. Il n'en résultait nullement que ce signe fût quelque chose de diabolique. « Toute cette histoire de signe, d'ange, etc., a dit avec raison Vallet de Viriville, paraît être quelque parodie dénaturée par la mauvaise foi, des réponses que put faire la prévenue. » (*Procès traduit...*, p. 88, note 1.)

Le lundi 12 mars, Jeanne subit deux interrogatoires, l'un le matin, l'autre l'après-midi. Dans celui du matin, on revint sur le signe du roi et l'audience de Chinon. Puis il fut question du vœu de virginité, du départ contre le gré de ses parents, et des noms de « fille de Dieu, fille de l'Eglise, fille au grand cœur » que lui donnaient ses Voix. Dans la séance de l'après-midi, le songe du père de Jeanne, l'habit d'homme, les apparitions angéliques, la délivrance du duc d'Orléans furent les sujets examinés.

Le quatrième interrogatoire eut lieu le mardi 13 mars. Ce jour-là, le vice-inquisiteur Jean Lemaître, par ordre du grand inquisiteur Jean Graverent, s'adjoignit en qualité de juge à l'évêque de Beauvais et ne le quitta plus... Il voulut avoir son greffier à lui : ce fut Nicolas Taquel. Il parut et, d'après le manuscrit de D'Urfé, fit quelques questions à l'accusée en cette séance. On y parla du signe du roi principalement, puis de la tentative sur Paris, des affaires de la Charité et de Pont-l'Evêque.

Le mercredi 14 mars, il y eut deux séances, la cinquième et la sixième, l'une le matin, l'autre dans l'après-midi. Dans la séance du matin, il fut question de ce que l'évêque-juge appelle le « saut de la tour de Beaurevoir », et de ce que la prisonnière avait demandé à Dieu et de ce que ses saintes lui

avaient promis, à savoir de la « mener en Paradis ». — « Prends tout en gré, lui dirent-elles ; ne te chaille pas de ton martyre : tu t'en viendras enfin au royaume du paradis. » Dans la séance de l'après-midi, quatre prétendus crimes furent reprochés à la Pucelle, la mort de Franquet d'Arras, l'achat du cheval de l'évêque de Senlis, le saut de Beaurevoir et la prise de l'habit d'homme.

Dans le septième interrogatoire, le seul de la journée du jeudi 15 mars, l'évêque de Beauvais fit aborder la question de la soumission à l'Eglise, afin d'amener l'accusée à s'en rapporter à la décision de ses juges. L'évêque y reviendra dans l'interrogatoire suivant. Avec ce sujet l'on traita, le 15 mars, ceux des tentatives d'évasion de la prisonnière, de l'audition de la messe en habit d'homme, des témoignages de respect rendus aux saintes et à saint Michel, de l'enseignement que l'archange lui donnait.

Le samedi 17 mars vit la fin des interrogatoires de la prison. Il y en eut deux, l'un le matin, l'autre dans l'après-midi. Saint Michel, la soumission à l'Eglise, l'habit d'homme, les apparitions des saintes Catherine et Marguerite, les anges que Jeanne avait fait peindre sur son étendard, fournirent la matière de la séance du matin. Dans la séance du soir on s'occupa de l'étendard, des noms « Jésus, Maria », des saintes Catherine et Marguerite, du sacre de Reims et de l'attitude que la Pucelle y avait tenue.

A cette dernière séance assistèrent, avec les juges, les six docteurs de Paris. Entre autres incidents à noter, il y a celui de l'appel de l'accusée au Pape, sur lequel elle reviendra le jour du premier jugement. — « Ce que je requiers, dit-elle à l'évêque de Beauvais et aux assesseurs présents, c'est que vous me meniez devant notre seigneur le Pape; alors devant lui je répondrai tout ce que je devrai répondre. » (*Procès*, t. I, p. 185.) Rappelons encore la superbe réponse qui termina la dernière séance. Le juge interrogateur demandant à Jeanne : « Pourquoi votre étendard fut-il porté en l'église de Reims, au sacre de votre roi, plutôt que ceux des autres capitaines? » Jeanne répond : — « Il avait été à la peine, c'était bien raison qu'il fût à l'honneur. » (*Procès*, *ibid.*, p. 187.)

Quelques mots sur ces quinze interrogatoires. Du côté des juges, le but qu'ils poursuivent jusqu'au bout ce n'est pas de mettre l'accusée à même de faire connaître la vérité, de lui en rendre la manifestation facile, mais de l'embarrasser, de la déconcerter par les questions, questions subtiles touchant à des sujets de théologie. Les interrogateurs passent brusquement d'un sujet à un autre. Pourquoi? est-ce par inadvertance? point du tout, c'est par suite d'un dessein arrêté, afin de troubler l'accusée, de l'amener à se contredire et à se perdre. Nous apprenons par l'instrument du procès que l'évêque de Beauvais et ses conseillers employèrent les cinq jours qui suivirent le dernier interrogatoire public à préparer le programme des interrogatoires secrets.

Se proposant d'arracher à l'accusée l'aveu d'actes dans lesquels ils voulaient voir des pratiques démoniaques, il suffisait d'interrogations équivoques, difficiles, incomprises, pour causer la perte de la Pucelle. Tout historien impartial conviendra qu'il n'y a pas un seul interrogatoire danslequel, du côté de Jeanne, on puisse relever des réponses vraiment compromettantes. Bien au contraire, il en est d'admirables à tous les points de vue, à celui de l'intelligence, de la pénétration, de la mesure, d'une sorte de divination, comme à celui de la délicatesse, de la noblesse, de l'élévation des sentiments et du patriotisme. Les quinze interrogatoires du procès fussent-ils les seuls documents révélateurs de l'âme de la Pucelle, qu'ils lui assureraient une place de choix parmi les héroïnes qui honorent leur pays.

Plusieurs fois la netteté de ses réponses arracha des approbations enthousiastes à ses auditeurs. « Très bien, Jeanne, lui cria-t-on, très bien. » Le docteur de Paris, Jacques de Touraine, lui demandant si elle s'était trouvée en des affaires où des Anglais avaient été tués : — « Sans doute, répondit Jeanne, j'y ai été. Mais pourquoi ne voulaient-ils pas se retirer de France et retourner en leur pays? — Ah! la brave fille, s'écria un seigneur anglais présent : c'est dommage qu'elle ne soit pas anglaise. » Au sentiment du notaire-greffier Manchon, jamais la prisonnière, dans une cause aussi difficile, n'eût pu se défendre contre des docteurs de cette force, des maîtres si habiles, « si elle n'eût été inspirée ».

Après le procès d'office, le procès ordinaire. — Le lundi de la semaine sainte, 20 mars, l'évêque de Beauvais ayant réuni le vice-inquisiteur et douze assesseurs chez lui, déclara le procès d'office ou instruction préparatoire clos et le *procès ordinaire* ouvert. Le promoteur présenterait son réquisitoire. L'accusée aurait à s'expliquer sur chacun des chefs d'accusation, et les articles sur lesquels elle refuserait de répondre seraient acquis au procès.

Le mardi 27 mars, le promoteur d'Estivet déposait sur le bureau du tribunal son réquisitoire qui comptait soixante-dix articles, et Thomas de Courcelles en donnait lecture en séance publique, ce jour-là et le jour suivant. Le mardi, on entendit les trente premiers articles; le mercredi, les quarante derniers.

Ce réquisitoire n'est autre chose que le résumé de la vie de la Pucelle, de ses faits et dits, tels que les témoins anglo-bourguignons, les enquêtes ordonnées par le tribunal, et les préjugés des juges les avaient présentés : faits et dits faussés, inventés, dénaturés, sauf un petit nombre, et tendant à montrer dans l'accusée une aventurière et un personnage démoniaque. Ainsi, d'après le promoteur, Jeanne n'avait point été instruite chrétiennement, mais de vieilles femmes l'avaient formée à la pratique de la sorcellerie et des divinations (art. 4). — Elle visitait les lieux hantés par les fées (art. 5). — Elle portait sur elle une mandragore, pour arriver plus vite à la fortune (art. 7). — Elle s'était mise, vers ses vingt ans, avec des filles débauchées, au service d'une hôtelière de Neufchâteau, et y avait fréquenté des gens de guerre (art. 8). — C'est une consultation des démons qui lui apprit l'existence de l'épée de Fierbois (art. 19). — Elle avait jeté des sorts sur ses anneaux, son étendard et les panonceaux de ses hommes d'armes (art. 20). — Elle s'est faite orgueilleusement chef de guerre (art. 53). — En somme, on ne trouve dans sa vie que superstitions et sortilèges, choses provoquant l'effusion du sang et sentant l'hérésie, malédictions et blasphèmes contre Dieu et ses saints, mépris de l'Eglise et révolte contre ses commandements.

A ces articles haineux, Jeanne opposa les réponses consignées dans les procès-verbaux des interrogatoires. Parmi ses répliques, il y en a de superbes : « Tout ce qui est œuvre de femme lui répugne, dit le promoteur. — Quant à ces œuvres de femmes, répond dédaigneusement la jeune fille, il y a bien assez d'autres femmes pour les faire. » (Art. 16.) A l'accusation de s'être érigée en chef de guerre, elle répond : « Si j'étais chef de guerre, c'était pour battre les Anglais. » (Art. 53.) Elle a dissuadé Charles VII de faire la paix. « Il y a, reprit-elle, la paix avec les Bourguignons et la paix avec les Anglais. La paix qu'il faut avec les Anglais, c'est qu'ils s'en aillent en leur pays. » (Art. 18.)

Sur la question de la soumission à l'Eglise, Jeanne

demanda un délai à ses juges. On ne le lui refusa pas. Le 31 mars, samedi saint, l'évêque de Beauvais, Jean Lemaître et neuf assesseurs ou témoins se rendirent dans sa prison et entamèrent une vraie discussion théologique. A la subtilité de ces docteurs, la prisonnière opposa cette réponse d'un bon sens inattaquable : — « Je ne refuse pas de me soumettre à l'Eglise, mes Voix ne m'en dissuadent pas; mais notre sire Dieu premier servi. » (*Procès*, t. I, p. 325, 324.)

En cette semaine sainte, Jeanne avait demandé à faire la communion pascale avec l'habit qu'elle portait. Le tribunal le lui refusa : il mit à la permission la condition qu'elle reprendrait l'habit de femme. « Je n'ai pris l'habit d'homme, répliqua la prisonnière, que par commandement de Notre-Seigneur. Je ne le quitterai pas sans qu'il me le permette. Mais si Notre-Seigneur le demande, il sera tantôt mis là. » (*Procès*, t. I, p. 191-193.)

Les douze articles. — Consultation de l'Université de Paris. — Les soixante-dix articles du Réquisitoire étaient trop nombreux, en contradiction trop ouverte avec le texte des interrogatoires qu'ils citaient à chaque page; ils sentaient trop le dédain de la vérité et le parti pris, pour que l'évêque de Beauvais fût satisfait de cet acte d'accusation. Il résolut donc de réduire ces articles à douze et de les présenter sous forme théorique plutôt que sous celle d'exposition de faits et de récit. Ce travail fut confié aux docteurs de Paris Jacques de Touraine et Nicolas Midi. Ils l'exécutèrent en quatre jours.

Le 5 avril, l'évêque de Beauvais et le vice-inquisiteur envoyaient à un certain nombre de docteurs, licenciés, bacheliers en théologie et en décret, présents à Rouen, les douze nouvelles propositions. Dans le milieu d'avril, quatre des six docteurs de Paris prenaient la route de la capitale et allaient soumettre ces mêmes propositions aux maîtres de l'Université. Les maîtres de Rouen, sauf un tout petit nombre, d'une part, l'*Alma mater* de l'autre par l'organe des facultés de théologie et de décret envoyèrent des réponses qui concluaient à la culpabilité de l'accusée.

Voici, du reste, en regard de chaque article, quelles furent les qualifications de l'Université. 1° *Les Voix et apparitions de l'accusée.* — Fictives, mensongères, inspirées par les démons Bélial, Satan, Béhémoth. 2° *Le signe du roi.* — Mensonge attentatoire à la dignité des anges. 3° *Les visites de saint Michel et des saintes, foi de la Pucelle à leur réalité.* — Croyance téméraire, injurieuse aux vérités de la foi. 4° *Les prédictions de Jeanne.* — Superstition, divination, jactance. 5° *L'habit d'homme.* — Blasphème, violation de la loi divine et des sanctions ecclésiastiques. 6° *Les lettres de l'accusée.* — Elles la peignent traîtresse, cruelle, altérée de sang humain. 7° *Le départ pour Chinon.* — Impiété filiale, scandale, aberration dans la foi. 8° *Le saut de Beaurevoir.* — Acte touchant au désespoir et à l'homicide, erreur sur le libre arbitre. 9° *Confiance de Jeanne en son salut.* — Affirmation présomptueuse, mensonge pernicieux. 10° *Que saintes Catherine et Marguerite ne parlent pas anglais.* — Blasphème à l'égard de ces saintes, violation du précepte de l'amour du prochain. 11° *Les honneurs que Jeanne leur rend.* — Invocation des démons, idolâtrie. 12° *Refus de s'en rapporter de ces faits à l'Eglise.* — Schisme, mépris de l'autorité de l'Eglise, apostasie, obstination dans l'erreur.

Tandis que l'évêque de Beauvais s'occupait à « bien servir le roi », la prisonnière tomba malade. Grand émoi chez le cardinal de Winchester et le comte de Warwick. Ils craignirent que la mort ne leur dérobât leur victime. Mandant aussitôt les hommes de l'art, ils leur dirent : « Soignez-la bien. Pour rien au monde, le roi ne voudrait pas qu'elle mourût de mort naturelle. Il l'a achetée cher. Il ne veut pas qu'elle meure sinon par arrêt de justice, et qu'elle soit brûlée. » (*Procès*, t. III, p. 51.) Les médecins firent le nécessaire et la malade se rétablit. Il y eut une menace de rechute à la suite d'une scène de violence que fit à la prisonnière le promoteur d'Estivet. Warwick gourmanda sévèrement le promoteur et Jeanne reprit sa santé.

Le 18 avril, Jeanne était assez bien remise pour recevoir dans sa prison la visite de l'évêque juge et entendre de sa bouche une admonition charitable. Le 2 mai, en présence des juges et de soixante-trois assesseurs, Jean de Châtillon, archidiacre d'Evreux, adressait à l'accusée dans une salle du château, une exhortation en six points qui résumaient les douze articles. Jeanne persistant à ne faire aucun des aveux qu'on désirait, ni la soumission que réclamaient ses juges, on espéra que la torture viendrait à bout de sa résistance. Le 9 mai, l'accusée comparaissait dans la grosse tour du château devant l'évêque et neuf assesseurs. L'appariteur s'y trouvait avec les instruments d'usage, prêt à lui faire subir la question. Ce jour-là, toutefois, on se contenta de la menace. Le 12 mai suivant, les juges et treize conseillers examinèrent s'il fallait passer de la menace au fait. De crainte que la torture n'amenât cette mort naturelle dont le roi d'Angleterre ne voulait à aucun prix, à une forte majorité la décision prise fut négative : trois assesseurs seulement se prononcèrent pour l'affirmative, les chanoines Morel, Loiseleur et Thomas de Courcelles.

Le 19 mai, l'évêque de Beauvais donnait publiquement lecture aux assesseurs, dans la chapelle de l'archevêché de Rouen, des lettres qu'il avait reçues de l'Université de Paris et de divers docteurs en réponse à la consultation sur les douze articles. Après avoir pris l'avis de la majorité, il annonça qu'il ferait adresser à l'accusée une dernière admonition charitable, et qu'il prendrait jour ensuite pour prononcer la sentence. Le chanoine Pierre Maurice fut chargé de l'admonition. Jeanne n'en persista pas moins à soutenir ce qu'elle avait dit au procès. Sur quoi l'évêque juge déclara les débats clos et remit au lendemain pour qu'il fût « procédé comme de droit et de raison ».

Au cimetière de Saint-Ouen le 24 mai. — Nous voici arrivés au point culminant du procès, à l'acte visé par l'évêque de Beauvais dès le commencement, à la scène concertée pour frapper la Pucelle de la condamnation arrêtée d'avance par le roi d'Angleterre, et la faire brûler. Contrairement à l'opinion de la généralité des historiens, ce qui se passa le 24 mai au cimetière de Saint-Ouen ne fut rien de fortuit. Pierre Cauchon n'a jamais parlé jusqu'à présent d'exiger une abjuration de l'accusée; mais il y a pensé toujours. Sans abjuration, il lui sera difficile de porter une sentence capitale. Même prononcée, l'exécution pourrait rencontrer des empêchements. Avec une abjuration, apparente ou réelle, il sera facile de provoquer un cas de relaps, apparent lui-même ou réel. Ce cas produit, un procès de rechute s'ouvrira sur-le-champ, et ce procès de rechute aboutira infailliblement au bûcher. Voilà pourquoi, le 24 mai, au cimetière de Saint-Ouen, il y eut, non pas une sentence terminant le procès de la Pucelle, mais une comédie d'abjuration canonique, suivie d'une condamnation à la prison perpétuelle. Et voilà aussi pourquoi, quatre jours après, Pierre Cauchon ouvrait un procès de rechute, condamnait le 30 mai Jeanne comme hérétique relapse et la livrait au bourreau.

De fait, il n'y eut d'abjuration canonique ni dans le fond ni dans la forme. Jeanne ne fut mise en

demeure de prononcer aucun serment. Elle ne consentit qu'une rétractation anodine, à laquelle l'évêque-juge substitua un texte dont on verra bientôt l'importance. L'énumération des conditions exigées par le droit pour une abjuration en cause de foi permettra au lecteur de s'en rendre compte.

D'abord, les juges ne devaient rien décider en matière d'abjuration sans prendre conseil des « gens de savoir », c'est-à-dire de leurs principaux assesseurs, « *cum consilio peritorum in jure* ». — Le cas reconnu assez grave pour qu'il y eût lieu d'imposer une abjuration publique, obligation revenait aux juges d'informer l'accusée de leur résolution, de lui expliquer ou de lui faire expliquer en quoi consistait l'acte qu'on allait exiger d'elle, et de respecter absolument la spontanéité de son acceptation et sa liberté. De cette obligation générale découlait l'obligation spéciale de donner communication et explication à l'abjurante du texte de l'abjuration.

Le droit exigeait aussi que quelques jours auparavant les juges fissent annoncer au peuple dans les églises de la localité que tel jour, telle heure, à tel endroit, il y aurait sermon de circonstance, suivi d'une abjuration publique. Au jour marqué et à l'heure dite, en présence du tribunal et des spectateurs, le juge avisait l'abjurante qu'on allait lui présenter le formulaire de l'abjuration et qu'elle devait le prononcer. Après quoi on plaçait devant l'abjurante le livre des Evangiles, sur lequel elle allait étendre les mains et prêter serment. Puis on lui remettait le texte de l'abjuration dont elle donnait lecture à la face de tout le peuple. Si l'abjurante ne savait pas lire couramment, un des clercs présents lisait le formulaire en son lieu, et l'abjurante le répétait phrase par phrase. Un notaire rédigeait le procès-verbal du tout, et, le procès-verbal rédigé, le juge prononçait la sentence (Nicolas EYMERIC, *Directorium Inquisitorum*, p. 492, 493, Rome, 1589). En lisant dans le texte officiel les particularités de la scène du cimetière de Saint-Ouen, l'on se convaincra qu'aucune des règles essentielles de toute abjuration canonique n'y fut appliquée.

Le jeudi après la Pentecôte, 24 mai, deux estrades étaient dressées sur la place du cimetière de l'abbaye de Saint-Ouen. Vers huit heures du matin, sur l'une d'elles montèrent les deux juges en la cause, le cardinal d'Angleterre, les évêques de Norwich, Noyon, Thérouanne, et un grand nombre d'ecclésiastiques, assesseurs ou non du procès. Sur la seconde estrade, qui était en face, montèrent Jeanne, le prédicateur désigné, Guillaume Erard, et les officiers du tribunal. Maître Erard prit pour texte ce passage de l'évangéliste saint Jean : « Le sarment ne pourra porter de fruits s'il ne reste dans la vigne. » Ce sarment stérile, c'était l'accusée, et le roi de France, en l'écoutant, avait adhéré au schisme et à l'hérésie. Quand la jeune fille entendit traiter son roi de la sorte, elle ne put se contenir : « Par ma foi, interrompit-elle, révérence gardée, j'ose bien vous dire et jurer que mon roi est le plus noble chrétien de tous les chrétiens, et qui aime mieux la foi et l'Eglise, et n'est pas tel que vous dites. »

La prédication finie, maître Erard, s'adressant à la Pucelle, la somma de se soumettre à l'Eglise et de révoquer les dits et faits réprouvés par les clercs. — « Pour ce qui est de la soumission à l'Eglise, repartit Jeanne, j'ai demandé que mes dits et faits soient envoyés à notre Saint-Père le pape. Quant aux choses réprouvées par les clercs, c'est à Dieu et à notre Saint-Père que je m'en rapporte. » Alors intervint l'évêque de Beauvais. Il dit qu'on ne pouvait aller chercher le pape à Rome, que les ordinaires étaient juges dans leurs diocèses et que l'accusée n'avait qu'à se soumettre. Jeanne ayant réitéré par trois fois ses déclarations, Pierre Cauchon commença d'une voix lente la lecture de la sentence. Pendant qu'il lisait, les affidés de l'évêque s'empressent autour de la jeune fille et, prétextant l'intérêt qu'ils lui portaient, la conjurent de se soumettre, de faire ce qu'on attend d'elle, de révoquer les articles dont maître Erard lui donne lecture, en un mot d'abjurer. — « Mais je ne sais ce que c'est que d'abjurer, réplique Jeanne. — On va vous l'expliquer », répond Erard. Et il charge Jean Massieu de le faire.

Cependant les amis de P. Cauchon ne demeuraient pas inactifs. Massieu avait dit à Jeanne qu'il y avait pour elle péril de mort. Après avoir essayé de la frayeur, Loiseleur et Nicolas Midi mettent en œuvre les promesses et l'espérance. Ils assurent la prisonnière que, si elle consent à ce qu'on lui demande, elle sera mise en prison ecclésiastique; — elle aurait une femme avec elle; — elle irait à la messe et recevrait son Sauveur; — elle serait débarrassée des fers; — et elle pourrait bien être mise en liberté. Au milieu de ses perplexités, un mot de Massieu fut pour la malheureuse fille un trait de lumière. « Rapportez-vous-en à l'Eglise universelle », lui dit Massieu. Et Jeanne de déclarer aussitôt qu'elle s'en rapporte à l'Eglise universelle si elle doit abjurer ou non. — « Point du tout, réplique Erard : tu abjureras tout de suite ou tu seras brûlée. » Cependant le temps s'écoule. « Jeanne, Jeanne, crie la foule, ne vous faites pas mourir. » Tout à coup, la pauvre enfant élève la voix et, « joignant les mains, les yeux dirigés vers le ciel, elle proclame trois choses. 1° Elle se soumet au jugement de l'Eglise *simpliciter*, c'est-à-dire de l'Eglise universelle, non de l'église de Pierre Cauchon. 2° Elle supplie saint Michel de la conseiller et de la diriger : preuve de la persistance de sa foi en ses révélations. 3° Quant à ce qu'elle n'entend pas des articles de la cédule dont Erard et Massieu lui ont donné lecture, et qu'on ne lui a pas expliqués, elle ne veut rien révoquer, si ce n'est pourvu que cela plaise à Dieu. »

L'on cherchera vainement en toute cette scène et dans le texte du procès trace des conditions exigées par le droit en toute abjuration canonique. Pas de conseil tenu par le tribunal à ce sujet. Pas d'annonce faite dans les églises de Rouen. La Pucelle reste dans l'ignorance de ce qu'on va lui imposer, de la nature de l'abjuration et du sens de la formule qu'elle devra prononcer. Pas de livre des Evangiles sur l'estrade, ni de serment. Tout est affaire d'improvisation et de surprise, excepté la violation effrontée des lois de l'Eglise.

Quant aux engagements que prend l'abjurante, nous relevons trois points : un acte de soumission absolue à l'Eglise universelle et un acte de soumission conditionnelle à ses juges (de la cédule que ceux-ci vont lui présenter, elle n'accepte que les articles qui ne déplaisent pas à Dieu); un acte de foi en ses révélations et ses Voix.

Mais cette cédule, à quoi se réduisait-elle? D'après cinq témoins de la réhabilitation, elle comprenait, six, sept, huit lignes au plus de grosse écriture : preuve qu'elle était absolument différente du formulaire de cinquante lignes qu'on lit au procès. Du contenu, l'on ne connaît que ces passages-ci : « Je Jehanne promets de ne plus porter à l'avenir des armes, l'habit d'homme et les cheveux courts. Je déclare me soumettre à la détermination, au jugement, aux commandements de l'Eglise... »

Dès que Jeanne eut formulé sa triple déclaration, Jean Massieu, sur l'ordre de l'évêque de Beauvais, lut à haute voix, article par article, la cédule qu'il avait en main; la Pucelle répéta ces articles l'un après

l'autre; puis, d'une plume que lui donna Massieu, elle fit au bas de la cédule une croix[1].

Laissant de côté le texte qu'il avait lu jusque-là, Pierre Cauchon prit une seconde sentence dont il avait eu soin de se munir, et prononça l'arrêt qui condamnait la prétendue abjurante à la prison perpétuelle, au pain de douleur et à l'eau d'angoisse. L'arrêt prononcé, Jeanne s'attendait à être menée dans la prison ecclésiastique. « Où devons-nous la conduire? » demanda-t-on à l'évêque de Beauvais. — Où vous l'avez prise, répondit-il. Et Jeanne fut reconduite au château.

Sentence de relaps et supplice. — Warwick n'avait pas été instruit des desseins de l'évêque de Beauvais. Il s'attendait à une condamnation capitale. « Les choses tournent mal pour le roi, dit-il à l'évêque; — cette fille nous échappe. » — « Soyez tranquille, lui fut-il répondu, nous la rattraperons. » Ainsi, tout avait été prévu; même ce qui va se passer.

Dans l'après-midi de ce 24 mai, Jeanne reprit l'habit de son sexe et on lui fit tailler la chevelure. Le vice-inquisiteur et plusieurs assesseurs en prirent acte. Quant à l'habit d'homme, on eut soin de ne pas l'emporter. On l'enferma dans un sac et on le laissa dans la pièce où était détenue la prisonnière.

Les juges se gardèrent bien de tenir aucune des promesses qu'on avait faites en leur nom. Jeanne n'entendit pas la messe et ne reçut pas son Sauveur; elle ne fut pas mise hors des fers; la surveillance des geôliers fut plus étroite que jamais, et surtout on la maintint en prison d'Etat, sans lui donner de femme pour compagne.

Dans la journée du dimanche 27 mai, fête de la Trinité, le bruit se répandit que la prisonnière avait repris l'habit d'homme. Informé du fait, l'évêque de Beauvais, avec le vice-inquisiteur et sept assesseurs, se transporta dans le cachot de Jeanne pour constater judiciairement le fait. La jeune fille parut effectivement devant les juges en habit viril. D'après les témoignages combinés des deux procès, elle nia s'être obligée par serment à ne plus porter que l'habit de femme et à ne plus parler de ses révélations; elle n'avait repris l'habit d'homme que contrainte, pour défendre sa pudeur. Pierre Cauchon lui opposant sa prétendue abjuration, la Pucelle répondit

1. Ajoutons que les faits qui se sont produits dans le cimetière Saint-Ouen le 24 mai 1431 comportent une autre interprétation qu'autorisent des arguments tout au moins plausibles.

Jeanne avait appris à lire et à écrire, en recevant les leçons des clercs de son entourage durant les trêves qui marquèrent la fin de l'année 1429 et les premiers mois de l'année 1430. Cependant, lorsqu'on lui tendit, au cimetière Saint-Ouen, la cédule d'abjuration, Jeanne, qui savait signer, s'abstint d'apposer son nom, mais se contenta de tracer une croix. Elle avait, d'ailleurs, déclaré, au cours du procès de Rouen, qu'elle apposait parfois une croix au bas d'une pièce par manière de dénégation. En outre, deux témoins du drame de Saint-Ouen constatent que Jeanne souriait, *subridebat*, et semblait agir par ironie et dérision en apposant cette croix au bas de l'équivoque déclaration à laquelle on l'adjurait de marquer son adhésion. Enfin, le 28 mai, lorsque Cauchon lui rappelle le serment qu'elle aurait souscrit, au sujet de son vêtement d'homme, Jeanne répond : « Oncques je n'ai compris faire serment de ne pas le prendre. »

Donc *l'apposition par Jeanne d'une croix au bas de la cédule du 24 mai n'aurait pas été l'équivalent réel d'une adhésion et d'une signature*, et il n'y avait plus à parler d'abjuration ni de rétractation, même partielle et contrainte.

Cette manière de voir a été exposée avec talent par M. le comte DE MALEISSYE : *Les Lettres de Jehanne d'Arc et la prétendue Abjuration de Saint-Ouen.* Paris, « Bonne Presse », s. d. [1912], in-8°.

(N. D. L. D.)

qu'elle n'avait pas compris le texte qu'on lui avait présenté; d'ailleurs que, au moment de signer, elle n'avait « rien révoqué, qu'à la condition que cela plût à Dieu ».

Qu'est-ce donc qui s'était passé pour que Jeanne reprît d'abord, puis gardât l'habit d'homme? D'après ce que déposa Jean Massieu aux enquêtes de la revision, la prisonnière reprit l'habit d'homme contrainte par les Anglais ses gardiens qui, sur l'ordre donné ou l'idée suggérée, lui avaient enlevé l'habit de femme pendant son sommeil, et ne lui avaient laissé que l'habit d'homme. Obligée par nécessité naturelle de se lever, Jeanne dut subir la condition qu'on lui imposait. Après avoir repris l'habit d'homme, la pauvre fille fut menacée en son honneur, outragée, maltraitée, et un grand seigneur anglais tenta de lui faire violence. Pour défendre au besoin sa pudeur, Jeanne garda l'habit d'homme qui la protégeait mieux. Ce furent les dominicains Isambard de la Pierre et Martin Ladvenu qui dénoncèrent l'attentat de ce grand seigneur et firent connaître cette deuxième explication aux juges de la revision.

« Nous n'avons qu'à nous retirer et à procéder ultérieurement comme de droit et de raison », avait dit Pierre Cauchon à la fin de l'interrogatoire du 28 mai. Le mardi 29, il réunissait 42 assesseurs dans la chapelle de l'archevêché de Rouen et déclarait le procès de rechute ouvert. Après avoir fait donner lecture à l'assemblée du procès-verbal qu'il avait rédigé, il prit l'avis de chacun sur la sentence à prononcer. La grande majorité des docteurs, trente-trois au moins, requirent qu'avant d'arrêter toute décision, il fût donné lecture à l'accusée, en présence des assesseurs, du texte de l'abjuration que, d'après l'évêque, elle avait prononcée et signée, et qu'on le lui expliquât. Pierre Cauchon ne tint aucun compte de cette requête. Quoiqu'il ne pût se réclamer que de la délibération de deux assesseurs, de cinq à six au plus, et qu'il eût les autres contre lui, il ordonna que « la nommée Jeanne serait traduite le lendemain à huit heures du matin, au lieu dit le Vieux-Marché de Rouen, pour se voir déclarée relapse, excommuniée et hérétique, et abandonnée au bras séculier. »

Le matin du mercredi 30 mai, frère Martin Ladvenu, accompagné de frère Jean Toutmouillé, dominicain comme lui, sur l'ordre de l'évêque de Beauvais, vint dans la prison de Jeanne lui annoncer qu'elle devait se préparer à mourir. « Hélas! s'écria la pauvre fille, en s'arrachant les cheveux, me traite-t-on si horriblement que mon corps qui est pur et ne fut jamais corrompu, soit réduit en cendres! Oh! j'en appelle devant Dieu le grand juge, des torts et injustices qu'on me fait! »

Quelques instants après, Pierre Cauchon parut avec deux ou trois assesseurs. — « Evêque, lui dit Jeanne, je meurs par vous. Si vous m'eussiez mise en prison d'Eglise, ceci ne fût pas advenu; c'est pourquoi j'appelle de vous devant Dieu. »

Dès que l'évêque se fut retiré, la condamnée se confessa par deux fois au frère Ladvenu, et on alla chercher la sainte hostie. On l'apporta processionnellement, avec des flambeaux, au chant des litanies, les assistants répondant : « Priez pour elle, priez pour elle! » Jeanne reçut la communion avec une émotion profonde et grande abondance de larmes. Il y avait si longtemps qu'elle n'avait pas communié!

Un peu avant neuf heures, la victime de P. Cauchon prenait place avec Jean Massieu et frère Ladvenu sur la charrette qui devait la conduire au Vieux-Marché. Cent vingt hommes d'armes l'escortaient. Sur la place, quatre estrades étaient dressées, une pour les juges, une pour le cardinal de

Winchester et autres prélats anglais, une pour le bailli et ses gens, la quatrième pour le prédicateur et Jeanne même. A quelques pas, on apercevait le bûcher formé de fagots reposant sur un massif de moellons et de plâtre : un poteau élevé le dominait. En face de l'échafaud on voyait un tableau avec cette inscription en grosses lettres : Jeanne qui s'est fait nommer la Pucelle, menteresse, pernicieuse, abuseresse de peuple, devineresse, superstitieuse, blasphémeresse de Dieu, présomptueuse, mécréante en la foi, vanteresse, idolâtre, cruelle, dissolue, invocatrice de diables, apostate, schismatique, hérétique. La mitre que la condamnée avait sur la tête portait ces mots : hérétique, relapse, apostate, idolâtre.

Nicolas Midi, le prédicateur, développe pendant une heure, en l'appliquant à la Pucelle, cette parole de saint Paul : « Si un membre souffre, tous les membres souffrent. » Il finit par ces mots : « Jeanne, l'Eglise te retranche de son corps, elle ne peut plus te défendre. Va en paix. » L'évêque de Beauvais prit alors la parole, adressa quelques paroles d'exhortation à la condamnée et prononça la sentence qui la déclarait hérétique relapse, la rejetait du sein de l'Eglise et l'abandonnait à la justice séculière.

Dès que la voix de l'évêque a cessé de se faire entendre, Jeanne se jette à genoux et se met à prier. « Trinité sainte, s'écrie-t-elle, ayez pitié de moi. Je crois en vous ! Jésus, ayez pitié de moi. » Elle invoque la Vierge, ses saintes, saint Michel. « O Marie, priez pour moi ! saint Gabriel, sainte Catherine, sainte Marguerite, soyez à mon aide ! » Elle n'entend pas qu'on s'en prenne à son roi. « Il n'est pour rien dans ce que j'ai fait : si j'ai fait mal, il est innocent. » A la pensée des qualifications qui lui sont appliquées, elle s'écrie : « Non, je ne suis pas hérétique, je ne suis pas schismatique ; je suis une bonne chrétienne. Vous, prêtres, dites chacun une messe pour le repos de mon âme. » Ces supplications émouvaient les spectateurs. Les Anglais eux-mêmes ne purent s'en défendre. On vit jusqu'à l'évêque de Beauvais et au cardinal de Winchester répandre des larmes. Jeanne ayant demandé une croix, un Anglais en fait une avec deux morceaux de bois. Mais Jeanne voudrait la croix avec l'image de Jésus crucifié. Frère Isambard va lui en chercher une dans l'église voisine. La jeune fille la couvre de baisers et prie le bon religieux de la « tenir élevée devant ses yeux jusqu'au pas de la mort ».

Cependant la soldatesque s'impatiente. Elle crie à Jean Massieu : « Hé ! prêtre, nous ferez-vous dîner ici ! » Le bailli, devant lequel on mène la condamnée, dit au bourreau : « Fais ton devoir. » Les clercs du roi d'Angleterre viennent prendre et conduire Jeanne au bûcher. Elle en gravit les degrés avec frère Ladvenu, et le bourreau met le feu. Jeanne aperçoit la flamme. « Frère Martin, s'écrie-t-elle, descendez : le feu. » Elle ajoute : « Elevez la croix, que je puisse la voir. » Quand la flamme l'atteint : « De l'eau bénite, de l'eau bénite ! » demanda la suppliciée. Parmi les crépitements de la flamme, on l'entend invoquer à plusieurs reprises le nom de Jésus. Le feu gagnant toujours, elle s'écrie : « Saint Michel, saint Michel ! non, mes Voix ne m'ont pas trompée ! Ma mission était de Dieu. » Un peu après, elle dit encore : « Jésus, Jésus, Jésus ! » Enfin un dernier cri, poussé d'une voix forte, dans lequel s'exhale son âme de vierge, de martyre et de sainte : « Jésus ! »

C'était le 30 mai 1431. Jeanne n'avait pas vingt ans.

V. — Jeanne d'Arc et sa « mission de survie ». — Expulsion des Anglais. — Réhabilitation et glorification.

En livrant leur ennemie au bûcher, les Anglais comptaient bien rendre impossible l'achèvement de l'œuvre que l'envoyée de Dieu avait annoncée et qu'elle n'avait pu accomplir de son vivant. Ils eussent eu raison si la mission de Jeanne d'Arc n'eût été qu'une mission humaine.

A la mission de survie se rapportaient, avec la continuité de l'élan patriotique, les événements que la Voyante avait prédits comme les étapes certaines du triomphe final, c'est-à-dire l'expulsion de l'ennemi héréditaire et la délivrance du territoire français. Militairement parlant, si Jeanne n'eût pas fait lever le siège d'Orléans en 1429, Talbot en 1453 n'aurait pas perdu la bataille de Castillon, et les Anglais n'auraient pas été, à la suite de cette défaite, contraints de rentrer dans leur île. Moralement parlant, si Jeanne, éclairée de Dieu, n'eût pas à plusieurs reprises fait savoir à tous, amis et ennemis, l'issue inévitable de la lutte qu'elle allait engager et les événements inattendus qui devaient y conduire, l'âme française n'eût pas tressailli d'espoir, et le patriotisme n'eût pas eu le dernier mot.

Jeanne n'ignorait pas qu'il en serait ainsi, et que sa « mission de survie » couronnerait et achèverait sa « mission de vie. De telle sorte que « s'il convenait à Dieu — ce sont ses propres paroles — qu'elle mourût avant que ce pour quoy il l'avait envoyée fût accompli, après sa mort, elle nuirait plus auxdits Anglais qu'elle n'aurait fait en sa vie, et nonobstant sa mort, tout ce pour quoy elle était venue s'accomplirait » (Mathieu Thomassin, *Procès*, t. IV, p. 311). Thomassin, témoin oculaire, ajoute en manière de confirmation : « Et il a été ainsi fait par la grâce de Dieu, comme il appert et est chose notoire de notre temps. »

Ce sont les années écoulées entre 1431 et 1455-56, date du procès de réhabilitation, qui ont vu se produire les événements compris dans cette mission de survie. Jeanne les avait spécifiés en des circonstances parfois solennelles, à Chinon, Poitiers, Rouen.

En 1435, le 21 septembre, le duc Philippe de Bourgogne se réconciliait avec le roi de France et signait le traité d'Arras, qui enlevait à l'Angleterre son puissant allié. Le 4 septembre de cette même année, la mort du duc de Bedford délivrait Charles de son plus redoutable ennemi.

En 1436, le 15 avril, le maréchal de l'Isle-Adam arborait la bannière de France sur les murs de Paris, le connétable de Richemont en prenait possession au nom du roi, et le 12 novembre de l'année suivante Charles VII entrait solennellement dans sa capitale recouvrée.

En 1440, le duc Charles d'Orléans, prisonnier des Anglais, voyait finir sa captivité, ainsi que l'avait assuré maintes fois l'héroïne, et il rentrait dans la cité orléanaise où devait naître l'enfant appelé à régner sous le nom de Louis XII.

Dans les années qui suivirent la soumission de Paris, les villes et provinces au pouvoir des Anglais se rangèrent de gré ou de force à l'obéissance de Charles VII. En 1449, la capitale de la Normandie redevenait française. Le lundi 10 novembre, le roi Charles reprenait possession de la ville où Jeanne avait subi son martyre. L'année suivante, le 15 avril, la victoire de Formigny ravissait aux Anglais tout espoir de demeurer en terre normande. Il ne leur restait plus que Bordeaux et la Guyenne. En juillet 1453, la bataille de Castillon, où Talbot fut mortellement blessé, leur enleva ce dernier boulevard ; le 19 octobre, Bordeaux ouvrait ses portes aux chefs de l'armée royale, la France était rendue aux Français.

On s'est étonné que le Saint-Siège ait attendu plus de vingt ans avant de sortir de sa réserve. C'est que

ce délai était indispensable pour établir s'il fallait voir dans la suppliciée de Rouen une visionnaire, jouet de son imagination, ou une envoyée de Dieu. Que la paix d'Arras, que la rentrée de Paris en l'obéissance de son souverain légitime, que le retour du duc d'Orléans de sa captivité d'Angleterre n'eussent été que de vaines espérances, et la Pucelle eût à jamais perdu tout prestige. En revanche, lorsque les contemporains virent ces événements se produire de façon éclatante, lorsque s'y ajoutèrent la capitulation de Rouen, la conquête de la Normandie et enfin la délivrance du territoire, on eut la preuve que la mission de survie de Jeanne n'était pas un vain mot, que sa mission totale était ponctuellement accomplie. Frappé de ces manifestations providentielles qui faisaient la lumière attendue, le chef de l'Eglise jugea l'heure propice et, sortant de son silence, il prescrivit la revision solennelle du procès de 1431.

Il n'y fallait pas songer tant que la Normandie et sa capitale restaient au pouvoir des Anglais. Sur cent quarante-quatre dépositions reçues aux diverses enquêtes, cinquante-cinq furent dues à des religieux, prêtres, chanoines ou bourgeois normands.

L'évêque de Beauvais, l'Université de Paris et le gouvernement anglais n'avaient pas manqué, au lendemain du drame du Vieux-Marché, de le présenter à l'opinion sous le jour le plus honorable pour eux et le plus ignominieux pour leur victime. Tandis que Pierre Cauchon mettait la main à la fausse et abominable Information posthume (7 juin 1431), le roi d'Angleterre écrivait à l'Empereur, aux princes chrétiens, aux prélats, ducs, nobles et cités du royaume les lettres qu'on peut lire à la suite du procès. De son côté, l'Université de Paris en adressait une semblable au Pape et au sacré Collège. Il importait de ne pas laisser s'accréditer des mensonges non moins outrageants pour le roi de France que pour la jeune fille à laquelle il devait sa couronne. Charles VII comprit ce que le pays attendait. Trois mois environ après son entrée dans Rouen, le 15 février 1450, il donnait à son « ami et féal conseiller, maître Guillaume Bouillé », docteur en théologie et doyen de Noyon, mission de rechercher la vérité sur le procès de la Pucelle. Les 4 et 5 mars suivants, maître Bouillé effectuait une première enquête et entendait sept témoins, dont cinq assesseurs de l'évêque de Beauvais et deux officiers du tribunal. Ces jours-là, le procès national de revision commençait, en attendant celui du Saint-Siège.

Pour préparer le procès canonique de revision, le cardinal Guillaume d'Estouteville, archevêque de Rouen et légat du Pape, ouvrit d'office une information dans laquelle une vingtaine de témoins furent entendus (mai 1452). En même temps, des consultations spéciales étaient demandées à des canonistes. Restait à obtenir du Souverain Pontife la nomination d'un tribunal avec pleins pouvoirs. Ce furent la mère de la Pucelle et ses deux frères, Pierre et Jean, qui adressèrent au pape régnant une supplique à ce sujet. Calixte III l'accueillit favorablement. Le 11 juin 1455, un rescrit pontifical confiait à Jean Jouvenel des Ursins, archevêque de Reims, à Guillaume Chartier, évêque de Paris, et à Olivier de Longueil, évêque de Coutances, la mission de revoir le procès de Rouen, de rechercher si la Pucelle avait mérité sa condamnation, et de « rendre en dernier ressort une sentence selon la justice ».

Le 7 novembre suivant, la mère de Jeanne d'Arc et ses deux fils, accompagnés de nombreux amis, se rendaient dans l'église Notre-Dame de Paris devant les délégués du Saint-Siège et demandaient que la cause fût ouverte. Les prélats déclarèrent se constituer juges, avec l'inquisiteur Jean Bréhal en qualité de juge adjoint, et la première comparution des personnes intéressées fut fixée au 12 décembre à Rouen. Toutes les précautions furent prises pour qu'aucune des règles de la procédure canonique ne fût négligée, et surtout pour en arriver à la manifestation complète de la vérité. D'importantes enquêtes eurent lieu et se poursuivirent jusqu'au mois de mai 1456, dans le Barrois, à Orléans, Reims, Lyon et Paris. A Domremy, Toul, Vaucouleurs, on entendit trente-quatre témoins; à Orléans, quarante et un; à Paris, vingt; à Lyon, le chevalier d'Aulon; à Rouen, dix-neuf; — en tout, avec les vingt-neuf dépositions de 1450 et 1452, antérieures au procès, cent quarante-quatre.

Le 2 juillet 1456, les recherches et travaux du tribunal étaient terminés. Les juges désignèrent le 7 juillet pour le prononcé de la sentence. Elle fut rendue de la façon la plus solennelle dans le palais archiépiscopal de Rouen. En présence des avocats de la cause, des représentants de la famille de Jeanne et de Jean son frère, l'archevêque de Reims, au nom des trois prélats délégués et de l'Inquisiteur de la foi, déclara « le procès de condamnation et les sentences qui s'ensuivirent entachés de dol, de calomnie, d'iniquité, d'erreur manifeste en fait et en droit, et conséquemment nuls, sans valeur et sans autorité ». Il ajouta que ladite Jeanne n'avait encouru ni contracté à l'occasion des sentences susdites aucune note ou tache d'infamie; que, du reste, autant que besoin était, on l'en délivrait totalement. Il fut arrêté, en outre, que les fameux « douze articles », extraits calomnieux et dolosifs du procès, « seraient arrachés dudit procès et lacérés judiciairement »; que, « le jour même, la promulgation de la présente sentence aurait lieu sur la place de Saint-Ouen, et, le lendemain, sur la place du Vieux-Marché, avec une prédication solennelle et la plantation d'une croix ». Jamais, remarque Lenglet-Dufresnoy, sentence de réhabilitation n'a été rendue de façon aussi expresse et aussi solennelle.

Le 27 janvier 1894, Léon XIII la confirmait quand, accédant à la supplique de l'évêque d'Orléans, Mgr Dupanloup, et des évêques de France, il déclarait Jeanne d'Arc *Vénérable servante de Dieu*, et introduisait la cause de sa béatification.

Le 6 janvier 1904, Pie X ajoutait encore à la gloire de l'héroïne en décrétant « qu'elle avait pratiqué au degré héroïque requis les vertus théologales, les vertus cardinales et celles qui leur sont annexes ». A la fin de l'année 1908, les miracles présentés à la Sacrée Congrégation des Rites pour la béatification de la servante de Dieu ayant été canoniquement approuvés, Sa Sainteté a fixé la proclamation du décret de béatification au 18 avril 1909.

L'histoire redira l'enthousiasme de la France pour la sainte qui désormais incarne aux yeux des croyants l'amour de la patrie, la contagion de cet enthousiasme dans les milieux les plus fermés à l'esprit chrétien, et les efforts de la libre-pensée elle-même pour laïciser la mémoire de Jeanne d'Arc.

VI. — L'histoire de Jeanne d'Arc et la critique

L'histoire de Jeanne d'Arc est l'histoire d'une grande Française, d'une héroïne sans peur, d'une sainte sans reproche. La présente notice ne répondrait pas à l'attente du lecteur si elle ne rappelait les questions sur lesquelles les historiens étaient divisés, et les travaux qui en ont amené la solution.

Des sources principales de l'histoire de la Pucelle : leur valeur comparée. — Personne n'ignore que les deux grandes sources documentaires de l'histoire de la Pucelle sont les procès de condamnation et de réhabilitation. Le procès de condamnation emprunte

sa valeur aux détails et aux renseignements fournis par Jeanne même sur sa vie dans les interrogatoires qu'on lui fit subir. Le procès de revision l'emprunte aux cent quarante-quatre témoignages recueillis en diverses enquêtes judiciaires, de la bouche de personnages qui avaient vu, connu, ouï l'héroïne. Sous ce rapport, ces documents sont des sources historiques du plus grand prix. Mais en possédons-nous l'original, ou seulement des expéditions authentiques?

La minute originale du procès de Rouen était en français, sauf quelques pièces de procédure rédigées, selon l'usage reçu, en latin. Le docteur de Paris, Thomas de Courcelles, dans les années qui suivirent le supplice de Jeanne, mais avant la mort de l'évêque de Beauvais, mit les pièces de la cause en forme et traduisit en latin le français des vingt-cinq interrogatoires, du réquisitoire et autres parties. Il y eut donc d'abord deux minutes du procès de 1431, l'une en français, l'autre en latin. Toutes deux sont perdues. Des cinq copies ou expéditions authentiques qui furent faites de la minute latine, trois seulement nous restent : deux sont conservées à la Bibliothèque nationale, l'autre à la Bibliothèque du Corps législatif. De la minute française, nous ne possédons que des fragments retrouvés dans le manuscrit dit de d'Urfé.

Le procès de réhabilitation fut mis en forme par deux notaires de l'Université de Paris, Denis Lecomte et François Ferrebouc. Des minutes et pièces originales, aucune ne nous est restée. Trois expéditions authentiques du procès en forme furent délivrées par les notaires. Nous n'en possédons que deux : on peut les voir à la Bibliothèque nationale. Reste à déterminer l'autorité soit judiciaire, soit historique, afférente à chacun de ces documents.

Dans le procès de condamnation, l'évêque de Beauvais joue un double personnage : il est tout ensemble juge et historien.

A titre de juge, son autorité et celle de son œuvre judiciaire sont nulles. Les douze articles, résumé de l'acte d'accusation de la cause, ont été flétris. L'abjuration au cimetière de Saint-Ouen, dans laquelle toutes les règles canoniques avaient été violées, l'a été pareillement; quant aux deux sentences, elles ont été invalidées et cassées par le tribunal de Calixte III.

A titre d'histoire, l'œuvre de Pierre Cauchon est absolument suspecte; ses affirmations ne doivent être acceptées que sous les plus grandes réserves; plus d'une fois la critique l'a pris en flagrant délit d'invention, d'erreur et de mensonge. Dans les interrogatoires, les réponses de l'accusée ont été parfois supprimées, souvent modifiées et altérées.

Le fait de la prétendue « abjuration canonique » de Jeanne est une invention de l'évêque de Beauvais : il en est de même du formulaire qu'on lit au procès. Le guet-apens de la prison, après le premier jugement, est passé sous silence. Les explications de la jeune fille sur la reprise de l'habit d'homme ne figurent point au procès-verbal de l'interrogatoire du 28 mai; et, à la faveur de la traduction latine, Thomas de Courcelles a pratiqué dans ce texte cinq altérations ayant pour objet de persuader au lecteur que Jeanne avait abjuré canoniquement en cause de foi. Ennemi mortel de la prisonnière des Anglais, historien et juge partial, poursuivant *per fas et nefas* la perte et le déshonneur de sa victime, Pierre Cauchon couronna son œuvre inique en inventant et rédigeant l'*Information posthume*, libelle calomnieux que les notaires eux-mêmes refusèrent de signer et d'insérer dans le texte du procès.

Dans le procès de revision, les juges ne font pas, comme l'évêque de Beauvais, œuvre d'historiens. Ils sont juges et pas autre chose. Seulement, ils ont jugé selon le droit et la justice, et aucune autorité, aucun tribunal, pas même celui de l'histoire, n'a infirmé, encore moins mis en doute le bien fondé de leur sentence. Au cours du procès, ils ont multiplié les informations de nature à les éclairer et à renseigner aussi les historiens de l'avenir; mais sur ces documents précieux ils n'ont construit aucune thèse, basé aucun récit, et ils ont laissé à d'autres la tâche d'en éprouver la vérité, la solidité, et s'il y avait lieu, de les réfuter.

C'est ce que ne paraît pas avoir compris l'auteur des *Aperçus nouveaux sur l'histoire de la Pucelle* qui, un peu trop légèrement, après avoir dit des juges de 1456 qu'ils étaient « la probité même », les accuse d'avoir pratiqué ou laissé pratiquer dans les dispositions des enquêtes des retranchements ou modifications qui en altéraient la substance (J. QUICHERAT, *Aperçus nouveaux...*, p. 150, 151). J. Quicherat accuse; mais selon son habitude, il ne présente pas de preuves à l'appui de ses accusations; ou bien s'il en présente, elles portent à faux. Nous croyons l'avoir démontré dans notre troisième série d'*Etudes critiques*, p. 152 et suivantes.

Les deux procès et la critique. — Il est peu d'historiens, antérieurement au XIXe siècle, qui, parlant de la Pucelle, n'aient mentionné l'un et l'autre des deux procès : ils eussent rendu un plus grand service à l'Eglise et à la France, s'ils en eussent étudié, collationné et publié le texte.

Dès 1628, le docteur de Sorbonne Edmond RICHER signalait l'importance et l'opportunité de cette publication. Si son appel eût été entendu, l'histoire de l'héroïne se fût achevée cent ans au moins plus tôt.

Vers 1840, la Société de l'Histoire de France se ressouvint de l'appel d'Edmond Richer. Informé du projet que nourrissait à ce propos l'historien allemand de Jeanne d'Arc, Guido GÖRRES, elle le prévint, et Jules QUICHERAT, élève sortant de l'Ecole des Chartes, fut chargé de préparer le texte des manuscrits des deux procès et d'en surveiller l'impression. Le premier volume paraissait en 1841, le cinquième et dernier en 1849.

L'éditeur nous apprend qu'il se proposait d'y joindre le texte des *Aperçus nouveaux*, dans lequel il exposait sa pensée sur l'histoire et principalement sur le procès de l'héroïne. N'ayant pu exécuter ce projet, il publia ses *Aperçus* dans un volume à part. Grande fut la surprise des érudits lorsqu'ils virent l'éditeur des procès se constituer le défenseur d'idées tendant à rabaisser Jeanne et à justifier l'évêque de Beauvais! Au demeurant, Jules Quicherat se posait en théoricien du système inauguré par Michelet et Henri Martin au sujet de la Pucelle et adopté depuis par des professeurs de l'Université. En face de cette école qu'on a proposé d'appeler franco-cauchonienne, à cause de la grande autorité qu'elle reconnaît à Pierre Cauchon, se sont levés des historiens que l'étude des deux procès a pénétrés de convictions différentes. Représentants de l'école française et catholique, ils défendent les thèses documentairement inattaquables de l'objectivité des Voix de Jeanne, de son héroïsme intégral et de sa vraie sainteté.

Des Voix de Jeanne d'Arc et de sa mission d'en haut. — Un fait constant de la vie de la Pucelle, qui la distingue de toutes les héroïnes connues et lui imprime le caractère du merveilleux le plus étonnant sinon du surnaturel même, c'est le fait des visions, révélations et Voix, dont elle fut favorisée depuis sa treizième année jusqu'à sa mort. D'après

les documents, que doit-on penser de ces phénomènes?

1° Ces phénomènes étaient, non des effets de l'imagination et de la sensibilité, mais des visions réelles, des phénomènes auditifs certains, un commerce intellectuel incessant, produit par des causes extérieures et supérieures, d'une objectivité indubitable, qui n'étaient autres que l'archange saint Michel et les saintes Catherine et Marguerite.

2° Les historiens rationalistes, qui ne veulent à aucun prix du surnaturel, en sont réduits à laisser le fait des Voix inexpliqué, ou bien à n'y voir que des phénomènes hallucinatoires. Ceux qui recourent à ce dernier expédient sont obligés de convenir qu'ils ont les documents contre eux. Impossible de découvrir dans les deux procès et les chroniques du temps le fait prouvé d'une seule hallucination dont la Pucelle aurait été le sujet. Pas plus à Domrémy qu'à Chinon, au cours de ses campagnes que dans l'année de sa captivité, on n'a pris Jeanne en flagrant délit, s'il est permis de le dire, d'un phénomène, *a fortiori* d'un état hallucinatoire.

3° En effet, les Voix de Jeanne, telles qu'elle les a fait connaître au cours de son procès, — et c'est par ce document principalement que nous les connaissons — produisaient chez elle un état physique, intellectuel et moral, irréductible à l'état hallucinatoire. L'hallucination est physiquement un phénomène morbide; intellectuellement, c'est un phénomène irrationnel, source d'erreurs constantes et de faux jugements; moralement, c'est un phénomène involontaire et fatal, que le sujet subit et qu'il ne domine jamais. Pendant les sept années que Jeanne a eu ses révélations et ses Voix, on ne constate chez elle aucun état morbide, aucune aberration intellectuelle, aucune série d'actes marqués au coin du fatal et de l'involontaire, et se dérobant à la direction du libre arbitre.

Mais il y a plus. L'étude approfondie des textes met au jour chez l'héroïne un certain nombre de visions et de révélations qui se distinguent par ce qu'on doit nommer leur portée objective, et qui, de la sorte, deviennent susceptibles de vérification historique. Nous appelons révélations, voix à portée objective, des révélations visant des événements extérieurs, publics pour la plupart, présents ou à venir, nettement caractérisés, qu'il n'était pas possible de connaître humainement et d'annoncer positivement; tels, la levée du siège d'Orléans, la blessure que la Pucelle devait recevoir sous les murs de cette ville, le sacre du jeune roi à Reims, la recouvrance du royaume du vivant de Charles VII, et beaucoup d'autres faits d'égale importance. J'ajoute que ces révélations à portée objective sont susceptibles de vérification historique, parce qu'il n'y a qu'à consulter l'histoire et à y rechercher si, en regard de chaque révélation et de chaque prophétie de l'héroïne, ne s'est pas produit au temps voulu le fait extérieur, public ou privé, qui en a été l'exact accomplissement. Les documents fournissent la preuve de plus de trente révélations ou vaticinations dont Jeanne se déclarait redevable à ses Voix, et que les événements ont justifiées. Les connaissances que ces vaticinations supposent sont manifestement surhumaines, pour ne pas dire surnaturelles. Les historiens qui en infèrent la réalité de ses communications surhumaines, l'objectivité de ses apparitions et visions, peuvent se réclamer des exigences de la logique, et des lumières de la raison, aussi bien que des enseignements de la foi.

Ces explications des Voix et révélations de la Pucelle nous indiquent l'opinion que l'on peut concevoir à juste titre de sa mission divine et de sa sainteté. L'une et l'autre ont pour base les documents.

La sainteté, c'est la vie entière de la servante de Dieu qui l'établit. Lorsque le chef de l'Eglise la proclamait en 1894 et en 1909, il ne faisait que proclamer la vérité dont l'histoire avait fourni la preuve. Il n'en va pas différemment de la mission divine. Cette mission de voyante inspirée et de libératrice nationale, elle n'a cessé de la remplir et de l'affirmer, depuis son premier voyage à Vaucouleurs jusqu'au bûcher sur lequel elle rendait le dernier soupir. Elle l'a remplie par ses prédictions si propres à ranimer le patriotisme et la confiance des défenseurs du royaume. Elle l'a définie sans ambages : fermer l'ère de la défaite pour les loyaux Français, rouvrir le chemin de la victoire, y entrer la première son étendard à la main, annoncer l'expulsion totale des envahisseurs, et dans l'unique année qui devait mesurer sa carrière, animer ses compagnons d'armes du patriotisme et de la vaillance indispensables pour achever l'œuvre qu'elle avait si bien commencée. Telle a été, en dehors de toute subtilité, la tâche de l'« envoyée de Dieu ».

Jeanne d'Arc et l'Eglise. — Peut-on dire, comme le font quelques historiens, que l'Eglise a été pour quelque chose dans son procès, sa condamnation et son exécution?

Fidèle enfant de l'Eglise, Jeanne l'a été à Domremy et durant sa vie guerrière; elle l'a été pareillement durant son procès, même lorsque ses juges revenaient à satiété sur la nécessité de soumettre ses dits et faits à la détermination de l'Eglise.

Au cours de ces séances, la prisonnière a eu le bon sens de ne point partager les idées que Pierre Cauchon exprimait à ce sujet; elle n'entendait pas l'Eglise, comme son juge l'entendait. Elle eut la sagesse de mettre au-dessus de l'autorité d'un simple évêque celle du pape, d'en appeler du jugement de cet évêque à celui de Rome. Qui songerait à l'en blâmer? Il lui en a coûté la vie. Mais la réparation est venue; c'est l'Eglise même qui inscrit son nom au livre d'or des vierges et des saints.

Par suite d'une étude superficielle du droit canonique et des documents, des historiens ont vu longtemps dans le procès de 1431 un procès ecclésiastique régulier, péchant seulement par quelques abus de pouvoir. Des recherches récentes ont montré qu'il fallait y voir autre chose : un procès anglais de vengeance d'Etat, dissimulé sous un faux procès canonique.

Procès anglais d'Etat, d'abord. C'est le gouvernement anglais qui en prend l'initiative; c'est lui, non le Saint-Siège, qui choisit et délègue le juge; la délégation en ce cas étant de nul effet, il est arrivé que ce juge n'a été qu'un juge intrus, sans compétence et sans pouvoirs. Anglaise a été aussi la direction du procès, anglais l'or qui a tout payé, anglais au moins de cœur les assesseurs appelés à y prendre part; anglais le but poursuivi, c'est à savoir une condamnation infamante et la mort du bûcher pour tirer vengeance de la jeune Française qui avait commis le crime d'arracher des griffes de l'Anglais le beau royaume de France.

Faux procès canonique ensuite. L'évêque de Beauvais n'avait ni pouvoirs propres, ni pouvoirs délégués. Il n'avait pas de pouvoirs propres, n'étant pas l'évêque « ordinaire » de Jeanne d'Arc; pas même accidentellement, car Jeanne avait été prise par les Bourguignons sur le territoire du diocèse de Soissons, non sur celui du diocèse de Beauvais (Compiègne, en ce temps-là, appartenait au diocèse de Soissons). Pierre Cauchon n'était donc pas, ainsi que le prétendent les lettres du roi d'Angleterre qu'on lit au

procès, l'évêque « ordinaire » de Jeanne. D'autre part, il ne sollicita aucune délégation ni de l'Ordinaire de la prisonnière ni du Saint-Siège : ce qui fit du tribunal de Rouen un tribunal acéphale et du procès même un procès radicalement nul, un faux procès.

L'évêque de Beauvais eût-il d'ailleurs été l'Ordinaire de l'accusée, il foula aux pieds de tant de manières le droit divin et humain, que le procès eût été nul au moins à la fin, s'il ne l'eût pas été avant. Parmi les violations du droit que le prélat se permit, on doit noter le refus de mettre Jeanne en prison d'Eglise, le refus de lui donner un avocat-conseil au commencement des interrogatoires, la rédaction frauduleuse des douze articles, et la fausse abjuration, la fausse cédule du cimetière de Saint-Ouen. Il n'en fallait pas tant pour que le procès fût justement annulé, invalidé, cassé par le tribunal de la réhabilitation.

Quicherat et les historiens de l'école francocauchonienne accusent l'Eglise d'avoir jugé la Pucelle à Rouen; l'ayant ensuite réhabilitée en 1456, l'Eglise se serait contredite et déjugée. Aujourd'hui même, elle se contredirait et se déjugerait une seconde fois, en élevant la condamnée de Rouen au rang des Bienheureux. La proposition qui sert de base à cette double accusation portée contre l'Eglise est absolument fausse. C'est chose établie par les documents que le Saint-Siège n'est intervenu au procès de la Pucelle ni avant, ni pendant, ni après. C'est chose prouvée qu'il fut tenu par le gouvernement anglais dans une ignorance totale du procès : il ne fut ni avisé, ni consulté. Les régents entendaient n'être pas arrêtés ou gênés dans l'exécution de leurs desseins de vengeance par les papes régnants, comme le roi Philippe le Bel l'avait été par l'intervention du pape Clément V dans le procès des Templiers. Ils ne voulaient pas que leur procès à eux durât cinq ans. En cinq mois, il fut expédié. Le pape régnant Eugène IV n'en fut instruit que lorsque Jeanne eut été brûlée.

L'Eglise n'a donc pas jugé Jeanne à Rouen. Pour le soutenir, il faudrait dire que Pierre Cauchon était l'Eglise. Gens d'Eglise ne seront jamais l'*Eglise*.

Comme preuve documentaire achevant de ruiner l'objection, signalons la lettre d'Eugène IV à son légat le cardinal de Sainte-Croix, en date de fin avril 1431, un mois avant le drame du Vieux-Marché. Dans cette lettre, le pape presse son légat d'amener un rapprochement pacifique entre les deux rois de France et d'Angleterre. C'était, ou jamais, le moment d'intervenir dans l'affaire de la Pucelle, si le Pontife romain en eût eu connaissance. Or, dans cette lettre, il n'est question de rien de ce genre : ni Jeanne, ni le procès n'y sont même nommés (voir Raynaldi, *Annales ecclésiastiques*, à l'année 1431).

Un dernier reproche dirigé contre l'Eglise, c'est celui qui rend la procédure inquisitoriale responsable de la condamnation de Jeanne d'Arc. Pierre Cauchon, a eu, dit-on, la main forcée par les exigences de cette procédure. — C'est le contraire qui est la vérité, et c'est un point que les travaux récents des historiens ont mis en pleine lumière. C'est pour n'avoir pas suivi les règles de la procédure inquisitoriale, pour les avoir outrageusement violées, que le juge de Jeanne d'Arc a terminé le procès par une sentence de condamnation. Si le pape eût évoqué la cause à son tribunal, s'il l'eût déférée à des juges consciencieux et indépendants, ces juges eussent conclu à l'innocence de Jeanne d'Arc et l'eussent mise hors de cause. A Rouen, Pierre Cauchon a jugé et condamné par ordre.

L'Eglise n'a donc ni jugé ni condamné Jeanne en 1431; mais elle a jugé en 1456 et elle l'a réhabilitée. Elle a jugé encore en 1894, quand elle a introduit la cause de sa béatification.

Elle a jugé en 1909, quand après avoir jugé digne d'approbation les miracles présentés au tribunal des Rites, elle décrétait et célébrait sa béatification.

Voilà dans quelles circonstances l'Eglise a jugé sa glorieuse enfant.

Bibliographie

Sources générales de l'histoire de Jeanne d'Arc

Lelong (Jacques), prêtre de l'Oratoire. *Bibliothèque historique de la France*, 4 vol. in-folio, Paris, 1768-1775. Pour la bibliographie de Jeanne d'Arc, voir t. II, p. 180-189; et t. IV, nos 17171-17242, additions et rectifications. — Chevalier (le chanoine Ulysse), *Répertoire des sources historiques du moyen âge*. Bio-bibliographie. Nouvelle édition, petit in-4°, Paris, 1905-1906. — Lanéry d'Arc (Pierre), *Le livre d'or de Jeanne d'Arc*, 1 vol. in-8°, Paris, 1893.

Sources spéciales

Quicherat (Jules) et la *Société de l'histoire de France*, *Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d'Arc*, avec extraits des chroniques du xve siècle et autres pièces de l'époque, 5 volumes in-8°, Paris, 1841-1849. — Lanéry d'Arc (Pierre), *Mémoires et consultations...* des docteurs de la réhabilitation, in-8°, Paris, 1889. — Belon et Balme, des Frères prêcheurs, *Jean Bréhal, grand inquisiteur de France, et la réhabilitation de Jeanne d'Arc*, avec le texte de la *Recollectio*, in-8°, Paris, 1893. — Denifle (R. P. Henri), des Frères prêcheurs, *Chartularium Universitatis parisiensis*, 4 vol. in-4°, Paris, 1889-1897; *Auctarium Chartularii...* 2 vol. in-4°, 1893-1897. — Fournier (Marcel), *Statuts et privilèges des Universités françaises*, 4 vol. in-4°, Paris, 1891-1894.

Critique, d'après les textes, de l'histoire de Jeanne d'Arc

Richer (Edmond), docteur de Sorbonne, *Histoire de la Pucelle d'Orléans et critique des deux procès*. Manuscrit de 514 feuillets à recto et verso in-folio. Bibliothèque nationale, fonds français, cote 10448. — Averdy (François de L'), *Notices* sur les deux procès; dans les *Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres*, au tome III des *Notices et extraits des manuscrits de la bibliothèque du roi*, in-8° d'environ 500 pages. — Quicherat (Jules), *Aperçus nouveaux sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, in-8°, Paris, 1850. — Sepet (Marius), *Jeanne d'Arc*, Tours, 1869. — Ayroles (R. P.), S. J., *La vraie Jeanne d'Arc* (*L'Eglise de son temps; La paysanne et l'inspirée; La libératrice; La guerrière; La martyre*), 5 vol. in-8°, Paris, 1890. — Dunand (Philippe-Hector), *Etudes critiques d'après les textes sur l'histoire de Jeanne d'Arc*, 4 vol. in-8°, Paris, Ch. Poussielgue. 1re *série*, *Les Visions et les Voix*. In-8° de lvi-660 pages. 2e *série*, Dix études, dont les suivantes : *La fausse légende anglaise de Jeanne « renégate et parjure »*; *L'abjuration du cimetière de Saint-Ouen; Du procès de rechute; De l'information posthume; De Pierre Cauchon, Edmond Richer et J. Quicherat*. 3e *série*, *La Société de l'histoire de France, Jules Quicherat et Jeanne d'Arc; Jeanne d'Arc et l'Eglise, ou le dernier mot du procès de Rouen*. 4e *série*, *Jeanne d'Arc et sa mission, d'après les documents; La sainteté de Jeanne d'Arc et l'histoire; Le procès de*

Rouen et le Saint-Siège : pendant et après 1431. Paris, G. Beauchesne, 1909; *La « Vie de Jeanne d'Arc », par M. A. France.* In-12, Poussielgue, 1908. Du même, *Histoire complète de Jeanne d'Arc*, nouvelle édition, 4 vol. in-8°, de 600 pages chacun, Paris, 1912, de Gigord.

A consulter les chroniques du xv° siècle, de Monstrelet, G. Gruel, Th. Basin, Pierre de Fenin, G. Chastellain, Jean Chartier, du Bourgeois de Paris, de Cousinot de Montreuil, etc., éditées par la *Société de l'histoire de France* pour la plupart. Voir aussi l'*Histoire de l'Eglise gallicane* du Père Longueval, l'*Histoire des ducs de Bourgogne* par de Barante, les *Histoires d'Angleterre* de Rapin de Thoyras, Hume, Lingard, Turner, l'*Histoire de Charles VII* par Vallet de Viriville et Dufresne de Beaucourt, les *Histoires de Jeanne d'Arc* de Lenglet Dufresnoy, Le Brun de Charmettes, Henri Wallon, Guido Goerres, la notice non corrigée de Walckenaer dans la *Biographie universelle* de Michaud.

Parmi les publications de ces dernières années, n'oublions pas A. Longnon avec ses deux volumes : *Les limites de la France à l'époque de la mission de Jeanne d'Arc*, in-8°, Paris, 1875; et *Paris sous la domination anglaise*, in-8°, Paris, 1878; — Germain Lefèvre-Pontalis, avec ses notes sur la *Chronique d'Antonio Morosini*, 4 vol. in-8°, Paris, 1899-1902; et son édition des *Mémoires d'Eberhard Windecke*, in-8°, Paris, 1903; — A. Sorel et *La prise de Jeanne d'Arc devant Compiègne*, in-8°, Paris, 1889; — Siméon Luce et *Jeanne d'Arc à Domrémy;* — Henri Jadart, *Jeanne d'Arc à Reims*, in-8°, Reims, 1887; — Noël Valois, *La France et le grand schisme d'Occident*, 4 vol. in-8°, Paris, 1896; — de Bouteiller et de Braux, *La famille de Jeanne d'Arc*, 2 vol. in-8°, Paris, 1878 et 1879; — Ch. de Beaurepaire, *Notes sur les juges et assesseurs du procès*, in-8°, Rouen, 1890; — Gabriel Hanotaux, de l'Académie française, *Jeanne d'Arc*, in-8°, 1910, Hachette; — Capitaine Champion, *Jeanne d'Arc écuyère*, in-8°, Paris, 1901; — Général Canonge, *Jeanne d'Arc guerrière*, in-12, Paris, 1907.

Ph. Dunand.

JEANNE (LA PAPESSE). — I. *Les origines de la légende.* — II. *Les développements de la légende.* — III. *La destruction de la légende.* — IV. *Conclusions.*

I. Les origines de la légende. — A. Les textes. *a) La série des textes. b) L'authenticité des textes. c) La filiation des textes. d) Le contenu des textes.*

B. La genèse de la légende. *a) Explications fausses. b) Explications probables.*

A. Les textes. *a) La série des textes.* — Voici, d'après l'ordre chronologique (supposé admise leur authenticité, qui sera examinée tout à l'heure), les textes les plus anciens relatifs à la papesse Jeanne : *1. Liber pontificalis*, édit. L. Duchesne, Paris, 1892, t. II, p. xxvi; 2. Marianus Scotus, † 1086, *Chronic.*, l. III, dans J. Pistorius, *Scriptorum qui rerum a Germanis gestarum historias reliquerunt*, Francfort, 1583, t. I, p. 442; *3.* Sigebert de Gembloux, † 1112, *Chronographia*, dans J. Pistorius, *op. cit.*, p. 565; *4.* Othon de Freising, † 1158, *Chronic.*, l. VII, dans J. Pistorius, *Germaniae historicorum illustrium ab Henrico IV ad annum 1400*, Francfort, 1585, t. I, p. 163; *5.* Richard de Poitiers, vers 1174, dans un manuscrit de son catalogue des papes à la suite de sa chronique universelle, cf. *Histoire littéraire de la France*, nouv. édit., Paris, 1869, t. XII, p. 479, t. XIII, p. 534; *6.* Godefroy de Viterbe, † 1191, *Pantheon*, pars XX, *P. L.*, t. CXCVIII, col. 1017; *7.* Gervais de Tilbury, vers 1211, dans une chronologie pontificale qui se trouve à la fin d'un manuscrit de ses *Otiaim perialia*, cf. I. von Doellinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, 2° édit., Stuttgart, 1890, p. 19 (peut-être le manuscrit que Colomiès avait vu chez Vossius, cf. P. Colomiès, *Meslanges historiques*, Orange, 1675, p. 57); *8.* Jean de Mailly ou l'auteur, quel qu'il soit, de la *Chronica universalis Mettensis*, vers 1250, dans l'*Archiv* de Pertz, Hanovre, 1874, t. XII, p. 471-472, et dans *Monumenta Germaniae historica. Scriptores*, t. XXIV, p. 514; *9.* Etienne de Bourbon, † vers 1261, *De diversis materiis praedicabilibus ordinatis et distinctis in septem partes secundum septem dona Spiritus Sancti*, dans Quétif et Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, Paris, 1719, t. I, p. 367; *10.* le franciscain d'Erfurt (*Erphordiensis*), *Chronica minor* (s'arrête à 1261), dans *Mon. Germ. hist. Script.*, t. XXIV, p. 184, 212; *11.* Martin de Troppau, dit Polonus, † 1279, *Chronica de Romanis pontificibus et imperatoribus*, dans *Mon. Germ. hist., Script.*, t. XXII, p. 428.

Nous n'avons pas compris dans cette liste deux prétendus textes d'Etienne de Narbonne, vers 1125, et de Radulphe de Flaix, vers 1157; ces personnages ont été confondus avec deux écrivains qui admettent l'existence de la papesse : l'un, Etienne de Nardo, dans une chronique composée vers 1368, cf. Muratori, *Rerum italicarum scriptores*, Milan, 1738, t. XXIV, p. 885-887; l'autre, Ranulphe de Higden, † vers 1363, dans son *Polychronicon*, l. V, c. xxxii, cf. Launoi, *Opera omnia*, Cologne, 1731, t. V, pars ii, p. 569. De même il est inexact de dire, avec F.-X. Kraus, *Histoire de l'Eglise*, trad. Godet et Verschaffel, 4° édit., Paris, 1898, t. II, p. 113, et d'autres historiens, que c'est pour avoir considéré la papesse comme un pape véritable que Jean XX, † 1277, a pris, au lieu du nom de Jean XX, celui de Jean XXI; il semble qu'il a été appelé Jean XXI à cause du dédoublement de Jean XV, que l'on constate déjà dans plusieurs catalogues pontificaux des xii° et xiii° siècles. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 457.

b) L'authenticité des textes. — Les textes de Jean de Mailly ou de l'auteur inconnu de la *Chronica universalis Mettensis*, d'Etienne de Bourbon et de la *Chronica minor* d'Erfurt sont authentiques. Quétif et Echard, *Scriptores ordinis Praedicatorum*, t. I, p. 365-370, ont essayé de démontrer que le texte de Martin Polonus n'est pas authentique. L. Weiland, dans l'*Archiv* de Pertz, Hanovre, 1874, t. XII, p. 1-78, a soutenu que Martin a donné trois rédactions de sa Chronique, et que le texte sur la papesse, absent des deux premières rédactions mais apparaissant dans la plupart des manuscrits de la troisième, a des chances d'être de Martin. Si le système de Weiland a suscité des réserves, cf. B. Maier, *Revue des questions historiques*, Paris, 1875, t. XVIII, p. 278, il a généralement été admis; cf., par exemple, E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis zum Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 386. En tout cas, plusieurs manuscrits où se lit le texte sur la papesse sont peu postérieurs à la mort de Martin, et donc, même en le supposant interpolé, le texte exista aux environs de 1279. Les autres textes sont des interpolations. Celui du *Liber pontificalis* ne se rencontre que dans des manuscrits récents. Le *Vaticanus* 3762, du xii° siècle, permet de saisir le procédé par lequel il s'y est introduit. Ce manuscrit, dans son texte primitif, n'a rien sur la papesse; une note marginale du xiv° siècle contient les lignes

relatives à la papesse, qui ne sont autres que celles de Martin Polonus. Cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. XXVI-XXVII (donne le fac-simile de cette page du manuscrit). Le texte de Marianus Scotus n'est pas authentique; il n'est pas dans le manuscrit original, mais seulement dans un manuscrit du XIVe siècle, qui contient moins la chronique de Marianus Scotus qu'une chronique nouvelle pour laquelle Marianus Scotus a été grandement utilisé. Cf. Waitz, *Mon. Germ. hist. Script.*, t. V, reproduit dans *P. L.*, t. CXLVII, col. 605-606, 620 (l'interpolation sur la papesse ne figure pas dans cette édition, col. 769). Le texte de Sigebert de Gembloux n'est pas authentique. Absent de tous les manuscrits connus, il se lit dans l'édition *princeps*, due à Antoine Rufus (Roux) et à Henri Estienne, Paris, 1513. Est-il l'œuvre de l'un des éditeurs, ou l'ont-ils trouvé dans un manuscrit dont on a perdu les traces? C'est ce qu'on ignore. Cf. Bethmann, *Mon. Germ. hist. Script.*, t. V, reproduit dans *P. L.*, t. CLV, col. 154-155, 161-162, note, 403-404, note. Il n'y a pas à s'arrêter à l'hypothèse inconsistante de Panvinio, dans ses notes sur Platina, *Le vite de' Pontefici*, Venise, 1663, t. I, p. 209, d'après laquelle le texte concernant la papesse aurait pour auteurs le moine Galfrid (ou Geoffroy) de Monmouth, † 1154, et le continuateur de Sigebert, Robert de Torigny, † 1186. Le texte d'Othon de Freising n'est pas authentique; il manque dans les anciens manuscrits. Le texte de Richard de Poitiers ne se lit que dans un manuscrit et est la reproduction presque littérale de Martin Polonus. Le texte de Godefroy de Viterbe n'est pas authentique; les anciens manuscrits ne le contiennent pas. Le texte de Gervais de Tilbury n'est autre chose que le passage de Martin Polonus. Bref, des onze textes allégués dans le débat, et qui s'échelonneraient entre les années 886 et 1279 environ, il n'y a à retenir que les textes de la chronique universelle de Metz, d'Etienne de Bourbon, de la chronique d'Erfurt, de Martin Polonus (ou d'un de ses contemporains), qui vont de 1250 aux alentours de 1279.

c) *La filiation des textes.* — Ces onze textes se ramènent à deux groupes. Dans le premier, nous avons le texte de la *Chronica universalis Mettensis*, le plus ancien connu, celui d'Etienne de Bourbon qui en dépend et celui du mineur d'Erfurt, qui dépend peut-être des deux et à peu près sûrement d'Etienne de Bourbon. Dans le second groupe, tous les textes se rattachent à celui de Martin Polonus, qui a pu connaître l'un ou l'autre des textes précédents, mais qui puise à d'autres sources. Le texte de Martin a passé, tel quel ou à peu près, dans des manuscrits du *Liber pontificalis*, dans un manuscrit de Richard de Poitiers, dans un manuscrit de Gervais de Tilbury. Il a inspiré les interpolations plus courtes de Marianus Scotus, de Sigebert de Gembloux, de Godefroy de Viterbe, et probablement celle, encore plus brève, d'Othon de Freising.

d) *Le contenu des textes.* — 1. *Premier groupe.* — La *Chronica universalis Mettensis* rapporte que le Saint-Siège fut occupé par une femme (qui n'est pas inscrite dans le catalogue des papes). Elle simula le sexe viril et, très intelligente, devint notaire de la curie, cardinal, pape. Un jour, ayant monté à cheval, elle fut prise des douleurs de l'enfantement. La justice romaine la condamna à être liée par les pieds à la queue d'un cheval, qui la traîna à une demi-lieue de distance, pendant que le peuple la lapidait. Où elle mourut elle fut ensevelie, et là on écrivit ce vers : *Petre, pater patrum, papisse prodito partum.* Sous son pontificat avait été institué le jeûne des quatre-temps, appelé jeûne de la papesse. Même récit, en termes parfois identiques, dans Etienne de Bourbon, qui ajoute deux détails, à savoir qu'elle vint à Rome (la *Chronica universalis Mettensis* ne dit pas qu'elle ne fut point d'origine romaine), et qu'elle devint cardinal et pape avec l'aide du diable. Deux variantes dans le vers cité : *Parce* au lieu de *Petre*, et *prodere* au lieu de *prodito*. Le mineur d'Erfurt abrège le récit, mais non sans y introduire du nouveau : il confirme l'existence de la papesse par l'aveu des Romains, il dit qu'elle était belle, et il modifie le rôle du démon prétendant qu'il révéla, dans un consistoire, qu'elle était enceinte et lui cria : *Papa, pater patrum, papisse pandito partum.* Il ne raconte pas la fin de l'aventure. La chronique de Metz contient le texte sur la papesse après le pontificat de Victor III, † 1087; Etienne de Bourbon dit que la chose se passa vers 1100; le mineur d'Erfurt la place vers 915.

2. *Second groupe.* — Ici la narration s'est complétée et compliquée. D'après Martin Polonus, Jean d'Angleterre, né à Mayence, occupa le trône pontifical deux ans, sept mois et quatre jours. C'était une femme. Jeune, elle avait été conduite, sous un costume d'homme, à Athènes par son amant. Elle y progressa dans les sciences, au point que, enseignant le trivium à Rome, elle eut les grands maîtres pour auditeurs et disciples. Parce qu'elle jouissait d'une réputation de savoir et de bonne vie, elle fut élue pape de l'accord de tous. Enceinte et ignorant la date de son enfantement, comme elle allait de Saint-Pierre au Latran, entre le Colisée et l'église de Saint-Clément, elle enfanta, mourut au même lieu et y fut ensevelie. Et, comme le pape évite toujours de passer là, plusieurs croient qu'il le fait à cause de l'horreur inspirée par cet événement. La papesse succéda à Léon IV, † 855. Le Saint-Siège vaqua un mois après sa mort. Ce récit est reproduit ou abrégé dans les diverses interpolations qui ont été signalées. Deux variantes sont à noter : l'interpolateur du *Liber pontificalis* assigne au pontificat de Jeanne une durée de deux ans, un mois et quatre jours; celui de Marianus Scotus, deux ans, cinq mois et quatre jours. On donne à la papesse la succession de Léon IV. Seul l'interpolateur d'Othon de Freising — serait-ce parce qu'il a reconnu l'impossibilité d'intercaler la papesse entre Léon IV et Benoît III? — a transformé en papesse Jeanne le pape authentique Jean VII, à l'année 705.

B. La genèse de la légende. *a*) *Explications fausses.* — 1. L. Allatius, *Confutatio fabulae de Joanna papissa ex monumentis graecis*, Rome, 1630, reproduit par Ciaconius, *Vitae et res gestae Pontificum romanorum et S. R. E. cardinalium*, Rome, 1677, t. I, p. 631-632, a rappelé qu'un synode de Mayence, en 847, condamna Thiota, une pseudo-prophétesse. Plus tard, sachant qu'une femme avait prophétisé, prêché, exercé les fonctions les plus hautes du sacerdoce, des hommes ignorants et simples imaginèrent que cette femme avait occupé le Saint-Siège, car c'est là qu'on exerce le ministère de la parole avec une autorité suprême et les fonctions les plus élevées du sacerdoce. L'explication est bien invraisemblable.

2. Celle de Leibnitz, *Flores sparsi in tumulum papissae*, dans Scheidt, *Bibliotheca historica Goettingensis*, Goettingen, 1758, t. I, p. 297, d'après laquelle il se pourrait qu'une femme, dissimulant son sexe, fût devenue évêque en dehors de Rome, et eût donné naissance à un enfant pendant une procession à Rome, et serait ainsi la cause première de la légende de la papesse, paraît justement à Doellinger, *Die Papstfabeln*, p. 4, « un expédient de fort mauvais aloi ».

3. Nous en dirons autant de l'hypothèse de

C. Blasco, *Diatriba de Joanna papissa sive de ejus fabulae origine*, Naples, 1778, et de A.-F. Gfroerer, *Geschichte der ost- und westfränkischen Carolinger vom Tode Ludwig's der Frommen bis zum Ende Conrad's I* (*840-918*), Fribourg-en-Brisgau, 1848, t. I, p. 288-293, voyant dans la légende une allégorie satirique contre l'origine des Fausses décrétales. Cf. Doellinger, p. 4-5; Haas, *Kirchenlexikon*, trad. I. Goschler, sous le titre de *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, 3e édit., Paris, 1870, t. XII, p. 205-206.

4. Citons, pour mémoire, l'opinion de Joseph-Marie Suarès, évêque de Vaison, rapportée par Th. Raynaud, *Dissertatio de sobria alterius sexus frequentatione per sacros et religiosos homines*, Lyon, 1663, p. 465 : Pierre de Corbière, qui devint frère mineur, et antipape sous le nom de Nicolas V (1328), avait été marié à une Jeanne, qui fut appelée la papesse Jeanne quand Pierre prétendit être pape. Là serait l'origine de la légende. La supposition est fausse, puisque la légende avait cours dès avant 1328.

5. D'après Baronius, *Annales eccles.*, ad an. 853, n° 71, et ad an. 879, n° 5, la conduite du pape Jean VIII à l'égard de Photius lui aurait valu une telle réputation de mollesse qu'on l'aurait qualifié de papesse par moquerie; dans la suite, ce sobriquet aurait été pris au sens propre du mot, et la légende en aurait résulté. Le cardinal Maï, dans *P. G.*, t. CII, col. 380, J. Hergenroether, *Photius*, Ratisbonne, 1868, t. II, p. 395, et C.-J. von Hefele, *Conciliengeschichte*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1879, t. IV, p. 458, ont vu assez malencontreusement une confirmation de cette hypothèse dans le fait que Photius, *De S. Spiritus mystagogia*, c. LXXXIX, *P. G.*, t. CII, col. 380, appelle Jean VIII une « âme virile »; ce serait un signe que Photius éprouva le besoin de venger la renommée d'un pape qui lui avait été favorable et qui avait été taxé de manque d'énergie. Le P. A. Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne*, I. *Le pape Jean VIII*, Paris, 1895, a montré que la conjecture de Baronius est sans fondement, que, loin d'avoir produit l'impression d'un homme lâche et efféminé, Jean VIII passa pour un pape extraordinairement actif et énergique, et qu'il le fut, cf. p. 359-362, 367.

6. L'opinion, mentionnée par H.-G. Wouters, *Dissertationes in selecta historiae ecclesiasticae capita*, Louvain, 1870, t. III, p. 158, et qui substitue à Jean VIII le pape Jean VII, lequel se serait attiré le sobriquet de papesse pour sa pusillanimité dans l'affaire du concile in Trullo (692), n'est pas moins dépourvue de base.

7. Egalement insoutenable est l'opinion accréditée par le P. Secchi : la légende serait une invention calomnieuse des Grecs inspirée par Photius. Cette historiette a eu peu d'écho parmi les Grecs : le seul écrivain grec qui l'admette, cf. J.-A. Fabricius, *Bibliotheca graeca*, 2e édit., Hambourg, 1808, t. XI, p. 470, est, avec Laonic Chalcondyle, † vers 1464, le moine Barlaam de Seminara, † vers 1348, dans son Περὶ τῆς τοῦ Πάπα ἀρχῆς, *P. G.*, t. CLI, col. 1274.

b) Explications probables. — *1.* Dans son *De Romano Pontifice*, l. III, c. XXIV, Bellarmin a émis une hypothèse ingénieuse, qui ne suffirait pas à expliquer la légende, mais qui peut indiquer un des éléments de sa formation. Ecrivant à Michel Cérulaire, patriarche de Constantinople, le pape Léon IX (1054), *P. L.*, t. CXLIII, col. 760, fit allusion, pour la repousser, à une rumeur d'après laquelle une femme aurait occupé le siège patriarcal de Constantinople; Léon IX, tout en déclarant ne pas y croire, observait que l'usage de promouvoir, contre les canons des eunuques au patriarcat rendait la chose possible. De cette lettre nous pouvons d'abord conclure que, en 1054, la légende de la papesse ne circulait pas encore; autrement, les Grecs auraient en beau jeu à la riposte. Mais, en outre, il est possible que le conte de la femme-patriarche ait amené le conte de la femme-pape, le bruit qu'une femme avait été pontife subsistant sans qu'on précisât que c'était de Constantinople et le titre de pontife œcuménique revendiqué par les patriarches de Constantinople ayant pu favoriser la confusion entre Constantinople et Rome. Cf. Lapôtre, *Le pape Jean VIII*, p. 365, et E. Bernheim, *Zur Sage der Päpstin Johanna*, dans *Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, Fribourg-en-Brisgau, 1890, t. III, p. 410. Bernheim a appelé l'attention sur un texte du Xe siècle, le *Chronicon Salernitanum*, c. XVI, dans *Mon. Germ. hist. Script.*, t. III, p. 481, qui contient l'historiette de la femme-patriarche de Constantinople, avec la circonstance du démon dévoilant la fraude. A son tour, le P. Lapôtre découvre, dans la fable de la femme-patriarche, le « germe » de la légende de la papesse; les textes sur les papes du Xe siècle et le monument dont nous allons parler auraient « achevé l'œuvre et nourri de détails ce qui n'était encore qu'une fable confuse et maigre », p. 363, 365. Nous n'oserions aller jusque-là. Bornons-nous à dire qu'il se peut que la légende constantinopolitaine ait contribué à l'élaboration de la légende romaine.

2. L'explication qui suit, non exclusive d'ailleurs de la précédente, est de beaucoup plus vraisemblable.

Ce fut une triste époque, dans ce haut moyen âge où l'Eglise connut tant d'épreuves, que celle qui va de 900 à 972 et pendant laquelle le souverain pontificat fut comme la chose de la maison de Théophylacte.

Trois femmes, Théodora, épouse de Théophylacte, et ses deux filles, Marozie et Théodora, tinrent la papauté sous leur dépendance. Quatre papes du nom de Jean, Jean X, † 929, Jean XI, † 936, Jean XII, † 964, Jean XIII, † 972, figurent parmi les papes de ce temps. Ces quatre papes et ces trois femmes laissèrent un souvenir pénible, et discréditèrent la papauté. On comprend que la légende de la papesse Jeanne soit venue de là. Le dicton : « Nous avons des femmes pour papes » se présentait naturellement à la bouche. Benoît de Saint-André au mont Soracte, dans une œuvre très répandue au moyen âge — et qui fournit des matériaux à Martin Polonus, — dit qu'à l'avènement de Jean XI Rome tomba au pouvoir d'une femme (Marozie) et fut gouvernée par elle, *subjugatus est Romam potestative in manu femine*, *Chronicon*, c. XXX, dans *Mon. Germ. hist. Script.*, t. III, p. 714. « A lui seul, un pareil document eût peut-être suffi à faire naître l'idée d'une femme ayant réellement occupé le Saint-Siège, à créer la légende », et à donner à cette femme le nom de Jeanne, car la femme dont parle Benoît de Saint-André et dont il n'indique pas le nom « étant donnée par lui comme la parente de Jean XI — c'était sa mère, — il était tout naturel que la parente de *Johannes* se nommât *Johanna* », Lapôtre, p. 366, 367. Plus encore que Jean XI, Jean XII, le moins recommandable des papes du nom de Jean, a pu concourir à la genèse de la légende. Il fut déposé par un concile, tenu à Saint-Pierre de Rome, en présence et sous le patronage de l'empereur Othon, et remplacé par Léon VIII. Une fois Othon parti, Jean XII reparut, et un concile du Latran, réuni par ses soins, condamna Léon VIII et ses adhérents. Jean XII étant mort (14 mai 964), les Romains, ne tenant pas compte de Léon VIII, désignèrent pour le souverain pontificat Benoît V. Dans la

légende, la papesse Jeanne apparaît entre un Léon et un Benoît, Léon IV et Benoît III (au moins dans la forme qui a prévalu et qu'elle a chez Martin Polonus); ici, entre un Léon et un Benoît, Léon VIII et Benoît V, nous avons un pape dont la vie est telle que, défigurée par l'imagination populaire, elle a pu aisément donner lieu à la légende de la papesse. (Un détail encore aurait pu y contribuer, d'après Panvinio, annotations des *Vite de' Pontefici* de Platina, t. I, p. 210-211 ; c'est que Jean XII, aurait eu, au rapport de Liutprand, une concubine, nommée Jeanne, très influente. Cf. le même fait renforcé dans Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, Paris, 1607, p. 239, et G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1845, t. XXX, p. 279. Mais Liutprand nomme *Annam viduam cum nepte sua*, non *Johannam*, dans *De rebus gestis Ottonis magni imperatoris*, c. x, *P. L.*, t. CXXXVI, col. 904, cf. D. Blondel, *Familier esclaircissement de la question si une femme a esté assise au siège papal de Rome*, 2ᵉ édit., Amsterdam, 1649, p. 88.)

3. Pour aider à l'éclosion ou, du moins, au développement de la légende, il y eut, comme dans une foule de cas semblables, un monument dont on ne comprit pas la signification. C'était une statue, qui a été enlevée de la place qu'elle occupait, et probablement détruite, au cours des travaux exécutés à Rome par « ce grand remueur de terre » Sixte Quint, comme s'exprime Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, p. 182. Ce qu'on en sait est suffisant pour affirmer que c'était la statue d'un prêtre, ou d'une divinité païenne, avec un enfant. Cf. les indications précieuses de Florimond de Remond, p. 181-183, 266-267. Elle portait une inscription, qui devait être approximativement la suivante : *P. Pat. Pat. P. P. P.* : *P.* c'était le nom de celui qui avait érigé la statue; *Pat. Pat.* était pour *Pater Patrum* ou *Patri Patrum* — *pater patrum* fut un titre donné aux prêtres de Mithra —; *P. P. P.* était l'abréviation usuelle de la formule reçue : *propria pecunia posuit.* Cf. J.-B. Lelièvre, *Revue des questions historiques*, Paris, 1876, t. XX, p. 575. Le vulgaire ne se contenta point de cette explication trop simple. *Pater Patrum* ne pouvait désigner que le pape; ce sacrificateur — ou cette divinité — accompagné d'un enfant fut pris pour une femme; c'était donc une papesse. Les souvenirs laissés par les papes de la maison de Théophylacte, dont quatre eurent le nom de Jean, et dont le pire, Jean XII, fut pape avec ou avant un pape Léon et un pape Benoît, conduisirent à en faire une papesse Jeanne, qu'on mit entre un pape Léon et un pape Benoît. Dans un cas pareil, les données strictement historiques ne sont pas une gêne : à Léon VIII et à Benoît V on subrogea Léon IV et Benoît III, peut-être parce qu'on avait perdu les traces de Léon VIII, qui ne figurait pas dans tous les catalogues du temps, cf. L. Duchesne, *Le Liber pontificalis*, t. II, p. 250. Au surplus, la détermination de cette date n'eut pas lieu aux origines de la légende, puisque les textes les plus anciens adoptent une autre chronologie (vers 1100, ou 915). Que la statue et son inscription aient influé sur la légende, nous en avons une preuve dans la *Chronica universalis Mettensis;* nous y lisons : *Ubi obiit ibi sepultus est, et ibi scriptum est : Petre, pater patrum, papisse prodito partum.* Les textes ultérieurs mentionnent aussi l'inscription; mais, parce qu'elle était gravée sous une forme abréviative, ils la reproduisent avec des variantes, non seulement Etienne de Bourbon et le mineur d'Erfurt, mais encore plusieurs de ceux qui sont venus dans la suite, suppléant, chacun à sa manière, aux lacunes du texte abrégé. En outre, quand les papes se rendaient solennellement de Saint-Pierre au Latran, ils évitaient la rue qui mène du Colisée à Saint-Clément et où se trouvait la statue; on conclut que c'était par indignation contre la papesse, alors que la vraie raison de cet usage était l'étroitesse de la rue qui ne permettait pas au cortège pontifical de dérouler *con tante giravolte l'ordine della cavalcata*, dit Panvinio, dans ses notes sur Platina, t. I, p. 210. Sur les motifs pour lesquels on dit Jeanne, par une contradiction manifeste, originaire de l'Angleterre et de Mayence et on la fit étudier à Athènes, cf. Doellinger, *Die Papstfabeln*, p. 46-53.

II. **Les développements de la légende. — A.** Avant le protestantisme. *a*) *Surcharges de la légende primitive. b*) *Addition de la légende de la chaise stercoraire. c*) *Diffusion de la légende.*

B. A partir du protestantisme. *a*) *Les catholiques. b*) *Les protestants.*

A. Avant le protestantisme. *a*) *Surcharges de la légende primitive.* — Un des premiers qui aient enregistré la légende, après Martin Polonus, est un frère mineur qui a écrit, vers 1290, les *Flores temporum*, chronique fameuse, qui est une sorte de décalque de celle de Martin Polonus, et qui a été attribuée à tort au frère mineur Martin d'Alnwick, † 1336, ce qui lui a valu le titre de Chronique de Martinus minorita. Voir le texte sur la papesse dans *Mon. Germ. hist. Script.*, t. XXIV, p. 248. Les *Flores temporum* rééditent Martin Polonus sauf ces quelques détails : la papesse a régné trois ans et cinq mois ; elle se fit appeler Jean d'Angleterre, alors qu'elle était de Mayence (ainsi est supprimée une contradiction); elle enfanta entre le Colisée et Saint-Pierre; adjurant un démoniaque, elle demanda au démon quand il se retirerait, et le démon répondit par deux vers dont le premier est : *Papa pater patrum papisse pandito partum* (comme dans le texte du mineur d'Erfurt), et le second : *Et tibi tunc edam de corpore quando recedam*, c'est-à-dire : « Dis-moi quand une papesse enfantera, et je te dirai quand je sortirai du corps du démoniaque. »

Boccace, † 1375, s'écarte davantage de Martin Polonus, dans son *De claris mulieribus*, c. xcix, où il s'inspire, semble-t-il, des récits populaires. Cf. S. Ciampi, *Disamina sull' opinione del Boccacio intorno alla così detta papessa Giovanna*, Florence, 1828. Le nom de celle qui devint papesse est inconnu ; il en est qui la nomment Gilberte. D'origine allemande, elle étudie en Angleterre, où elle a un amant, qui meurt. Elle se rend à Rome. Le démon la pousse à briguer le souverain pontificat; elle réussit grâce à sa bonne réputation et à son savoir, et succède au pape Léon. Le diable l'incite à la débauche; elle est enceinte, Dieu, qui ne veut pas que son peuple soit trompé, prépare le châtiment. Jeanne perd le sens, et ne songe pas aux précautions requises pour cacher sa conduite. Elle enfante en célébrant la messe. Elle est punie par la prison.

La plupart de ces traits restèrent dans le livre de Boccace. Les auteurs s'en tinrent presque exclusivement à Martin Polonus, dont la chronique fut un des livres les plus lus du moyen âge, quitte, tout en gardant le fond de son récit, à y adjoindre certaines données nouvelles. C'est ainsi que Ranulphe de Higden † vers 1363 (cité plus haut), dit que la papesse s'appelait d'abord Agnès ; l'auteur de la première des Vies du pape Urbain V publiées par Baluze, *Vitae paparum avenionensium*, Paris, 1693, t. I, col. 381, cf. J.-H. Albanès et U. Chevalier, *Actes authentiques et documents concernant le bienheureux Urbain V pape*, Paris, 1897, t. I, p. 21, dit qu'on racontait qu'elle avait avorté dans l'itinéraire de Saint-Pierre à Saint-

Jean de Latran; elle passa pour avoir composé des préfaces, cf. un manuscrit d'Oxford contenant la chronique de Martin Polonus cité par Doellinger, p. 32, n. 1, et Martin le Franc, *Champion des dames*, Paris, 1530, fol. 335; elle aurait eu, par une révélation ou par le ministère d'un ange, le choix entre souffrir une peine temporelle ici-bas et encourir la damnation éternelle, et elle aurait préféré la peine temporelle, d'où la catastrophe finale, cf. Doellinger, p. 31. Çà et là, pourtant, la version de Martin Polonus fut abandonnée, par exemple par l'auteur d'un récit qui se lit dans un manuscrit du XIV[e] siècle et qui a été publié par Doellinger, p. 50-51, note : c'est une jeune fille, nommée Glancia, originaire non de Mayence, mais de la Thessalie, qui serait devenue pape, et non pas le pape Jean, mais le pape Jutta.

b) *Addition de la légende de la chaise stercoraire.* — La légende de la papesse Jeanne s'aggrava d'une seconde légende non moins répugnante que la première.

1. *La légende de la chaise stercoraire.* — On prétendit que, afin de rendre impossible le scandale de l'élection d'une autre papesse, l'usage existait de s'assurer, en se servant d'une chaise percée, du sexe du pape élu. Platina, † 1481, *Le vite de' Pontefici*, t. I, p. 207, rejette cette nouvelle légende, mais constate qu'elle avait cours : *alcuni scrivono... che, per non cadere nel medesimo errore, ogni volta che si crea il pontefice, si fa sedere in una seggia aperta di sotto, perchè l'ultimo diacono toccandolo veda che egli sia maschio.* Cf., parmi les textes les plus caractéristiques reproduisant ce conte, Geoffroy de Courlon, vers 1295, dans *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1847, t. XXI, p. 10; le dominicain Robert d'Uzès, † 1296, dans *Histoire littéraire de la France*, 1842, t. XX, p. 501; Jacques Angeli de Scaperia, en 1400 (il proteste contre l'*insanam fabulam*), cf. Doellinger, p. 38; Félix Hemmerlin, † 1460, *Dialogus de nobilibus et rusticis*, cf. Doellinger, p. 38, n. 5; Martin le Franc, ancien secrétaire de l'antipape Félix V et de Nicolas V, † vers 1460, *Champion des dames*, Paris, 1530, fol. 335; Laonic Chalcondyle, † vers 1464, *De rebus turcicis*, l. VI, *P. G.*, t. CLIX, col. 300-301; l'anglais Guillaume Brevin, qui vécut à Rome sous les pontificats de Paul II et de Sixte IV, *De septem principalibus ecclesiis urbis Romae*, écrit vers 1470, dans C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. III, p. 2678; Jean de Cisinge (*Janus Pannonius*), évêque de Fünfkirchen, † 1472, dans J. Lenfant, *Histoire de la papesse Jeanne*, 3[e] édition, la Haye, 1736, t. I, p. 186-187, et P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Bâle, 1741, t. III, p. 584; le Milanais Bernardino Corio, qui assista au couronnement d'Alexandre VI (1492), cf. Doellinger, p. 38-39, note; Marc-Antoine Coccius, dit Sabellicus, † 1506, *Secundus tomus operum continens sex posteriores Enneades rapsodiae historicae*, Bâle, 1560, col. 625; Bolzani, un des courtisans de Léon X, dans un discours adressé au cardinal Hippolyte de Médicis et imprimé, avec privilège pontifical, cf. Doellinger, p. 39-40; et, pour la période ultérieure, le Suédois Laurent Banck, témoin de l'intronisation d'Innocent X (1644), cf. Doellinger, p. 38. Voir encore les renseignements fournis par Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, p. 143-144.

2. *Explication de la légende de la chaise stercoraire.* — Elle est simple. Une fois le pape élu, on allait en procession à Saint-Jean de Latran; le pape se mettait dans une chaire de marbre, placée sous le portique de l'église; les deux plus anciens cardinaux le prenaient sous le bras et le soulevaient, au chant du *Suscitans a terra inopem et de stercore erigens pauperem.* De là le nom de chaise stercoraire. Cette chaise n'était pas percée, et le symbolisme de la cérémonie ressort suffisamment du verset du psaume pour qu'il ne faille pas y ajouter le symbolisme réaliste indiqué par Platina, *Le vite de' Pontefici*, p. 207 : *perchè chi in tanta dignità monta sappia e si avegga per questa via che egli non è Dio ma huomo, e soggetto alle necessità della natura, ed a quella specialmente dell' evacuare, onde e meritamente quella sedia stercoraria chiamata.* Ensuite le pape était conduit au baptistère du Latran; il s'asseyait sur un siège de porphyre, et recevait les clefs de la basilique, comme signe de son pouvoir. Puis, assis sur un autre siège de porphyre, il rendait les clefs. Ces deux chaires de porphyre étaient percées; c'étaient des sièges antiques, qui avaient servi à des bains, et qui furent utilisés dans cette cérémonie non à cause de leur forme mais à cause de leur valeur. La légende, confondant toutes choses, ne parla que de la chaise stercoraire, dont elle fit une chaise percée, et prêta à la cérémonie la signification que nous avons vue. Est-ce en haine de la légende stupide, ou pour un autre motif? Toujours est-il qu'après Léon X les papes cessèrent de prendre possession du pontificat, avec ce cérémonial. Cf. les Bollandistes, *Acta sanctorum*, Paris, 1866, maii, t. IV, p. 471-473; Mabillon, *Museum italicum*, Paris, 1687, t. I, p. 59, reproduit dans *P. L.*, t. LXXVIII, col. 920-922; l'auteur d'*Il sacro rito antico e moderno della elezione, coronazione e solenne possesso del sommo pontefice*, Rome, 1769, p. 213-215; F. Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici, detti anticamente processioni, dopo la loro coronazione, dalla basilica Vaticana alla Lateranense*, Rome, 1802; G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, Venise, 1841, t. VIII, p. 171-173.

c) *Diffusion de la légende.* — La diffusion de la légende de la papesse fut considérable. Honoré de Sainte-Marie, *Animadversiones in regulas et usum critices*, l. I, dissert. III, reg. 7, Venise, 1738, t. II, p. 99, dit que beaucoup l'ont crue, *inter quos 70 catholici sunt et aliqui etiam viri in sanctorum album recensiti.* Cf. des énumérations plus complètes des tenants de la légende, dans D. Blondel, *Familier esclaircissement*, p. 12-13, 85, et Lenfant, *Histoire de la papesse Jeanne*, II[e] partie, ch. v (il cite 150 témoins). Encore ces listes, si elles doivent être allégées de quelques noms, pourraient-elles être grossies par l'adjonction de noms nouveaux. Aussi Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, p. 6-7, disait-il : « Ie confesse que cest erreur est un erreur privilegé, veu que les autheurs qui ont laissé quelque memoire de ce pape Ieanne sont en si grand nombre qu'ils rendent aucunement excusables et dignes de pardon ceux qui ont adiousté foy au beau conte qu'on fait d'elle. »

Il est remarquable que la diffusion de la légende soit due aux meilleurs catholiques. Sans doute un Jean Hus l'exploita, et un Guillaume Occam aussi, *Dialogus inter magistrum et discipulum*, l. V, c. VII, et *Opus 90 dierum*, c. CXXIV; les gallicans de l'école de Gerson, et Gerson tout le premier, dans son sermon *De pace* prêché, à Tarascon, en 1403, devant Benoît XIII, *Opera*, Paris, 1606, t. I, col. 253, appuyèrent leurs thèses sur le fait de l'élection de la papesse. Voir encore Jean de Chiemsée, *Onus Ecclesiae*, c. XIX, § 4, Cologne, 1531, fol. 34 verso. Mais ce sont les deux ordres dévoués entre tous au Saint-Siège, les dominicains et les franciscains, qui furent les principaux propagateurs de la fable. (L'apologie du dominicain J. Casalas, *Candor lilii seu ordo FF. Praedicatorum a calumniis et contumeliis Petri a Valleclausa vindicatus*, Paris, 1664, p. 120-124, est arriérée.) Et rien ne permet de supposer, avec Doellinger, *Die Papstfabeln*, p. 21-22, que ces religieux, par ailleurs

si dévoués au siège de Rome, mécontents de Boniface VIII qui était mal disposé envers eux, aient saisi toutes les occasions pour introduire malicieusement le récit scandaleux dans l'histoire des papes. La fable est colportée et accueillie, sans malice, même dans l'entourage du pape et par des saints. Martin Polonus avait été pénitencier de cinq papes. L'augustin Amaury d'Augier (*Augerii*), chapelain d'Urbain V, dédie à ce pape, vers 1362, des *Actus pontificum romanorum*, où il admet l'existence de la papesse et, à la différence des premiers écrivains qui parlent d'elle, lui assigne un rang dans la série chronologique des papes : *ponitur papa centesimus decimus*. Cf. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 591. L'idée fera fortune. Dans l'édition latine de ses vies des papes, *De vitis ac gestis summorum pontificum*, Cologne, 1540, p. 119, dédiée à Sixte IV, Platina, bibliothécaire du Saint-Siège, fait de la papesse, qu'il met après Léon IV, le 106ᵉ pape et l'appelle Jean VIII, sauf à donner à Jean VIII, 110ᵉ pape, le nom de Jean IX, p. 123. Il y a pire : dans la cathédrale de Sienne furent placées, vers 1400, les images des papes, cf. G. Gigli, *Diario senese*, Lucques, 1723, t. II, p. 434-435. Or, la papesse y figure, et ainsi les papes Pie II, Pie III et Marcel II, qui ont été archevêques de Sienne, ont souffert le portrait de cette femme parmi ceux de leurs prédécesseurs. (Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, p. 188-189, supplie le pape régnant de supprimer ce scandale. A la demande de Baronius, Clément VIII obtint du grand duc de Toscane que le portrait de la papesse devînt celui du pape Zacharie, † 752. Cf. G. Moroni, *Dizionario di erudizione storico-ecclesiastica*, 1845, t. XXX, p. 277.) Le grand défenseur de la puissance pontificale, Jean de Torquemada, dans sa mémorable *Summa de Ecclesia*, p. II, l. IV, c. xx, Venise, 1561, p. 395, cf. une note de J. Friedrich, dans Doellinger, *Die Papstfabeln*, p. 23, n. 3, n'hésite pas à admettre l'existence de la papesse. Il en va de même du cardinal Adrien d'Utrecht, plus tard pape sous le nom d'Adrien VI; cf. Doellinger, p. 26. Saint Antonin de Florence, *Chronic.*, p. II, tit. xvi, c. 1, § 6-7, risque un doute sur l'existence de la papesse; manifestement il voudrait pouvoir la nier, il n'ose pas. Le bienheureux Baptiste Spagnuoli, dit le Mantouan, † 1516, *Alphonsus*, l. III, v. 651-653, dans *Prima pars operum Baptiste Mantuani*, 1507 (non paginé, mais p. 100), décrit les enfers de la sorte :

Hic pendebat adhuc sexum mentita virilem
Foemina cui triplici phrygiam diademate mitram
Extollebat apex, et pontificalis adulter.

Pendant les xvᵉ et xviᵉ siècles, dit Cancellieri, *Storia de' solenni possessi*, p. 238, la légende fut insérée en toute liberté dans toutes les chroniques composées ou copiées en Italie, même sous les yeux des papes. On la trouvait dans les nombreuses éditions des *Mirabilia urbis Romae*, espèce de guide pour les pèlerins et les étrangers. Il se rencontra un écrivain bizarre, Marius Equicola d'Alveto (*Olivetanus*), † 1539, *De mulieribus* (sans lieu ni date, mais la dédicace est datée de 1501), pour prétendre que la Providence voulut que Jeanne occupât le siège papal afin de démontrer que les femmes ne sont pas inférieures aux hommes. Cf. Jean Tixier de Ravisy (*Ravisius Textor*), † 1524, *Officinae prima pars*, Venise, 1541, fol. 147-148 : il énumère les femmes *habitum virilem mentitae*, et nomme Sémiramis, les saintes Théodora, Marine, Euphrosine, Pélagie, puis Jeanne d'Arc, *Joanna gallica*, et, en septième lieu, *Joanna anglica*, dont il résume la légende, *scitum est ex chronicis et a maioribus scriptum*.

Ce qui se passa au concile de Constance fut encore plus extraordinaire. Jean Hus, dans son *De Ecclesia*, c. vii, xiii, avait allégué le fait de la papesse Jeanne, qu'il appelait Agnès, à la suite de Ranulphe de Higden, † vers 1363 (bénédictin à Chester, d'où le nom de *Cestriensis* sous lequel Hus le désigne). Aucun des Pères du concile chargés d'extraire du traité de Hus les propositions condamnables ne songea à relever les affirmations relatives à la papesse. A propos de la quatorzième de ces propositions, en plein concile, le 8 juin 1415, Hus déclara que « l'Eglise a été trompée dans la personne d'Agnès », la papesse. Nul ne protesta ni ne fit la moindre réserve. Cf. J. Lenfant, *Histoire du concile de Constance*, Amsterdam, 1727, t. I, p. 324-325; J. von Hefele, *Conciliengeschischte*, 2ᵉ édit., 1874, t. VII, p. 165, trad. Delarc, Paris, 1874, t. X, p. 356-357. Tant il est vrai que la fable était universellement admise !

B. A partir du protestantisme. *a*) *Les catholiques.* — Les légendes ont la vie dure. Parce que les protestants s'emparèrent de celle de la papesse comme d'un argument de poids contre Rome, il était inévitable que les catholiques en vinssent à y regarder de plus près et à exercer une critique sérieuse. Il y fallut du temps. A Rome même, des livres parurent qui rééditaient les racontars légendaires; en 1548 et en 1550, les *Mirabilia urbis Romae* les reproduisaient ingénument. Toutefois, des doutes timides furent exprimés. Déjà ils s'étaient présentés sous la plume de Jacques de Maerlant, † vers 1300, *Spiegel historical*, Leyde, 1857, t. III, p. 220; de l'auteur de la première des Vies d'Urbain V publiées par Baluze, *Vitae paparum avenionensium*, t. I, col. 381, cf. 1014 (le doute est moins accentué que Baluze ne l'affirme); d'Aeneas Sylvius Piccolomini, le futur Pie II, *Epistole et varii tractatus Pii secundi*, Lyon, 1555, *Epist. CCC, contra bohemos et thaboritas* (non paginé, mais p. 131); de saint Antonin de Florence; de Platina, *Le vite de' Pontefici*, t. I, p. 207 (encore son doute semble-t-il porter non sur l'histoire de la papesse telle que la raconte Martin Polonus, mais sur les détails qui ne sont pas connus par des auteurs certains). Ils se montrèrent à nouveau, sous une forme très modérée, dans Barthélemy Carranza, † 1576, *Summa omnium conciliorum et Pontificum*, Rome, 1655, p. 734 : *Haec vulgo feruntur, incertis tamen et obscuris authoribus.* Si peu hardies que fussent ces réserves, c'était trop pour certains esprits, tels que le franciscain Rioche, *Chronique*, Paris, 1575, fol. 230, qui leur opposait la certitude résultant de la croyance de l'Eglise universelle.

b) *Les protestants.* — Naturellement les protestants exploitèrent, dans leurs attaques contre Rome, la fable de la papesse. C'est, disaient-ils, un « événement qu'il importe de rappeler fréquemment au peuple dans la chaire et dans les livres, dans les rimes populaires et par les images, pour la honte éternelle de la papauté inventée par l'enfer. Hans Sachs (édit. A. von Keller, Tubingue, 1877, t. VIII, p. 652-655) avait, dès 1558, offert au public une *Histoire rimée de la papesse Jeanne*. Les *Centuries* de Magdebourg (commencées en 1559) reviennent trois fois sur ce conte (*Centuria IX*, p. 333, 357, 501), et il existe peu d'ouvrages de controverse protestante où il n'ait été reproduit. Même, aux plus grands jours de fêtes, il servait de thème à beaucoup de sermons... Le prédicant de cour Polycarpe Leiser voyait, dans le refus des Jésuites d'ajouter foi à la fable de la papesse Jeanne, la preuve que le mensonge est le signe caractéristique du jésuite... En 1562, Cyriacus Spangenberg ne se contente pas d'une papesse : « Les pontifes romains, écrit-il, n'étaient souvent, bien qu'extérieurement hommes, que des prostituées », J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad. E. Paris,

Paris, 1899, t. V, p. 365-366. La papesse Jeanne était mise en avant, de façon inattendue, dans des débats qui paraissaient étrangers à la question de son existence. C'est ainsi que, au cours de la bataille engagée par les protestants contre la réforme du calendrier entreprise par Grégoire XIII, Luc Osiander, *Bedencken ob der newe päpstlische Kalender ein Nottdurff bey der Christenheit sei*, Tubingue, 1583, p. 19, disait : « Le colporteur Grégoire s'est flatté de vendre ses calendriers aussi avantageusement qu'autrefois les indulgences. Il est accouché du calendrier pour ne pas rester stérile ; avant lui, pour le même motif, le pape Jean VIII avait mis au monde un beau petit garçon. » En réponse à Jean Pistorius, *Anatomiae Lutheri pars I*, Cologne, 1595, Samuel Huber, *Antwort auf Hans Pistorii sieben Teuffel und unmenschliche wie auch unchristliche Schmeschrifft* (sans indication de lieu), 1596, fol. 3, disait que Pistorius « tirait sa nourriture du ventre et du sein de la papesse Jeanne ». Cf. Janssen, t. IV, p. 384, 438. On dénonça dans la papesse l'Antichrist prenant possession du siège de Rome; un commentateur de l'Apocalypse, Aretius, ministre de Berne, † 1574, « s'est efforcé d'accommoder le 666, dont saint Iean parle, à la papesse, comme si le fidele secretaire de Dieu avoit voulu designer qu'au temps de ceste femme l'Anti-christ s'empareroit de l'Eglise », Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, p. 28-29. Cf., du même, *L'anti-christ*, Paris, 1599, p. 178-179.

Cependant, la légende continuait de recevoir des développements. Il serait sans intérêt d'en préciser les détails. Qu'il suffise de dire que ces récits furent souvent contradictoires. Cf. Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, p. 52-58, 252-253. Un savant, non sans mérites, mais que l'esprit de parti aveugla, F. Spanheim, *Disquisitio historica de papa foemina inter Leonem IV et Benedictum III*, Leyde, 1691, et, mieux que lui, J. Lenfant, *Histoire de la papesse Jeanne fidèlement tirée de la dissertation latine de F. Spanheim*, 3e édit., la Haye, 1736 (la première édition avait paru à Cologne, en 1694), tentèrent une harmonistique de ces textes divers et opposés, et racontèrent, avec un grand luxe de circonstances, la vie de la papesse en combinant tout ce qui en avait été dit jusque-là. Il faut lire Lenfant, Ire partie, ch. I, t. I, p. 1-41, pour voir ce que sont devenues les maigres lignes de la *Chronica universalis Mettensis* et comment une légende se développe.

Afin d'édifier pleinement le public sur le compte de la papesse, l'éditeur de Lenfant enrichit l'ouvrage de figures qui représentent l'une l'accouchement de la papesse au milieu d'une procession solennelle, une autre la constatation par la chaise stercoraire, la troisième un pape avec sa tiare (on sait que la tiare n'existait pas au temps de la prétendue papesse) portant un enfant dans ses bras, etc. Du reste, il y avait beaux jours que l'art avait été mis à contribution pour répandre la fable. Parmi les figures qui ornent l'édition de Berne, 1539, de l'*Insigne opus de claris mulieribus* de Boccace, on remarque celle de la papesse accouchant dans une procession. Florimond de Remond, *L'anti-papesse*, p. 194-195, signale l'existence, en Allemagne, de tableaux, et celle de « livres et histoires ecclesiastiques genevoises », reproduisant la même scène. Cf. Philomneste junior (pseudonyme de G. Brunet), *La papesse Jeanne, étude historique et littéraire, édition augmentée et illustrée de curieuses gravures sur bois des* XVe *et* XVIe *siècles*, Bruxelles, 1880.

III. La destruction de la légende. — A. JUSQU'A FLORIMOND DE REMOND. — B. APRÈS FLORIMOND DE REMOND.

A. JUSQU'A FLORIMOND DE REMOND. — Les besoins de la polémique décidèrent les catholiques à ne pas accepter, les yeux fermés, ce qui se débitait sur la papesse Jeanne. D'autre part, la critique historique, non pas tout à fait absente mais encore inexpérimentée au moyen âge, était entrée dans une période de progrès, et des catholiques et des protestants l'appliquèrent à l'histoire de la papesse.

Ce fut un catholique, mais médiocre, mais « bon luthérien caché », dit P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, Bâle, 1741, t. I, p. 384, cf. t. III, p. 775, et dont le livre fut inscrit dans l'édition *princeps* de l'*Index librorum prohibitorum*, 1564, fol. 20 (parmi ceux des *auctores primae classis*, c'est-à-dire, comme l'explique la préface, fol. 4, des auteurs hérétiques ou suspects d'hérésie), ce fut Jean Thurmaier, surnommé Aventin, *Aventinus* (de l'ancien nom de son pays natal, Abensberg, en Bavière, *Aventinium* ou *Abusina*), † 1534, qui, le premier, traita carrément de fable les récits sur la papesse, dans ses *Annales Boiorum*, Ire édit., 1554, 2e édit. plus complète en 1582. Cf. N. Alexandre, *Historia ecclesiastica*, édit. Mansi, Venise, 1778, t. VI, p. 324.

Ce qu'Aventin avait fait d'un mot, Onofrio Panvinio, † 1568, le compléta dans ses annotations aux Vies des Papes de Platina, publiées à Venise, 1557, presque sans lui, et, par lui, en 1566. Il consacra à la légende trois pages seulement, *Le Vite de' Pontefici*, Venise, 1663, t. I, p. 208-211, non pas définitives, mais intelligentes, d'une critique judicieuse, et plus que suffisantes pour démolir la sotte historiette. Ainsi en jugèrent nombre d'écrivains, qui s'inspirèrent de lui. Parmi ceux qui lui donnèrent gain de cause, le capucin Sylvestre de Laval, *Les justes grandeurs de l'Eglise romaine*, Paris, 1611, cite Casaubon, « le plus sçavant de toute la pretendue reforme », et de Thou. Bellarmin, entre beaucoup d'autres et mieux que les autres, utilisa Panvinio et perfectionna ses preuves, *De Romano Pontifice* (publié en 1586, au t. I des *Controverses*), l. III, c. XXIV. Cf. J. de la Servière, *La théologie de Bellarmin*, Paris, 1908, p. 110-111.

Après Panvinio et Bellarmin, un conseiller au parlement de Bordeaux, bien connu par ses polémiques antiprotestantes, Florimond de Remond, réfuta la légende. Il publia l'*Erreur populaire de la papesse Ieanne*, 1re édit. anonyme et sans indication de lieu ni de date, éditions à Paris (1588), à Bordeaux (1592, 1595), à Lyon (1595), qui reparut, avec un autre écrit du même auteur, sous ce titre : *L'antichrist et l'anti-papesse*, Paris (1599), Bordeaux (1602), Paris (1607). Il y eut une traduction latine par le fils de l'auteur, Jean-Charles, Bordeaux (1601), et une traduction flamande, Anvers (1614). « Au fond, dit Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 586-587, note, il est juste de convenir que l'ouvrage de Florimond de Remond n'est pas mauvais en son genre, et je ne pense pas que personne eût encore si bien réfuté le conte de la papesse. Il lui échappa néanmoins beaucoup de bévues, et il employa trop de digressions et trop de déclamations. » C'est bien jugé. Il est vrai que Florimond s'est trompé plus d'une fois; cf. la critique, çà et là discutable, de D. Blondel, *Familier esclaircissement*, p. 71-84 et *De Joanna papissa*, Amsterdam, 1657, p. 73-140. Il est vrai encore que, selon le goût du temps, l'auteur se plaît aux déclamations et aux digressions (il en est de bien intéressantes). Mais son œuvre porte. Sur la question des sources, il dit l'essentiel, sans toutefois être complet ni toujours assez circonspect. Il montre les impossibilités de cette histoire et les contradictions de ceux qui l'ont accueillie. Il s'exprime de façon heureuse, sauf quelques détails, sur la statue, sur l'image de Sienne, sur l'emploi de la chaise

stercoraire, et il explique ingénieusement les origines de la légende. Le livre n'était pas sans défaut; il était décisif contre la fable ridicule.

B. Après Florimond de Remond. — Les catholiques surent gré à l'auteur du service rendu. Dans un ouvrage qui eut du succès, la *Chronographia*, Lyon, 1609, p. 538-540, Génébrard combattit la légende, et termina de la sorte : *Qui ea de re disputationem omnibus numeris absolutam vellet cognoscere legat librum Florimundi Remundi.* Baronius inséra un résumé de l'*Anti-papesse* dans ses *Annales*, et proclama, ad an. 853, n. 62, que Florimond *sic confecit monstrum istud ut novatores pudeat quae scripserunt vel somniasse.* C'était trop dire. Dans sa 2e édition, Florimond eut à répliquer à un ministre du Béarn qui avait écrit contre lui. Cf. *L'Anti-papesse*, Paris, 1607, p. 257-268; après sa mort, des protestants continuèrent d'affirmer l'existence de la papesse. Cf. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, t. III, p. 586. D'autres, *percupidi veritatis investigandae et recto rationis ductu ad ipsam anhelantes pervenire*, dit Baronius, ad an. 853, n. 56, lâchèrent la légende. Citons, parmi les plus illustres, Chamier, Dumoulin et Bochart, cf. Bayle, t. I, p. 576, et, semble-t-il, Basnage. Citons surtout David Blondel, † 1655, qui mit en pièces la légende dans son *Familier esclaircissement de la question si une femme a esté assise au siège papal de Rome entre Léon IV et Benoist III*, Amsterdam, 1647, et dans son écrit posthume *De Joanna papissa, sive famosae quaestionis an foemina ulla inter Leonem IV et Benedictum III Rom. Pontifices media sederit* ἀνάκρισις, avec préface apologétique d'Etienne de Courcelles, Amsterdam, 1657. Venant d'un protestant tel que Blondel, ces volumes fortifièrent l'œuvre de vérité historique entreprise par Florimond de Remond, qu'ils dépassaient sur quelques points tout en retardant sur d'autres.

L'émotion fut vive. Des protestants se rendirent aux raisons de Blondel. D'autres, plus nombreux, ne voulurent rien entendre. Cf. Bayle, t. I, p. 575, t. III, p. 586. Au livre français de Blondel, un avocat de Rouen, Congnard, opposa le *Traité contre l'esclaircissement donné par Blondel en la question si une femme a esté assise au siège papal de Rome entre Léon IV et Benoist III*, Saumur, 1655. Au livre latin S. des Marets (*Maresius*) répondit par le *Joanna papissa restituta sive animadversiones et annotationes historicae ad D. Blondelli librum posthumum*, Groningue, 1658. Cf. la polémique très vive de Labbe contre S. des Marets, *Cenotaphium Joannae papissae ab heterodoxis ex Utopia in Europam nuper revocatae eversum funditusque excisum demonstratione chronica*, dans *De scriptoribus ecclesiasticis*, Paris, 1660, t. I, p. 835-1006, reproduit dans ses *Sacrosancta concilia*, Paris, 1672, t. VIII, col. 150-222. Spanheim et Lenfant galvanisèrent une histoire qui décidément était morte. Le bruit courut que, entre la première édition de son livre (1694) et la deuxième (1720), Lenfant avait changé de sentiment et relégué parmi les fables les récits sur la papesse, et que pour ce motif il avait refusé de fournir à son éditeur des additions (elles furent rédigées par A. de Vignoles). Cf. *Nouvelles littéraires*, Amsterdam, 1720, t. XI, 1re partie, janvier-mars, p. 87. La légende tombait de plus en plus dans le discrédit. Le grand Leibnitz écrivit contre Spanheim ses *Flores sparsi in tumulum papissae* ; cf. une lettre de Leibnitz dans [Emery], *Pensées de Leibnitz sur la religion et la morale*, Paris, 1803, t. II, p. 417. Bayle porta le coup de grâce à la légende. Il s'en occupa un peu partout dans son *Dictionnaire historique et critique*, non seulement au mot *Papesse (Jeanne la)*, t. III, p. 580-592, mais aussi à l'occasion de divers auteurs qui en ont parlé, t. I, p. 574-576, t. II, p. 491-492, t. III, p. 441, 773-777, t. IV, p. 18-19. Selon sa coutume, il s'appliqua à extraire de ces auteurs tout ce qu'ils ont de scabreux; mais il exclut sans ambages l'existence de la papesse. « Je croi, dit-il finement, t. III, p. 586, que des traditions avantageuses aux papes, et combattues par des raisons aussi fortes que le sont celles qui la combatent, paroitroient dignes du dernier mépris à ceux qui disputent le plus ardemment pour ce conte-là. » Bayle avait donné le ton. Les philosophes du XVIIIe siècle s'accordèrent avec lui. Cf. Voltaire, *Annales de l'empire depuis Charlemagne*, dans *Œuvres*, Genève, 1777, t. XXX, p. v; l'*Encyclopédie*, Neufchâtel, 1765, t. XI, p. 834.

Ce n'est pas à dire que la légende ait disparu de la circulation. Les légendes ont beau avoir été tuées; il y a toujours des gens pour les croire vivantes. Au XIXe siècle, on tenta de rendre à celle de la papesse un caractère historique. Elle fut utilisée, elle l'est encore et, sans doute, elle le sera longtemps dans la polémique anticléricale. Mais elle reparut également dans des livres à prétentions scientifiques, comme celui de N.-C. Kist, *De pausin Joanna*, Leyde, 1844. En Espagne, un journaliste protestant, Herzan, essaya de lui insuffler une vie nouvelle, ce qui amena la réfutation — assez médiocre — de F.-M. Gago y Fernandez, *Juana la papissa, contestacion a un articulista papisero de Santader*, Madrid, 1878 (trad. française, Paris, 1880). En Grèce, E.-D. Rhoides a écrit Ἡ *πάπισσα Ἰωαννὰ μεσαιώνικη μελέτη*, Athènes, 1869 (trad. française, allemande, italienne). C'est un véritable roman, de même que l'ouvrage qu'E. Mezzabotta a intitulé franchement : *La papessa Giovanna, romanzo storico romano*, Rome, 1885.

Un roman, ainsi peut se résumer l'affaire de la papesse Jeanne. C'est le jugement de tous les esprits éclairés et sérieux. Cf. la protestante *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 254, et l'incroyante *Grande encyclopédie*, Paris (sans date), t. XXI, p. 100, qui conclut fort bien : « L'inanité de la légende ne laisse plus de doute à personne aujourd'hui; on ne peut plus guère discuter que son origine. »

IV. **Conclusions.** — A. Fausseté de la légende. B. La légende et l'Eglise.

A. Fausseté de la légende. — Jadis les adversaires de la légende se sont attardés à démontrer que la papesse Jeanne n'a pas existé parce que tous les documents contemporains établissent que Léon IV mourut le 17 juillet 855, que Benoît III fut élu avant la fin de juillet 855, et qu'ainsi entre Léon IV et Benoît III il est impossible de mettre le pontificat de la papesse, qui aurait duré environ deux ans et demi. Cf., par exemple, Labbe, *Cenotaphium Joannae papissae* (cité plus haut); J. Garampi, *De nummo argenteo Benedicti III dissertatio in qua plura ad pontific. historiam illustrandam et Joannae papissae fabulam refellendam proferuntur*, Rome, 1749; J.-H. Wensing, *De verhandeling van N.-C. Kist over de pausin Joanna*, S'Gravenhage, 1845 (la partie qui établit qu'entre Léon IV et Nicolas Ier la chronologie ne laisse place qu'à Benoît III a été traduite dans *La vérité historique*, Paris, 1863, t. XII, p. 27-58, 94-116, 132-158). Simplifions cette preuve. Il n'y a qu'à ouvrir Jaffé-Loewenfeld, *Regesta Pontificum romanorum*, no 2661-2662, t. I, p. 339; on constatera du coup qu'entre les pontificats de Léon IV et de Benoît III il n'y a pas d'intervalle, et donc qu'il est impossible d'intercaler le pontificat de la papesse. Que si, avec le frère mineur d'Erfurt, Etienne de Bourbon et l'auteur de la *Chronica universalis Mettensis*, on renvoie la papesse à une date ultérieure, le même argument s'impose;

jamais les documents contemporains ne permettent d'assigner une place, dans la série pontificale, à la papesse Jeanne. La papesse Jeanne n'a pas existé.

B. La papesse et l'Eglise. — Dénués de valeur historique, les récits sur la papesse nous offrent un spécimen remarquable de la genèse, de la vie et de la mort des légendes. Ils jettent un grand jour sur la question de la tradition en matière d'histoire. Cf. C. de Smedt, *Principes de la critique historique*, Paris, 1883, p. 162-171 (différence entre les traditions dogmatiques munies de l'assistance de l'Esprit-Saint et les traditions humaines), 196-198 (autorité de la tradition populaire, et clartés que donne sur ce point la légende de la papesse). Ils aident à pénétrer dans la psychologie du moyen âge.

Laissant de côté ces considérations, et d'autres analogues, qui seraient ici hors de propos, observons, en finissant, que, si une légende scandaleuse fut universellement acceptée, la pureté de la foi resta intacte et la sainteté de l'Eglise sauve. Dans son *Champion des dames*, Paris, 1530, fol. 335, Martin le Franc représente l'ennemi des femmes tirant contre elles une objection de l'histoire de la papesse. La réponse de leur champion contient ces vers :

Encor te peut estre monstrée
Mainte préface que dicta
Bien et sainctement accoustrée
Où en la foi point n'hesita.

Les « préfaces » sont une des excroissances sans nombre de la légende. Mais le mot sur l'indéfectibilité doctrinale est utile à recueillir. Sur la vie de la papesse les racontars ont pullulé ; personne ne lui a prêté une parole ou un acte contre la foi. Le moyen âge distingua dans le pape — Jeanne fut comptée souvent parmi les papes — l'homme et la fonction. Le franciscain Jean Roques *(de Rocha)*, dans Gerson, *Opera*, édit. Dupin, Amsterdam, 1706, t. V, p. 456, par opposition à la doctrine de Gerson et au sujet de Jean de Mayence (la papesse), développe cette idée qu'il est dangereux de faire dépendre le devoir de l'obéissance envers l'Eglise de la condition personnelle du pape. Et saint Antonin de Florence, qui n'ose pas éconduire la légende mais qui ne paraît pas classer la papesse dans la série des papes véritables, dit que, si le récit de Martin Polonus est exact, il n'y a qu'à s'écrier avec saint Paul : *O altitudo*, mais que *nulli tamen ex hoc salutis praejudicium, quia nec Ecclesia tunc fuit sine capite, quod est Christus.*

Bibliographie. — Parmi les auteurs antérieurs au xixe siècle qui admettent l'existence de la papesse, voir surtout Lenfant ou, si l'on veut quelque chose de plus court, C. Oudin, *Commentarius de scriptoribus Ecclesiae antiquis illorumque scriptis*, Leipzig, 1722, t. II, p. 285-307, t. III, p. 534-545 ; parmi ceux qui ne l'admettent pas, voir surtout Florimond de Remond, Blondel, Labbe, Bayle, Launoi, *Opera omnia*, Cologne, 1731, t. V, pars II, p. 562-569, 575. Au xixe siècle, a fait date I. von Doellinger, *Die Papstfabeln des Mittelalters*, Munich, 1863, p. 1-45 ; 2e édit. complétée par J. Friedrich, Stuttgard, 1890, p. 1-53 (c'est celle que nous citons) ; traduction française de la 1re édit. par P. Reinhard, sous ce titre : *Etudes critiques sur quelques papes du moyen âge*, Paris, 1865, p. 7-42. Après Doellinger, ont traité de la légende de la papesse, F.-X. von Funk, dans *Kirchenlexikon*, 2e édit., Fribourg-en-Brisgau, 1889, t. VI, p. 1519-1524 ; A. Lapôtre, *L'Europe et le Saint-Siège à l'époque carolingienne. I. Le pape Jean VIII (872-882)*, Paris, 1895, p. 359-367 ; C. Douais, *La papesse Jeanne*, dans *Bulletin de l'Institut catholique de Toulouse*, Toulouse, 1897, 2e série, t. IX, p. 210-221 ; E. Michael, *Geschichte des deutschen Volkes vom dreizehnten Jahrhundert bis Ausgang des Mittelalters*, Fribourg-en-Brisgau, 1903, t. III, p. 383-388 (à propros de Martin Polonus) ; F. Mourret, *Histoire générale de l'Eglise*, Paris, 1909, t. III, p. 464-467 ; J.-P. Kirsch, article *Joan (Popess)* dans *The Catholic Encyclopedia* ; voir, en outre, les autres travaux mentionnés au cours de cet article, et ceux qui sont indiqués par T. von Zobeltitz, dans *Zeitschrift für Bücherfreunde*, Bielefeld, 1898-1899, t. II, p. 279-290, et par U. Chevalier, *Répertoire des sources historiques du moyen âge. I. Bio-bibliographie*, 2e édit., Paris, 1907, col. 2553-2557.

Félix Vernet.

JEPHTÉ. — Ce juge d'Israël est surtout célèbre par le vœu qu'il fit à Iahvé pour obtenir la victoire sur les Ammonites. Quand on lit le chapitre xi du livre des *Juges* sans prévention, sans préoccupation, de difficulté doctrinale ou morale à résoudre, l'histoire du vœu de Jephté se comprend tout naturellement ainsi. Il promet : Si je reviens victorieux, j'offrirai en holocauste à Iahvé le premier qui sortira de chez moi à ma rencontre. Après la victoire, au retour, c'est sa fille, son unique enfant qui se présente à lui tout d'abord. Il est désolé ; mais il se croit engagé irrévocablement par son vœu. Sa fille en accepte l'accomplissement avec une héroïque générosité ; elle demande seulement un délai de deux mois pour pleurer avec ses compagnes sa virginité, le malheur de mourir jeune et vierge, sans le bonheur, si envié en Israël, de laisser une postérité. Jephté lui accorde ce délai ; puis il exécute son vœu, c'est-à-dire qu'il immole sa fille, au sens propre du terme. Et chaque année pendant quatre jours les filles d'Israël allaient pleurer la fille de Jephté.

Les anciens traducteurs du texte hébreu l'ont ainsi entendu. Jephté pense à une *personne* sortant de chez lui : LXX, ὁ ἐκπορευόμενος, *Vulg.*, *quicumque primus fuerit egressus* (le pronom hébreu peut être pris pour le masculin ou pour le neutre). D'ailleurs, par la formule *sortir de la maison* pour *se rendre au-devant du vainqueur*, les animaux sont exclus, sauf le *chien*, qui justement ne s'immole jamais en sacrifice, comme le remarque finement S. Augustin (*Quaest. in Heptat.*, l. VII, c. il, Migne *P. L.*, XXXIV, col. 812). *Je l'offrirai en holocauste* est rendu : ἀνοίσω αὐτὸν ὁλοκαύτωμα, *eum holocaustum offeram.*

Telle est aussi l'exégèse des Pères de l'Eglise : Origène, S. Ephrem, S. Grégoire de Nazianze, S. Jean Chrysostome, Théodoret, S. Ambroise, S. Jérôme, S. Augustin, etc. (Voir les références dans le commentaire du P. de Hummelauer, p. 235, ou dans Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e édition, 1896, t. III, p. 169-170.) C'est également l'opinion des anciens rabbins.

Mais les rabbins du moyen âge, qui ont renouvelé leur exégèse de la façon la plus arbitraire sur certains points, en abandonnant l'interprétation traditionnelle pour des sens bizarres et forcés (spécialement dans les prophéties messianiques), ont appliqué ici leur méthode, pour justifier Jephté. Joseph Kimchi (xiie siècle) a imaginé de donner à la particule *vav* (et *je l'offrirai en holocauste*) un sens disjonctif : *il sera (consacré) à Iahvé* (s'il ne peut pas être sacrifié), ou (s'il peut être sacrifié) *je l'offrirai en holocauste.* Les personnes ne pouvant pas, d'après la Loi, être sacrifiées, la fille de Jephté avait été simplement vouée au célibat en l'honneur de Iahvé. Elle obtint un sursis de deux mois avant sa

réclusion, pour pleurer sur cette obligation de rester vierge; et ses compagnes allèrent chaque année, non point se lamenter à son sujet, mais *converser avec elle*, dans son cloître, pour la consoler.

Cette interprétation, adoptée en substance par nombre de rabbins, par quelques exégètes catholiques, déjà, paraît-il, par Nicolas de Lyre, et surtout par les critiques hétérodoxes du xvie et du xviie siècle (Munster, Clarius, Drusius, Amama, Grotius, dans *Critici sacri*, t. II, col. 644-666), a été réfutée solidement par Cappell (*Crit. sacri*, *ibid.*), et plus tard par Dom Calmet (Dissertation jointe à son commentaire des *Juges*). Parmi les exégètes de notre temps qui ont essayé de la remettre en honneur, avec diverses modifications et perfectionnements, citons L. Reinke (1851), Zschokke (1884), Van Hoonacker, *Le vœu de Jephté*, 1893; Kaulen, *Commentatio de rebus Jephtae*, 1895 (cf. *Revue biblique*, 1894, p. 151; 1895, p. 651). Les plus récents défenseurs de l'opinion traditionnelle sont Vigouroux, Fillion, Palis (article *Jephté* dans le *Dictionnaire de la Bible*), Schoepfer (*Geschichte des A. T.*, 5e éd., 1912, p. 300-303), Lagrange, Mader (*Die Menschenopfer der alten Hebräer und der benachbarten Völker*, 1909, p. 153-162) et surtout de Hummelauer qui traite la question à fond dans son commentaire des *Juges*.

Le caractère arbitraire et forcé de la nouvelle exégèse rabbinique ressort des considérations suivantes :

1. Le sens disjonctif du *vav*, à la fin du verset 31, est grammaticalement et logiquement impossible.

2. L'expression *offrir en holocauste* ne peut pas être prise, dans la formule d'un vœu, au sens métaphorique, à peine usité dans de très rares cas particuliers.

3. La virginité n'était pas regardée, en Israël, comme agréable à Dieu et matière possible d'un vœu; « la consécration à Dieu n'excluait pas le mariage, comme on le voit par l'exemple de Samson, de Samuel et des nazaréens en général » (Palis).

4. La grande douleur de Jephté est inexplicable dans cette hypothèse.

5. Les deux mois de délai n'ont point de raison d'être. « Certe si Deo consecrata fuit perpetua virgo, nulla fuit causa deflendae virginitatis, gloriosa enim fuit et commendabilis perpetua illa a conjugio abstinentia. Aut si flere virginitatem vel voluit vel oportuit, certe tum demum flere illam decuit cum monasterio includenda fuit; antequam vero clauderetur, decuit potius cum amicis et sociis puellis spatio duorum illorum mensium vitam agere laetam et jucundam, siquidem postea lugendi tempus plus satis longum illi supererat » (Cappell).

6. Si la fille de Jephté continue à vivre, consacrée à Dieu comme vierge, les *lamentations annuelles* de ses compagnes (ou les *chants pour célébrer* le fait) n'ont plus de sens; et l'on tombe dans l'interprétation comique des rabbins (ses compagnes vont *converser avec elle* quatre jours par an!)

7. Imaginer une commutation, un accomplissement métaphorique ou symbolique du vœu est arbitraire, quand le texte dit clairement : « Il accomplit en elle le vœu qu'il avait fait » (v. 39).

Suivons donc pour ce chapitre l'exégèse très juste des douze premiers siècles de l'Eglise.

Il n'y aurait point de difficulté théologique à admettre que Jephté ait offert, sous l'inspiration divine, un sacrifice humain. Dieu, maître absolu de tous les êtres, peut bien terminer de cette manière la vie d'un individu; s'il demande à un père d'immoler son enfant, cette action n'a rien d'immoral. Seule, l'étroitesse d'esprit d'un certain rationalisme repousse comme impie le sacrifice d'Abraham. Ce sacrifice ne pouvait être immoral, puisque Dieu, bien qu'il l'ait empêché au dernier moment, avait fait à Abraham un devoir d'y consentir (cf. de Hummelauer, *in Jud.*, p. 222). S. Grégoire de Nazianze place le sacrifice de Jephté à côté de celui d'Abraham (*Epitaph.* 94, *P. G.*, XXXVIII, 58). Mais le texte biblique n'oblige point du tout à voir dans le cas de Jephté, l'inspiration ou l'approbation de Dieu. Poussé par l'esprit de Iahvé, Jephté part en campagne (v. 29); il ne s'ensuit pas qu'il agisse ensuite tout le temps sous l'influence divine.

Emis spontanément, son vœu a pu être fait avec trop de précipitation, mais de bonne foi, étant données les mœurs d'alors, donc sans faute grave. Dire que Jephté n'a pas pu méconnaître la Loi, c'est oublier ses antécédents (*Jud.*, xi, 1-3). De plus, la seule loi qui défend expressément les sacrifices humains est celle du Deutéronome, xii, 31; or, ce livre ayant passé par une rédaction nouvelle au viie siècle av. J.-C. (cf. Van Hoonacker, *Le sacerdoce lévitique*, p. 126; de Hummelauer, *in Deut.*, p. 76), très probablement cette loi était moins connue, sinon inconnue, dans les temps antérieurs.

Une fois le vœu prononcé, Jephté, suivant les idées du temps, s'est cru absolument tenu de l'accomplir (cf. Lagrange, *Le Livre des Juges*, p. 216). Il n'est ni approuvé ni blâmé à ce sujet par le passage de l'Epître aux Hébreux, xi, 32, qui loue simplement sa foi, en le nommant à côté de Samson et de David, dont toutes les actions ne sont pas non plus approuvées pour cela.

Albert Condamin, S. J.

JÉSUITES. — La Compagnie de Jésus a été si souvent identifiée, par les ennemis de l'Eglise, avec l'Eglise elle-même, qu'il convient de lui faire ici une petite place. Depuis trois cent cinquante ans qu'elle existe, toutes les fois qu'une campagne violente ou sournoise a été menée contre Rome, la campagne contre les Jésuites a précédé ou suivi, dissimulant, parfois très mal, le véritable objectif de la lutte. Et, chaque fois, des traits nouveaux étaient ajoutés au portrait légendaire des disciples d'Ignace. Nous dirons un mot rapide sur l'histoire de cette légende populaire, nous réservant d'insister un peu plus sur la façon dont les historiens hostiles à l'Eglise expliquent l'action et l'influence des Jésuites pendant les quatre derniers siècles.

I. — Histoire de la légende

I. *En pays protestants.* — Du premier coup, dans l'Allemagne luthérienne et calviniste, les Jésuites eurent la réputation d'être assassins, empoisonneurs, incendiaires, régicides. Leur livre des *Exercices spirituels* devint un livre de magie, et la « retraite » une série de pratiques occultes à base de sorcellerie. Leur supérieur, le bienheureux Canisius, était un apostat, son catéchisme l'ordure du diable, leurs caves des arsenaux, leurs collèges des officines de luxure et Bellarmin, leur grand controversiste, un monstre. Tous les crimes qui se commettaient par le monde, tous les malheurs qui frappaient les rois, leur étaient imputés. Bref, disait le père Becanus, encore un peu on va nous accuser d'être les auteurs du péché originel.

La cause de ces calomnies? Les Jésuites étaient *papistes* convaincus; ils soutenaient partout de leur mieux les grandes thèses ultramontaines. Pour les attaquer plus aisément, on déforma ces thèses; on leur donna un tour anarchiste ou révolutionnaire. S'ils disaient que le pape est infaillible en matière de

foi, on traduisait en style protestant : « Tout homme qu'il est, le pape, en tant que vicaire de Dieu sur terre, a droit à des honneurs divins. Il ne peut errer dans ses décisions, eût-il contre lui tout l'ordre ecclésiastique et les conciles eux-mêmes. Il peut, à son caprice, disposer de l'autorité des Ecritures, interpréter et modifier le droit, etc. » — S'ils disaient avec Bellarmin que la juridiction du pape est universelle et souveraine dans le domaine spirituel, qu'il a un pouvoir « indirect » sur le temporel en matière mixte, jusque-là qu'en certains cas très rares, pour des motifs exceptionnellement graves, et quand le salut des âmes l'exige impérieusement, il pourrait déposer le prince, les protestants traduisaient : « Le pape a toute puissance temporelle et spirituelle ; il peut à son gré déposer, instituer, princes, rois, empereurs. Il est maître des territoires et peut, comme il le veut, les faire passer des hérétiques aux papistes. Et cela est de foi. » — S'ils enseignaient avec toute l'école catholique de ce temps-là, beaucoup plus modérée que l'école protestante illuminée et fanatique, que la vie d'un usurpateur (*tyrannus usurpationis*), dans l'acte de l'usurpation, n'est pas plus sacrée que celle de n'importe quel ennemi public, et que le *tyran d'administration*, légitimement déposé, qui défend son pouvoir par la guerre, n'est plus qu'un usurpateur (voir article TYRANNICIDE) ; cette doctrine se transposait comme il suit : « Que les sujets d'un prince le déclarent tyran et le déposent, ils sont déliés de tous leurs devoirs envers lui : à défaut de congrès, diète ou comices, il suffira, pour cette déposition, de la décision d'un Jésuite grave. Dès lors ce sera faire œuvre louable que de tuer ce prince. On y pourra employer le fer ou le poison, et le pape pourra ensuite, comme il lui plaira, distribuer à de bons catholiques et donner en toute propriété les biens de l'hérétique. » (BECANUS, *Aphorismi doctrinae Calvinistarum, ex eorum libris et factis* (1608). *Opuscul. theologic.*, Paris, 1633.) A ces aphorismes, s'en ajoutèrent deux ou trois autres ; — que « la fin justifie les moyens », — « qu'il est loisible à un catholique de ne pas tenir la parole donnée à un hérétique », — « qu'il est permis d'user et d'abuser des équivoques et restrictions mentales », — que tous les moyens sont bons pour se débarrasser des hétérodoxes, etc. Principes qui n'étaient pas simples défaillances pratiques de la moralité ou entraînements de passion, mais formaient un système suivi, longuement élaboré par les supérieurs et passé à l'état de règles. Règles occultes, bien entendu ; car, à côté des Constitutions avouées, il y avait chez les Jésuites un code secret. Et justement, ne venait-on pas d'en découvrir la partie relative aux accaparements des fortunes et des influences, les fameux *Monita secreta ?* (Voir l'article MONITA SECRETA.)

L'Angleterre accueillit ces fables et y ajouta du sien. Les crimes publics des Jésuites s'accrurent d'un nombre incalculable de conspirations, d'incendies, de meurtres et de tentatives de meurtres. L'accusation de mensonge fut accentuée et systématisée.

II. *En France. Gallicanisme et Jansénisme.* — Une bonne partie de ces calomnies fut exploitée en France par les grands ennemis gallicans des Jésuites, comme Etienne PASQUIER et l'avocat A. ARNAULD. Ils se donnèrent le ridicule de les propager sans discussion. Or d'où venait l'opposition que, dès le premier jour, la Compagnie rencontra dans le monde parlementaire, non pas de la France, mais de Paris ? Aux yeux des régalistes, elle avait le tort, toujours le même, d'être « papiste ». Avant d'avoir rien fait qui pût provoquer la réprobation populaire, elle était condamnée parce qu'elle se présentait comme dévouée aux droits ultramontains. De là dans le Parlement, l'Université, chez les curés, chez quelques évêques, une répulsion irréductible et des procès sans fin. Les rois acceptaient les nouveaux religieux. Mais, plus royalistes que les rois, les gallicans voulurent voir dans l'institut des Jésuites une opposition formelle avec les lois fondamentales du royaume. Dans ses *Recherches de la France*, PASQUIER écrivit un chapitre intitulé : « *Quelle compatibilité il y a entre la profession des Jésuites et les règles tant de nostre Eglise gallicane que de nostre Etat ?* » (L. III, ch. XLV.) Et il concluait naturellement à l'incompatibilité. Inutile de dire que, pour en venir à cette conclusion, l'honnête parlementaire faisait subir aux règles et aux constitutions de la Compagnie les déformations les plus grotesques. De plus, aux yeux de Pasquier, les approbations pontificales étaient subreptices et non avenues. On avait aveuglé les papes. Les Jansénistes chanteront indéfiniment la même antienne. A ces préjugés gallicans, ajoutez les accusations relatives au tyrannicide, et nombre de faits divers, à faire dresser les cheveux sur la tête, empruntés aux pamphlétaires d'Outre-Manche et d'Outre-Rhin, et vous aurez une idée de l'antijésuitisme français au temps d'Henri IV et de Louis XIII.

Avec le Jansénisme, il s'enrichit d'un nouveau et très important chapitre. Les Jésuites dénonçaient chez les novateurs un calvinisme honteux. Dans cette doctrine soi-disant inspirée de saint Augustin, ils montraient la liberté humaine anéantie, et le fatalisme réinstallé sous le nom de grâce. Les Jansénistes répliquèrent par une campagne menée pendant cent ans, avec une suite obstinée, pour discréditer et détruire la trop ultramontaine Compagnie. Ce long duel, commencé en 1631 par la publication de l'*Aurelius* de l'abbé de SAINT-CYRAN, se terminera en 1773 par la destruction des Jésuites. On y peut discerner cinq grands assauts, résumés chacun dans un livre.

Dans l'*Aurelius*, nous avons l'assaut gallican. C'est là qu'on trouvera les attaches du jansénisme avec le gallicanisme le plus avancé. Car, en même temps qu'on y attaque les religieux dont les privilèges sont l'expression vivante de l'universelle juridiction du Saint-Siège, on y exalte les curés aux dépens des évêques, et les évêques aux dépens du pape. Là est la clef du rôle joué par le clergé paroissial de Paris et autres grandes villes de France, dans les luttes jansénistes. « Querelle de confessionnaux », diront avec mépris les *libertins*, SAINT-EVREMOND en tête ; en réalité, lutte de principes. Oui ou non, la juridiction pontificale, s'exerce-t-elle de façon effective et pleine dans toute l'Eglise ?

L'*Augustinus*, publié en 1640, commence l'assaut doctrinal. JANSÉNIUS, en exaltant saint Augustin, « met en parallèle et examine l'erreur des Marseillais et de quelques modernes ». Les Marseillais sont les Semi-Pélagiens et les modernes sont les Jésuites, SUAREZ, VASQUEZ et MOLINA. Dès lors, les théologiens de la Compagnie, pour avoir repoussé les interprétations de l'évêque d'Ypres sur la doctrine du grand docteur, seront taxés de semi-pélagianisme. « Ils rejettent, diront les Jansénistes, ou énervent l'autorité de saint Augustin, ils exaltent la liberté aux dépens de la grâce : ils sont les ennemis hypocrites de la grâce souveraine, et par suite de tout l'ordre surnaturel. » Cette campagne devait aboutir à la condamnation, non des Jésuites, mais des « cinq propositions ». Là-dessus, par une tactique habile qui ne pouvait que dérouter le public, changement de front et nouvel assaut sur un autre point (1656-1657).

PASCAL était déjà entré en ligne. Trois de ses lettres avaient paru, où il n'était encore question que de la grâce et des propositions condamnées, quand tout à coup, quatrième lettre : « Il n'est rien de tel

que les Jésuites. » Les vraies *Provinciales* commençaient. Morale relâchée, casuistes, probabilisme, en allaient faire les frais. Adversaires de la grâce divine et de saint Augustin, les Jésuites l'étaient plus encore de l'austérité évangélique et de la morale chrétienne. Cela, prouvé d'après une méthode d'information dont le moins que nous puissions dire est qu'elle manquait de critique.

Les Jésuites vivant toujours et ne se convertissant pas, le grand ARNAULD, la mort dans l'âme, par pur esprit de charité, revint à la charge. Ce fut le quatrième assaut. Dans la *Morale pratique* (1669-1695), on montrait que les abominables principes des Pères ne restaient pas théoriques; ils s'en inspiraient dans leur vie. Arnauld et ses collaborateurs accaparèrent la querelle des « rites », et toutes les autres difficultés menues ou grandes que les Jésuites pouvaient avoir de par le monde. On les montrait idolâtres en Chine, hérétiques au Japon, juifs à Gênes, généraux d'armée au Paraguay, négociants partout, accapareurs des biens monastiques en Allemagne, souvent banqueroutiers, persécuteurs acharnés de leurs rivaux en pays de mission, etc., etc. — Arnauld, qui en avait copié d'autres, eut d'innombrables copistes pendant tout le XVIII[e] siècle. Un journal se fonda, les *Nouvelles ecclésiastiques*, dont le but semblait être de dénoncer au jour le jour tous les crimes, péchés et peccadilles des « ennemis de saint Augustin ».

Restait à s'en prendre aux Constitutions mêmes des Jésuites. A vrai dire, il y avait longtemps que les gallicans avaient épluché l'Institut. Le travail fut repris en 1762 par les parlementaires, et aboutit à d'innombrables réquisitoires et comptes rendus, parmi lesquels il suffit de signaler celui de LA CHALOTAIS. On attaqua surtout l'obéissance, la fameuse obéissance aveugle qui lie des Français à un chef étranger. Impossible à un état moderne, conscient de ses droits, de supporter une telle intrusion. Est-il nécessaire de faire remarquer que, pour en venir à cette conclusion, l'on avait commencé par faire du supérieur des Jésuites, de son autorité, et de l'obéissance qu'il exige, la description la plus extravagante?

III. *Antijésuitisme moderne.* — Les Jésuites disparus, l'antijésuitisme s'assoupit un peu. Il se réveilla dès que la Compagnie fut rétablie.

Il y eut dans le courant du XIX[e] siècle quatre ou cinq grandes crises de jésuitophobie, aboutissant à des exils, des dispersions et même à des massacres.

Sous la Restauration, campagne de MONTLOSIER, avec création de la légende de Montrouge et de la Congrégation. En 1834, massacres de Madrid, sur une accusation d'empoisonnement des fontaines. En 1843, leçons de QUINET et de MICHELET au Collège de France. En 1871, le *Culturkampf* prussien. En 1880, l'article 7. Ces crises ont provoqué l'éclosion d'une littérature considérable, mais dont probablement il ne survivra que deux pamphlets, le *Juif Errant* d'Eugène SUE et les *Jésuites* de MICHELET.

Cet antijésuitisme moderne ne s'est refusé aucune des fantaisies qui avaient rendu grotesque celui d'il y a trois cents ans. Il s'est trouvé des « Reverends » anglais pour décrire l'« Eglise » établie comme absolument minée par les Jésuites. Ils sont dans les églises, dans les presbytères, dans les couvents : ils sont l'âme du mouvement ritualiste. Combien de « nurses » ne sont que des jésuitesses! — De même en Allemagne, BISMARCK disait voir partout leur action. Son ami, l'étrange catholique prince de HOHENLOHE, les montrait maîtres de la paix et de la guerre, responsables de la chute des Bourbons de Naples, directeurs de l'*Internationale* monopolisant le commerce des modes à Paris et celui du guano, opposés au rapprochement de Rome et de la Prusse, tenant sous leur influence Bismarck en personne et l'impératrice Eugénie et, bien entendu, le concile du Vatican, entravant Windthorst, etc. Il enregistrait sans broncher les imaginations du prêtre vieux-catholique Michaud, assurant que le massacre des otages par la Commune avait vraisemblablement été combiné par la fraction ultramontaine de la Compagnie, qui voulait se débarrasser de Mgr Darboy et des Jésuites libéraux comme le Père Olivaint. (*Memoirs of prince Chlodwig of* HOHENLOHE, traduction anglaise, 1906, t. I, p. 275, 365, II, p. 56, 140, 147, etc., etc.)

Récemment encore, un candidat catholique à la députation s'étant fait un honneur d'être un ancien élève des Jésuites, le journal *Tournon Républicain* (16 mars 1912), répliqua par une énumération des forfaits attribués à la Compagnie. Elle a fait assassiner « des hommes réputés saints » comme Jean de la Croix, Ribera, Philippe de Meri (*sic*), Borromée, Savonarole...

On voit le genre : au point de vue de l'apologétique générale, il est à noter. C'est un bon spécimen des procédés anticléricaux. A qui hait l'Eglise, tout est permis, jusqu'au mensonge le plus absurde. Est-ce que « la fin ne justifie pas les moyens » ?

Il est impossible de répondre ici, même en courant, à toutes les accusations. La plupart d'entre elles, si elles étaient aussi fondées qu'elles sont populaires, prouveraient contre les individus, contre l'Ordre tout entier, si l'on veut, mais ne prouveraient contre l'Eglise que dans le cas où l'Eglise se serait solidarisée avec les Jésuites. Que ces religieux ait été aussi farouches ligueurs qu'on le prétend, que l'un d'eux ait violé le secret des confessions de l'impératrice Marie-Thérèse, qu'ils aient pratiqué le commerce malgré les défenses des papes, et qu'ils aient fait de la politique et de la mauvaise, à supposer même que les faits soient établis, cela ne prouvera qu'une chose : ils ont manqué à leurs règles qui leur interdisaient tout cela. Cela n'établira aucunement que l'Eglise soit une institution humaine. (La réfutation d'un grand nombre de ces fables se trouve dans notre livre sur les *Jésuites de la légende*, et plus en détail dans celui de P. B. DUHR, *Jesuitenfabeln.*)

Il n'en va plus tout à fait ainsi de certaines synthèses historiques, stéréotypées dans le monde savant des protestants et des rationalistes. Chez ces doctes ennemis de l'Eglise romaine, s'est développé ce que nous sommes obligés d'appeler la légende scientifique. Eliminant tout ce qui, dans la légende populaire, était par trop invraisemblable, ces écrivains ont donné aux vieilles accusations un tour plus moderne, plus critique, plus acceptable. Ils se sont fait de la Compagnie de Jésus, de son rôle, de son influence, une idée qui, si elle était fondée, ne laisserait pas que d'être compromettante pour l'Eglise. C'est elle qu'il nous faut discuter.

II. — La légende savante

I. *L'Eglise romaine esclave des Jésuites.* — *a*) Un premier préjugé, d'origine nettement protestante, consiste à tout expliquer dans l'histoire de l'Eglise, depuis trois cents ans, par l'action des Jésuites. Ce sont eux qui ont fait l'Eglise catholique moderne ce qu'elle est. L'œuvre de saint Ignace, écrit un rédacteur de la *Revue critique*, M. R. REUSS (1896, t. I, p. 152), « est à la fois la plus formidable machine de guerre imaginée pour écraser un ennemi, et le plus puissant contrefort qui ait jamais été dressé

pour soutenir et consolider un édifice qui paraissait menacer ruine. A quelque point de vue qu'on se place pour juger la société de Jésus et ce qu'elle a fait dans le monde, on ne peut nier une chose... c'est que c'est elle, et elle seule, qui a maintenu et sauvé le catholicisme en Europe au XVI[e] et au XVII[e] siècle. Elle ne l'a pas seulement sauvé, elle l'a refait à son image et lui a imprimé le cachet qu'il portera désormais. Toutes les métamorphoses par lesquelles il a passé depuis, toutes celles que l'avenir peut lui réserver encore ont été préfigurées déjà par les doctrines et les enseignements des disciples de saint Ignace depuis l'étroite alliance du trône et de l'autel, jusqu'aux excitations à la révolte de la démagogie cléricale. »

Cette manière de voir est classique. On lit dans un ouvrage récent : l'Eglise attaquée par Luther, s'est réformée, fortifiée, mais elle s'est enfermée dans une bastille bien close, où ne pénètre plus la vie et l'air du dehors. « L'ordre règne partout, mais partout aussi s'installe la routine et se perd le sens de la vie. C'est aux Jésuites qu'il faut attribuer ce grand changement. » (G. Desdevises du Dezert, *L'Eglise et l'Etat en France*, t. I, 1907, p. 15.) Ces simplifications étonnent, à une époque où, dans l'étude des courants de la pensée, on apporte tant de subtilité à distinguer les influences. Routine et manque d'air mis de côté, les Jésuites ne pourraient qu'être flattés qu'on leur fasse la part si large : mais est-il possible d'admettre cette synthèse préliminaire?

Sans doute, leurs nombreux collèges et universités, leurs congrégations, leurs missions d'Europe et des nouveaux mondes, leurs théologiens, ont fortement travaillé à rétablir partout l'autorité du Saint-Siège et la vie chrétienne. Ils ont reconquis plus d'une province au catholicisme en Allemagne. Sur les bords du Rhin et du Danube, en France et dans les Pays-Bas, ils ont enrayé le mouvement séparatiste, et arrêté les défections. Mais sont-ils les seuls? Ne voir qu'eux, c'est faire tort à des hommes comme saint Pie V, saint Charles Borromée, saint François de Sales, saint Vincent de Paul et bien d'autres, dont l'action a été parallèle, identique à la leur, mais absolument indépendante. Que ne pourrait-on dire à la louange d'autres sociétés religieuses, qui ont travaillé près des Jésuites, à la même œuvre et avec le même zèle! Les Capucins, pour ne nommer que ceux-là, sont bien pour quelque chose dans les missions d'Allemagne, et les Sulpiciens dans la lutte contre le Jansénisme. Il est vrai, dans ces guerres, où il ne s'agissait pas seulement d'arrêter la propagande hérétique, mais de réagir énergiquement contre les troubles moraux, disciplinaires, doctrinaux, qui avaient agité les deux siècles précédents, les Jésuites ont fourni un régiment nombreux, compact, obéissant, portant vite et sûrement jusqu'aux extrémités du champ de bataille les ordres et les impulsions de Rome. Ils ont été pour les papes modernes, ce que les Clunistes avaient été pour Grégoire VII. Mais enfin, il n'y a pas qu'eux dans la mêlée, et ne voir qu'eux, c'est une simplification commode pour le pamphlétaire, mais indigne de l'histoire.

On va plus loin. Ils n'ont été instrument qu'en apparence; en réalité, ils ont mené la papauté. Le vrai chef de l'Eglise n'a pas été le pape blanc, mais le « pape noir ». C'est lui, disaient les protestants des environs de 1600, c'est ce « Vieux de la Montagne » qui, par toute l'Europe, arme le poignard des régicides. C'est lui, disent les Jansénistes, qui a imposé la condamnation des cinq propositions et la bulle *Unigenitus*. C'est lui qui, sous Pie IX, a dicté le *Syllabus*. Il avait dirigé le concile de Trente, et il a fait la loi à celui du Vatican. « Directions pontificales », entendez « directions jésuitiques ».

Pure légende. Qu'on explique comment ces « maîtres du pape », qui font la loi au Vatican, n'ont pu arriver à se tirer plus glorieusement de certaines grosses difficultés. La congrégation *De auxiliis*, l'affaire du probabilisme, celle des rites chinois et malabars : autant d'occasions d'affirmer leur omnipotence, d'imposer leurs vues, au moins de réduire leurs opposants au silence. On sait ce qui en fut. L'histoire de ces controverses montre que leur domination était discutée. Très appuyés quand ils n'étaient que défenseurs du Saint-Siège, théologiens de son infaillibilité, polémistes et apologistes de ses décisions; beaucoup moins soutenus quand il ne s'agissait que de leurs intérêts de corps, de doctrines restées à l'état de systèmes ou de méthodes particulières. Après tout, c'était dans l'ordre.

Aucun pape ne leur a été proprement hostile, pas même Clément XIV; mais plusieurs ont été froids. Aucun, sauf Clément XIV, ne leur a refusé de se servir d'eux, seule marque de confiance dont la privation les eût humiliés. Plusieurs, et non des moindres, qui n'étaient d'humeur à se laisser mener par qui que ce soit, tout en les employant, les écoutaient peu : tel Innocent XI. Et, même aux jours de plus grande faveur, il s'en fallait que l'amitié du pape entraînât toujours celle des cardinaux ou les bonnes grâces des congrégations.

Reste que les Jésuites ont toujours été, le plus qu'ils ont pu, selon le mot des Encyclopédistes, les « grenadiers du Pape ». Ils n'ont point inventé les doctrines ultramontaines. Depuis plusieurs siècles déjà, elles étaient formulées, discutées, enseignées. Ils les ont adoptées, et volontiers se glorifient d'avoir lutté pour elles pendant trois cents ans. Ils les ont précisées peut-être sur quelques points, mais n'y ont rien ajouté d'essentiel. Que si vraiment c'est mener le pape que de diriger l'opinion catholique dans le sens le plus favorable aux droits du pape ; alors, en quelque façon, ils ont mené le pape. Ils ont, de leur mieux, préparé les voies à certaines grandes décisions. Ils y ont collaboré de tout leur pouvoir. Ils ont suivi de très près, accéléré même, si l'on y tient, un mouvement qui avait commencé avant eux, et qui eût abouti sans eux. C'est tout ce que l'histoire peut conclure de leur action générale dans l'Eglise, depuis trois cents ans.

II. *L'esprit de servilité.* — Alors, dira-t-on, c'est leur action lente et occulte qui est à examiner. Qu'ont fait les Jésuites depuis qu'ils existent? Ils ont consolidé le romanisme, mais à quel prix? En détruisant dans les volontés et les intelligences tout ce qu'il y avait de vital. Qu'on examine ce qui est à eux, bien à eux, l'on constatera que Michelet avait raison quand il résumait leurs systèmes d'un seul mot, le « machinisme ». Ce sont eux qui ont comme naturalisé dans le catholicisme la notion déprimante de l'obéissance allant jusqu'à l'immolation du jugement. Mais il le fallait; ce qui avait enlevé au pape les pays allemands, anglais, suédois, c'était l'esprit de liberté : il importait d'y substituer l'esprit de servitude, seul moyen d'empêcher les pays latins d'entrer par la voie libre qu'ouvrait Luther.

Cet « esprit de servitude », ils ont commencé par l'organiser chez eux, dans leur gouvernement intérieur, d'une façon absolument nouvelle jusque-là. Leur général est un véritable despote, disait-on jadis dans les pamphlets allemands, disaient encore les comptes rendus parlementaires de 1762, et répètent à leur suite nos auteurs (voir l'article *Jésuites*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*). Ce « Vieux de la Montagne », maître des consciences, peut

commander jusqu'au péché mortel inclusivement. Il règne par la délation, gouverne par la crainte, fait et défait les lois, échappe à tout contrôle, même à celui du pape qui croit le diriger. Il est considéré comme l'organe même de Dieu; il tient ici-bas devant ses inférieurs la place de Dieu; pratiquement il supprime Dieu. Aussi lui doit-on, comme à Dieu, soumission absolue, sans réserve. Il a droit à un acte de foi radicale. Il faut être entre ses mains « *perinde ac cadaver* ». Obéissance cadavérique; et aussi obéissance aveugle, car il faut supprimer toute intelligence, tout raisonnement.

« Avec cela, chose curieuse, ils croient être libres. C'est qu'ils ont été matés par les *Exercices*, cette terrible machine qui fascine la volonté, l'anéantit, tout en laissant l'illusion d'une liberté plus ou moins complète. » (*Revue critique*, 1905, II, p. 458.)

Or, cet esprit d'obéissance contre nature, les Jésuites ne l'ont pas restreint à leur gouvernement intérieur : ils en ont fait l'esprit de l'Eglise catholique moderne. Par leurs innombrables collèges, ils l'ont, trois cents ans durant, insinué à des multitudes d'enfants. Ils ont organisé pour eux une éducation superficielle, qui endort les volontés et dont le seul idéal est l'obéissance aveugle. Beaucoup d'ordre à l'extérieur, discipline rigoureuse, suppression de tout ce qui méritait aux collèges universitaires leur renommée de turbulence. Mais, sous ces beaux dehors, énervement de toute virilité.

« Des collèges, ces tendances ont passé dans les masses catholiques. La conquête du monde par la servilité a eu son dernier aboutissement dans la définition de l'infaillibilité pontificale. On peut dire que, depuis trois cents ans, du concile de Trente à celui du Vatican, ce sont les Jésuites qui ont fait l'Eglise romaine ce qu'elle est aujourd'hui, obéissante, réglée, mécanique, mais sans vie, sans élan, sans pensée, sans progrès, solide uniquement parce qu'elle est immobile. »

a) Cette synthèse est-elle beaucoup plus résistante que la première? D'abord la peinture du gouvernement de la Compagnie est une pure caricature. Ce gouvernement est fort et concentré, cela est vrai. Mais il est d'autant plus doux dans son exercice qu'il est plus ferme et plus sûr de lui. En croira-t-on ceux qui en ont l'expérience? L'obéissance qu'il exige dirige les initiatives généreuses, mais leur laisse un libre jeu.

De bonne foi, est-ce une vie d'hommes déprimés que celle de gens comme Canisius et Campion, Possevin, Edmond Auger, Vieyra? ou encore celle de missionnaires comme Ricci, Alexandre de Rhodes, Robert de Nobili, Brébeuf, Marquette, de Smet? Pour des automates, ces parfaits obéissants ont eu, ce semble, une existence d'une assez belle fécondité.

La discipline est forte chez les Jésuites. A-t-elle arrêté dans son essor quelque génie inconnu? Qui le dira? Mais qui dira aussi combien d'autres, dans l'apostolat ou sur le terrain de la pensée, eussent gagné en force à être tenus de plus court par une autorité sévère? Génies étouffés par la discipline, génies brisés par abus de liberté, qui déterminera jamais de quel côté en définitive sont les plus grosses pertes?

La conception de l'obéissance jésuitique n'est pas moins fantaisiste. On oublie que le « *perinde ac cadaver* » est une formule classique, déjà vieille quand saint Ignace l'a ramassée : on la trouve sur les lèvres de saint François d'Assise, et elle pourrait bien être plus ancienne encore. C'est une métaphore, entre beaucoup d'autres, qu'il faut interpréter avec intelligence. — La fameuse lettre du saint sur l'obéissance a pu de même être commentée par Bellarmin avec des textes nombreux pris aux anciens ascètes et aux Saints Pères. Elle n'a rien que de traditionnel. De tout temps, l'obéissance a été considérée comme un élément capital de la vie religieuse. Tout ce que l'on peut dire, c'est qu'Ignace a été amené par les circonstances à insister plus que d'autres sur ce point. Circonstances extérieures : l'esprit d'indépendance et de révolte qui soufflait partout. Circonstances intérieures : la vocation spéciale de ses religieux, obligés de beaucoup vivre au dehors et d'autant plus tenus à suivre les impulsions de l'autorité centrale que cette autorité leur laissait plus d'initiative. — L'obéissance « jusqu'au péché mortel inclusivement » est une pure ânerie. Les Constitutions disent juste le contraire : il faut obéir « *ubi peccatum non cerneretur* » (P. III, ch. 1; VI, ch. 1).

A parler en général, rien ne fait mieux comprendre cette obéissance telle qu'elle ressort des documents, constitutions et lettres de saint Ignace, ou des commentaires ascétiques (Rodriguez, *Perfection chrétienne*, etc.), que l'obéissance militaire sur un champ de bataille, ou celle d'un marin sur son vaisseau : soumission exacte, scrupuleuse, mais en même temps joyeuse et intelligente.

Loin d'être un despote, le supérieur es un père qui connaît ses sujets pour avoir eu leurs confidences, pour avoir vécu de leur vie, près d'eux. Hier leur égal, aujourd'hui leur commensal, leur compagnon de toutes les heures, et qui demain rentrera joyeux dans le rang. Obéissance par laquelle on tâche d'identifier sa volonté avec celle de celui qui commande, d'entrer dans ses vues, de faire ce qu'il ferait si les rôles étaient renversés. Obéissance pleine de cœur et d'amour. Le soldat entend la voix de la patrie dans la voix du capitaine et le religieux celle de Dieu dans la voix du supérieur. C'est l'obéissance de volonté. — Quant à l'obéissance de jugement, elle consiste surtout à chercher de bonne foi par où le supérieur peut et doit avoir raison. Elle demande un effort de l'intelligence et aussi un effort de la volonté pour se mettre dans le calme et regarder les choses bien en face. Si, après examen sérieux, il semble que le supérieur ait tort, rien n'empêche de lui faire ses observations : le cas est prévu. S'il n'en tient pas compte, le recours est toujours ouvert aux autorités majeures, et, en ce cas, le secret des correspondances est absolu. Que si l'ordre est maintenu, dans la vie religieuse comme dans la vie militaire, comme dans toute société bien réglée, il ne reste plus qu'à obéir. Obéissance aveugle alors, parce qu'on exécute le commandement du supérieur sans en voir le bien fondé, mais obéissance clairvoyante, parce que l'on discerne les principes d'ordre supérieur qui exigent ce sacrifice des vues personnelles. Le soldat à qui une consigne malencontreuse serait donnée se dira : « Le bien de la discipline générale exige que j'obéisse. J'obéis non à mon officier qui se trompe, mais à la patrie. » Le religieux dira de même : « Je n'obéis pas à l'homme, dont l'illusion me paraît évidente, mais à Dieu, qui exige que j'immole dans ce cas mes évidences à l'illusion du supérieur. » Et les cas sont-ils rares, où, expérience faite, l'illusion n'était pas là où l'on croyait?

Exemple. Abrités derrière une permission des papes, les Jésuites de l'Inde et de Chine ont toléré chez leurs néophytes certaines coutumes où ils ne parviennent pas à voir d'idolâtrie. Après une pratique déjà longue, ils reçoivent l'ordre de supprimer ces tolérances. Ils sont liés envers le pape par un vœu d'obéissance très spécial. Ce vœu leur défend-il, en des cas graves, de faire des représentations et de solliciter des délais? Ils ne le pensent pas, et ils poussent très loin l'usage de ce droit : car il leur

semble évident que, dans le cas présent, il y va de la ruine de leurs missions. Rome enfin leur fait entendre qu'elle n'admet pas leurs raisons, et que la cause est finie. Ils ne voient pas. Ils ne parviennent pas à voir. Ils croient avoir pour eux l'évidence contraire. C'est le cas de faire de l'obéissance *aveugle*, et ils obéissent *aveuglément*. (Voir *Dictionnaire de théologie catholique*, article *Rites Chinois* par J. Brucker.)

b) L'obéissance, ascétique et disciplinaire, ainsi comprise, l'ont-ils transportée du cloître dans l'éducation? L'eussent-ils souhaité, ils ne l'auraient pu, car sous l'Ancien régime ils avaient surtout des externats. C'est assez dire que leur surveillance, quelque active qu'elle fût, trouvait assez vite ses limites. Quand des circonstances qu'ils n'avaient pas créées eurent introduit partout le régime des internats, il est certain qu'ils eurent un grand souci de la discipline. Ils y virent la sauvegarde des études et de la moralité. Cette rigueur dans l'ordre, cette obéissance si l'on veut, devait devenir entre leurs mains un instrument pour la formation des caractères. (Voir, sur leurs principes en pareille matière, la vie de quelques-uns de leurs grands éducateurs, comme celle de P. Olivaint par le P. Ch. Clair et l'ouvrage de E. Barbier, *De la Discipline*, Poussielgue). Sur les résultats, on peut consulter les notices consacrées à quelques-uns des anciens élèves des Jésuites comme Chauveau, *Souvenirs de l'Ecole Sainte-Geneviève*, 3 vol., Paris, 1872-1873; Didierjean, *Elèves des Jésuites*, Paris, 1882, 2 vol.; Loriquet, *Souvenirs de Saint-Acheul*, Amiens, 1828, etc. Ouvrages d'édification, mais qu'on pourra compléter par l'article du P. W. Tampé: *Nos anciens élèves; Etudes*, 1900, t. IV.)

c) « Du moins, dira-t-on, l'esprit d'obéissance a toujours été leur trait caractéristique, beaucoup plus que le développement en liberté de toute l'activité humaine. Jusque sur le terrain intangible de l'intelligence et des idées, n'est-ce pas toujours le principe d'autorité qu'ils ont cherché à faire prévaloir? Alors que tout, dans le monde moderne, s'orientait vers la libre recherche, ils ont imposé à l'Eglise une direction diamétralement opposée, celle de la soumission, l'acceptation aveugle des dogmes imposés du dehors. »

Il est exact que les disciples de saint Ignace ont toujours été dans l'Eglise, et de propos délibéré, les tenants et les théoriciens du principe d'autorité : de là leur opposition constante au protestantisme, au jansénisme, au gallicanisme, au libéralisme, au modernisme. C'est leur faire trop d'honneur que de ne voir qu'eux en cette affaire, mais surtout c'est commettre un vrai sophisme historique. Défenseurs-nés de l'Eglise romaine, ils l'ont défendue telle qu'elle est, religion d'autorité, se disant infaillible dans son ordre. Toute la question est de savoir si elle se trompe. Et ce serait ici tout le traité *De Ecclesia* et *De Summo pontifice* qu'il faudrait résumer. Quand les protestants et leurs copistes les attaquent sur ce terrain, de bonne foi est-ce à eux, n'est-ce pas plutôt à l'Eglise que les coups s'adressent? Car ce ne sont pas leurs prétentions personnelles que les Jésuites défendent, mais les prétentions de l'Eglise.

Ont-ils été plus loin, poussant ainsi l'Eglise à l'intransigeance sur des domaines qui n'étaient déjà plus celui de la stricte infaillibilité dogmatique? En d'autres termes, sur des terrains mixtes ou neutres, ont-ils fait preuve d'une juste et large liberté d'esprit, ou au contraire d'un soumissionnisme aveugle et facile? C'est aux faits de répondre. Pour nous en tenir aux siècles passés, les théologiens comme Bellarmin et Suarez ne font pas l'impression d'intelligences entravées par l'obéissance de jugement. Maldonat est un des exégètes les plus consultés aujourd'hui de l'ancienne école, un de ceux auxquels nos contemporains ont le plus volontiers recours, chez lequel ils trouvent le plus de leurs idées et les plus fécondes. Dans l'ordre de l'histoire et du dogme, il en faut dire autant de Petau, de Sirmond, des Bollandistes. Autant de patrons pour un progressisme retenu, le seul qui fasse besogne durable. Et par ailleurs, ce que l'on reprochait à Molina et aux théoriciens du probabilisme, était-ce l'attachement aveugle aux formes anciennes de la pensée? N'avaient-ils pas à se défendre précisément du reproche de nouveauté?

Cette vie intellectuelle fut arrêtée au milieu du XVIIe siècle. A qui la faute? Aux controverses jansénistes, qui, pendant cent ans, allaient forcer le théologien à piétiner sur place, et les jésuites à répéter sur tous les tons qu'il fallait, dès lors qu'on se disait catholique, obéir à Rome. La controverse protestante avait en quelque sorte agrandi les horizons, excité les intelligences et secoué les torpeurs. La controverse janséniste eut juste un effet contraire.

III. *La morale relâchée.* — On poursuit le réquisitoire. « Les Jésuites, en même temps qu'ils rétrécissaient le dogme, donnaient du large à la morale. La façon dont ils accentuaient le principe d'autorité risquait d'écarter de Rome bien des esprits. Ils imaginèrent de retenir les foules en abaissant l'idéal et en facilitant la vie chrétienne. Maintenant, on pourra être excellent catholique et mauvais chrétien : bon catholique par la soumission d'esprit et l'attache aux « œuvres », pratiques, dévotions, gestes extérieurs; chrétien faible par la vie morale facile, mondaine, accommodée à l'esprit de siècle. » On le voit, c'est le fond des *Provinciales*, traduit en langage moderne.

« Le Jansénisme, nous dit-on à ce propos, était une belle et grande réforme catholique, qui allait ramener l'Eglise et la foi à leur pureté primitive. La vie chrétienne en effet déclinait. Quelle en était la cause? La casuistique moderne avec tous ses ressorts, probabilisme, direction d'intention, et le reste. Le mouvement général allait à diminuer la rigueur de la règle, à mettre la conscience en repos par une pratique facile et un minimum d'observances. Elle allait à établir une morale humaine et raisonnable qui flatte la nature au lieu de la combattre. Il serait injuste de s'en prendre aux seuls Jésuites. Ils n'ont pas, quoi qu'en dise Pascal, inventé la casuistique ni même le probabilisme. Ils ont été cependant par leur nombre, leur mérite, leur intelligence, leur activité, les plus déterminés ouvriers de la transformation qui était seule capable de maintenir l'empire de l'Eglise sur le siècle. Et voilà pourquoi les Jansénistes, qui ne voulaient pas rompre avec l'Eglise, avaient tort de les séparer de l'Eglise et raison de leur imputer le relâchement. » (Voir l'article *Pascal*, de M. G. Lanson, dans la *Grande Encyclopédie*.)

Ce tableau d'ensemble soulève, lui aussi, bien des difficultés.

a) D'abord il est injuste de ne voir dans les quatre derniers siècles qu'un mouvement de fléchissement moral. Les faits ne se prêtent pas à cette simplification. Si l'on compare l'état de l'Eglise dans les cent ans qui ont suivi le concile de Trente, et dans les cent ans qui l'ont précédé, comment ne pas reconnaître un magnifique relèvement? Or, il n'est que juste d'en faire honneur en partie aux Jésuites. Ils sont pour beaucoup, en particulier, dans la réforme du clergé. Ils ont dirigé une foule de séminaires, organisés sur le prototype du Collège germanique, et si, en Allemagne spécialement, il y a eu de ce chef une réforme profonde, c'est à leurs collèges, séminaires, congrégations qu'on le doit. En France le mouvement fut retardé par les guerres de

religion, et rejeté jusqu'au règne de Henri IV et de Louis XIII. Il y eut alors une belle floraison de vertus sacerdotales. Or, beaucoup parmi ceux qui furent la gloire du clergé de France avaient été les élèves des Jésuites, ainsi S. François de Sales, S. Pierre Fourier, M. Olier, Bérulle, Boudon l'archidiacre d'Evreux, le B. Jean Eudes, Bénigne Joly le père des Pauvres, François de Montmorency Laval, premier évêque de Québec, etc., etc. Le mouvement s'arrêta, mais une fois de plus, à qui la faute? S'il est vrai que la vie sacramentelle est dans l'Eglise catholique la grande source des hautes vertus, qui l'a tarie? Il faut encore répondre : le Jansénisme. Et ce n'est pas l'avis des seuls Jésuites. Saint Vincent de Paul le disait dès 1648 (Sainte-Beuve, *Port-Royal*, II, p. 191), et en 1655, Mme de Choisy nous représente les mondains s'autorisant du fatalisme janséniste pour abandonner toute vie chrétienne (t. V, p. 72).

b) Il est vrai, il y eut vers ce temps-là une sorte d'épidémie de laxisme. Le mal était réel, puisque les papes ont dû condamner. Mais quels en sont les auteurs responsables, quelles en sont les causes?

Notons d'abord que le laxisme est de tous les temps, comme le rigorisme. De plus, il sera toujours possible de trouver chez les moralistes des erreurs et des défaillances tenant aux préjugés locaux ; et, par exemple, que certains théologiens espagnols aient été indulgents à l'excès en matière de duel, ou les allemands en matière de jeûne, cela prouvera seulement que l'on ne cesse jamais absolument d'être de son pays.

Mais d'où vient que, dans le second quart du xviie siècle, les défaillances se multiplient chez les casuistes? Cela tient, a-t-on dit, à une réaction contre le jansénisme. « Quelques adversaires de l'hérésie fameuse, dans leur zèle à combattre les sévérités outrées de ses conséquences pratiques, s'étaient laissé entraîner au delà des limites d'une sage réaction. Aux tendances étroites de la secte, ils se trouvèrent amenés à opposer la tendance toute contraire d'un laxisme périlleux : de là certaines propositions hardies, inspirées par les exagérations d'un probabilisme mal entendu. » (Deshayes, art. *Alexandre VII*, dans le *Dict. de théol. cathol.*, t. I, col. 730.)

Cette explication n'est fondée qu'en partie; car un certain laxisme était antérieur à Jansénius. La *Somme des péchés* du P. Bauny fut condamnée dès 1630. Mais cette date nous marque justement le temps où disparaissent presque tous les grands moralistes jésuites. Chez des auteurs comme Lessius, Laymann, Suarez, Molina, l'on pourra bien souligner des solutions contestables. Mais aucune tendance générale au laxisme. Eux disparus, se lève une génération de compilateurs, de vulgarisateurs, parmi lesquels le célèbre Escobar (Voir D[r] K. Weiss, *P. Antonio de Escobar*,... Fribourg, 1911, cfr. *Etudes*, 20 février 1912, p. 553). A peine maintenant si, de loin en loin, apparaît un esprit vraiment original. La grande sève théologique est pour le moment tarie. Entre les mains de ces écrivains simplement estimables, laborieux, mais sans élan, que pouvait devenir la casuistique?

Elle devait subir les lois inhérentes à sa nature. Comme toute chose ici-bas, elle portait en elle-même ses germes de décadence. Dans l'examen qu'elle est amenée à faire des actes humains pour distinguer le permis et l'interdit, l'interdit *sub gravi* et l'interdit *sub levi*, il lui faut diviser ce qui de prime abord apparaît confondu. C'est sa manière à elle de progresser. Elle ne vit que de distinctions. Il lui faut regarder les faits au microscope, et étiqueter avec une précision de plus en plus fine les espèces morales. Entre les mains d'un docteur éminent, elle aura peine à éviter l'apparence de la subtilité. En évitera-t-elle toujours la réalité, maniée par un théologien de fermeté moindre? Et c'est ce qui est arrivé. Mais en pareille matière, la subtilité risque de mener aux solutions relâchées.

Il parut donc vers ce temps-là plusieurs écrits de théologie morale gâtés par plus de propositions erronées qu'on ne le voudrait, assez pour que les adversaires de la Compagnie pussent mener contre elle un bruit d'enfer, pas assez cependant pour qu'on pût en conclure, comme on le faisait, à un système, et le P. G. Daniel écrivait très justement (*Recueil de divers ouvrages*, Paris, 1724, t. II, p. 27. *Seconde lettre au P. Alexandre*) : « Il y a trois sortes (de décisions) pour lesquelles on a prétendu convaincre les Jésuites de relâchement. Premièrement il y en a qu'on leur objecte comme relâchées, et qui ne le sont point en effet, parce qu'elles sont conformes au sentiment général de tous les docteurs et de toutes les écoles catholiques et seulement opposées aux idées particulières de quelque théologien qui se fait un honneur et un mérite de se distinguer dans ses livres par l'affectation d'une extrême sévérité... La seconde espèce de décisions... sont des extraits de leurs auteurs faits avec infidélité, soit en retranchant des circonstances, soit en y ajoutant d'autres qui changent l'espèce, ou qui, détachés d'un article ou d'un chapitre, font une tout autre idée que lorsqu'on le lit dans l'endroit même d'où on les a tirés... Enfin la troisième espèce... sont quelques décisions tirées véritablement de quelqu'un de leurs théologiens qui, en effet, ne sont pas exactes... Sur ce dernier point, voici trois propositions que l'adversaire peut contredire s'il le veut, mais sur lesquelles on est prêt à lui apporter toutes les preuves qu'il désirera. Première proposition : Quand il est arrivé qu'un docteur jésuite a donné dans ses livres une décision évidemment mauvaise... le sentiment contraire a été aussi le sentiment commun des théologiens de la société. Seconde proposition : quand un théologien jésuite a donné une décision de cette nature, ordinairement il a eu pour guide ou pour compagnon quelque docteur thomiste. Troisième proposition : Si en matière de morale, ou d'autres dogmes théologiques, on supputait les erreurs bien avérées qui sont échappées aux théologiens thomistes et aux théologiens jésuites dans leurs livres, la liste de celles des Jésuites serait plus courte notablement. »

Aussi S. Alphonse de Liguori pouvait-il, en 1756, rendre aux victimes de Pascal le témoignage suivant : « D'ordinaire, j'ai suivi le sentiment des Jésuites, et non celui des Dominicains, car les opinions des Jésuites ne sont ni larges, ni rigides, mais de juste milieu. Et si je soutiens quelque opinion rigide contre tel ou tel écrivain jésuite, je le fais presque toujours en m'appuyant sur l'autorité d'autres écrivains de cette Compagnie. C'est d'ailleurs d'eux, je l'avoue, que j'ai appris le peu que j'ai mis dans mes livres ; car, en fait de morale, je ne cesserai de le répéter, ils ont été, et ils sont encore les maîtres » (30 mars 1756).

IV. *La vie chrétienne.* — On poursuit. « L'esprit catholique a été mis à l'étroit par le dogmatisme jésuitique, et s'est atrophié. L'âme s'est atrophiée aussi, pour avoir été mise au large par la morale facile. Car ce qu'il faut à l'être humain pour se développer normalement, c'est précisément ce que les Jésuites lui refusent, les larges espaces devant l'intelligence, et, devant le cœur, une discipline sévère. Reste maintenant à nourrir cet être amoindri qu'est le catholique jésuitisé, et c'est à quoi sert la dévotion et les dévotions nouvelles, dont la formule est dans les *Exercices* de saint Ignace et dont Pascal

s'est moqué si à propos dans sa *IXe provinciale.* »

Après la théologie des Jésuites, après leur morale, après leur discipline, c'est leur ascétisme qui est en cause.

a) Il était assez de mode, aux débuts de la Compagnie, de voir dans les *Exercices* un manuel d'illuminisme ou de magie. De nos jours, ils ont été l'objet de critiques contradictoires. Des catholiques leur reprochent de faire trop large part à la raison, à la surveillance sur soi-même, à la méthode, à l'effort de volonté, pas assez large au cœur et à l'élan de l'âme, d'être exclusivement ascétisme, d'avoir contribué, par cet excès de rationalisme pieux, à enrayer, pendant trois siècles, le progrès de la « contemplation ». D'autres, des rationalistes, à la suite de MICHELET, n'y trouvent que quiétisme, anéantissement de la volonté sous l'imagination mystique. Ce petit livre n'aboutit qu'à faire des rêveurs qui croient vouloir et qui sont menés par le dehors. C'est un manuel d'hallucination spontanée, où tout est organisé pour conduire l'homme jusqu'à l'extase.

On nous montre ensuite les Pères organisant une petite religion mondaine au goût du siècle. Ils amusent les âmes, éprises d'idéal, en la nourrissant de bonbons pieux, de pratiques extérieures, d'une morale toute en surface ; et, grâce à eux, dans l'Eglise, les dévotions (Mariolatrie, Sacré-Cœur, etc.) sont en train de tuer la religion. Leur architecture, le « style jésuite », exubérant et frivole, est le symbole parfait de la vie chrétienne telle qu'ils la réalisent. Ainsi MICHELET, TAINE et leurs copistes.

Une fois de plus, nous sommes en face d'une synthèse où entrent quelques faits mal observés et beaucoup d'*a priori.*

Et d'abord les *Exercices* de saint Ignace ne sont un manuel d'extase, ou d'hallucination, ou d'imagination mystique, que pour ceux qui les lisent avec les yeux de Michelet. D'un bout à l'autre, au contraire, ils sont un appel instant et intense à la réflexion et à la volonté. Bien loin de tout orienter vers l'imagination, Ignace, au début de chaque méditation, endigue cette faculté envahissante et capricieuse par ce qu'il appelle la « composition de lieu ». Il l'exploite aussi, car, toute dangereuse qu'elle est, cette faculté est une force qu'il ne faut pas laisser perdre : il l'amène à travailler au perfectionnement surnaturel de l'homme au moyen des *applications des sens.* Tout, dans ce petit manuel de vie parfaite, et même la sensibilité et l'imagination, contribue à raffermir le vouloir et la résolution, en attaquant la mauvaise nature et les affections déréglées. Un critique protestant l'a reconnu naguère, « les Exercices sont bien un dressage spirituel, mais où les multiples prescriptions et la contrainte imposée au retraitant aboutissent à fortifier la volonté, à lui donner à la fois élasticité et résistance, à la rendre capable de dominer ses impressions et ses imaginations. Bien loin de déprimer l'esprit et d'amoindrir la personnalité, elles accroissent la liberté et la force morale » (K. HOLL, *Die geistlichen Uebungen des I. von L.*, Tübingen, 1905, 8°; cf. *Analecta Bolland.*, t. XXVI, p. 152).

Qu'on fasse maintenant ce que Pascal aurait dû faire avant de bâcler sa IXe *Provinciale,* où il juge toute la dévotion jésuitique sur deux ou trois opuscules; qu'on inventorie la littérature ascétique de la Compagnie, laquelle, en grande partie, commente les Exercices, ou s'en inspire, qu'on lise en particulier les ascètes français à peu près contemporains du premier Jansénisme, SAINT-JURE, SURIN, CAUSSIN, BALINGHEM, HAYNEUFVE, SUFFREN, LE GAUDIER, sans parler des Espagnols, LOUIS DE LA PUENTE (Dupont), DA PALMA, NIEREMBERG, RODRIGUEZ, etc., tous gens dont l'austérité ne saurait être attribuée à une infiltration janséniste. On pourra çà et là discuter le style; car on n'est pas impunément contemporain des Précieuses. Mais, dans son ensemble, l'école ascétique de la Compagnie n'a point attendu l'exemple de Port-Royal, pour être austère. Elle pousse à l'action, à la lutte méthodique contre les défauts, revient sans cesse à *l'examen particulier,* cette méthode de perfectionnement intérieur dont Franklin se trouvait bien, et qui suppose une vigilance singulièrement active sur soi-même. A coup sûr, des auteurs comme ceux que nous avons cités, ou encore comme BELLECIUS, JUDDE, BOURDALOUE, LA COLOMBIÈRE, NOUET, GROU, BERTHIER, CAUSSADE, CHAIGNON, RAVIGNAN, MESCHLER, et vingt autres, ne donnent aucunement l'idée de gens rêveurs déshabitués de la lutte. Ils la donnent même si peu qu'actuellement des catholiques leur reprochent d'exagérer le « combat spirituel ».

b) Dans le même ordre d'idées, les protestants ont beaucoup reproché aux Jésuites d'avoir développé dans l'Eglise les « dévotions », les petites pratiques, d'avoir inventé l'Immaculée Conception, le Sacré-Cœur, etc. (*Encyclopédie des sciences religieuses*, au mot *Jésuites*). On va répétant par exemple : « Il y a dans leur conception de la religion et dans les formes de dévotion qu'ils ont préconisées, quelque chose de radicalement contraire au véritable esprit chrétien évangélique » (*Revue historique*, 1910, p. 167, tome CIV). On a parfaitement raison, si ce « véritable esprit chrétien évangélique » s'identifie avec le protestantisme. Mais qu'en est-il, si l'identification est fausse?

Il y a dans cette assertion courante un point de fait et un point de droit. En droit, la forme « dévotionnelle » de la piété est-elle conforme à l'esprit chrétien? C'est toute la question du culte extérieur, du culte de la Vierge, du culte des Saints, qui est soulevée, et par surcroît toute celle de l'utilité des bonnes œuvres. Nous la supposons résolue par ailleurs. (HUBY, *Christus*, p. 835-855, 898-908, 927-933.) Mais, en fait, quel a été sur ce terrain le rôle des Jésuites?

D'abord, ils n'ont rien inventé du tout. Ils ont trouvé la dévotion à la Sainte Vierge florissante dans l'Eglise, de temps immémorial; mais ils l'ont propagée. A quoi leur ont servi leurs innombrables congrégations. Ils l'ont défendue en théologiens contre les attaques protestantes et les insinuations jansénistes. Pour leur en faire un crime, il faudrait prouver : 1° que cette dévotion est sans fondement doctrinal; 2° qu'elle entrave le développement normal de la vie chrétienne, faite de sacrifice vrai et de dévouement; — et, cette preuve, l'a-t-on jamais fournie? (Sur le rôle des congrégations et leur influence morale, voir DELPLACE, S. J., *Hist. des Congr. de la S. Vierge*, Lille, 1884; DE GRANDMAISON, *La Congrégation*, Paris, 1889.)

Ils n'ont pas davantage *inventé* l'Immaculée Conception, depuis des siècles déjà formellement enseignée dans les Universités; mais ils se sont fait un honneur de la défendre, et ont par là contribué à hâter la définition de 1854.

Quant au Sacré-Cœur, s'ils en ont été, au XVIIIe et au XIXe siècle, les hérauts convaincus, ils n'en ont pas le moins du monde été les inventeurs : 1° parce que la dévotion, à l'état privé et individuel, existait bien avant eux (BAINVEL, *La Dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, Doctrine, Histoire*, 3e édit., 1911); 2° parce que, lorsqu'ils voulurent en faire une dévotion publique et populaire, leurs supérieurs s'y opposèrent énergiquement. (A. HAMON, *Vie de la Bienheureuse Marguerite-Marie*, Paris, 1907, p. 432.) Mais quand la dévotion commença d'être agréée à Rome, leur grand souci fut de prouver que, nouvelle en apparence,

elle n'était au fond qu'un développement très légitime de l'indispensable dévotion au Verbe incarné.

D'une façon générale, on peut dire que, lorsque les Jésuites ont paru dans l'Eglise, la grande efflorescence de ce qu'on appelle les « dévotions » durait déjà depuis trois cents ans.

La piété chrétienne, immuable dans son fonds, n'est pas immuable dans ses formes extérieures. Purement liturgique et symbolique dans le haut moyen âge, elle était devenue au XIIIᵉ siècle plus scolastique et plus doctrinale. Mais bientôt, sous l'influence des ordres mendiants, les cultes affectifs et mystiques de la Passion, de l'Eucharistie, de la Sainte Vierge, sans rompre leurs attaches traditionnelles, liturgiques, dogmatiques, avaient tendu à se développer à part. Et, à chaque tournant de la piété, l'art avait pris une orientation nouvelle (Voir E. Male, *L'art religieux du* XIIIᵉ *siècle*, Paris, 1898; *L'art religieux de la fin du moyen âge*, 1908).

Il y eut des exagérations, par où cette piété du moyen âge finissant prêta le flanc aux accusations des novateurs. L'ignorance aidant, les « dévotions » coururent le risque d'être noyées dans la superstition. Le rôle des Jésuites (et des autres) fut alors de les défendre dans ce qu'elles avaient de légitime, de mettre plus en lumière leurs bases dogmatiques (Suarez, sur la Sainte Vierge, dans son *De Mysteriis Vitae Christi*), de les présenter pour ce qu'elles sont, la fleur vivante et féconde de la doctrine, d'en faire les auxiliaires de la vie chrétienne et de les protéger contre les exagérations compromettantes. Si, dans l'action des Jésuites, en pareille matière, les protestants et les copistes de Michelet voient autre chose, c'est qu'ils ont des « dévotions catholiques » une notion absolument inexacte.

En un mot, l'action des Jésuites dans l'Eglise a été, par les historiens, exagérée et dénaturée. Exagérée, car on les a faits plus puissants et plus influents qu'ils n'étaient. Dénaturée, car on leur a prêté l'initiative de mouvements qui avaient commencé bien avant eux. Ce qui est vrai, c'est que, le plus qu'ils ont pu, ils ont suivi l'impulsion venue de Rome. Ils ont cherché à y subordonner leur action. C'est là ce qui fait la véritable unité de leur histoire. C'est ce qui donne la clef de presque toutes les attaques dont ils ont été l'objet.

Bibliographie sommaire. — Les ouvrages marqués d'une astérisque sont en cours de publication.

I. — Aug. et Al. de Backer, S. J., *Bibliothèque des écrivains de la C. de J.*, 3 in-fᵒ, 1869-1876; C. Sommervogel, S. J., *Bibliothèque de la C. de J.*, 10 in-4ᵒ, 1890-1909; A. Carayon, S. J., *Bibliographie historique de la C. de J.*, in-4ᵒ, 1864.

II. — Textes. — * *Monumenta historica Societatis Jesu*, Madrid, 1894; S. Ignace, *Exercitia spiritualia*, édit. du P. Roothaan, 1834; *Constitutiones Soc. Jesu*, hispanice et latine, fᵒ, Madrid, 1893; *Epistolae*, 12 vol. (*Mon. hist. Soc. Jesu*), 1903-1912; *Institutum Soc. Jesu*, 2 in-4ᵒ, Rome, 1869-1870; Pachtler, *Ratio studiorum et Institutiones scholasticae Soc. Jesu*, 4 in-8ᵒ, dans les *Monumenta Germaniae paedagogica*, Berlin, 1885-1895.

III. — Histoire. — D. Bartoli, S. J., *Histoire de S. Ignace* (1650), traduction J. Terrien, 2 in-8ᵒ, Lille, 1893; A. Brou, *Saint François-Xavier*, 2 in-8ᵒ, Paris, 1912; P. Suau, *Saint François de Borgia*, in-8ᵒ, Paris, 1910; Orlandini, Sacchini, Jouvancy, Cordara, *Historiae Societatis Jesu, Pars prima... pars secunda*, etc., 1615, 1620, 1622, 1652, 1661, 1710, 1750, 1899, in-folio; A. Carayon, S. J., *Documents inédits sur la C. de J.*, 1863-1886, 23 vol.; Cretineau-Joly, *Hist. de la C. de J.*, 1861, 6 vol. in-8ᵒ; * A. Astrain, *Historia de la C. de J. en la Asistencia de España*, Madrid, 1902, etc.; * B. Duhr, *Geschichte der Jesuiten in den Landen deutscher Zunge*, Fribourg, 1907, in-8ᵒ; * H. Fouqueray, *H. de la C. de J. en France*, Paris, 1910, in-8ᵒ; * T. Hugues, *History of the Soc. of Jesus in North America*, Londres, 1907, in-8ᵒ; * Tacchi Venturi, *Storia della C. di J. in Italia*, Rome 1909, in-8ᵒ; * A. Kroess, *Geschichte der Böhmischen Provinz..*, Opiz. 1910, in-8ᵒ; *J. Burnichon, *La Compagnie de Jésus en France, Histoire d'un siècle, 1814-1914*, t. Iᵉʳ, Paris, 1914, in-8ᵒ.

Sur le livre de Boehmer, *Les Jésuites*, traduction de C. Monod (1909), voir les articles de Castillon (*Etudes*, 20 janvier 1910) et J. Brucker (20 déc. 1910, 20 août 1912).

IV. — Antijésuitisme. — Voir dans la Bibliographie de Carayon, pp. 387-537, la liste des satires jésuitiques et celle des apologies. Les plus célèbres de ces pamphlets, parmi ceux qui ont été écrits en français, sont les suivants : *Plaidoyé* (sic) de M. Antoine Arnauld... 1594; Et. Pasquier, *Le Catéchisme des Jésuites*, 1602; B. Pascal, *Les Provinciales*, 1656-1657 (voir les éditions U. Maynard et Molinier); *La morale pratique des Jésuites* (1669-1695) dans les œuvres d'Arnauld, Lausanne, 1775, t. 32; [Gazaignes], *Annales de la Société des soi-disant Jésuites*, Paris, 1764-1769, 4 in-4ᵒ; La Chalotais, *Compte rendu des Constitutions des Jésuites*, 1762; Michelet et Quinet, *Les Jésuites*, in-8ᵒ, 1843.

V. — Défense des Jésuites. — G. Daniel, *Entretiens de Cléandre et d'Eudoxe sur les Lettres du provincial*, 1694; de Ravignan, *de l'Existence et de l'Institut des Jésuites*, Paris, 1844, in-8ᵒ; A. Cahour, *Des Jésuites, par un Jésuite*, 2 in-12, Paris, 1844; B. Duhr, *Jesuiten fabeln*, Fribourg, 4ᵉ édit. 1904; A. Brou, *La Compagnie de Jésus* (collection *Science et Religion*, Paris, 1903) et *Les Jésuites de la Légende*, 2 in-12, Paris, 1906-1907; U. Maynard, *Les Provinciales et leur réfutation*, 2 in-8ᵒ, 1851; Pilatus (Naumann), *Der Jesuitismus*, Ratisbonne, 1905, in-8ᵒ; etc.

Alexandre Brou, S. J.

JÉSUS CHRIST — *Sommaire.* — Introduction.

INTRODUCTION

I. — But du présent article

1. — Jésus de Nazareth a-t-il été sur terre l'envoyé, le héraut, l'indispensable témoin de Dieu? Doit-on aller plus loin et confesser qu'il est, dans un sens unique et incommunicable, son Fils? Ceux qui le connaissent suffisamment sont-ils tenus de marcher à sa suite sur le terrain religieux et de mettre, s'ils ne veulent s'égarer, leurs pas dans ses pas? Prise d'ensemble, considérée dans sa réalité passée et son rayonnement actuel, son œuvre justifie-t-elle les paroles décisives du Maître : « Toutes choses m'ont été livrées par mon Père, et nul ne connaît le Fils, hormis le Père; comme nul aussi ne connaît le Père, hormis le Fils et celui auquel le Fils veut bien le révéler... Je suis la voie et la vérité et la vie : nul ne vient au Père que par moi »? (*Mt.*, XI, 27; *Lc.*, X, 22; *Jo.*, XIV, 6.)

En face de ces déclarations et de l'alternative redoutable qu'elles formulent, relisons un autre passage de l'Evangile : « Pensez-vous que je sois venu mettre la paix en terre? — Non, vous dis-je, mais la séparation, car dorénavant s'ils sont cinq dans une maison, ils seront divisés : trois contre deux et deux contre trois, le père contre son fils et le fils contre son père, la mère contre sa fille et la fille contre sa mère... » (*Lc.*, XII, 51, 54.) Image frappante de la coupure faite dans une vie d'homme, ou dans une société, par l'option chrétienne acceptée ou rejetée! Ceux-là le savent qui ont dû conquérir ou retrouver la foi en Jésus. Mais aussi l'on ne pourrait dire avec plus de force que là-dessus se départagent, plus ou moins explicitement, les âmes religieuses, depuis la venue du Christ.

Tout le but du présent article est de rendre plus assuré un choix de si grande conséquence, en le confirmant s'il est déjà fait; en l'éclairant, s'il reste à faire.

Présupposés de philosophie et de méthode

2. — Cette première et essentielle démarche de l'apologétique chrétienne conclut à la divinité de la mission de Jésus. Pour en arriver là, nous nous sommes réduits, par méthode, aux seules ressources de la philosophie générale et de l'histoire. Le titre et l'objet principal de ce Dictionnaire; l'état présent des études du clergé, où les traités *Du Christ, Envoyé divin*, et *Du Verbe incarné*, sont enseignés à part l'un de l'autre et suivant des règles différentes; les besoins de ceux qui cherchent ou de ceux qui, ayant trouvé pour leur compte, aident les autres à chercher, tout nous prescrivait de conduire notre enquête sur le terrain apologétique, sans faire appel à l'infaillible vérité des Ecritures ou de la Tradition catholique.

Nous nous interdisions par là même la démonstration classique, partant des Ecritures inspirées, de la divinité personnelle du Sauveur; nous renoncions à concilier cette croyance avec le dogme de l'unité divine. Ce sont là tâches de première importance, mais qui débordent notre cadre et qu'on peut remettre à une étude ultérieure de la religion chrétienne, dont la vérité fondamentale ne dépend pas. L'effort réclamé par la discussion des difficultés soulevées, à l'intérieur du christianisme, par les Ariens et les Sociniens, ou, à l'extérieur, par les rationalistes, contre le mystère de l'Incarnation, peut en effet être comparé à ces raisonnements délicats de théologie naturelle opposés aux objections des agnostiques et de certains panthéistes subtils, touchant la connaissance de Dieu, considéré comme personnel et distinct de son œuvre. Au contraire, l'appréhension positive et concrète de la divinité du Christ doit être assimilée à l'appréhension générale des raisons de croire en Dieu. Cette dernière tâche est à la portée de tout homme et un esprit non prévenu l'accomplit spontanément. L'autre n'a toute son importance que pour des gens initiés aux problèmes techniques de la philosophie. Encore chez ceux-ci défend-elle, plus qu'elle ne la conquiert ou l'augmente, une certitude déjà possédée[1].

Or c'est à cette appréhension générale et concrète que nous mène, par surcroît, la démonstration, directement tentée ici, du fait que Jésus de Nazareth s'est affirmé et prouvé Messie et Fils de Dieu. Car beaucoup des paroles et des arguments apportés à l'appui de cette thèse conduisent, si on les pousse jusqu'au bout, à confesser la divinité du Christ. Il est certain par exemple qu'à les prendre dans leur sens naturel, et surtout dans leur convergence, les affirmations du Maître sur sa personne ne vont pas moins avant. Il est manifeste également que telle a été l'interprétation de la première génération chrétienne : les disciples immédiats du Seigneur l'ont tenu non seulement pour un héros, un saint, un prophète — mais pour un Dieu. Ce sont là des faits considérables. Ils paraîtront décisifs à ceux que ce travail convaincra que Jésus a véritablement reçu de son Père, et donné aux hommes des signes probants de sa mission divine.

En conséquence, les documents employés ici seront considérés comme investis d'une autorité simplement humaine, non comme des écrits divinement inspirés. Ni nous ne réclamerons une créance absolue pour chacun de leurs détails, ni nous n'entreprendrons de résoudre les difficultés soulevées par les discordances résultant de la comparaison minutieuse des textes[2]. Il suffira d'établir qu'à travers ces différences (favorables en somme, dans le cas d'accord sur la substance des faits, à l'historicité des pièces) les matériaux utilisés sont solides et de bon aloi. Nous n'aurons besoin pour cela que des méthodes critiques en usage parmi ceux qui estiment que l'histoire, science en mainte partie conjecturale, nous assure, dans certaines conditions de teneur, d'attestation et de continuité des témoignages, la possession de réelles certitudes.

3. — Par cette allusion aux règles de la méthode scientifique, nous n'entendons pas exclure de toute certitude d'histoire ceux qui n'auraient pas la culture ou les loisirs indispensables pour mener, ou même pour suivre utilement, une enquête de ce genre. Outre la voie toujours ouverte du recours à une autorité ayant fait ses preuves, outre l'emploi très légitime ici de l'argument de consentement général : *securus iudicat orbis terrarum!* — il reste au simple,

1. On peut voir sur ce point les réflexions des théologiens du concile du Vatican. *Acta Vaticana*, coll. Lacensis, t. VII, p. 532, 533.

2. Ces difficultés de détail rentrent dans le cadre de ce *Dictionnaire*, mais non dans celui du présent article. Voir ci-dessus l'article INERRANCE BIBLIQUE, par Alfred DURAND, vol. II, col. 781-787.

en pareille matière, une faculté de discernement de très haute valeur. Ne songeons pas à un sens infaillible, à un « goût » immédiat du divin : l'expérience commune ne nous y autorise pas plus que la théologie catholique. Mais il demeure vrai qu'un esprit bien fait, s'appliquant à la lecture des évangiles, y découvrira une beauté morale singulière, une transparente sincérité, je ne sais quel charme où se complaira ce qu'il y a en lui de meilleur. Il y a là, pour le moins, une grande présomption de vérité : après ORIGÈNE, BOSSUET l'a justement observé[1] : « On n'invente pas ainsi. »

Sans négliger pour notre compte cette sorte d'intuition qui prévient, confirme et parfois supplée l'emploi de méthodes plus lentes, nous chercherons dans cette étude à nous procurer une certitude historique directe.

4. — Reconnaissons d'ailleurs que, dans la poursuite et l'acquisition d'une certitude de ce genre, dans l'interprétation des textes et l'appréciation des faits — de ceux surtout qui ont une portée religieuse — une philosophie générale, au moins élémentaire, est nécessairement impliquée. Car, « pour anxieux que soit un homme d'arriver aux faits tout nus de l'histoire passée, il ne peut les comprendre qu'en les mettant en relation avec son propre esprit. Et son esprit n'est pas vide : c'est un esprit déjà pourvu de catégories personnelles, et d'un contenu propre, disposé en conséquence à regarder les choses d'un certain biais. Il doit donc, de toute nécessité, lire ce caractère mental dans tous les faits qui lui sont soumis, les ramener à ses règles, se les approprier, se les assimiler, les tourner pour ainsi dire et les retourner jusqu'à ce qu'il puisse les contempler dans la lumière de ses façons habituelles de penser[2]».

5. — Les principes qui nous guideront dans la recherche présente sont ceux que la sagesse de tous les siècles, antérieure aux systèmes et survivant à leur ruine (*philosophia perennis*), a toujours appliqués au problème de la religion positive. « Si une providence divine ne préside pas aux choses humaines, observe excellemment S. AUGUSTIN, laissons là toute préoccupation religieuse : *si enim Dei providentia non praesidet rebus humanis, nihil est de religione satagendum*[1]. » « Mais, ajoute le grand docteur, si la beauté de l'univers qui découle (nous devons le croire assurément) d'une Source de beauté très véritable, si je ne sais quelle voix intérieure presse, publiquement pour ainsi dire et privément, tous les meilleurs esprits à chercher Dieu, à servir Dieu, il ne faut pas désespérer que ce même Dieu ait établi une autorité sur laquelle nous prenions un point d'appui pour nous élever vers lui. » Conformément à ces suggestions, nous admettrons que l'homme n'est pas jeté sur terre sans destination certaine, ou sans moyen de connaître sa destinée. Nous tiendrons que l'humanité prise d'ensemble, et chaque individu en particulier, est l'objet d'intentions providentielles et le sujet d'une Puissance ultime, sage et bonne. Nous concevrons, par analogie avec la personne que nous sommes, cette Puissance comme une personne, un moi spirituel, autonome, « vivant et voyant », immanent à son œuvre, mais distinct d'elle par la pureté de son essence et connaissable par le moyen de cette œuvre, encore qu'incompréhensible dans son fonds.

6. — Car tout être réel qui n'a pas en soi sa raison totale d'exister; tout être à la fois vivant et composé, actuel et éphémère, renvoie, *par ce qu'il est*, à une cause réelle et, *par ce qu'il n'est pas*, à une Cause tout à fait différente de lui, à un principe, à un « alpha », à un Etre parfait, existant par soi seul et indépendant du reste. Semblablement, toute personne — moi qui écris, vous qui me lisez — capable et naturellement désireuse d'un bien qu'elle ne peut se conférer à elle-même, consciente d'une destinée qu'elle ne peut égaler sans aide, de devoirs certains en face desquels elle se voit impuissante (disons, plus généralement encore : tout ce qui est en marche, en désir, en puissance et en appel), postule impérieusement une Fin dernière, un centre suprême d'attirance, une force infinie, un « omega », un Bien réel et plénier qui meuve, oriente, soutienne, et termine son élan. Enfin, celui qui possède quelque perfection plus ou moins, dans une certaine mesure, dans un certain degré, d'emprunt par conséquent et non par nature; celui qui est bon et non Bonté, sage et non Sagesse, un peu bon, médiocrement sage — une demi-réalité, une eau coulante, une image, un reflet, réclame une pleine perfection, une source, un exemplaire, une pure lumière.

Cet Etre premier, dernier, parfait, nous l'appelons Dieu, supposant acquise, en tout ce qui suivra, cette conclusion fondamentale de la connaissance religieuse[2].

7. — On pourrait concevoir une autre marche. Car il n'est nullement impossible, et il arrive que certains esprits, restés en suspens sur cette conclusion (ou, plus souvent, troublés dans sa possession par quelque inquiétude), trouvent un supplément de clarté qui leur permette une adhésion ferme, dans l'étude historique et religieuse de la vie de Jésus de Nazareth. Des préjugés d'ordre philosophique, des hésitations d'ordre sentimental s'évanouissent en sa présence, fondent comme une brume au soleil. A ne la considérer qu'humainement, cette haute figure domine à ce point l'humanité commune qu'elle invite à la suivre pour ne marcher pas dans les ténèbres. Jésus a donné à la vie, à la vie spirituelle en particulier, un sens si relevé, si complet, si satisfaisant, qu'on peut trouver dans ses actes et dans ses paroles l'attestation de la Divinité vainement cherchée ailleurs, la solution de difficultés jusque-là invincibles. Les raisons de croire en Dieu, en un

1. « C'est à bon droit qu'Origène prône la candeur, la sincérité, d'un mot, la passion du vrai (τὸ φιλάληθες) des écrivains de l'histoire évangélique et apostolique. Nulle prétention dans ce qu'ils nous disent du Christ et de ses disciples, rien de glorieux dans ce qui touche à eux-mêmes, ou à leur histoire, aucun trait acerbe contre les Juifs et autres ennemis du nom chrétien. Mais encore, s'ils rencontrent quelque chose capable de scandaliser les esprits faibles ou de fournir matière à glose malveillante, loin de le taire ou de l'esquiver, ils le racontent naïvement et sans tergiverser. Profession vile, ou même odieuse, des apôtres, au moment de leur appel par le Christ et, après cet appel, paroles rudes ou malavisées, actions déraisonnables, fuite honteuse de tous et reniement de Pierre, chef de tous les autres ; injures prodiguées à Jésus : « glouton », « buveur », « frénétique » et « séducteur »; gestes qui pouvaient paraître à première vue des marques de colère, comme le châtiment infligé au figuier innocent; craintes du Maître en présence de la mort, allant jusqu'au point au delà duquel il serait noyé dans sa peine, dépression allant jusqu'à la sueur de sang.., et cent traits de ce genre, connus d'eux seuls, qu'ils pouvaient dissimuler! Cependant nos historiens, amis du vrai, nous racontent tout cela posément, clairement; persuadés que la vérité se défendra assez d'elle-même et sauvera, pourvu qu'elle trouve des auditeurs honnêtes. » Je traduis sur le latin de Bossuet ce fragment publié d'abord par M. J. LEBARCQ, dans son *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, Paris, 1888, appendice IV, p. 438, 439. Les constatations de ce genre n'exigent, pour être faites, aucune formation technique.

2. J. R. ILLINGWORTH, *Reason and Revelation*, London, 1902, p. 96.

1. *De utilitate credendi*, c. XVI, n. 34, *P. L.*, XLII, 89.

2. Voir, dans ce *Dictionnaire*, vol. I, col. 943-1088, l'article DIEU : R. GARRIGOU-LAGRANGE.

Dieu Père, tout-puissant et tout bon, deviennent à l'école du Christ plus lumineuses et plus concrètes. Le Dieu « des philosophes et des savants » se rapproche sans s'humaniser, se révèle sans perdre l'indispensable noblesse du mystère, devient « un Dieu d'amour et de consolation, un Dieu qui remplit l'âme et le cœur de ceux qu'il possède; un Dieu qui leur fait sentir intérieurement leur misère et sa miséricorde infinie; qui s'unit au fond de leur âme; qui les remplit d'humilité, de joie, de confiance, d'amour; qui les rend incapables d'autre fin que de lui-même [1] ». Ainsi la maîtrise acceptée de Jésus conduit à l'acte de foi en Dieu, le Fils mène au Père... Cette voie n'est toutefois ni la plus commune, ni la plus normale : si l'étude qui suit peut en faciliter l'accès, nous suivrons pourtant la route royale qui mène l'homme religieux, de la croyance en une providence divine assurée, à l'adhésion inconditionnée au Seigneur Jésus.

II. — Les sources de l'histoire de Jésus

A. — Sources non chrétiennes

8. — En dehors des documents d'origine chrétienne, nous n'avons, pour nous renseigner sur l'histoire de Jésus, que des textes clairsemés et peu explicites. Il fallait s'y attendre. Les débuts d'un mouvement religieux sont en général peu aperçus et ne touchent guère que les personnes mêlées à ce mouvement. C'est après seulement, quand le groupe nouveau se heurte dans son expansion à des situations acquises, à des habitudes, à des ambitions, à des intérêts divers, que l'attention est attirée sur lui : alors les historiens du dehors lui font une place dans leurs écrits. Jusque-là, il ne faut escompter que des allusions rapides, d'une exactitude médiocre, parfois tout à fait prévenues et injustes. Cette loi trouve son application dans le cas présent. Suffisants par eux seuls à mettre hors de doute la réalité de la vie humaine de Jésus, et quelques traits majeurs de sa carrière : date approchée, cadre de son activité, mort violente, influence posthume, les documents juifs ou païens offrent surtout, pour le reste, l'utilité indirecte de nous faire connaître le milieu dans lequel s'est déroulée l'histoire des origines chrétiennes.

9. — Plus précisément, l'historien juif Flavius Josèphe fait allusion, dans ses *Antiquités judaïques*, rédigées une dizaine d'années avant la fin du premier siècle, à deux personnages importants de l'histoire évangélique : Jean Baptiste et Jacques le mineur. Un autre passage de ce même ouvrage contient sur la personne de Jésus une appréciation beaucoup plus explicite : des doutes sérieux sur l'authenticité de ce texte ne permettent pas d'en faire état sans réserve. L'attitude politique de Josèphe, rallié au régime romain, et soucieux d'effacer de son œuvre toute trace de messianisme, rendrait d'ailleurs explicable un silence relatif sur la personne de Jésus [2]. Au début du second siècle, trois écrivains romains, Pline le Jeune, Tacite et Suétone (celui-ci, à deux reprises), font allusion au christianisme et à son fondateur. La notice de Tacite : *Auctor nominis eius Christus Tiberio imperitante per procuratorem Pontium Pilatum supplicio adfectus erat...* (*Annal.*, XV, XLIV), renferme, dans son « impériale concision », quatre indications capitales : elle rattache les chrétiens suppliciés à Rome sous Néron au Christ, et mentionne l'exécution de celui-ci, qu'elle date assez précisément par Tibère et Ponce-Pilate.

Rédigée quelques années avant les *Annales* de Tacite, vers 112, la lettre de Pline le Jeune à Trajan joint, à la valeur d'une pièce incontestable, tout l'intérêt d'une impression directe, traduite par un magistrat qui est en même temps un lettré. N'ayant jamais auparavant eu l'occasion d'informer contre des chrétiens, le légat impérial de Bithynie s'est vu mis en demeure, par des dénonciations répétées, de faire une enquête en règle. Il y a procédé en conscience, à la romaine, jusqu'à l'emploi de la torture inclusivement, et les résultats de son enquête l'ont à la fois rassuré et inquiété. D'une part, les chrétiens sont nombreux dans la province, au point que les solennités des temples païens sont désertées. Les viandes offertes aux idoles ne trouvent quasi plus d'acheteurs. Faut-il poursuivre tout ce peuple? D'autre part, les crimes dont on charge habituellement les fidèles du Christ n'ont pas été confirmés par l'enquête : engagements à ne pas faire le mal; réunions matinales à jour fixe comportant une prière, un cantique au Christ, invoqué comme Dieu : *soliti stato die ante lucem convenire carmenque Christo quasi deo dicere;* repas communs, mais innocents. En somme, rien de mauvais là-dedans que l'excès même de cette « superstition » : tel est le verdict de ce magistrat expérimenté (Pline avait été préteur à Rome). De cette lettre, et du Rescrit de Trajan que la collection des Lettres de Pline nous a conservé (*Epistulae*, lib. X, n. XCVI), nous avons surtout à retenir ici le fait de l'adoration de Jésus par les « frères » de la Bithynie et du Pont, au début du IIe siècle.

10. — On le voit, ces renseignements *d'origine païenne* sont rares et peu explicites. Tels qu'ils sont, ils ont cependant, de par leur origine et leur netteté, une valeur considérable. On en trouvera partout la teneur intégrale, en particulier dans l'importante dissertation que vient de leur consacrer M. Linck [1].

11. — Les documents *d'origine juive*, distincts des brèves allusions de Josèphe, n'ont en revanche aucun droit à figurer parmi les sources à consulter touchant la vie de Jésus. Tous les passages concernant le Christ dans la littérature rabbinique ancienne, réunis d'abord par Heinrich Laible [2], ont été derechef publiés avec un soin et une conscience admirables par

1. Pascal, *Pensées*, éd. L. Brunschvicg *major*, III, p. 5-6.

2. Là-dessus Pierre Batiffol : *Le silence de Josèphe*, dans *Orpheus et l'Evangile*, Paris, 1910, p. 4-24. — Tout récemment cependant, l'excellent érudit qu'est M. F. C. Burkitt maintenait l'authenticité complète du passage le plus controversé de Josèphe. Son mémoire : *Josephus and Christ*, a été publié dans les *Actes du IVe Congrès international d'Histoire des religions tenu à Leide du 9 au 13 septembre 1912*, Leide, 1913. L'opinion de M. Burkitt a été adoptée, et ingénieusement défendue, par M. Adolphe Harnack, *Der jüdische Geschichtsschreiber Josephus und Jesus Christus*, dans l'*Internationale Monatschrift*, VII, 1913, p. 1037 sqq; et par le Prof. W. Emery Barnes, dans la *Contemporary Review*, janvier 1914.

Sans vouloir prendre parti dans une note, je remarquerai cependant que l'hypothèse de la non-authenticité est fondée *exclusivement* sur la critique interne et a contre elle toute la tradition manuscrite, tous les témoignages anciens. La conjecture d'un texte primitif interpolé par un chrétien n'est pas sans vraisemblance (voir en ce sens, après beaucoup d'autres, H. Felder, *Flavius Josephus und Jesus Christus*, dans la *Theologisch-praktische Quartalschrift* de Linz, 1914, p. 608-629), mais elle est également *une pure conjecture.*

1. *De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis scripsit* Kurt Linck. — *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, edd. R. Wuensch und L. Deubner, XIV, 1, Giessen, 1913.

2. *Iesus Christus im Talmud*, Berlin, 1891.

M. R. Travers Herford[1]. C'est un ramas de fables odieuses où l'histoire n'a rien à prendre; j'entends l'histoire de Jésus, car nous avons là un exemple frappant de légende évoluant pour ainsi dire en vase clos, dans un milieu très spécial, formaliste et surveillé, où la haine pouvait surtout se donner carrière par voie d'allusions et de gloses. Commencée du vivant même du Maître, par les scribes jaloux qui attribuaient ses œuvres au Malin (*Mc.*, III, 22), le roman calomnieux grossit avec le temps. Saint Justin, vers le milieu du second siècle, accusait hautement les meneurs du peuple juif, princes des prêtres et rabbis, « de s'employer à faire bafouer et blasphémer par toute la terre le nom de Jésus[2] ». Fixés peu à peu dans les consultations rabbiniques recueillies par les Talmuds, les traits de la légende s'amplifient et s'achèvent en un écrit qui circulait sous diverses formes dès le haut moyen âge (Agobard de Lyon, vers 830, en connaissait les lignes principales) sous le nom de : Générations de Jésus (*Toledoth Jeschu*). C'est, nous dit le savant protestant qui en a, le dernier, réuni les épisodes anciens, « une explosion de bas fanatisme, de sarcasme haineux et de fantaisie grossière[3]. » Pour faire état de ces viles et d'ailleurs incohérentes inventions[4], honte durable du Talmud, et qu'aucun érudit israélite ne consent plus à utiliser, il a fallu l'impudente ignorance de quelques « théosophes » contemporains, parmi lesquels Mrs. Annie Besant tient le premier rang.

B. — Sources chrétiennes non canoniques.

12. — Les documents *non canoniques d'origine chrétienne*, s'ils ne méritent pas cette condamnation sommaire, n'ont guère plus d'importance pour l'histoire de Jésus. Leur intérêt est ailleurs, dans la lumière qu'ils projettent sur la façon dont l'imagination populaire se plut, selon les temps, à compléter et à « embellir » les évangiles canoniques. Il est encore dans l'interprétation qu'ils suggèrent de mainte représentation figurée de l'art médiéval[5]. Mais les évangiles apocryphes proprement dits, ceux du moins que nous possédons en entier, n'ajoutent aucun trait de quelque importance à ce que nous connaissons par ailleurs de la vie du Sauveur. Leur stérilité sur ce point ressort à l'évidence de la patiente mosaïque où M. Walter Bauer a groupé les renseignements recueillis par lui dans cette considérable littérature[6]. Qu'il s'agisse des années d'enfance ou des jours de crise (on sait que les apocryphes s'espacent en particulier sur l'évangile de l'enfance et les dernières heures de la vie du Christ), la moisson, en ce qui concerne l'histoire, est sensiblement nulle. Insignifiants ou pittoresques, indécents (de cette naïve indécence où certains esprits grossiers voient une forme d'édification) ou simplement puérils, ces traits sont uniformément romanesques. Ceux où l'anachronisme n'éclate pas, et qui ne se meuvent pas dans une lourde atmosphère de merveilleux populaire, ne s'étayent à aucune tradition ancienne, distincte de la canonique.

13. — Ce jugement doit se nuancer de quelque indulgence quand on l'applique à certains fragments très anciens : recueil des paroles du Seigneur ou récits suivis, dont on peut vraisemblablement reporter l'origine au second siècle, peut-être même, pour quelques-uns, plus haut encore. Ni Origène, ni saint Jérome ne dédaignaient ces glanes de la moisson canonique. Des érudits minutieux les ont recueillies dans les œuvres de ces Pères et des autres écrivains anciens. D'autre part, les sables de l'Egypte nous ont restitué depuis peu des fragments infiniment curieux. A côté des *Agrapha* (maximes transmises oralement, non fixées dans une « Ecriture » inspirée[1]) attribués à Jésus avec plus ou moins de vraisemblance, et dont l'un ou l'autre ne semble pas trop indigne du Maître, il faut noter surtout les recueils de dires (*Logia*) et les évangiles rédigés, semble-t-il, avant que la collection évangélique traditionnelle, le « tétramorphe », eût acquis dans toutes les églises l'autorité exclusive et canonique qui lui fut reconnue à peu près partout durant le second quart du second siècle. Parmi ces écrits, dont aucun ne nous est intégralement parvenu, figurent l'*Evangile* dit *des Hébreux*, celui des *Egyptiens*, l'*Evangile de Pierre*, et, peut-être, certains morceaux retrouvés récemment et rédigés en langue copte. Une appréciation détaillée ne rentre pas dans le cadre de cet article[2].

Il faut reconnaître du reste que ces faibles restes, tout précieux qu'ils soient pour la constitution du texte de nos évangiles et l'histoire des doctrines chrétiennes antiques, n'offrent guère à l'histoire de Jésus, avec quelques formules heureuses[3], que des raisons nouvelles de se fier aux documents canoniques. On peut y trouver encore l'occasion de nuancer ou de préciser certains jugements.

C. — Sources chrétiennes canoniques

14. — Les sources véridiques et pures sont donc à chercher presque exclusivement dans les documents chrétiens réunis habituellement sous le nom de Nouveau Testament : évangiles canoniques, Actes des apôtres, épîtres pauliniennes et catholiques, Apocalypse de S. Jean, — mais avant tout dans « l'Evangile unique, en quatre livres », selon la belle expression de S. Augustin[4], que les anciens Pères grecs appelaient, pour cette raison, l'Evangile tétramorphe. Nous n'avons pas à établir l'autorité de ces

1. *Christianity in Talmud and Midrash*, London 1903, Division I, pp. 401-436 (textes) ; pp. 35-97 (traduction anglaise et commentaire).
2. *Dial. adv. Tryph.*, n. CXVII ; éd. G. Archambault, Paris, 1909, II, p. 200-202.
3. Arnold Meyer, *Jesus im Talmud*, dans le *Handbuch zu den N T. Apokryphen* de E. Hennecke, Tübingen, 1904, p. 51.
4. La vie de Jésus est donnée par certains talmudistes comme contemporaine du règne d'Alexandre Jannée [104-78 avant J.-C.] ; par d'autres, comme contemporaine de Rabbi Aqiba (vers 120 après J.-C.) !
5. Emile Male, *L'art religieux en France au XIIIe siècle*[3], Paris, 1910.
6. *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909.

1. Sur le sens du mot, qui se trouve déjà dans S. Irénée et Clément, voir Urb. Holzmeister, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, d'Innsbruck, XXXVIII, 1914, p. 113 sqq.
2. Voir, dans ce *Dictionnaire*, les articles *Apocryphes du Nouveau Testament*, vol. I, col. 173-189 : M. Lepin et F. Nau. — Parmi les collections modernes, une des plus commodes est celle d'Ed. Hennecke, où ces divers fragments sont traduits littéralement en langue allemande avec des introductions et une bibliographie considérables (*Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 1-80 [textes] ; *Handbuch zu den NT. Apokryphen*, p. 1-95 [commentaire].)
3. Celle que fournit par exemple le célèbre *agraphon* que le *Codex* Bezae a inséré dans le texte de s. Luc, VI, 4 (reproduit en fac-simile dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, I, après col. 1768, pl. 11) : Ce même jour, voyant quelqu'un qui travaillait le jour du sabbat, [Jésus] lui dit : « Homme, si tu sais ce que tu fais, bienheureux es-tu; mais si tu ne le sais pas, tu es maudit et transgresseur de la Loi. »
4. *Tract. in Ioan.*, XXXVI, 1 ; *P. L.*, XXXV, 1662.

écrits : adoptant les conclusions formulées ici même à la fin d'une investigation critique approfondie[1], et d'ailleurs, dans leurs grandes lignes, de moins en moins contestées, nous attribuerons à ces écrits une valeur historique considérable, qu'il suffit de préciser brièvement.

15. — *Les Epîtres de saint Paul* sont d'une authenticité si criante qu'il est hors de propos de la faire ressortir une fois de plus. Seule, la seconde épître aux Thessaloniciens, d'ailleurs à peu près indifférente à notre étude actuelle, a été l'objet d'attaques récentes, méritant audience, sinon considération[2]. L'origine paulinienne des épîtres spirituelles ou, comme on dit quelquefois, « gnostiques » (Philippiens, Colossiens, Ephésiens) est, pour les deux premières surtout, généralement admise par les critiques libéraux. Ceux-là même qui la discutent reconnaissent à ces écrits une ancienneté et, par conséquent, une valeur de témoignage presque égale. On peut en dire autant des épîtres pastorales (à Timothée, à Tite) et de l'*épître aux Hébreux*. Quant aux grandes épîtres (Romains, I et II Corinthiens, Galates) qui seront employées à peu près exclusivement dans les pages suivantes, il n'est pas de documents d'histoire plus solidement établis, soit que l'on considère les attestations anciennes dont elles ont été l'objet, soit que l'on s'arrête à leur contenu. Les doutes soulevés à leur sujet par quelques enfants perdus de l'école hollandaise n'ont pas réussi à émouvoir même M. Salomon Reinach, et un exégète aussi radical que M. A. Jülicher ne voit dans ces fantaisies qu'un accès, d'ailleurs inoffensif, de *delirium* critique[3].

16. — Dans toutes les épîtres, en effet, depuis la première aux Thessaloniciens jusqu'aux Pastorales, se révèle ou, pour mieux dire, éclate une des plus fortes personnalités qui furent jamais. On peut l'affirmer sans crainte d'être démenti par aucun de ceux qui se sont essayés à en traduire une page : nul homme n'écrivit comme cet homme. Il y a certes des écrivains plus corrects ; il existe de plus beaux écrivains, de plus purs : jamais il n'y en eut de plus passionné, de plus original ni, même dans le sens purement littéraire du mot, de plus inspiré. Assurément, certains des points de vue de l'Apôtre se modifient avec le temps (avec les besoins concrets visés par ses lettres : il ne faut jamais oublier que ce sont surtout des écrits de circonstance). La pensée des fins dernières, qui domine les plus anciennes épîtres, cède ensuite la première place à une description de l'économie évangélique, aux doctrines concernant la personne du Christ, aux préoccupations morales ou pastorales. Le vocabulaire suit les mêmes vicissitudes. Mais les procédés, la dialectique, le besoin et l'art de faire passer dans les mots une extrême sensibilité et de les charger, pour ainsi dire, de passion, tout cela ne change pas. Mêmes longs développements, non pas tant diffus que touffus, coupés d'incidentes, alourdis d'accumulations, d'antithèses, d'énumérations, entraînés dans une poussée qui arrive toujours à son terme et réduit à l'unité (pour qui les regarde d'assez haut) ces développements chevauchant, semblait-il, à l'aventure. Mots favoris, expressions qui paraissent, à un moment de sa vie, s'imposer à l'Apôtre, et qu'il emplit de sens analogues et pourtant divers, qu'il nuance par le contexte et l'allure de sa phrase ; moules familiers où sa pensée bouillonnante fait irruption et coule, au risque de les élargir, de les déformer, de les faire éclater. Elévations, supplications, apostrophes, imprécations, toute la rhétorique de la passion, mais une rhétorique qui se moque des rhétoriques apprises et des procédés traditionnels[1] : cris, appels et larmes, enthousiasme ou gémissements d'un homme qui aime, souffre, pleure, compatit, s'attendrit, s'indigne et s'exalte ; d'un homme que l'ingratitude glace et que le zèle dévore, qui se loue sans vanité, qui se plaint sans amertume, qui s'irrite sans petitesse — parce que, dans ce cœur plein de l'amour du Christ, tout est fondu, et transmué en l'or d'une ardente charité, comme, dans ces phrases insistantes, interrompues et infinies, tout est commandé, illuminé et transfiguré par l'idée maîtresse. Cet accent fait des épîtres de S. Paul un incomparable document d'histoire : l'on peut tenir pour négligeable l'homme, fût-il érudit, qui douterait de l'authenticité de l'épître aux Galates, ou de la seconde aux Corinthiens.

17. — *Nos évangiles synoptiques*, ainsi nommés du fait qu'on peut habituellement ranger sur trois colonnes parallèles, et embrasser d'un regard (« synopse »), le triple récit d'un même fait, sont de beaucoup la plus importante source historique concernant la vie de Jésus.

Les évangiles « selon Matthieu, selon Marc, selon Luc » — et les Actes des apôtres, dont l'appréciation est liée à celle qu'on porte sur le troisième évangile, qui est du même auteur et auquel il fait suite — sont des écrits de faible étendue, déterminée elle-même par la longueur approchée du *volumen* sur lequel les anciens multipliaient leurs manuscrits (de 2.000 à 3.000 stiques ou lignes). Le titre courant : « évangile *selon* Matthieu » et non « *de* Matthieu », marque moins une appartenance plus lâche par rapport à l'auteur que la nature même de l'ouvrage. On ne connaissait qu'un seul évangile, celui de Jésus Christ ; l'ensemble des actes et des paroles du Maître constituait la bonne nouvelle. L'évangile *selon* Marc, c'est la version donnée par Marc de l'Evangile unique.

18. — Dans le court prologue qu'il a placé en tête de son ouvrage, S. Luc nous apprend que plusieurs s'étaient essayés avant lui à mettre par écrit l'Evangile de Jésus. Il serait un peu forcé d'entendre ce pluriel des seuls écrits de saint Matthieu et de saint Marc ; nous savons d'ailleurs que, dès une très haute antiquité, d'autres « évangiles » existaient. Avec un tact souverain, loué par les auteurs rationalistes les plus clairvoyants, et dans lequel nous reconnaissons une assistance de l'Esprit Saint, la grande Eglise discerna, réunit et canonisa quatre de ces évangiles. Nos synoptiques sont les trois premiers : unis à l'évangile johannique et le précédant

1. Voir dans le *Dictionnaire*, l'article substantiel et complet de M. M. Lepin : Evangiles canoniques, vol. I, col. 1598-1750, et, sur les *Actes des Apôtres*, celui de M. H. Coppieters : Apôtres [Actes des], vol. I, col. 261-273.

2. Voir la discussion victorieuse de G. Milligan, *S. Paul's Epistles to the Thessalonians*, London, 1908, p. lxxvi-xcii.

3. « *Eine Krankheitserscheinung* », dans : *Einleitung in das Neue Testament*[6], Tübingen, 1906, p. 20-21.

1. On a essayé cependant de montrer l'influence, sur le style de Paul, des procédés habituels dans l'école stoïcienne : R. Bultmann, *Der Stil der paulinischen Predigt und die kynisch-stoische Diatribe*, Goettingen, 1910 ; et depuis : H. Boehlig, *Die Geisteskultur von Tarsus mit Berücksichtigung der paulinischen Schriften*, Goettingen, 1913. Mais la chose fût-elle démontrée, et de très bons juges (entre autres Ferd. Prat, *Théologie de saint Paul*, II, Paris, 1912, p. 477, note 1) en doutent, l'emploi de ces procédés scolaires, appris (conjecture M. Boehlig) quand Paul était encore enfant à Tarse, avant son départ pour l'école de Gamaliel, n'ôterait rien à la puissante originalité du style de l'Apôtre. Tant d'autres ont subi la même discipline et n'en ont rien tiré de pareil !

dans les recueils, ils étaient en possession d'un respect et d'une confiance exclusive, dans toutes les églises chrétiennes, dès le troisième quart du second siècle.

19. — Nous savons assez peu de choses certaines sur l'époque et les conditions de la mise par écrit de nos évangiles. Le premier fut, rapporte un témoin très ancien, PAPIAS D'HIÉRAPOLIS, écrit d'abord en langue araméenne par l'apôtre Matthieu. Cet évangile araméen nous a été conservé en substance dans l'évangile grec qui ouvre notre Nouveau Testament.

Le caractère hébraïque et biblique du livre apparaît au premier coup d'œil. Il débute par une généalogie, à la mode juive, et l'effort principal de l'auteur va à montrer en Jésus de Nazareth le Messie promis par les Prophètes, dont les prédictions sont relevées avec une abondance et un soin particuliers. D'autre part, Matthieu (le témoin cité plus haut l'avait déjà noté) a groupé d'une façon ordonnée, en discours considérables, les principaux enseignements du Maître sur un sujet particulier : la Loi et l'Evangile; le Royaume de Dieu; les torts des Pharisiens; les fins dernières...

20. — Dans l'auteur du second évangile, le plus court de beaucoup[1], toute l'antiquité chrétienne a vu un disciple de la première heure, Jean, portant le nom romain de Marc, interprète de l'apôtre saint Pierre. Le livre, destiné aux Gentils, aux Romains, à la différence du premier évangile qui visait les Juifs, est écrit dans un grec assez rude, plein de mots populaires, et avec une vivacité singulière. Nous possédons en lui un recueil de notations et d'impressions qu'on dirait parfois — si l'anachronisme n'était trop flagrant — cinématographiques. C'est à ce caractère, joint à l'absence presque complète de développements doctrinaux, qu'il faut sans doute attribuer en partie la faveur spéciale dont cet évangile jouit auprès de nos contemporains non-croyants. Les croyants peuvent, sans la porter jusqu'à l'exclusivisme, partager cette sympathie. En lisant saint Marc, on croit parfois apercevoir le Maître, saisi dans une photographie directe, et sans retouches. On croit l'entendre.

21. — Beaucoup plus châtié dans son style, plus large d'allures, délibérément ramené par son auteur aux règles d'une histoire exacte, ordonnée et complète, le troisième évangile est sans doute le plus touchant écrit qui soit tombé de la plume d'aucun homme. Composée par un disciple instruit, Grec de race et de langue, médecin, compagnon de saint Paul (il insère dans le récit des Actes des fragments d'un journal personnel où, parlant de saint Paul et de ses amis, il dit : *nous*), cette noble histoire se déroule avec sérénité : la face miséricordieuse, universaliste et, pour reprendre un mot de saint Paul, *philanthropique*, de l'Evangile de Jésus, luit et resplendit dans le récit de saint Luc. Les nouveaux chrétiens des églises méditerranéennes, venus de tous les points de l'horizon des âmes, d'Israël, d'Hellas ou de Rome, ne pouvaient tomber, pour comprendre le Seigneur Jésus et l'aimer, sur un meilleur interprète.

22. — Il faudrait un long discours pour essayer de *dater* avec quelque précision nos documents : cette étude appartient d'ailleurs au problème littéraire. Aucun critique sérieux n'ose plus retarder la rédaction des synoptiques au delà de la fin du Ier siècle ; M. LOISY fait remonter le second évangile « aux environs de l'an 70 », et assigne les deux autres, sauf retouches possibles, aux dernières années du Ier siècle. Il admet d'ailleurs l'existence, pour ceux-ci et même pour Marc, de documents écrits antérieurs[1]. Qu'un exégète aussi radical s'en tienne là, c'est une marque du progrès décisif de la critique en cette matière. On est obligé de reconnaître que le second évangile, et ce qui constitue la substance et le fonds des autres, remonte, comme document écrit, à la génération des premiers apôtres, aux contemporains de Pierre et de Paul, à des témoins dont beaucoup ont pu connaître personnellement le Seigneur Jésus. Pour expliquer le pullulement et l'acceptation progressive des développements mythiques qu'il prétendait trouver dans nos évangiles, David Frédéric STRAUSS s'était donné du large : sous la pression des faits, la critique rationaliste a dû reculer pied à pied vers les dates traditionnelles. Sa retraite est instructive, et l'a ramenée, avec M. HARNACK et son école, sur les points essentiels, à ce que les savants catholiques croient pouvoir affirmer avec sécurité.

23. — Deux indices ont surtout contribué à guider et à former l'opinion sur ce sujet. Le monde juif de Jérusalem s'est abîmé d'un bloc, en 70, dans un désastre sans lendemain ; or c'est ce monde que décrivent avec la dernière exactitude, bien plus, c'est lui que *supposent encore existant*, *florissant et redoutable*, nos évangiles synoptiques. — D'autre part, les épîtres de saint Paul, écrites depuis l'an 50 environ, nous font connaître en détail et nous présentent comme communes dans les églises apostoliques, des doctrines en étroit accord sur le fond, mais beaucoup plus développées et plus explicitement formulées que celles qui sont consignées dans nos synoptiques. De tels faits (on ne peut que les indiquer ici d'un trait rapide et sec), confirmés d'ailleurs par maint indice concordant, nous amènent à voir dans les trois premiers évangiles, des documents contemporains de la première génération apostolique. Cette constatation importe infiniment à leur valeur d'histoire, qu'il faut maintenant essayer de préciser.

Parmi les récits qui prétendent faire revivre les événements du passé, on peut discerner en effet bien des degrés d'historicité.

24. — Au plus bas degré, nous trouvons des amplifications légendaires, rédigées longtemps après les faits qui leur servent de thème. Quelques souvenirs traditionnels, rappelés ou supposés par ces récits, ne permettent pas de les mettre au nombre des documents historiques proprement dits. C'est dans cette catégorie que les indianistes rangent, d'un commun accord, la biographie du Bouddha telle que la présentent les sources du Nord, et en particulier le *Lalita-Vistara*. Les narrations de Tite Live intéressant les origines romaines, et nos évangiles apocryphes du IVe siècle (tels que l'*Histoire de Joseph le charpentier*, l'*Evangile de Thomas*, etc.) nous offrent d'autres exemples. Encore faut-il observer que l'influence des évangiles canoniques a conservé, dans une mesure appréciable, à ces dernières productions, quelque apparence d'histoire[2].

25. — Un peu plus haut se classent les amplifications libres autour d'un noyau historique, reçu par tradition. Des traits postérieurs, imaginés de toute pièce ou résultant d'embellissements successifs,

1. 674 versets contre les 1068 du premier, les 1149 du troisième évangile. Cette division en versets est, on le sait, relativement moderne, mais elle donne ici une idée approximative juste. M. RENDEL HARRIS, *Stichometry*, London, 1893, p. 39 sqq., donne, d'après les manuscrits des évangiles, les nombres de « stiques » ou lignes suivants : Matthieu, 2.560; Marc, 1.616; Luc, 2.759; [Jean, 2.024]. Sur tout ce côté matériel, détails précis et copieux dans E. JACQUIER, *Le N. T. dans l'Eglise chrétienne*, II, Paris, 1913, p. 9-76.

1. *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, I, p. 82.
2. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der N. T. Apokryphen*, p. 487 sqq.

altèrent trop profondément les récits primitifs pour qu'on puisse utiliser les pièces sans de grandes et minutieuses précautions. Tels se présentent à nous un bon nombre d'*Actes* des martyrs, comme ceux de sainte Agathe [1]; tels plusieurs évangiles apocryphes du IIIe siècle, ou encore les *Fioretti* de saint François d'Assise.

Nous mettons le pied sur un terrain plus ferme avec les narrations fondées en majeure partie sur des écrits ou traditions dignes de foi. Mais, nonobstant la sincérité de l'écrivain, des légendes assez nombreuses se sont glissées parmi les traits authentiques; par suite de l'éloignement dans le temps ou l'espace, la couleur du récit est surtout l'œuvre du narrateur : les événements anciens ou lointains sont interprétés à la lumière de l'époque et du milieu où se meut l'historien. De là une « idéalisation », qui comporte d'ailleurs bien des degrés. Les *Histoires* d'Hérodote, la *Germanie* de Tacite, les derniers livres de l'*Histoire des Francs* de Grégoire de Tours, et bon nombre de *Vies* anciennes des saints offrent des spécimens notables de ce genre de documents.

26. — Au-dessus de ces sources, d'une valeur historique incontestable, mais fort délicates à utiliser par suite de la prévention générale qui pèse sur de nombreuses parties du récit, voici enfin des écrits dus intégralement à des témoins oculaires — que le témoin soit le narrateur en personne, ou que celui-ci emploie des traditions et documents de première main. Recueillis dans un but d'enseignement, d'édification, ou d'information désintéressée, ces récits ont été mis par écrit avec un souci réel de la vérité historique, et à une époque très proche des faits relatés. Ils gardent la couleur du temps, des mœurs, des institutions, des habitudes de langage propres à cette époque. Ils contiennent parfois (et c'est un indice précieux) des traits difficiles, inattendus, contraires en apparence au but général du narrateur, mais qu'imposait à celui-ci l'état de ses souvenirs ou de ses sources. Il en va ainsi par exemple pour une partie des œuvres de Flavius Josèphe, pour les *Histoires* de Tacite, pour les *Actes* des saintes Perpétue et Félicité, ou ceux des martyrs de Lyon, la *Vie* de S. Cyprien par le clerc Pontius. Plus près de nous, les *Vies* de saint François d'Assise par Thomas de Celano, de S. Thomas d'Aquin par Guillaume de Tocco, les récits de Joinville sur saint Louis.

Parfois l'historien donne à son œuvre un caractère décidément professionnel et, comme on dit de nos jours, « scientifique ». Il énumère et discute ses sources. De ce genre d'ouvrages, fort exceptionnel aux temps antiques, on a un spécimen approché dans la fameuse histoire de Thucydide sur la *Guerre du Péloponnèse*; les écrits de saint Luc sont ceux qui s'en rapprochent le plus parmi nos livres canoniques. Mais l'auteur n'a pas, le plus souvent, de ces scrupules de méthode, et raconte simplement ce qu'il a vu ou retenu. Les actes et paroles qu'il rapporte gardent — en dépit de la liberté de sa rédaction, de l'absence habituelle de références, des nuances que son caractère, ses habitudes d'écrivain, ses préoccupations doctrinales impriment au récit — une couleur et un relief tout à fait rassurants.

27. — C'est dans ce genre qu'il faut ranger nos évangiles synoptiques et les Actes des apôtres. Aux raisons de le faire qui ressortent des détails rappelés plus haut, sur l'époque de composition de nos livres, la continuité des traditions qui les garantissent, l'état des institutions, mœurs et coutumes qui y sont décrites, la comparaison des doctrines qui y sont enseignées avec celle des églises évangélisées par saint Paul, la beauté surprenante et l'originalité du portrait de Jésus qu'ils nous livrent — s'ajoute un indice dont bien peu de documents anciens offrent l'équivalent. Traitant du même sujet dans des vues analogues, mais différentes, œuvre d'écrivains très divers de tempérament et de tendance, les évangiles synoptiques ne portent pas trace d'une harmonisation postérieure détaillée. Leur comparaison approfondie révèle des divergences menues mais extrêmement nombreuses, et parfois très notables, qui çà et là n'offrent aux « concordes » que des solutions probables [1]. C'est là une marque inestimable de leur indépendance, et une contre-épreuve très appréciable de leur accord sur la substance des faits.

1. Paul Allard, *Histoire des Persécutions*, Paris, 1886, II. p. 301 sqq.

28. — Les critiques les plus judicieux, catholiques, anglicans et protestants conservateurs, sont d'accord avec nous là-dessus. Mais il y a plus. Bien que l'immense majorité des critiques rationalistes adjuge nos documents au genre décrit à l'avant-dernière place, ils ne font pas difficulté de leur reconnaître une historicité substantielle qui les y classe au tout premier rang. F. Ch. Baur allait déjà plus loin en ce sens que D. F. Strauss. Renan avoue que « l'évangile de Marc est moins une légende qu'une biographie écrite avec crédulité;... tout est pris sur le vif; on sent qu'on est en présence de souvenirs [2]».

Depuis, les critiques libéraux ont avancé dans cette voie. L'un des plus autorisés, M. A. Jülicher, après avoir remarqué justement que les récits des Synoptiques nous laissent beaucoup à désirer, par suite de leurs lacunes, ajoute : « Ce qu'ils savent et racontent est un mélange de poésie et de vérité [3]. » D'après lui, les paroles de Jésus seraient souvent rapportées à peu près, nuancées à la couleur de l'esprit des narrateurs; et, de même, un bon nombre de détails seraient exagérés, inexacts ou simplement légendaires. En conséquence, il exige qu'on tienne compte, dans l'appréciation d'un fait ou d'une parole, de la place occupée par ce fait ou cette parole dans les « sources » de notre tradition synoptique actuelle. Il n'en maintient pas moins dans l'ensemble la haute supériorité de cette tradition sur toutes les autres (supériorité que les récentes et radicales études de J. Wellhausen auraient rendue plus éclatante que jamais) [4]. Il loue le « grand tact de l'Eglise » qui a choisi, parmi les évangiles écrits, les meilleurs et même les seuls bons [5]. Il formule ainsi son jugement d'ensemble :

« Les évangiles synoptiques sont d'une valeur inestimable, non seulement comme livres d'édification religieuse, mais comme sources de l'histoire de Jésus. Si grande qu'il faille faire la part de l'incertain dans leurs notations de détail, l'image du Prédicateur de l'Evangile qu'ils laissent au lecteur est, dans l'ensemble, une image fidèle. Brandt ne dit rien de faux, mais il ne dit pas assez, quand il nomme l'image du Christ synoptique la plus haute floraison de la poésie religieuse. Le service particulier des Synoptiques gît en ce que, nonobstant toutes les touches « poétiques », ils ont non pas repeint un Christ pour l'histoire, mais légué le Christ à l'histoire [6]. »

1. On peut s'en rendre compte en étudiant l'excellent ouvrage de sir John Hawkins, *Horae Synopticae*[2], Oxford, 1909.
2. *Les Evangiles* [2], Paris, 1877, p. 118.
3. « Aber die Syn. wissen von Jesus nicht nur für unsre Wünsche viel zu wenig : was sie wissen und erzählen, ist ein Gemisch von Wahrheit und Dichtung ». On notera l'allusion au titre des *Mémoires* de Goethe. *Einleitung in das N. T.* [6], 1906, p. 325.
4. *Ibid.*, p. 341.
5. P. 342.
6. P. 328.

M. Loisy ne dit pas moins, s'il ne dit pas plus (quitte à reprendre en détail, pour les besoins de sa cause, ce qu'il accorde en gros) :

« Le Christ synoptique est un homme de chair et d'os, qui traite avec les hommes comme l'un d'entre eux, nonobstant la conscience qu'il a de sa haute mission, ou peut-être à cause de cette conscience ; il parle et agit en homme; il s'assied à la table du pharisien et à celle du publicain, il se laisse toucher par la pécheresse, il converse familièrement avec ses disciples; il est tenté par le démon, il s'afflige dans le jardin de Gethsémani; il fait des miracles par pitié, les cachant plutôt qu'il n'en tire parti pour autoriser sa mission ; il est calme et digne devant ses juges, mais il se laisse battre et injurier; le cri qu'il pousse avant de mourir est un cri de détresse et d'agonie ; si l'on sent partout dans ses discours, dans ses actes, dans ses douleurs, je ne sais quoi de divin qui l'élève au-dessus de l'humanité commune, même la meilleure, il n'est pas moins vrai que tout ce qu'il fait, tout ce qu'il dit est profondément humain, tout pénétré d'actualité humaine, s'il est permis de s'exprimer ainsi, et, malgré la puissante nouveauté qui est au fond, dans une correspondance étroite et naturelle avec le temps et le milieu où il a vécu ; Jésus vivant traite avec des hommes vivants ; le monde que l'on voit s'agiter autour de lui est un monde réel, les personnages qui s'y dessinent ont le relief de leur existence et de leur caractère individuels ; la vie est partout et avec elle la vérité de la représentation historique[1]. »

29. — A ces appréciations, qu'il serait inutile de multiplier[2], ajoutons seulement celle de l'exégète le plus en vue du protestantisme libéral, M. Adolphe Harnack. Il s'est trouvé ramené par ses patients travaux au sentiment de toute l'antiquité chrétienne. Luc le médecin, disciple et compagnon de S. Paul, « a fort bien pu écrire les Actes durant les années qui ont suivi immédiatement 60, avant la fin de la captivité de l'Apôtre à Rome ». Et comme le troisième évangile a précédé les Actes, M. Harnack conclut : « Le grand ouvrage en deux livres [évangile et Actes] a été composé pendant que Paul vivait encore. » Le même critique, admettant la dépendance du troisième évangile vis-à-vis du second, il s'ensuit que l'œuvre de Marc, interprète de Pierre, serait antérieure à l'an 60 : trente ans ne s'étaient pas écoulés depuis la mort du Christ. Enfin, toujours d'après M. Harnack, notre premier évangile, sous sa forme grecque, a pu précéder la ruine de Jérusalem (70)[3].

30. — Ces résultats, qui rejoignent ceux que les historiens catholiques n'ont pas cessé de défendre, nous rassureraient, s'il en était besoin, sur la valeur historique d'ouvrages écrits par des hommes appartenant à la première génération chrétienne, en un temps et sous des influences qui garantissent également contre la possibilité d'erreurs graves. Nous revendiquons de plus, pour nos évangiles, cette présomption d'honnêteté et de bonne information qui exige, avant l'exclusion d'une parole ou d'un trait, des raisons sérieuses d'histoire ou de critique. La méthode contraire, selon laquelle un trait ou une parole devrait, avant d'être admis, faire sa preuve *directe* d'authenticité, a été justement appréciée par un exégète protestant d'esprit libre, M. Henri Monnier : « Aucun texte, d'aucune littérature que ce soit, ne subsisterait, s'il était soumis à pareille épreuve critique. Il n'est que juste de revendiquer, pour les textes de nos Evangiles, le privilège du droit commun. Nul passage ne devrait être tenu pour inauthentique *a priori*. Un accusé n'est tenu pour coupable que si sa culpabilité est démontrée. Pour qu'un texte soit écarté, il faut qu'il soit convaincu d'inauthenticité, c'est-à-dire qu'il y ait incompatibilité, soit de style, soit de pensée, entre ce texte et les documents authentiques avec lesquels on le confronte[1]. »

31. — Aussi bien nos adversaires, protestants libéraux et rationalistes, diffèrent d'avec nous beaucoup plus sur l'interprétation des documents que sur leur authenticité. Ce sont des raisons *a priori*, de philosophie générale[2] (on ne saurait le dire assez tôt ni assez haut) qui motivent surtout des exclusions, des simplifications, des découpages, où la critique des textes n'intervient que pour motiver des arrêts rendus antérieurement à son emploi. Un exemple notable de cette tendance nous est fourni par la critique récente des paraboles évangéliques. Pour M. Jülicher (suivi et complété en cela par M. Alfred Loisy) Jésus, prédicateur populaire et miséricordieux, n'a pu employer ce genre littéraire que dans la mesure où il éclaire et facilite l'intelligence d'un sujet. Donc en paraboles, en fables; non en allégories, genre littéraire plus savant, exigeant de l'auditeur un effort plus grand. Pour la même raison, Jésus n'aurait pu mêler, aux comparaisons très simples, aux petites fables que sont les paraboles, aucun trait allégorique. Il n'a pu employer la parabole qu'à l'état pur. Tous les traits allégorisants des paraboles, telles que nous les lisons dans nos évangiles, sont donc secondaires, inauthentiques, interpolés; et la critique du texte est là pour dénoncer et disqualifier les traits condamnés *d'avance*, au nom d'un simplisme littéraire et théologique à peine croyable ! Libres de ces préjugés d'école et des étroitesses rationalistes, nous userons des évangiles synoptiques comme de sources historiques non pas divinement inspirées — ce serait sortir des conditions de notre enquête — mais sérieuses, généralement pures et dignes de foi. Sans nous engager dans les finesses du problème synoptique et les hypothèses touchant les sources évangéliques, nous nous appuierons de préférence sur les textes qu'une double ou une triple tradition nous garantit. Enfin nous indiquerons l'état de la question critique touchant les passages plus contestés par nos adversaires.

1. *Le quatrième Evangile*, Paris, 1903, p. 72.

2. « Les Synoptiques ont encore conservé (écrivait naguère un des spécialistes de l'exégèse protestante de gauche) d'une façon tout à fait remarquable le décor dans lequel se joua la vie de Jésus. Nous trouvons chez eux une image tout à fait distincte de la vie et de l'activité du peuple juif au temps de Jésus. Nous voyons réellement devant nous chacune des parties qui composaient ce peuple : la foule galiléenne de pêcheurs, de paysans et d'artisans; la secte dévote des pharisiens. En face d'eux, le clan méprisé des « péagers et des pécheurs », l'aristocratie sadducéenne. La condition des scribes, des prêtres, le grand-prêtre et ses collègues du Conseil (*Synedrion*), les courtisans de la cour d'Hérode, tout cela se dresse devant nos yeux avec une exactitude frappante. » W. Bousset, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, vol. III, 1912, col. 632.

3. Adolf Harnack, *Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte und zur Abfassungszeit der synopt. Evangelien*, Leipzig, 1911 : cahier 4 des *Beitraege zur Einleitung in das Neue Testament*, Leipzig, 1912.

1. *La Mission historique de Jésus*[2], Paris, 1914, p. xxviii.

2. Parfois aussi des préjugés philologiques. On en verra plus bas des exemples. Les principes erronés de F. A. Wolf, qui ont dominé trop longtemps la philologie classique, s'écroulent visiblement sous nos yeux : aucun savant ne soutient plus l'inauthenticité des *Dialogues* de Platon ou des *Discours* de Cicéron, longtemps suspectés sous couleur de « différences de style ». Comme si le même écrivain ne pouvait ni varier, ni changer, ni s'enrichir, ni s'appauvrir ! On peut voir les faits relevés par L. Laurand, *Progrès et Recul de la Critique*, Paris, 1913. Or, ce sont justement les procédés wolfiens que maint critique libéral applique de confiance aux évangiles.

32. — Les écrits attribués à Jean, frère de Jacques et fils de Zébédée, depuis la plus haute antiquité chrétienne, ont donné occasion naguère à des discussions retentissantes. Il est impossible d'entrer ici dans un détail qui serait infini[1]. Nous pouvons d'ailleurs négliger dans cet article l'apocalypse et les petites (IIe et IIIe) épîtres johanniques. La première de ces épîtres, dont « la parenté avec l'évangile, nonobstant l'extrême différence de forme entre les deux écrits, est frappante[2] », nous intéresse surtout par le caractère de témoin immédiat du Christ revendiqué par l'auteur dès les premiers versets. La similitude de style, de pensées, d'expressions, nous assure d'ailleurs que les deux ouvrages sont du même écrivain et que l'épître est plus encore que l'aurore et « le Pérugin du Raphaël johannique », selon la jolie mais un peu précieuse expression de H. J. Holtzmann[3].

33. — L'évangile lui-même se distingue profondément des écrits synoptiques. D'abord, par ce qu'il n'est pas, et par ce qu'il ne dit pas. L'enfance du Christ, le récit de la tentation, la plus grande part du ministère galiléen, y compris les enseignements, la transfiguration et les miracles, sont omis dans notre quatrième évangile. Plus encore pourtant que ces lacunes énormes, ce sont des traits positifs qui mettent le livre à côté et (dans un certain sens que définissait saint Augustin) au-dessus des autres évangiles. La tradition la plus authentique a bien distingué ces traits. L'ouvrage est, d'après cette tradition, un évangile *spirituel*, une description et interprétation par l'intime de la personne et de la doctrine du Maître. A la différence des Synoptiques, qui s'attachent surtout au « corporel », aux faits visibles, aux enseignements littéraux, Jean s'attache à « l'esprit ». Le sens profond des faits le retient plus que leur matérialité.

34. — Non certes qu'il néglige ou fasse peu de cas de celle-ci ! Le croire est une des erreurs qui ont le plus vicié l'énorme commentaire de M. Loisy sur *le quatrième Evangile* (1903). Bien au contraire; et Jean aurait reconnu pour siennes ces paroles du plus pénétrant, du plus « johannique » de ses commentateurs, saint Augustin : « Avant tout, mes Frères, nous vous avertissons de toutes nos forces et nous vous ordonnons, quand vous entendez exposer le sens profond des faits narrés dans l'Ecriture, *de croire d'abord que ce qu'on vous lit s'est passé de la façon que le rapporte ce qu'on vous lit*, de peur que, faute du fondement du fait accompli, vous ne cherchiez à édifier en l'air, pour ainsi parler. » (*Sermo* II, n. 7. *P. L.*, XXXVIII, 30.) Comme personne n'a insisté avec plus de force, et j'allais dire de crudité, sur la « chair » du Christ, que ce grand champion de l' « esprit » ; tout de même la réalité des faits allégués est pour Jean le fondement indispensable des hauts enseignements qu'il propose. Dans les morceaux, souvent considérables, où son choix s'est porté sur des épisodes racontés déjà par les Synoptiques, il ne leur cède ni en couleur, ni en détails vivants. Mais, là comme ailleurs, c'est la portée religieuse et le retentissement spirituel des gestes et des paroles du Seigneur qui importent à Jean ; non la plénitude historique, à laquelle il déclare explicitement (*Jo.*, xx, 30) renoncer. Sa tâche est de dégager, des ombres et pour ainsi parler des langes de la conversation humaine de Jésus, la révélation lumineuse, le sens intérieur, l'interprétation « en esprit et en vérité ». Son évangile est une épiphanie du Verbe incarné, non un tableau complet et minutieux de l'activité extérieure du Maître. De là ce caractère fragmentaire, cette absence habituelle de transitions, ces lacunes déconcertantes, ce choix, parmi les miracles, d'un unique fait, typique et majeur, propre à symboliser l'une des faces de l'œuvre du Christ. De là encore ce mélange presque constant de réflexions et de gloses, cette langue abstraite, ces divisions ternaires, cette monotonie des procédés littéraires, cette sorte de fusion de l'auteur avec son modèle, qui rend très malaisé, et parfois incertain, le départ entre les paroles de celui-ci et les réflexions de celui-là[1].

35. — Avec cela, malgré cela (et c'est ici que fait naufrage la trop ingénieuse sagesse des exégètes libéraux), l'évangéliste n'est pas un épigone, un visionnaire tard venu, tournant en symboles et organisant à loisir, dans une synthèse préconçue, des données traditionnelles reçues d'ailleurs. Il est encore, il est d'abord un *témoin*, *le* témoin. Ces données, qu'il connaît et emploie, il les domine, il les juge, il y ajoute[2]. Il raconte ce qu'il a « vu de ses yeux, entendu de ses oreilles, touché de ses mains » (I *Jo.*, I, 1). Il sait et il dit que « son témoignage est véritable » (*Jo.*, xix, 35). Son indépendance se fonde sur des souvenirs de première main, souvent incompris sur le coup (il le note à mainte reprise : *Jo.*, II, 21-22; VII, 39; XII, 33, etc.), mais qu'une vie d'ardente méditation a fécondés, illuminés, interprétés. Encore qu'il ait conçu son œuvre à loisir, et qu'il l'ait coulée dans les grandes catégories de vie, de lumière, de vérité, où se résume toute la religion en esprit, Jean n'a rien d'un auteur compassé, et l'adorable matière ne s'appauvrit pas entre ses mains, ne se fige pas en froids symboles, en schèmes et abstractions lointaines. Le vieil apôtre, qui a tant appris depuis les jours où il conversait avec Jésus, n'a rien oublié. La dilection spéciale de Jésus alluma dans ce cœur d'homme une inextinguible flamme. Aussi Jean n'a pas tracé de son Maître une effigie illisible : le Christ en gloire qu'il nous présente n'est aucunement un être irréel, surhumain, un « théorème théologique gardant à peine les apparences de l'histoire »[3].

36. — L'histoire, Jean n'a pas besoin qu'on la lui

1. J'aime à renvoyer sur ce point aux écrits considérables de M. M. Lepin, *L'origine du quatrième évangile*[3], Paris, 1910; *La valeur historique du quatrième évangile*, 2 vol., Paris, 1910.

2. A. Jülicher, *Einleitung*[6], p. 213.

3. *Einleitung in das Neue Testament*[3], Freiburg i. B., 1892, p. 469.

1. Voir J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 374 sqq.

2. Est-il rien de plus précieux, par exemple, que les récits johanniques concernant l'activité de Jésus à Jérusalem, pour expliquer et justifier cette parole des Synoptiques (appartenant incontestablement à la « Collection des dires » désignée par les exégètes libéraux par la première lettre du mot allemand *Quelle*, et, d'après eux, la plus solide partie de notre information historique sur le Christ) : « Jérusalem, Jérusalem, combien souvent j'ai voulu rassembler tes enfants comme une poule fait ses poussins sous ses ailes, et tu n'as pas voulu ? » (*Mt.*, XXIII, 37; *Lc*, XIII, 24.) Le quatrième évangile *seul* permet de donner à cette parole sa valeur. Mais, comme le fait très bien remarquer Friedrich Loofs, le parti pris anti-johannique des critiques libéraux les aveugle. « Il est évident, ajoute-t-il, qu'une conception purement humaine de Jésus force ceux qui en sont les tenants à déclarer que le quatrième évangile n'est pas l'œuvre de Jean, et, de plus, qu'il n'est pas digne de foi. Mais par cela même cette conception se prouve, du vrai point de vue de l'histoire, incapable de faire pleine justice aux sources. » *What is the Truth about Jesus Christ ?* Edinburgh, 1913, p. 100. — Cet opuscule n'a paru jusqu'ici qu'en langue anglaise, mais M. F. Loofs est, on le sait, un protestant allemand, professeur d'histoire de l'Eglise à l'Université de Halle-Wittenberg.

3. Alf. Loisy, *Le quatrième Evangile*, p. 73.

rappelle! Il la sait et il le montre. Sa « correction géographique et historique » est reconnue par les critiques les plus ombrageux[1]. Dans aucun autre écrit chrétien la dialectique agressive des Pharisiens, telle que nous la connaissons par ailleurs, avec ses procédés et ses formulaires, n'est mise en meilleure lumière ; dans aucun, les données archéologiques ne sont plus sûres, la cohérence des caractères plus ferme[2]. Bien servi par son goût littéraire, RENAN ne s'y était pas trompé : nous sommes ici à mille lieues des constructions laborieuses dont la littérature symbolique ancienne nous a laissé des spécimens divers. Dire que « le Christ johannique est une sorte d'allégorie vivante »[3] est une gageure et, pour la soutenir, il n'est violence, mutilation et invraisemblance qu'on épargne aux textes.

37. — Les exégètes radicaux non prévenus sur ce point, et d'abord celui auquel M. LOISY doit sans doute le plus, Henri Jules HOLTZMANN[4], ont fait meilleure justice.

« Ce que nous lisons dans [l'épître aux] Hébreux, v, 7, des « jours de sa chair », durant lesquels [Jésus] devait vivre une vie d'homme, avoir des sentiments humains, vaut pleinement du Verbe incarné de Jean. Il a faim : IV, 8, 31 ; il a soif : IV, 7, 9 ; il est fatigué de la route : IV, 6. Son âme humaine ne s'abîme jamais dans la mer de la conception du Verbe. Bien plus, ce n'est pas seulement la surface de cette mer qui est légèrement agitée par les tempêtes et les mouvements sensibles de son cœur : XI, 33, 38 ; — mais il en vient jusqu'aux larmes : XI, 35 ; jusqu'à une angoisse qui l'étonne lui-même en face de la mort : XII, 27. Ce qu'on a fait valoir contre cet argument se réduit à passer par dessus à la hâte. Même dans ses résolutions [le Christ johannique] peut hésiter et plier : VII, 8, 10 ; il doit interroger : XI, 34 ; écouter : IX, 35, XI, 6 ; et demander des renseignements : XVIII, 34. Sa vie mentale est humaine, sa pensée se meut dans la suite logique du *Middot* rabbinique, du semblable au semblable : III, 6 ; de haut en bas : VIII, 46 ; du petit au grand : VII, 24. Mais dans cet édifice logique habite une âme, un cœur ouvert à la sympathie : XI, 5 ; et aux affections électives : XIII, 23. Sa mère et le disciple aimé éprouvent jusque sous le croix sa compassion, sa sollicitude et son amour ; XIX, 26, 27. »

L'un des plus libres exégètes de l'école anglaise contemporaine dit de son côté :

« Bien que le quatrième évangéliste ne soit pas un chroniqueur, bien que son Christ soit le Logos, le Verbe de Dieu, dont la connaissance est la vie éternelle, Jean tient néanmoins fermement et constamment que ce Christ a été manifesté dans le temps comme un être humain, un homme réel, de chair et de sang, qui sentit réellement comme nous sentons et, par-dessus tout, qui souffrit réellement et mourut réellement, avant qu'il ressuscitât d'entre les morts... Dans aucun document chrétien ancien l'humanité réelle de Jésus n'est mise autant en relief que dans le quatrième évangile. Que Jésus ait été un homme réel, c'est une inférence immédiate de la narration synoptique, mais dans le quatrième évangile, c'est un dogme. C'est le quatrième évangile qui nous dit que Jésus était fatigué et demanda de l'eau à boire (Jo., IV, 6, 7), et qu'il pleura sur la tombe de Lazare (XI, 35). Si nous demandons une preuve de la réalité des souffrances de Jésus sur la croix, la réponse est prête dans le quatrième évangile, qui nous déclare que Jésus dit : « J'ai soif! » (XIX, 28). Ce n'était pas un fantôme[1]. »

38. — Ce double caractère d'évangile spirituel et de témoignage personnel, indépendant, autorisé, nous dictait l'usage à faire du quatrième évangile. Ne pas l'employer serait mutiler, appauvrir, dessécher notre exposition ; le juxtaposer simplement et dans tous les cas aux Synoptiques, le traiter sur le même pied et d'après la même méthode, serait méconnaître les profondes différences que la tradition chrétienne et l'examen de l'ouvrage nous inclinent également à considérer comme véritables. Restait de chercher, dans l'évangile johannique, un supplément ou un complément (parfois très appréciable) d'information. Restait de le dresser au second plan et, pour ainsi dire, en profondeur, d'y trouver les inspirations, les suggestions, les lignes d'interprétation qu'on peut attendre d'un écrit où un disciple, un ami personnel du Maître a livré sa pensée définitive, a réuni et expliqué ceux de ses souvenirs qu'il croyait les plus propres à communiquer la foi en Jésus, l'intelligence et l'amour de Jésus.

III. — La question préalable et l'existence historique de Jésus

39. — On s'attendrait à trouver ici l'écho des controverses bruyantes auxquelles a donné lieu naguère la *question préalable*. Jésus de Nazareth a-t-il vécu ? Ou bien peut-on ne voir en lui qu'une entité littéraire, un nom autour duquel se seraient groupés des traits héroïques et légendaires préexistants : *un mythe ?* Cette thèse a été énoncée et soutenue, au moins comme défendable, par un certain nombre d'érudits ou de vulgarisateurs scientifiques, depuis une douzaine d'années. Les meneurs les plus en vue sont MM. Paul JENSEN, assyriologue à Marburg, J. M. ROBERTSON, publiciste et politicien anglais, W.-B. SMITH, professeur de mathématiques, puis de philosophie, à Tulane University (Louisiane), et enfin Arthur DREWS, professeur de philosophie à l'école technique de Carlsruhe. Quelques agités, tels que le pasteur en rupture de ban KALTHOFF, de Brême, et des groupements de « libre-penseurs » : *Union moniste allemande*, *Société théosophique*, etc., ont réussi à donner un certain retentissement à ces fantaisies[2].

40. — Réflexion faite, il ne nous a pas paru opportun d'exposer en détail et de réfuter les « arguments » de W. B. SMITH et d'Arthur DREWS. Aucun historien des origines chrétiennes ne les a pris, croyons-nous, au sérieux, encore que, pour des raisons où la science et l'histoire ont peu à voir, beaucoup aient pris la peine de les réfuter[3]. Le papier souffre tout, et l'on peut apporter au service de toutes les thèses des arguments, sinon probables, au moins spécieux. Mais nous ne croyons pas qu'un homme de sang-froid, capable, s'il s'en rencontre, de mettre sérieusement en doute l'existence de Jésus Christ, ait chance d'être touché par des arguments d'histoire. C'est d'une éducation critique et philosophique élémentaire que le douteur aurait besoin.

1. P. W. SCHMIEDEL, dans l'*Encyclopaedia Biblica* de T. K. CHEYNE, II, col. 2.542, s. v. *John, son of Zebedee.* Il est intéressant d'observer que le temps qui sépare des événements la rédaction de notre évangile, est à peu près le même que celui qui s'écoula entre la première croisade de S. Louis (1248) et le moment où le sire de Joinville la mit par écrit d'une façon si vivante (vers 1305-1314).
2. J. B. LIGHTFOOT, *Biblical Essays*, London, 1893, Essay II, p. 85 sqq. ; W. SANDAY, *The Criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, p. 128 sqq., 134 sqq.
3. LOISY, *Ibid.* p. 85.
4. H. J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der Neutestamentlichen Theologie*, Freiburg i. B., 1897, II, p. 414.

1. F. C. BURKITT, *The Gospel History and its transmission*[2], Edinburgh, 1907, p. 232, 233.
2. On trouvera des détails dans les consciencieux ouvrages de M. L. C. FILLION, cités plus bas. Naturellement, MM. JENSEN et SMITH avaient eu des « précurseurs ».
3. La « littérature » du sujet est immense. La *Biblische Zeitschrift* de 1910, p. 415-417, énumère 32 brochures ou grands articles en langue allemande, parus dans l'espace de quelques mois.

Il apprendrait par exemple qu'un mouvement religieux apparaissant à une époque historique déterminée, dans un pays et au milieu d'un peuple connus par de nombreux documents et monuments — mettant en branle des milliers, puis des millions d'hommes, dont les écrits nous restent, dont les actes et l'influence peuvent être assignés à des dates certaines — aboutissant au plus grand changement, au plus difficile, au plus durable dont l'histoire des âmes fasse mention — père et propagateur de doctrines et d'institutions nouvelles et immenses — n'est pas et ne peut pas être le résultat de vagues traits mythologiques audacieusement tournés en histoire par quelques rêveurs anonymes. Il apprendrait que toute réalité, toute initiative spirituelle viable, féconde, à plus forte raison inépuisable, réclame à son origine une personnalité réelle, dont elle procède. Ce fonds a pu sans doute être enrichi, et modifié par l'apport des premiers fidèles, la captation de croyances, d'idées, de symboles étrangers à la pensée du fondateur. Mais ces développements ultérieurs, loin de suppléer l'action de celui-ci, rendent témoignage à la fécondité du germe qu'il a semé. L'hypothèse du « mythe spontané », créateur d'énergies et source de vie, est, dans l'ordre spirituel, le pendant de l'hypothèse de la génération spontanée dans l'ordre biologique. Ici et là, contre toute sagesse et toute expérience, on charge un mot (ou un préjugé, un postulat indémontrable) de tenir la place d'une réalité.

41. — Dans le cas qui nous occupe, le rappel de ces considérations générales est d'ailleurs rendu superflu par le nombre, la solidité, la convergence et la date des témoignages anciens. Jésus n'est pas venu au monde dans un désert, ni même dans un « désert d'hommes », à l'une de ces époques incertaines où l'histoire dispute péniblement aux légendes quelques noms et quelques faits. Le monde juif, en particulier le monde palestinien du premier siècle, nous est parfaitement connu (voir plus bas, chap. Ier) : ses vicissitudes politiques, son régime, les courants d'idées et les influences qui s'y manifestaient sont dans le plein jour de l'histoire. Jésus est le contemporain d'Auguste et de Tibère, de Philon le Juif et de Flavius Josèphe, de Tite Live et de Sénèque le philosophe. Virgile, s'il avait rempli son âge, aurait pu le voir de ses yeux. Plutarque et Tacite appartiennent à la génération qui le suivit. Les personnages mêlés à la narration évangélique et aux premières origines chrétiennes : Hérode le Grand, Hérode Antipas, Hérode Agrippa; Anne, Caïphe et Gamaliel; Ponce Pilate, Festus et Gallion, frère de Sénèque ; Jean Baptiste, Simon Pierre et Jacques : autant d'hommes réels, dont l'existence, l'activité, la carrière nous sont rendues manifestes par des témoignages multiples et concluants. Paul de Tarse nous est autant, sinon mieux connu qu'aucun homme de l'antiquité profane dont il nous reste une image distincte : nous avons de lui des lettres considérables, authentiques, circonstanciées, qui suffiraient à elles seules à mettre hors de doute l'existence, la mission et l'incomparable ascendant de Jésus de Nazareth [1]. Les évangiles enfin, dont nul ne s'avise plus de reporter la composition au delà du premier siècle — les citations explicites se multiplient à partir du milieu du second siècle ; bien auparavant, dans les *Lettres* d'IGNACE d'ANTIOCHE, martyrisé sous Trajan, vers 107, on trouve des allusions certaines au contenu de nos évangiles [1], — les évangiles fournissent, à qui sait lire, une irréfragable attestation de Celui dont les actes et les paroles resplendissent dans leurs pages. Toute l'étude qui suivra servira d'illustration à ces indications rapides.

42. — Ce qui serait à expliquer, c'est que des hommes sains d'esprit et pourvus de quelque culture aient pu en venir à soutenir les thèses auxquelles je fais allusion. La dissolution de toute foi positive, l'intoxication produite par l'abus des hypothèses évolutionnistes et le goût des surenchères radicales, suffisent à rendre raison de ce phénomène. Ce n'est pas la première fois qu'il se produit, et les réfutations par l'absurde, où l'on nous montre Bismarck réduit à l'état de mythe par les méthodes de DREWS et JENSEN, ne sont que la réplique du plaisant mémoire dans lequel J. B. PÉRÈS prouva jadis (en 1827) au mythologue DUPUIS, que Napoléon n'était qu'un héros solaire divinisé. Les théories de Dupuis semblaient bien mortes, quand, vers le début du XXe siècle, les éphémères succès de la méthode comparative appliquée à l'histoire des religions, et le petit jeu des substitutions, simplifications et équivalences auxquelles cette méthode donna lieu, orientèrent derechef les esprits aventureux dans le même sens. Les assyriologues H. WINCKLER et H. ZIMMERN, dans leur refonte de l'ouvrage classique de EB. SCHRADER [2], les biblistes H. GUNKEL [3], T. K. CHEYNE [4], O. PFLEIDERER [5] trouvèrent dans les mythologies et les religions anciennes des rapprochements inattendus avec l'histoire évangélique. Rapprochements ou suggestions ? Similitudes ou emprunts ? Une étude sérieuse des documents préserva sans doute ces érudits et leurs émules des excès intolérables signalés plus haut. Libérés par leur insuffisance même de cette relative sagesse, d'autres vinrent qui poussèrent à bout la méthode et conclurent, c'est le cas de le dire, au néant.

Le scandale provoqué par ces enfants terribles ne laissa pas d'inquiéter les exégètes radicaux. Sentant le discrédit remonter jusqu'à leurs méthodes, et honteux de se voir cités et loués par les DREWS et les ROBERTSON, ils protestèrent vivement : parmi ceux qui parlèrent le plus haut on peut citer MM. A. JÜLICHER [6], B. W. BACON [7], Alfred LOISY [8]. De là des polémiques passant de beaucoup la portée réelle de cette aventure, dont il doit rester surtout un exemple mémorable et une leçon de sagesse.

43. — Le présent travail est fondé en première ligne sur la lecture répétée et attentive des documents.

1. « On pourrait faire une petite « Vie de Jésus » avec les épîtres aux Romains, aux Corinthiens, aux Galates, et avec l'épître aux Hébreux, qui n'est pas de saint Paul, mais est bien ancienne », reconnait Ernest RENAN, *Histoire du Peuple d'Israël*, V, Paris, 1893, p. 416, note 1. — M. Salomon REINACH, dans *Orpheus, Histoire générale des religions*, doit à cet argument d'avoir échappé au ridicule de se ranger parmi les tenants du « mythe de Jésus ». « Si ces épîtres n'existaient pas... il n'y aurait aucun paradoxe à révoquer en doute la réalité historique de Jésus. » *Orpheus* [8], Paris, 1909, p. 339. — Il serait permis de regretter ce scrupule, si l'ouvrage n'était par ailleurs, et très spécialement sur le terrain des origines chrétiennes, disqualifié.

1. *The New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford, 1905, p. 76-83.

2. *Die Keilinschriften und das Alte Testament* [3], 1903.

3. *Zum religionsgeschichtlichen Verstaendnis des Neuen Testaments*, 1903.

4. *Bible Problems and the new material for their solution*, 1904.

5. *Das Christusbild... in religionsgeschichtlicher Beleuchtung*, 1903.

6. *Hat Jesus gelebt?* Marburg, 1910.

7. *The mythical collapse of historical christianity*, dans le *Hibbert Journal*, july 1911, p. 731-753.

8. *A propos d'histoire des religions*, Paris, 1912, ch. v. Le mythe du Christ. — Dans le même sens, Ch. GUIGNEBERT, *Le Problème du Christ*, Paris 1914.

Mais il serait injuste de ne pas reconnaître ce qu'il doit aux auteurs qui ont, avant nous, traité ce grand sujet. Le meilleur de ce qui suivra leur est dû sans doute. On a indiqué, à la fin de chaque chapitre, les principaux ouvrages ou mémoires consultés. Dans cette petite bibliographie raisonnée, on s'est efforcé de signaler les travaux représentatifs à quelque titre. Que si des réminiscences ou des suggestions utilisées dans cet article n'ont pas été rapportées à leurs auteurs responsables, on voudra bien croire que c'est là oubli, et non méconnaissance, de notre part.

Les citations du Nouveau Testament sont traduites directement sur le texte grec, assez éclectique, si soigneusement établi par Eb. Nestle. J'ai employé la sixième édition, Stuttgart, 1907. Chaque fois que je me suis écarté de ce texte, je l'ai indiqué.

Le titre complet des ouvrages allégués est transcrit la première fois qu'ils sont cités, et dans la bibliographie, s'ils y figurent. Pour plusieurs de ceux qui sont utilisés souvent, un titre abrégé, rappelé entre crochets carrés, à la suite du titre complet, dans la bibliographie, a été adopté. Il en est de même pour les collections.

BIBLIOGRAPHIE

44. — Il est naturellement impossible, et il serait d'ailleurs inutile, d'énumérer ici tous les travaux de quelque valeur parus sur des sujets inépuisables. On s'en est tenu à quelques ouvrages récents, plus commodes, plus complets ou plus caractéristiques.

La bibliographie contemporaine est fournie d'une façon tout à fait remarquable, comme étendue et exactitude, depuis 1902, par la *Biblische Zeitschrift* éditée à Fribourg en Brisgau sous la direction de MM. J. Goettsberger et J. Sickenberger. On y trouvera, outre une section commune aux deux Testaments (questions générales d'inspiration, d'introduction, d'histoire de l'exégèse, d'archéologie et géographie bibliques), deux dépouillements annuels, très clairement divisés par sujets, de la littérature concernant le Nouveau Testament en particulier, et toutes les questions connexes. Cette note vaut non seulement pour la bibliographie de ce chapitre, mais pour celle de tout l'article.

45. — Les Sources. — A. *Sources non chrétiennes :* les principaux documents sont réunis excellemment dans C. Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*², Freiburg i. B., 1914; dans E. Preuschen, *Analecta*, Freiburg i. B., 1893 : *Sammlung ausgew. Quellenschriften*, éd. G. Krueger, 8 [*SQG*]; dans Kurt Linck, *De antiquissimis veterum quae ad Iesum Nazarenum spectant testimoniis*, Giessen, 1913 : *Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten*, éd. [A. Dieterich], R. Wuensch und L. Deubner, XIV, 1 [*RVV*]; et J. B. Aufhauser, *Antike Jesus-Zeugnisse*, Bonn, 1914, dans les *Kleine Texte* de Hans Lietzmann, Bonn, depuis 1907 (*KT*), n. 126.

Le sujet est traité, entre autres, dans P. Batiffol, *Orpheus et l'Evangile*, Paris, 1910, p. 1-50.

En particulier, sur Josèphe, on peut consulter Emile Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*³·⁴, I, Leipzig, 1901, p. 544-549 [*GJV*³]; sur les autres sources juives, M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, part. IV, ch. II, p. 288-291 [*Messianisme*]. Les textes sont dans R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, London, 1903, Appendix, p. 400 sqq.; traduction anglaise commentée, *ibid.*, p. 35-97; et dans H. L. Strack, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach der aeltesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910; traduction allemande par Arnold Meyer, *Jesus, Jesu Jünger und das Evangelium im Talmud und verw. jüd. Schriften*, dans Edgar Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1904, p. 47-72 [*Handbuch Apok.*].

B. — Sur les *documents non canoniques d'origine chrétienne*, art. *Apocryphes* du Nouveau Testament, p. M. Lepin et F. Nau, dans le présent *Dictionnaire* I, col. 173-189; E. Jacquier, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, Paris, 1911, I, p. 132 sqq. L'ouvrage le plus important est celui de Walter Bauer, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909. Les textes seront publiés, avec introduction et commentaires, dans la collection J. Bousquet et E. Amann, *Les Apocryphes du Nouveau Testament*, Paris, depuis 1910: *Le Protévangile de Jacques*, par E. Amann, 1910.

Il existe une traduction allemande très soignée des principaux textes dans Edgar Hennecke, etc. *Neutestamentliche Apokryphen*, Tübingen, 1904, [*Apokryphen*]. Les préfaces et commentaires sont dans le volume parallèle *Handbuch Apok.*

Cet ouvrage contient la traduction des textes les plus importants et les plus anciens : Agrapha, Logia Jesu, fragments des évangiles du IIᵉ siècle. Les textes principaux sont réunis dans E. Preuschen, *Antilegomena*², Giessen, 1905, et dans les *Kleine Texte* de Hans Lietzmann, en particulier les *Apocrypha* de E. Klostermann : I², 1908, II², 1910, III², 1911.

C. — *Sources chrétiennes canoniques.* En général, avec les articles afférents du présent *Dictionnaire : Evangiles canoniques*, p. M. Lepin; *Actes des Apôtres*, p. H. Coppieters, on consultera l'objective et très complète *Histoire des livres du Nouveau Testament*, de E. Jacquier, Paris, 4 vol. depuis 1902 : éditions successives constamment mises au courant; et, du même, *Le Nouveau Testament dans l'Eglise chrétienne*, Paris, 2 vol. : I, 1912 : canon et versions du N. T.; II, 1913, texte du N. T.

Parmi les introductions au N. T., A. Brassac, *Manuel biblique* [Vigouroux, Bacuez, Brassac], vol. III et IV¹⁴, Paris, 1913; J. Ev. Belser, *Einleitung in das Neue Testament*², Freiburg i. B., 1905; F. S. Gutjahr, *Einleitung zu den hl. Schriften des NT*³, Graz, 1913; A. Cellini, *Propaedeutica biblica*, 3 vol., Ripaetransonis, 1908-1909; E. Mangenot, *Les Evangiles synoptiques*, Paris 1911; A. Schaefer et M. Meinertz, *Einleitung in das Neue Testament*², Paderborn, 1913.

Parmi les travaux non catholiques, le plus sûr et le plus considérable est celui de Théodore Zahn, *Einleitung in das Neue Testament*³, 2 vol., Leipzig, 1907: il existe une traduction anglaise en 3 volumes, complétée par l'auteur, à Edimbourg, chez T. et T. Clark, 1910. — Le plus important ouvrage anglican est celui de V. H. Stanton, *The Gospels as historical Documents*, Cambridge, I, 1903, II, 1909, encore inachevé. Brève *Introduction to the Books of the New Testament* par W. C. Allen et L. W. Grensted, Edinburgh, 1913.

Les travaux de Ad. Harnack ont été réunis dans ses *Beitraege zur Einleitung in das NT.*, Leipzig, 1912, et forment transition entre les ouvrages conservateurs non catholiques et les radicaux. On peut en dire autant du livre incisif de F. C. Burkitt, *The Gospel History and its transmission*³, Edinburgh, 1911, et de G. Milligan, *The New Testament Documents : their origin and early history*, London, 1913.

Les positions libérales sont très nettement indiquées et habilement défendues dans H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der Einleitung in das N. T.*³, Freiburg i. B., 1892; et depuis, dans Adolf Jülicher, *Einleitung in das N. T.* ⁵·⁶, Tübingen, 1906 [radical]; James Moffat, *An Introduction to the Literature of the N. T.*²,

Edinburgh, 1913 [moins radical]; A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1903, p. 1-151; *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, I, p. 1-203 [très radical]; — J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin, 1905, et *Das Evangelium Johannis*, Berlin, 1908, mêle à un sauvage arbitraire quelques remarques suggestives.

Sur S. Paul en particulier, on trouvera tout dans F. Prat, *La Théologie de S. Paul*, Paris, I, 1909, II, 1912. Bibliographie exhaustive *Ibid.*, II, p. 559-565.

Sur S. Jean en particulier, on lira W. Sanday, *The Criticism of the fourth Gospel*, Oxford, 1905, et M. Lepin, *L'Origine du IVe Evangile*[3], Paris, 1910; *La valeur historique du IVe Evangile*, 2 vol., Paris, 1910. Voir aussi J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910, l. III, ch. VI [*Origines*].

46. — La question préalable sur l'existence du Christ. — Les principaux ouvrages dans lesquels l'existence du Christ a été mise en question sont ceux de P. Jensen, *Das Gilgamesh Epos in der Weltliteratur*, Strasbourg, 1906, p. 1029-1030; Will. Benjamin Smith, *Der vorchristliche Jesus*, Giessen, 1906 [résumé d'articles publiés en anglais dans diverses revues américaines depuis 1900]; Arthur Drews, *Die Christusmythe*, Iéna, 1909; W. B. Smith, *Ecce Deus*, Iéna, 1911.

Si l'on veut prendre une idée de la façon grossière et antiscientifique dont la campagne a été menée par les monistes, on peut lire les conférences contradictoires provoquées par le *Monistenbund* allemand, les 31 janvier et 1er février 1910 : *Hat Jesus gelebt?* Berlin, 1910 [médiocre trad. fr. par Armand Lipman, Paris, 1912].

La question est très bien traitée dans L. Cl. Fillion, *Les étapes du rationalisme dans ses attaques contre la Vie de Jésus-Christ*, Paris, 1911; J. Case, *The Historicity of Jesus*, Chicago, 1912. — Voir les judicieuses réflexions de G. Esser, dans la *Theologische Revue*, Münster, 1911, p. 1-6, 41-47; et de A. Knoepfler, *Das Christusbild und die Wissenschaft*, Munich, 1911. — De l'énorme littérature non catholique, on peut retenir, parmi les auteurs libéraux, H. Weinel, *Ist das « liberale » Jesusbild widerlegt?* Tübingen, 1910; parmi les conservateurs, Hans Windisch, art. *Jesus Christus* du XXIIIe vol. [Supplément, I] de la *Realencyklopaedie für protestantische Theologie und Kirche*[3], éd. A. Hauck [*PRE*[3]], Leipzig, 1913, p. 674-684; parmi les Anglicans, Th.-J. Thorburn, *Jesus the Christ : historical or mythical?* London, 1912. — Voir aussi la première *Lecture* de Friedrich Loofs, *What is the Truth about Jesus Christ*, Edinburgh, 1913, p. 1-40.

CHAPITRE PREMIER

LE MILIEU ÉVANGÉLIQUE

47. — Avant d'étudier un témoignage, il importe de le situer. Pour comprendre par exemple le texte du Concordat conclu en 1804 entre le Premier Consul Napoléon Bonaparte et le Pape Pie VII, il faut se familiariser avec les faits qui occupèrent les années précédant ce grand acte. Faute de quoi le document sera pour nous une énigme ou un grimoire. Ce sont là pourtant des textes rédigés en notre langue et des événements relativement récents, arrivés dans un pays qui est le nôtre. Que dire, s'il s'agit d'interpréter des déclarations faites il y a près de deux millénaires, au sein d'une société qui s'effondra, tout d'un coup, quarante ans plus tard?

Le témoignage du Christ offre, il est vrai, cette particularité de n'appartenir pas qu'au passé. Reçu, gardé, transmis par l'Eglise, adapté par elle à tous les temps et à tous les pays, il se conserve « gravé ès cœurs des chrétiens ». Loin d'être pour nous chose morte, objet d'érudition pure, il se survit — non comme le droit romain par exemple, dans certaines de ses dispositions générales ou dans les grandes vues qui l'orientaient — mais comme une réalité vivante et agissante. Néanmoins, si son efficacité n'a pas diminué, si sa « présentialité » (pour reprendre un mot de saint Augustin), tout en se modifiant, n'est pas abolie pour nous, il reste très important, et d'un intérêt suprême, d'étudier ce témoignage dans sa lettre première et authentique.

48. — Cette étude, en éclairant la foi des croyants, a de quoi rassurer ceux qui cherchent encore ou ceux qu'aurait troublés l'opposition énoncée naguère entre « le Christ de l'histoire » et « le Christ de la foi », entre Jésus de Nazareth, prédicateur du Royaume de Dieu, prophète au sens large du mot, mais participant à toutes les limitations de sa race et de son temps, et le Seigneur Jésus, Christ et Fils de Dieu. Que cette distinction soit mal fondée; qu'il n'y ait pas, entre le Christ de l'histoire et le Christ de la foi, opposition, ou succession accidentelle d'un héros divinisé à un prophète inspiré, c'est ce que tout ce travail, s'il est bien mené, démontrera. Mais on comprend que cette œuvre de recherche sincère doit s'appuyer d'abord sur une intelligence exacte du message primitif, et débuter par un exposé qui replace ce message dans son milieu.

Le cadre de l'histoire et de la prédication évangélique nous est connu, soit par les évangiles eux-mêmes, soit par les écrits et monuments divers qu'on peut attribuer, avec certitude ou très haute vraisemblance, aux siècles qui précédèrent ou suivirent immédiatement la venue du Christ. Il faudrait une longue étude technique pour présenter et dater cette littérature considérable, très souvent anonyme ou pseudonyme. Tel de ses documents principaux, le « Livre d'Hénoch » par exemple, résulte d'un groupement artificiel d'écrits ou de fragments d'âge, de caractère et de langue fort divers[1]. Fort heureusement, il s'en faut de beaucoup que toutes les sources soient aussi difficiles à utiliser. Un nombre imposant d'écrits peut être daté d'une façon exacte ou approchée, mais certaine. Renvoyant pour le détail aux auteurs qui ont étudié cette époque[2], on se contentera d'utiliser ici les résultats qu'on peut considérer comme acquis.

§ I. — L'état politique du monde juif

49. — Le peuple juif était soumis, au temps de Jésus Christ, à deux régimes fort distincts, selon que les fils d'Israël habitaient la terre sainte qu'Abraham avait reçue de Dieu en héritage, Josué reconquise pour les douze tribus, et dans laquelle les croyants formaient tout le fond de la population, — ou que des colonies israélites étaient dispersées, çà et là, chez les Gentils.

A l'ensemble de ces colonies, on donne communément le nom de Dispersion (διασπορά). Un seul lieu du monde étant agréé de Iahvé pour son culte public : le Temple de Jérusalem, rebâti après l'exil de Babylone par Zorobabel, puis refait et embelli par Hérode

1. Dans la table chronologique où il résume ses conclusions, le Prof. St. Székely assigne des dates diverses (d'ailleurs hypothétiques) aux *huit* groupes littéraires principaux qu'il distingue dans les deux *Livres d'Hénoch* (éthiopien et slave) : *Bibliotheca Apocrypha*, I, Freiburg i. B., 1913, p. 495, 496. Ces dates ne tiennent pas compte d'ailleurs des interpolations possibles et probables.

2. On trouvera les indications principales à la Bibliographie.

le Grand. Les Juifs de la Dispersion n'avaient pas, de par la législation du Deutéronome, de temples à eux. Cette disposition si dure, mais qui maintenait puissamment l'union des *dispersés* avec Jérusalem, semble avoir été fidèlement observée.

Jusqu'à ces dernières années, on ne lui connaissait qu'une exception, celle du temple restauré et consacré à Iahvé, vers 164-162 av. J.-C., par le fils du grand prêtre Onias III, à Léontopolis (nome d'Héliopolis, Egypte), sur autorisation de Ptolémée VI Philométor.

Des papyrus rédigés en langue araméenne, découverts à partir de 1905, nous ont fait connaître la vie intime d'une importante colonie juive, fixée à Eléphantine, aux portes de l'Ethiopie, à la hauteur de la première cataracte du Nil, entre 471 et 406 avant J.-C. Il appert de ce document que les Juifs possédaient là un temple véritable, dédié à leur Dieu Iahvé (Iaho ou Iahû). Ce temple existait dès l'époque de la dernière campagne de Cambyse en Egypte (525 av. J.-C). Détruit par les prêtres du dieu bélier Khnoum, avec la complicité du gouverneur Widrang, en 409, l'édifice était encore à terre en 406, date de la supplique où licence de le rebâtir est demandée à Bagohi, administrant la Judée au nom de Darius II.

50. — Les dispersés suppléaient au culte sacrificiel proprement dit par des réunions, le jour du sabbat, dans des synagogues ou « proseuques », à la fois écoles et lieux de prières[1]. Dans ces réunions, les scribes ou lévites (s'il s'en trouvait) jouaient un rôle important, mais non indispensable. Le service s'ouvrait par la récitation du *Schema*, composé de trois fragments du Pentateuque[2] accompagnés de bénédictions. Une prière était dite par l'un des assistants, la face tournée vers Jérusalem, les autres répondant : *Amen*. Suivaient des lectures choisies dans la Bible et accompagnées de traduction en langue vulgaire (araméenne ou grecque, selon les temps et les pays); une homélie faite par un scribe, s'il y en avait là, puis une bénédiction, remplacée par une prière quand le prêtre manquait. Les officiers de la synagogue étaient généralement des laïques, chefs de la communauté, analogues aux marguilliers de nos anciennes paroisses et, plus encore, aux *notables* des chrétientés en pays de mission. Il y avait une synagogue dans tous les lieux où les Juifs formaient un groupe tant soit peu nombreux et, si la colonie était considérable, plusieurs.

51. — Des groupes de ce genre, au Ier siècle, s'étendaient comme un réseau sur tout le monde hellénique et romain, débordant même ses frontières[3]. Et ces communautés, parfois considérables par le nombre de leurs membres, l'étaient presque toujours par leur entente étroite, leurs ressources, leur audace. CICÉRON, dans son plaidoyer pour Flaccus, après avoir mentionné le poids redoutable de « l'or juif », note qu'on a dû changer le lieu ordinaire des audiences à cause des fils d'Israël, et affecte de parler bas pour éviter le péril qu'ils pourraient créer[1]. Il y a là peut-être quelque artifice oratoire, mais il est certain d'autre part qu'un peu partout, surtout après qu'elles eurent rendu à César de grands services pendant sa campagne d'Egypte, les juiveries obtinrent des privilèges, des exemptions, des facilités pour leur vie religieuse. En dépit d'orages passagers, cette faveur se maintint et cette influence ne fit que croître. Les auteurs latins de l'époque impériale ne tarissent pas sur les Juifs, et leurs plaisanteries même montrent à quel point ceux-ci étaient encombrants et redoutés[2].

52. — Dans toutes les villes de quelque importance il y avait des juiveries. Parmi les pèlerins venus à Jérusalem pour la Pâque — et qui auraient porté, à cette époque de l'année, d'après Fl. JOSÈPHE, à 2.700.000 le nombre des habitants de la Ville sainte — le livre des Actes mentionne des Juifs venus de « l'Elam, de la Médie, du pays des Parthes, de la Mésopotamie, de la Judée et de la Cappadoce, du Pont et de l'Asie, de la Phrygie et de la Pamphylie, de l'Egypte et des provinces égyptiennes voisines de Cyrène, de Rome (Juifs de race et prosélytes), de la Crète et de l'Arabie » (*Act.*, II, 9-12). Comment se constituèrent ces nombreuses et puissantes colonies ? Il est malaisé de le dire. Dans certains pays : Médie, Mésopotamie, des groupes considérables de Juifs restèrent fixés, même après que leurs frères furent rentrés en Palestine, au sol où la colère des Grands Rois les avaient transplantés. Nous savons, par les prophéties de Jérémie, que bon nombre de notables, en son temps, émigrèrent en Egypte. Ailleurs, ce sont surtout des raisons d'affaires, de banque, de commerce qui expliquent — si l'on se rappelle la fécondité bien connue et l'âpreté à se soutenir et à s'appeler entre eux, qui caractérisent la race — le grand fait de la Dispersion.

53. — Dans le passage des Actes qui vient d'être cité, allusion est faite à des « prosélytes » (προσήλυτοι) venus de Rome. Dans l'Evangile, Jésus parle également des prosélytes : *Mt.*, XXIII, 15. Ailleurs, dans les Actes, nous trouvons mentionnés comme une classe à part, les « craignant Dieu » ou les « adorant Dieu » (φοβούμενοι, σεβόμενοι τὸν θεόν), *Act.*, X, 2, 22 ; XIII, 16, 26. Dans l'Ancien Testament, les « prosélytes » [hebr. *gerim*] doivent être assimilés aux « métèques », à ces étrangers fixés en Attique et vivant au milieu d'un peuple sans en faire partie. Mais le mot changea de signification et, aux temps évangéliques, les « prosélytes » sont, parmi les païens étrangers à la race d'Abraham, les très rares convertis qui acceptaient toute la Loi, y compris la circoncision, et devenaient à ce prix fils d'Israël au sens plein du mot. Beaucoup plus nombreux étaient ceux qui acceptaient une partie des croyances et coutumes juives, sans aller jusqu'à la circoncision et au judaïsme intégral : à ceux-ci s'appliquent les expressions de « craignant, adorant Dieu ». Ils étaient plutôt des candidats, des postulants au judaïsme que des Israélites proprement dits[3].

1. L'institution des synagogues est sûrement postérieure à l'exil. Il est impossible de leur assigner une époque d'origine absolument sûre. On en trouve des traces certaines en Egypte pendant la seconde moitié du IIIe siècle avant J.-C. Leur multiplication en Judée semble avoir été plus tardive, mais, au temps évangélique, l'institution avait pris un développement immense. Voir W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im NT. Zeitalter*[2], Berlin, 1906, p. 197 sqq.

2. *Deut.*, VI, 4-9 : « Ecoute, Israël, Iahvé notre Dieu est seul Iahvé. Tu aimeras Iahvé, ton Dieu, de tout ton cœur, de toute ton âme, de toute ta force, etc. » ; *Deut.*, XI, 13-21, *Num.*, XV, 27-41.

3. E. SCHÜRER, *GjV*[4], III, p. 1-70, donne une liste détaillée et commentée des lieux où la présence de colonies juives est attestée.

1. *Pro Flacco*, XXVIII, 66. «... auri illa inuidia iudaïci... [Laeli], scis quanta sit manus, quanta concordia... Summissa uoce agam... »

2. Théodore REINACH, *Textes d'auteurs grecs et romains relatifs au Judaïsme*, Paris, 1895, [2]1914 ; F. STAEHELIN, *Der Antisemitismus des Altertums*, Bâle, 1905 ; et Jean JUSTER, *Les Juifs dans l'Empire romain ; leur condition juridique, économique et sociale*; 2 vol., Paris, 1914.

3. La qualification de « prosélytes de la porte », qu'on leur a longtemps attribuée, semble bien une expression rabbinique très postérieure, médiévale. Sur tout cela, M.J. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 278-282 ; E. VON DOBSCHÜTZ, *PRE*[3], XVI, p. 112-123 ; et l'étude approfondie de Ed. SCHÜRER, *GjV*[4], p. 150-188 : sur les « prosélytes de la porte », p. 177-180.

54. — Parmi les juiveries de la Dispersion, mention spéciale doit être faite de celle d'Alexandrie, la plus considérable de toutes les façons. Au temps de Philon, qui est le contemporain de Jésus Christ, deux des cinq quartiers de cette ville immense (peut-être un demi-million d'habitants?) s'appelaient « judaïques », à cause du grand nombre de Juifs qui y faisaient séjour. Philon ajoute que nombre d'Israélites habitaient çà et là, dans les autres quartiers (PHILON, *In Flaccum*, n. VIII). Dans le même écrit, il n'estime pas à moins d'un million le nombre de ceux qui étaient fixés en Egypte. Fidèles à la Loi, à la circoncision et même, dans une large mesure, au Temple de Jérusalem qu'ils ornaient au moyen de leurs contributions, et visitaient en pèlerins, les Juifs alexandrins jouissaient d'une certaine autonomie. C'est par eux et pour eux que les Livres saints, ou du moins le Pentateuque [1], avaient été, au IIIe siècle av. J.-C., traduits pour la première fois en grec [2]. C'est encore par eux que le contact s'établit et se maintint entre la pensée grecque et la religion d'Israël, entre la philosophie platonicienne ou stoïcienne et la « Sagesse » biblique.

55. — Ailleurs, les juiveries, moins puissantes, l'étaient encore beaucoup. C'est chez elles ou dans leurs environs que nous transportent les missions de saint Paul décrites dans les Actes, et ses propres épîtres. C'est dans les synagogues et les proseuques que Paul, Barnabé, Silas, Apollo prêchèrent d'abord Jésus crucifié. C'est d'elles que se détachèrent les premiers convertis; d'elles ou, plus souvent, du groupe d'âmes de bonne volonté, « craignant Dieu », qui gravitaient autour d'elles. Ce sont elles aussi qui, se retournant contre les chrétiens affranchis de la Loi, provoquèrent les premières persécutions et les exaspérèrent toutes, méritant le nom de « fontes persecutionum » que leur infligeait plus tard TERTULLIEN. Scandalisé par le mystère de la croix, l'Israël de la chair poursuivit sans relâche l'Israël spirituel que Dieu lui substituait.

56. — En face de cette nation dispersée, mais énergiquement maintenue dans ses cadres par la Loi, les coutumes et la race; émiettée, mais non fondue dans la masse des Gentils, il faut décrire brièvement *le corps de nation* qui occupait le sol de la Terre Sainte au moment où Jésus de Nazareth commença de prêcher l'Evangile. C'était, nous dit saint Luc, « la quinzième année du règne de Tibère César, Ponce Pilate étant gouverneur de la Judée; Hérode, tétrarque de la Galilée; Philippe, son frère, tétrarque de l'Iturée et du pays de la Trachonite; et Lysanias, tétrarque de l'Abilène; au temps des grands prêtres Anne et Caïphe... » (*Lc.*, III, 1, 2). Cet enchevêtrement de noms, de fonctions et d'autorités, nous avertit d'abord que nous avons affaire à un état de choses complexe. On sait en effet qu'après les règnes glorieux des premiers princes Asmonéens (de la famille des Macchabées) et la longue anarchie où s'étaient débattus leurs indignes descendants, l'unité politique avait été rétablie en Palestine, au prix d'une guerre atroce de trois années (40-37 av. J.-C.), par l'Iduméen Hérode.

Ce fils de l'étranger, astucieux, cruel et rude, qui devait finir son règne par le massacre des Innocents, imposa du moins l'ordre et obtint, s'il ne le mérita pas, le nom de Grand (37-4 av. J.-C. [1]). Le Temple fut magnifiquement rebâti, la paix maintenue, l'aristocratie remuante des familles sacerdotales humiliée. Les noires intrigues de palais et les meurtres répétés qui assombrirent les dernières années du règne, n'empêchèrent pas Auguste de ratifier le testament de l'Iduméen. Celui-ci divisait le pays [2] entre ses trois fils survivants: Archélaüs eut la Judée; Hérode (Antipas : celui qui figure dans le récit de la Passion, et qui fit décapiter Jean Baptiste), la Galilée et la Pérée; Philippe, l'Iturée et les districts du Nord-Est.

57. — Au bout de dix ans, des sujets d'Archélaüs firent passer à Rome une pétition contre leur prince. Auguste intervint, déposa Archélaüs, mais au lieu de donner la Judée à l'un des fils survivants d'Hérode le Grand, il la déclara terre d'empire et la soumit directement au magistrat romain (6 ap. J.-C.). Celui-ci, un *Procurateur*, résidant à Césarée, d'où les communications avec Rome étaient moins malaisées, eut la haute main sur l'administration du pays. Toutefois, son habituel éloignement de Jérusalem — il y montait chaque année, avec une forte escorte, vers la fête de Pâques — et le souci des Romains de laisser aux peuples vaincus (et soumis) une part ou une ombre d'autonomie, firent que le haut conseil de la nation, le Sanhédrin, à peu près réduit à rien sous le règne d'Hérode, reprit une certaine autorité. Composé de soixante-dix membres, « princes des prêtres » (c'est-à-dire chefs des hautes familles de la caste sacerdotale), « scribes » (docteurs spécialisés dans l'interprétation de la Loi), et « anciens » (personnages considérables, mais n'appartenant à aucune des deux catégories précédentes), le Sanhédrin était présidé par le grand prêtre alors en fonction. Ce tribunal était, à vrai dire, l'unique autorité juive [3], en matière politique et ecclésiastique, au temps de Jésus.

58. — Sur le reste de la Palestine, les deux fils d'Hérode le Grand, Hérode Antipas et Philippe, conservaient leur principauté. Pour apprécier leur pouvoir réel, il faut nous reporter par la pensée aux princes des pays « protégés » : Tunisie, Maroc, et surtout aux « Etats indépendants » de l'Inde anglaise. Les grands rajahs y gardent des troupes, une administration, des finances à eux, tout en reconnaissant la souveraineté de la Couronne d'Angleterre. Ils ont

1. H. A. REDPATH, *The dates of the translation of the various Books of the Septuagint*, dans le *Journal of theological Studies*, VII, (1906), p. 606-615.

2. C'est la fameuse version des Septante. L'histoire légendaire des 72 traducteurs étant mise de côté, il reste certain que la version est d'origine alexandrine et qu'elle existait au IIIe siècle av. J.-C. L'helléniste Demetrius s'en servait au temps de Ptolémée IV (224-205 av. J.-C.).

1. On sait que l'ère vulgaire commence plusieurs années, au moins 5, peut-être 6 ou 7, après la naissance de Jésus. Voir Ferd. PRAT, dans les *Recherches de Science religieuse*, janvier 1912, p. 82 sqq.; et E. SCHÜRER, *GjV*[4], I, p. 415 sqq., note 167.

2. La Terre Sainte proprement dite, ou Palestine, dans ses limites classiques, « de Dan à Bersabée », est évaluée par les géographes du *Palestine Exploration Fund* à 9.700 milles carrés (anglais) : France, 207.000. En kilomètres carrés on obtient 28.000 km² environ. C'est à très peu près l'étendue de la Sicile : 9.930 ml² = 29.230 km², ou de la Belgique : 10.000 ml² = 29.400 km². Tous ces chiffres, en ce qui concerne la Palestine, sont, bien entendu, approximatifs : les frontières se sont déplacées.

3. Ce point, qui importe à l'histoire de Jésus, a été contesté par certains érudits israélites, s'appuyant sur quelques indications talmudiques très postérieures. BÜCHLER a défendu la thèse de *deux* tribunaux distincts, dont l'un aurait été préposé exclusivement aux différends d'ordre religieux; et cette vue est adoptée dans la *Jewish Encyclopedia*. Mais les textes évangéliques, en plein accord avec ceux de Josèphe, et les indications qu'on peut tirer du rétablissement, après la catastrophe de 70, à Iabné, du Sanhédrin, concordent à prouver qu'il n'y avait qu'un seul tribunal, à compétence universelle. Voir Ed. SCHÜRER, *GjV*[4], II, p. 245 sqq., et G. ADAM SMITH, *Jerusalem, the Topography, Economics and History*, Edinburgh, 1908, I, p. 418 sqq.

surtout grand soin de s'assurer que leurs actes importants ne déplairont pas à Downing-Street[1].

59. — Tel était en résumé l'état politique du monde juif quand Jésus vint se faire baptiser par Jean : une très forte « Alliance israélite », fondée sur la communauté de race, sur l'unité jalousement gardée de foi, de pratiques et d'espérances religieuses et nationales, sur des interdictions sévères : mariages mixtes, repas communs, etc. De cet Israël dispersé, les groupes, parfois très compacts, toujours nettement tranchés, couvrent la totalité du monde occidental. Au centre, la Terre Sainte, divisée en circonscriptions politiques distinctes, soumises à des régimes politiques différents : ici des régions gouvernées par les fils d'Hérode, là le contrôle direct du Procurateur, partout l'hégémonie impériale. Cette mainmise laissait pourtant large place aux partis, aux groupements, aux tendances locales. Rome tolérait aussi les rapports, les tributs, les pèlerinages des juiveries de la Dispersion à Jérusalem et, à la seule condition de rester maîtresse, accordait volontiers à ses « protégés » des dispenses, des droits, voire des privilèges fort désirables. C'est à l'Angleterre impériale qu'il faut toujours se reporter pour se rendre réelle cette situation.

§ II. — Le milieu social

60. — Si la carte politique du monde juif vers l'an 30 de notre ère n'est pas trop difficile à dresser, il n'en va pas de même quand il s'agit de mettre aux yeux son état social et intellectuel.

Il y a, bien entendu, une première distinction à faire entre « dirigeants » et « gens du commun ».

On voyait alors en Judée, moins qu'ailleurs, peut-être, mais comme ailleurs, des riches et des pauvres, des « grands de chair » et des simples, des gens considérés et du populaire. Les premiers nous sont, comme toujours, les mieux connus, et c'est d'eux qu'on parlera surtout plus bas. Mais en oubliant les autres on s'exposerait à ne pas comprendre les évangiles. Ce sont les évangiles aussi qui nous en offrent les types les plus vivants. Artisans aisés, pêcheurs plus faciles à détacher de leur barque que des laboureurs à déraciner du sol, les apôtres de Jésus appartenaient, pour la plupart, à ce petit monde d'Israélites véritables, « sans artifice », formés sur le modèle que les livres de la Sagesse et les Psaumes nous ont rendu familier, et que le Maître loua en la personne de Nathanael.

61. — Au-dessus de ces masses populaires, les dominant ou du moins s'en distinguant, nous trouvons en Judée, à cette époque, « des riches et des prudents » auxquels la fortune ou la connaissance de la Loi assuraient une certaine importance.

Les « Hérodiens » sont trois fois mentionnés dans nos évangiles. Ils constituaient au pouvoir à demi national des princes Iduméens une clientèle assez nombreuse, opportuniste, de gens que l'état de choses actuel n'a pas trop froissés ni lésés. Ils y voient donc un moyen terme sortable, entre la sujétion totale à l'Empire et une indépendance qu'ils ne croient plus possible. Les paroles prononcées au conciliabule des sanhédrites, touchant les miracles et la croissante popularité de Jésus : « Si nous le laissons faire, tous croiront en lui, et les Romains viendront, et ils nous arracheront le Lieu [saint] et [le nom de] nation », (*Jo.*, XI, 48) formulent assez bien la timide sagesse des Hérodiens et la hantise de Rome, qui leur faisait accepter, et presque aimer, la dynastie iduméenne.

62. — A l'autre extrémité de l'arc-en-ciel politique, voici un groupe remuant, fanatisé, les « Zélotes », jaloux observateurs de la Loi et, comme tels, Pharisiens sans plus, mais nationalistes avant tout, adversaires déclarés de toute domination étrangère. Cette minorité turbulente commençait de se former aux temps évangéliques. Elle fomenta et conduisit les révoltes successives qui amenèrent en 70 la prise et le sac de Jérusalem.

63. — Un peu estompés, connus seulement par des textes assez rares de Philon, de Josèphe et de Pline l'Ancien (ces derniers, tout à fait romantiques !)[1], les « Esséniens » ont beaucoup piqué la curiosité des érudits. Ils formaient des groupes cénobitiques, recrutés librement. Leurs principaux « phalanstères » étaient situés autour de la Mer Morte, et, d'après Josèphe, ils auraient compté jusqu'à 4.000 adhérents environ. Leur origine est tout à fait inconnue : on en trouve des traces vers le milieu peut-être, sûrement vers la fin du premier siècle avant J.-C. Après un postulat d'un an, on remettait à chacun des initiés une hachette, une ceinture et une robe blanche. Ils s'administraient eux-mêmes, travaillaient de leurs mains, gardaient le célibat, n'entretenaient pas d'esclaves et ne faisaient pas le commerce. Ces traits, auxquels il faut ajouter un soin minutieux, concerté, quasi rituel, de la propreté, et l'abstention des sacrifices sanglants du Temple, pourraient faire croire que les Esséniens étaient fort différents des autres Israélites.

64. — En réalité, fidèles aux croyances fondamentales du Judaïsme, stricts observateurs de la Loi, grands lecteurs des Livres saints, envoyant au Temple leurs offrandes, les Esséniens étaient des Juifs véritables et, doctrinalement, des « pharisiens décidés », selon le mot de Schürer. Il reste que ces Juifs avaient subi et accepté une influence étrangère, une discipline et une forme de vie venue d'ailleurs, probablement hellénique et pythagoricienne, — peut-être iranienne. Rien, dans tous les cas, de plus différent, en dépit de quelques analogies superficielles, du christianisme primitif. Le légalisme étroit des Esséniens, leur application scrupuleuse aux purifications corporelles et ménagères, leur rigorisme moral allant jusqu'à la condamnation du mariage, leur éloignement de tout ce qui était profane, pécheur, commun, tout cela est aux antipodes de l'esprit et des habitudes de Jésus. On se demanderait plus justement si certaines critiques du Maître ne visent pas les raffinements et l'exclusivisme des Esséniens[2]. Cela, pourtant, n'est pas sûr, d'autant que les communautés esséniennes, isolées, peu nombreuses, restaient sans grande influence sur la marche des choses. Certaines sectes russes du Raskol, parmi les plus inoffensives, avec leur courageuse, simple et un peu chimérique manière de vivre, offriraient peut-être à l'Essénisme ancien une analogie contemporaine.

65. — Venons-en aux deux grands partis, opposés et rivaux en bien des points, mais qu'un intérêt

1. Rue de Londres, où se trouve le Secrétariat d'Etat pour les Indes.

1. *Hist. naturel.*, V, XVII.

2. « Jésus ne peut non plus avoir eu aucun rapport avec les Esséniens, cet ordre si remarquable de moines juifs. Si de semblables rapports avaient existé, Jésus eût été de ces disciples qui témoignent de leur dépendance à l'égard de leurs maîtres en prêchant et en faisant exactement le contraire de ce qu'ils ont appris auprès d'eux... Fin et moyen, tout les sépare. Si, dans quelques préceptes particuliers donnés à ses disciples, Jésus semble se rencontrer avec eux, c'est par une coïncidence purement fortuite, car les mobiles étaient complètement différents. » Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Tr. fr. *nouvelle*, Paris, 1907, p. 46, 47.

commun pouvait rapprocher, et réunit en effet contre Jésus : les « Sadducéens » et les « Pharisiens ».

D'abord prépondérante sous la dynastie asmonéenne, suspectée et combattue sous Hérode le Grand, la faction sadducéenne avait recouvré, au moment de la vie publique du Sauveur, une partie de ses prérogatives et par conséquent de son prestige. La ruine du Temple et de la Ville sainte entraîna la leur en 70. Ils se recrutaient en effet dans un petit nombre de familles sacerdotales plus opulentes, et influentes — les deux pouvoirs tendant, comme toujours, selon l'ancienne conception d'Israël, à se confondre. Ces « princes des prêtres », cette aristocratie lévitique se transmettait le souverain pontificat et les charges principales du Temple : or toute la vie religieuse et nationale du peuple de Dieu gravitait autour de ce centre, vers lequel affluaient les pèlerins, les vœux, les offrandes de la Dispersion, comme ceux de la Palestine. On comprend dès lors que Rome, après les princes Iduméens, surveillât de très près les agissements des Sadducéens : ceux-ci, de leur côté, pour garder ou recouvrer les privilèges dont ils avaient joui jadis, étaient portés à des concessions, à des compromissions à l'endroit du pouvoir de fait. Gens orgueilleux et peu dévots, durs au pauvre peuple, d'un conservatisme étroit et littéral, ils affectaient de ne reconnaître que les cinq Livres de Moïse comme Ecriture inspirée. Ils mettaient en doute ou niaient l'existence des esprits et la résurrection des morts. C'était pourtant moins comme prêtres, et pour des raisons doctrinales, que comme grands, par rivalité d'influence et orgueil de caste, que les Sadducéens s'opposaient aux Pharisiens. Ces hommes « nés » et nantis considéraient avec jalousie les progrès d'une autre caste, formée en dehors d'eux ; ils déploraient les accroissements de prestige que conciliaient à celle-ci la science, le zèle, le rigorisme. Ils trouvaient ces casuistes encombrants et compromettants.

66. — Casuistes, les Pharisiens l'étaient avec délices. Ils se recrutaient parmi les scribes, les savants, les « intellectuels », mais à vrai dire leur esprit et leur influence s'étendaient beaucoup plus loin. Ce qui les distinguait, ce que leur nom même de Pharisiens (φαρισαῖοι, *peruchim : séparés*) impliquait, c'était un zèle extraordinaire, inaccessible au grand nombre, et faisant d'eux une élite, pour la Loi. Ils s'en constituaient les interprètes, mais aussi les champions et au besoin les vengeurs. Dans leur enthousiasme, plusieurs allaient jusqu'à rendre la Loi indépendante de Dieu, en quelque sorte, et s'imposant à lui ! Saint Paul, voulant exprimer d'un mot son attachement passionné à la Thora, à la Loi de Moïse, se contente de dire qu'il était Pharisien : « Hébreu, fils d'Hébreu ; *pour ce qui est de la Loi, Pharisien* » (*Philipp.*, III, 5). Tout était dit par là.

Ainsi, à la différence des Hérodiens, simples politiques ; des Esséniens, groupe de rêveurs désintéressés, absorbés par le souci de leur progrès moral ; des Sadducéens, aristocrates de race et d'instinct, les Pharisiens formaient un parti avant tout religieux. Mais n'est-ce pas dire aussi, dans ce temps et dans ce pays, national ? Moins dépendants que l'élite sacerdotale des circonstances et conditions politiques ; moins engagés que les Zélotes dans la politique militante, le gros des Pharisiens représente et constitue — par son ardeur à observer, à gloser, à imposer la Loi ; par sa science, littérale, minutieuse et étroite, mais réelle ; par la prise que son puritanisme lui donnait sur le peuple — le noyau d'Israël, le cœur du judaïsme. C'est par les « Séparés » qu'Israël a survécu aux crises effroyables du Ier et du IIe siècles. Les barrières établies ou relevées autour de la race ; les traditions jalousement maintenues dans ces groupes fermés ; l'obstination souple qui ne cède que pour obtenir ; l'opportunisme politique qui se plie à tous les gouvernements pour arracher à chacun la tolérance et, s'il se peut, la faveur ; la masse énorme d'adages, de souvenirs, de prescriptions, de décisions qui a cristallisé dans le double Talmud, tout cela est l'œuvre des Pharisiens. Et il suffit de lire les évangiles pour voir leur rôle prépondérant dans l'opposition faite au Christ.

67. — Il ne faut pas oublier toutefois qu'avant de devenir, par leur obstination aveugle et leur malice, les adversaires du Règne de Dieu, les Pharisiens avaient tenu, pendant un siècle et plus, un rôle utile et glorieux. Ils étaient les descendants — diminués, racornis, entêtés, empoisonnés d'orgueil stérile — mais enfin les descendants des grands hommes qui avaient libéré Israël du joug des Gentils, au prix du sang. Ils étaient le vinaigre d'un vin généreux, les épigones d'une race héroïque. Ce qu'il y a de plus élevé et de meilleur, dans la littérature des deux siècles qui précédèrent Jésus, porte l'empreinte des sentiments, des espoirs, des passions qui furent les leurs. Même au temps du Sauveur, si la masse était gâtée, une imposante minorité n'avait pas péché contre la lumière. Les Actes des apôtres complètent sur ce point nos évangiles. Ils nous montrent, parmi les recrues de l'Eglise naissante, un grand nombre (et non des moindres, à commencer par saint Paul) venu du parti des Pharisiens. Il faut noter enfin que, tout en stigmatisant leur littéralisme impitoyable, leur hypocrisie, leur orgueil et leur vanité, Jésus a visé beaucoup plus l'abus fait par eux des choses saintes, la canonisation de traditions humaines, le faux zèle des Pharisiens, que leurs erreurs doctrinales. Bien plus, il reconnut, tout en démasquant leurs vices, leur autorité relative sur le terrain de la Loi : « Les Scribes et les Pharisiens sont assis dans la chaire de Moïse. Faites donc et gardez tout ce qu'ils vous disent, mais ne faites pas comme ils font... » *Mt.*, XXIII, 2, 3.

§ III. — Le milieu intellectuel

68. — Dans ce peuple de Galilée et de Judée, où prévalaient à des degrés divers l'influence de ces partis, depuis la molle sagesse des Hérodiens jusqu'au radicalisme intransigeant des Zélotes, quelles notions religieuses, quelles aspirations allait rencontrer et transformer la parole du Maître nazaréen ?

Pour répondre, même sommairement, à cette question, il est indispensable d'indiquer les sources de nos connaissances à ce sujet. Rappelons pour mémoire les ouvrages capitaux de l'historien FLAVIUS JOSÈPHE et du philosophe allégoriste PHILON, d'Alexandrie.

A. — Les sources

69. — A côté de ces écrits, une ample littérature, presque toute anonyme, s'espace dans les trois siècles qui vont du début de la période macchabéenne (170 av. J.-C.) à la ruine définitive du peuple juif, sous Hadrien (vers 130 ap. J.-C.). Palestinienne (rédigée ordinairement en langue sémitique), ou littérature de la Dispersion (rédigée en langue grecque), cette suite d'ouvrages nous est parvenue le plus souvent à travers des traductions postérieures, ou à l'état fragmentaire[1].

En dehors des histoires, ou des récits édifiants à forme historique, nous trouvons d'abord des livres de morale, sententieux, poétiques, imagés, profitant

1. On trouvera à la Bibliographie l'indication des *Corpus* modernes où cette matière disparate a été réunie.

de toutes les ressources du parallélisme et souvent de la strophique. Les grandes figures de David et surtout de Salomon dominent cette littérature, dite de *Sapience*. Plusieurs de nos Livres saints rentrent, on le voit, dans ce genre littéraire, auquel ils ont fourni des modèles.

C'est à lui, ou du moins à quelques-unes des sollicitudes qui l'inspirèrent, qu'il faut rattacher les ouvrages postérieurs où l'on a recueilli les dires et solutions motivées des maîtres en Israël. Nous y entendons la voix des scribes illustres, depuis HILLEL et SCHAMMAÏ, tiges des deux écoles d'interprétation, celle-ci plus rigoureuse, celle-là plus libérale, de la Loi (tous deux florissaient au temps des fils de Jean Hyrkan, de 100 à 70 av. J.-C.), jusqu'à RABBI AQIBA (mis cruellement à mort au temps de la dernière grande révolte, celle de BAR-KOCHBA, vers 130 ap. J.-C.), en passant par les deux GAMALIEL, dont le premier, maître de saint Paul, est mentionné avec honneur au livre des Actes des apôtres.

Les réponses de ces rabbis et de leurs émules, ainsi que des prières devenues traditionnelles et remontant (sauf additions postérieures) à la même époque, nous ont été conservées dans les parties les plus anciennes des Talmuds: la *Mischna*, mise par écrit au IIIᵉ siècle ap. J.-C., et la *Guemara*, formée d'interprétations plus récentes, mais ayant recueilli, elle aussi, des souvenirs antiques. Cette littérature formaliste, cette casuistique fastidieuse, volontairement artificielle, ce « Dalloz » pharisaïque a cependant, çà et là, un grand intérêt. Plus d'une perle se cache dans l'énorme fumier du Talmud; plus d'un problème exégétique trouve là une solution probable; plus d'une parole du Seigneur en reçoit un surcroît de lumière [1].

70. — Non moins importante au but que nous poursuivons, plus insolite sûrement et plus étrange, se présente à nous la littérature des *apocalypses*. On doit avouer pourtant que ce langage déroute nos façons habituelles de concevoir et de parler. C'est un genre littéraire dont nous n'avons pas le droit de médire absolument. Sans parler de nombreux passages des prophètes anciens, deux de nos Livres inspirés, la prophétie de Daniel pour une importante partie, et l'apocalypse johannique presque en son entier, appartiennent sans conteste à cette catégorie d'écrits. Le Christ lui-même ne dédaigna pas d'employer parfois le langage apocalyptique.

Essentiellement, l'apocalypse est une vision anticipée, révélée ou censée telle (ἀποκάλυψις, révélation) des choses lointaines, et surtout ultimes: fin du monde, jugement dernier, crise décisive, récompenses ou châtiments d'outre-tombe. De ce caractère découlent assez naturellement les lois du genre, et ce fait que l'apocalypse non inspirée, composée à froid, sera généralement *pseudonyme*. On veut, on doit presque, pour autoriser ces visions (qui ne sont dans l'occurrence, que prévisions), les mettre sous le couvert d'un grand nom. Et ce sera Hénoch, Moïse, Esdras... L'apocalypse est riche en allégories, en images, en symboles. Si l'on y mêle (ce qui arrive fréquemment, et permet de dater avec plus ou moins de probabilité certaines pièces) des allusions aux faits ou personnages contemporains, ce sera sous forme enveloppée, énigmatique.

71. — Un peu comme les mystiques, et pour des raisons analogues, les auteurs d'apocalypses désespèrent d'égaler leur langage aux réalités. Ils y tâchent du moins et leurs expressions sont donc véhémentes jusqu'à l'hyperbole, leurs images grandioses jusqu'à l'incohérence. Le genre se prolongeant et se perpétuant, certaines comparaisons ou descriptions particulièrement frappantes finirent par se fixer en « clichés », en séries toutes faites. Les troubles sidéraux, les révolutions cosmiques étant jugés spécialement aptes à suggérer les impressions justes, c'est toute la machine céleste qui sera mise en branle pour annoncer des événements qui semblent alors « s'élargir jusqu'aux étoiles », et rejoindre les dernières convulsions du monde.

Cette littérature fleurit naturellement aux heures de crise, et une guerre malheureuse ou une révolution donnent lieu, de nos jours encore, à des « prophéties » qui sont dans la ligne littéraire des apocalypses. Or ces écrits, ces *Tracts for bad times*, comme on les a heureusement appelés, forment une grande partie des documents qui peuvent nous renseigner sur la pensée juive aux temps évangéliques.

Il est aisé de voir combien des écrits de ce genre sont difficiles à utiliser, et quelle réserve s'impose à leur endroit. On ne saurait non plus protester trop tôt contre la conception qui voit dans cette littérature pseudonyme, allégorique, à demi ésotérique, un élargissement doctrinal, un épanouissement du prophétisme ancien. Certaines notions se sont, il est vrai, précisées à cette époque: l'universalité de l'appel de Dieu, le prix de l'âme individuelle; la certitude, la durée et les conditions des rétributions d'outre-tombe. Mais ces progrès s'affirment surtout dans les écrits inspirés de la littérature de Sapience.

Les apocalypses ne font guère que les vêtir, jusqu'à les défigurer parfois, d'une imagerie voyante, ou les engager dans des symboles abstrus. Loin d'être une transition heureuse entre les Prophètes d'Israël et l'Evangile de Jésus, les apocalypses non inspirées forment plutôt parenthèse, et c'est en passant pardessus elles que les paroles du Maître rejoignent et prolongent en les élevant, en les achevant, les enseignements des grands voyants d'autrefois.

B. — Les notions maîtresses

72. — Nous rendre réel, en utilisant ces sources d'information (dont les évangiles, du simple point de vue historique, sont assurément la plus pure), l'état d'esprit des auditeurs de Jésus, touchant les objets principaux de son enseignement, est une tâche délicate. Elle l'est autant que celle qui consisterait à dégager, des documents antérieurs et contemporains, le tableau des aspirations, des images, des idées-forces, des mots fascinateurs, des courants de sensibilité qui travaillaient la société française à la veille des Etats Généraux de 1789, ou la société allemande en 1813, quand Fichte lui adressait ses *Discours* passionnés, quand les pamphlets de Jean-Joseph Goerres la galvanisaient.

1. Ed. STAPFER, *La Palestine au temps de Jésus Christ*[5], Paris, 1892, p. 24 et suiv. porte un jugement peut-être trop sévère sur « ces pages interminables », où il n'y a « ni style, ni ordre, ni talent », dont « la langue est aussi déplorable que la pensée, la forme que le fond ». Quant à l'utilité exégétique des Talmuds, elle est mise en vive lumière, avec un peu de complaisance, par Is. ABRAHAM, *Rabbinical Aids to Exegesis*, dans les *Cambridge Biblical Essays*, London, 1909, p. 159-193. — Les plus beaux textes se trouvent dans le traité le plus ancien de la Mischna, intitulé : *les dires des Pères* (*Pirkê Aboth*). Il a été souvent édité à part, en particulier par H. L. STRACK, *Pirkê Abôth*[3], Leipzig, 1901. Le texte des *Dix-huit Bénédictions* (*Schemone Esre*), que chaque Israélite, y compris les femmes, les enfants et les esclaves, doit répéter trois fois le jour, et qui remonte, dans sa rédaction actuelle (en 19 bénédictions) au temps qui suivit immédiatement la ruine de Jérusalem en 70, a été souvent publié, en particulier par G. DALMAN, avec d'autres textes messianiques, en appendice de ses *Worte Jesu*, Leipzig, 1898, p. 292-309, et d'après lui par le R. P. LAGRANGE, *Messianisme*, p. 338, 339.

73. — *Le Règne de Dieu* (ou, au sens identique, mais en passant des personnes au territoire, le *Royaume de Dieu*; ou encore le *Royaume des Cieux*[1]) est une notion traditionnelle, fondée sur une révélation divine, incarnée dans une indéfectible espérance. On peut la définir par l'acceptation et la réalisation, de plus en plus effectives et parfaites, des gracieux desseins de Dieu sur un homme, un groupe d'hommes ou tous les hommes.

L'origine historique de la notion, et le fondement solide de l'espérance, c'est l'Alliance (le *Berith* : on traduirait très bien par l'anglais *Covenant*), le pacte authentique qui, en liant Iahvé avec une famille : la famille d'Abraham — puis avec un peuple : Israël — a fait, de cette race et de ce peuple, la famille élue, le peuple choisi, la race « épousée par Dieu », pour reprendre les expressions prophétiques, et concentré sur ce peuple les destinées religieuses de l'humanité.

Alliance dont la partie humaine, toujours inégale à sa vocation, s'en était montrée souvent tout à fait indigne. Le culte adultère des faux dieux, les crimes d'Israël avaient motivé de la part de Iahvé, durant les six derniers siècles, des répudiations temporaires, des abandons, des châtiments. Aux exils, aux massacres, aux transportations en masse dans les pays lointains de la Babylonie et de la Perse succèdent, après l'oppression des rois Macédoniens et le réveil Macchabéen, la mainmise des Gentils sur le sol, les institutions, l'indépendance du peuple de Dieu. Cependant Iahvé, qui est juste, est aussi miséricordieux, et le pacte conclu par lui avec Abraham, Jacob et Moïse, renouvelé avec David, ratifié par les oracles des grands prophètes, est, comme le serment qui le garantit, sans repentance.

74. — L'essentiel se peut résumer ainsi : par Israël Iahvé régnera; sa seigneurie sera reconnue de tous les hommes. En droit, il est vrai, sa gloire s'étend déjà aussi loin que son haut domaine, c'est-à-dire partout, au ciel et en terre, sur les hommes et les bêtes des champs. En fait, le jour viendra que sa majesté sera confessée par tous les peuples.

Oui, Iahvé aura son heure ! Les jours troublés du présent sont gros de jours meilleurs où, chaque chose étant remise en sa place, aux humiliations, aux injustices, aux ruines succéderont la paix, la prospérité, le règne du droit : *veniet felicior aetas*. Ce sera au lieu du « siècle présent », le « siècle futur ». Et dans cette heureuse révolution, Israël tiendra le premier rôle : il en sera l'instrument et, plus sûrement encore, le bénéficiaire. A la face des Nations qui présentement le dédaignent ou le persécutent, il sera glorifié à jamais. Les poèmes des derniers chapitres du Livre d'Isaïe fournissaient à ces espoirs d'incomparables formules, prédisaient en termes sublimes toutes les revanches et toutes les joies :

C'est pourquoi le Seigneur Iahvé dit ceci :

Eh bien, mes serviteurs mangeront
 et vous aurez faim;
Eh bien, mes serviteurs boiront
 et vous aurez soif;
Eh bien, mes serviteurs auront la joie
 et vous aurez la honte;
Eh bien, mes serviteurs, le cœur en liesse, chanteront
 et vous, le cœur en peine, gémirez
 et dans le désespoir vous vous lamenterez!...

Car voici que je crée des cieux nouveaux,
 une terre nouvelle.

1. Les « cieux » sont ici un synonyme respectueux désignant le Seigneur Iahvé. Voir là-dessus G. DALMAN, *Die Worte Iesu*, I, Leipzig, 1898, p. 75 sqq.

On ne se souviendra plus du passé,
 il ne reviendra plus à l'esprit;
Mais on goûtera la joie, l'allégresse éternelle
 de ce que, moi, je vais créer :
Car voici : je crée Jérusalem pour l'allégresse,
 son peuple pour la joie,
Jérusalem sera mon allégresse
 et son peuple, ma joie...

Car ils seront une race bénie de Iahvé
 et avec eux leurs descendants.
Et avant qu'ils m'appellent, moi, je leur répondrai,
 ils parleront encore qu'ils seront exaucés[1] !

75. — Mais cette prophétie, qui résume assez bien les autres, et que Dieu devait réaliser par un renversement des vues humaines, restait enveloppée d'images et de symboles. Unanimes dans leur espérance, les penseurs, les fidèles, les voyants enthousiastes rassemblaient ces traits épars dans les Livres inspirés, et y ajoutaient ceux que leur suggéraient des traditions suspectes, des interprétations postérieures, une imagination surchauffée. Ils en formaient des tableaux plus ou moins cohérents, colorés par les angoisses, les besoins, les aspirations de chaque génération.

Sur l'époque et le caractère général du « siècle futur », deux courants d'interprétation se manifestent dans les apocalypses. Quelques auteurs mettent au premier plan le côté religieux et moral du jugement de Dieu que tous attendaient. Les deux notions complémentaires de rétribution individuelle et de restauration théocratique avaient pris, à l'époque des Macchabées, une prépondérance qui se marque dans certains de nos apocryphes. Le Règne de Dieu, c'est surtout pour eux le triomphe final de la justice et des justes, les grandes assises où chacun sera mis à sa place et traité selon ses mérites — mérites de toutes sortes, moral et surtout *légal*, la fidélité à la Loi étant considérée comme le premier des devoirs. Chaque Israélite sûrement, chaque homme probablement, aura ainsi son dû.

76. — Mais sur ces vues, très hautes en dépit du décor bizarre dont elles s'entourent souvent, d'autres aspirations prenaient d'ordinaire le pas. Abusant des images de prospérité matérielle indispensables à un peuple « incirconcis et dur de cœur », et comme telles employées par les anciens prophètes, beaucoup de Juifs ne voyaient plus guère qu'elles. Avant donc le jugement final, on plaçait une période de durée variable, mais généralement très longue, sur laquelle l'imagination s'arrêtait avec prédilection. L'erreur n'était pas de distinguer, dans l'avènement du Règne de Dieu, une consommation foudroyante et une époque d'expansion plus ou moins glorieuse, mais terrestre. Elle était dans le caractère, exclusivement ou principalement charnel, qu'on donnait à cette époque. La lettre étouffait l'esprit; les maux présents suscitaient dans l'imagination, par contraste, des biens sensibles, palpables, des revanches dénuées de noblesse. Sur une terre renouvelée, plantureuse, paradisiaque, Israël triomphant serait heureux, servi par les Nations pendant un laps de quarante, de quatre cents, de mille ans. Sous un conseil de sages, ou, plus souvent, sous un roi ieutenant de Iahvé, Jérusalem attirerait tout à elle :

Et Iahvé des armées préparera
 pour tous les peuples, sur cette montagne
Un festin de viandes grasses, un festin de bons vins,
 de viandes grasses moelleuses, de bons vins clarifiés.
(*Isaïe*, xxv, 6.)

1. *Isaïe*, LXV, 13-15, 23-25, Trad. Alb. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, Paris, 1905, p. 384-386.

On concevait généralement, il est vrai, cette apothéose comme précédée par des guerres, des troubles, des signes de toute sorte, pour lesquels la métaphore de l'enfantement douloureux s'imposait. De cette sanglante aurore sortirait le « jour du Seigneur ».

77. — Quel serait l'instrument principal de ce grand changement? Iahvé avait toujours agi par l'intermédiaire de prophètes, de chefs élus, « hommes de sa droite ». Les Livres sacrés, sous diverses formes, ne laissaient d'ailleurs pas de doute sur ce point : Israël et le monde devraient, après Dieu et par lui, leur salut à un élu, à un envoyé, à un grand prophète consacré pour ce rôle par une onction analogue à celle qui faisait les rois et les grands prêtres — d'un mot : à un Messie (*Mâchîaḥ*; aram.: *Mechîâh*; grec : Χριστὸς; latin : *unctus* : oint, consacré)[1]. C'est vers lui que montaient, aux heures d'épreuves nationales comme aux jours où le courage individuel fléchissait sous le poids des injustices, les yeux et les vœux d'Israël.

78. — Dans les écrits, il est vrai, où les catégories de la pensée grecque ont canalisé la religion juive, comme ceux de Philon, et dans ceux de Josèphe, où le besoin s'affirme de ménager, de gagner, de ne pas dépayser le vainqueur romain, l'image du Messie est vague, estompée, ou épisodique. Çà et là pourtant, et malgré qu'ils en aient, la pensée messianique se trahit chez ces auteurs, encore que le Juif alexandrin affecte de compter surtout, pour conquérir le monde, sur la Loi, et, pour y faire régner la justice, sur l'ascendant des sages et des philosophes. Josèphe, de son côté, transporte, avec l'impudence d'un courtisan qui a beaucoup à se faire pardonner, les promesses messianiques sur la race des *Flavii*. Il n'en est pas ainsi dans la littérature vraiment nationale et populaire, dans les écrits palestiniens auxquels, sur ce point, nos évangiles font écho. Là, comme dans le cœur de tout fidèle Israélite, le Messie occupe une place d'honneur, toujours considérable, souvent prépondérante, et l'idée qu'on s'en fait commande et colore celle du Règne de Dieu.

79. — Il est celui qui doit venir, et qui restituera toute chose. Surtout Juge dans les écrits où la préoccupation eschatologique domine (*Paraboles* du *livre d'Hénoch*), *Visions d'Hénoch*, surtout Roi guerrier, dans ceux où le caractère de triomphe temporel est plus accusé (*Assomption de Moïse*, *Apocalypse de Baruch*, etc.), il est toujours l'un et l'autre, et comme tel libérateur, sauveur, restaurateur et justicier. La plus noble expression de cette attente (avec celles qui figurent aux chap. XLVI-LII du *Livre d'Hénoch*) se trouve dans le XVIIe *Psaume de Salomon*. Là est esquissée, avec une grande délicatesse de touche, et par un écrivain qui aurait pu, peut-être, à l'extrême soir de sa vie, voir de ses yeux le « Salut d'Israël », l'image qui charmait l'âme pieuse des croyants véritables : Siméon et Anne, Zacharie et Elisabeth, Nathanael et Philippe. C'est d'ailleurs (et à ce titre aussi, le morceau vaut d'être cité) un écho très fidèle des prophéties anciennes.

Vois, Seigneur, et suscite-leur leur Roi, fils de David,
à l'époque que tu connais, toi, ô Dieu,
pour qu'il règne sur Israël, ton serviteur,
et ceins-le de la force, pour briser les princes injustes.

Purifie Jérusalem des païens qui la foulent...
de manière à détruire les païens impies
d'une parole de sa bouche,
de manière que, devant sa menace, les païens
s'enfuient loin de son visage...

Alors il rassemblera le peuple saint
qu'il conduira avec justice,
il gouvernera les tribus du peuple sanctifié
par le Seigneur son Dieu;
il ne laissera pas l'iniquité séjourner encore parmi eux,
et aucun homme sachant le mal n'habitera avec eux ;..

Et il aura les peuples païens pour le servir sous son joug;
il glorifiera le Seigneur à la vue de toute la terre;
il purifiera Jérusalem pour la sanctification
comme c'était autrefois,
de sorte que les Nations viendront de l'extrémité de la terre
pour contempler sa gloire, à lui,
en apportant comme offrande leurs fils, à elles...

C'est qu'il est un Roi juste, instruit par Dieu, placé sur eux;
et il n'y a pas d'iniquité, pendant ses jours, au milieu d'eux;
car tous sont saints, et leur Roi est le Christ Seigneur...

Il ne faiblira pas pendant ses jours, appuyé sur son Dieu,
car Dieu l'a fait puissant par l'Esprit Saint
et sage par le don de conseil éclairé,
accompagné de la force et de la justice...

Telle est la majesté du Roi d'Israël, que Dieu a prévue
dans son dessein de le susciter sur la maison d'Israël,
pour la corriger...

Heureux ceux qui vivront en ces jours-là pour contempler
le bonheur d'Israël dans la réunion des tribus!
Que Dieu le fasse[1]!

80. — Juge des hommes, Roi libérateur d'Israël, Prophète enseignant les voies saintes de Iahvé : à part ces traits à peu près constants, l'image qu'on se fait du Messie est ondoyante, diverse, poussée le plus souvent au chimérique ou au matériel. Chacun, dans les prophéties anciennes, choisit et interprète au gré de ses désirs, à la mesure de son âme.

Il est un trait pourtant, bien accusé et net dans la seconde partie du livre des prophéties d'Isaïe et dans d'autres prophètes[2], que ni les rabbis les plus illustres, ni les voyants des apocalypses, ni les psalmistes ne surent, ou ne voulurent discerner. La figure austère du « Serviteur de Iahvé », du Messie souffrant et rédempteur, demeura dans une pénombre sacrée, énigme aux yeux mal dessillés, scandale aux esprits encore charnels. « D'un messie souffrant, les sources de la théologie juive antérieure au christianisme ne paraissent rien savoir[3]. » Il fallut, pour dégager le sens des prophéties anciennes, que l'Agneau de Dieu vînt prendre sur lui et racheter les péchés du monde.

§ IV. — Les infiltrations étrangères[1].

81. — Mise en contact sur une si large étendue, et si longtemps, avec la pensée et les cultes des Gentils,

1. Sur le mot et son usage dans la littérature juive, G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, p. 237 sqq.

1. *Psalm. Salomon.*, XVII, 23-51 ; traduction de J. VITEAU, *Les Psaumes de Salomon*, Paris, 1911, p. 351-369.

2. Sur ces prophéties, voir la belle dissertation d'Albert CONDAMIN, *Le Serviteur de Iahvé*, dans le *Livre d'Isaïe*, Paris 1905, p. 318-345 ; et, du même, la note sur *Zacharie*, XII, 10, dans *Recherches de science religieuse*, janvier 1910.

3. « Von einem leidenden Messias scheinen die vorchristlichen Quellen der jüdischen Theologie nichts zu wissen »; Alfred BERTHOLET, *Biblische Theologie des Alten Testaments* [beg. von B. Stade] II, Tübingen, 1911, p. 450. Le fait est si constant qu'on s'en sert comme d'un critère pour juger si un écrit est antérieur, ou postérieur, au christianisme.

4. Ceux des lecteurs auxquels cette discussion, nécessairement un peu aride, paraîtrait détourner trop longtemps l'attention de la personne de Jésus Christ, sont priés de se reporter, par-dessus ces pages, au chapitre II : *Le témoignage du Fils*.

il était inévitable que la religion juive s'en ressentît. Le contre-coup fut naturellement beaucoup plus fort dans les communautés de la Dispersion. Mais, en Palestine même, les traditions et impressions rapportées du grand exil, la domination syro-grecque des princes macédoniens, les rapports incessants avec les populations voisines, les fonctionnaires, les soldats romains, les « frères de la Dispersion », devaient amener, semble-t-il, de profondes infiltratons païennes. La plasticité bien connue du caractère israélite inclinerait *a priori* à faire très large, dans la pensée et les aspirations religieuses de ce temps, la part venue de l'étranger[1]. En fait, ni en Palestine, ni sur les dispersés, et de moins en moins, l'influence de l'hellénisme, des anciennes religions de la Perse, de l'Egypte et de la Chaldée, n'a été bien considérable. On s'attendrait à trouver un syncrétisme, une mixture confuse d'éléments religieux d'origine diverse, artificiellement réduits à l'unité; quelque chose d'analogue à ce que présente, vers la même époque, le paganisme romain. On trouve, grâce à la vigueur de la vie religieuse, un judaïsme presque pur, et de plus en plus intransigeant. Les emprunts faits à l'hellénisme sont plutôt philosophiques ou littéraires[2] que religieux. Dût-on accorder que l'influence du dualisme persan a contribué à accentuer la conception des deux royaumes, Royaume de Dieu et Royaume du démon, il faudrait encore reconnaître que ces influences sont restées à la superficie. Dans son essence, la religion de Iahvé demeure elle-même, et (si l'on exclut les descriptions apocalyptiques, où l'imagination des auteurs se donne plus de carrière) les adaptations qu'elle se permet, à cette époque où l'Israël de Dieu était encore indistinct de l'Israël selon la chair, ressemblent assez aux « emprunts » faits plus tard par le christianisme aux cultes qui l'entouraient. Un esprit nouveau vivifie et transforme ces annexions et ces conquêtes[1].

82. — C'est naturellement dans la Dispersion, et en Egypte, que la culture hellénique et peut-être, dans une faible mesure, quelques-unes des conceptions les plus élevées de l'ancienne religion égyptienne, influencèrent davantage la pensée religieuse juive. L'Egypte avait toujours pris, et revendiqué parfois, une certaine liberté par rapport au judaïsme officiel de la Cité sainte. Nous avons mentionné plus haut les temples illicites, bien que non schismatiques, d'Eléphantine et de Léontopolis. Les Juifs d'Eléphantine ne se faisaient pas toujours scrupule (les contrats retrouvés en témoignent) d'unir au nom de Iahvé celui d'autres divinités[2]. Plus tard, à Alexandrie, parlant grec, en contact incessant avec les philosophes, les poètes, les savants grecs, les « dispersés » s'hellénisaient, par la force des choses, dans une certaine mesure. Que l'on songe à ces Juifs espagnols expulsés sous Ferdinand et Isabelle, et transportant dans une partie de l'Orient un dialecte hispanisant et jusqu'au *Romancero!*

83. — Les livres canoniques eux-mêmes, en particulier *la Sagesse* dite de Salomon, rédigée d'abord en grec, portent trace de « réminiscences helléniques nombreuses et caractéristiques ». Qu'on ne s'y méprenne pas cependant : « sous le vocabulaire platonicien ou stoïcien, c'est bien la doctrine juive que l'on retrouve, plus consciente et plus nettement définie[3]. »

84. — Cette excellente formule pourrait s'appliquer, dans une mesure variable, aux autres ouvrages qui témoignent de la pénétration d'idées étrangères dans les milieux de la Dispersion. C'est le langage qui est influencé; ce sont certains germes semés dans les Livres anciens qui se développent au contact ou en opposition avec des conceptions analogues, rencontrées dans les religions ou la philosophie des Gentils. Ce sont les manières de vivre qui se détendent, les liens avec Jérusalem qui, en dépit des pèlerinages et des subventions pour le Temple, se relâchent un peu. C'est le côté apologétique, la polémique défensive et surtout offensive, du judaïsme, qui se fait une place au soleil, comme aussi l'interprétation morale, allégorique, philosophique de la Loi (mais n'est-ce pas là encore de l'apologétique?). Au total, détails de forme, concessions de peu de portée. Quand on a relevé tous ces indices, force est bien de reconnaître que tout le fond reste juif, que ces « dispersés », même en Egypte, du temps de Jésus Christ, restent de fermes croyants de Iahvé, de stricts observateurs de la Loi. Les traits syncrétistes qui apparaissent çà et là sont, en bien des cas, moins des compromis que des facilités destinées à rendre aux Gentils l'accès de la religion d'Israël moins malaisé.

1. Naguère, au moment où la méthode comparative des religions était fiévreusement employée, chaque spécialiste a proposé ses hypothèses et ses termes de comparaison. Les religions hermétiques de l'Egypte ancienne, la religion assyro-babylonienne, le syncrétisme syro-hellénique, la religion des Perses ont été successivement mis à contribution, avec un arbitraire qui n'a pas peu contribué à déprécier la méthode. Un des savants qui l'ont maniée avec le plus de délicatesse a cru devoir protester : « On peut parler, dit M. Franz Cumont, de « vêpres isiaques » ou d'une « Cène de Mithra et de ses compagnons », mais seulement dans le sens où l'on dit « les princes vassaux de l'Empire » ou « le socialisme de Dioclétien ». C'est un artifice de style pour faire saillir un rapprochement et établir vivement et approximativement un parallèle. Un mot n'est pas une démonstration, et il ne faut pas se hâter de conclure d'une analogie à une influence. » *Les Religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907, p. xii. Ces spirituelles formules n'ont pas été malheureusement la règle de ceux qui se sont livrés au jeu décevant des comparaisons. Ils ont (comme M. Cumont lui-même, dans ses premiers travaux, mais plus souvent et plus doctoralement) conclu « d'une analogie à une influence », et appuyé sur des mots ou des rapprochements hâtifs mainte démonstration prétendue.

2. Encore ne faut-il pas, avec le célèbre philologue classique Ed. Norden, traiter les écrits chrétiens anciens comme un pays conquis, où l'arbitraire peut se donner carrière : *Agnostos Theos; Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede*, Leipzig, 1913. L'auteur prétend retrouver dans plusieurs morceaux importants du N. T. : le discours de saint Paul à l'Aréopage; *Coloss.*, i, 9-20; *Mt.*, xi, 25-30, des procédés littéraires empruntés à la rhétorique du Stoïcisme orientalisé. Il en conclut à l'inauthenticité et au caractère postérieur de ces pièces. M. Adolphe Harnack a bien montré qu'*aucune* des quatre hypothèses superposées par Norden n'est prouvée, ni solidement probable (*Ist die Rede des Paulus in Athen ein ursprünglicher Bestandteil der Apostelgeschichte? T. U*, Dr. Reihe, vol. XXXIX, n° 1., Leipzig, 1913, p. 10-42. Voir aussi les pages probantes de F.C. Burkitt, *Journal of Theological Studies*, XV, avril 1914, p. 455-464; et d'E. Jacquier, l'*Université catholique*, mars 1914, p. 228-299). Harnack ajoute justement que ces attributions nouvelles, échafaudées sur des comparaisons littéraires, toujours aisées à établir entre écrivains traitant des sujets analogues vers la même époque, sont le pendant des conjectures fondées sur la méthode comparative de l'histoire des religions. Ici et là, un peu de virtuosité suffit à donner un air de vraisemblance aux conjectures les moins sérieuses.

1. Là-dessus, A. Bertholet, *Theologie des A. T.*, p. 358, 359, où il résume son mémoire : *Das religionsgeschichtliche Problem des Spaetjudentums*, 1909.

2. Sur ces faits, *l'Ami du clergé*, 18 sept. 1913, 795-797.

3. J Lebreton, *Origines*, p. 118 et P. Heinisch, *Die griechische Philosophie im Buche der Weisheit*, Münster, 1908.

« On est Juif, on reste Juif, et JOSÈPHE pouvait soutenir à bon droit qu'aucun Juif n'était infidèle à la Loi. Ce ne sont pas les Juifs qui doivent devenir Grecs, mais les Grecs, Juifs. [1] »

85. — Un autre indice très net de l'état d'esprit des « dispersés », aux temps évangéliques, peut se tirer de l'attitude religieuse de Paul de Tarse et de celle des communautés juives qu'il commença par évangéliser. Ces hommes parlent le grec commun de leur temps, ils sont en rapports quotidiens d'affaires, de relations, avec leur entourage païen ; ils profitent de la paix romaine et se prévalent du titre du citoyen romain, quand ils le possèdent. Mais à l'endroit de la religion de leurs voisins et de leurs vainqueurs, quel mépris, disons mieux, quel dédain tranquille ! « Culte des démons », « religion de néant » ; rappel, à travers cette vile mythologie, du Dieu inconnu, du Dieu unique, du Dieu vivant et voyant qu'une idolâtrie sans excuse frustre de son dû, tout en précipitant ceux qui adhèrent à cette idolâtrie dans un abîme de maux et de vices innommables. Comparaison établie, aux moments d'ironie et d'indignation, entre le « calice du Seigneur » et le « calice des démons », car « ce que les païens offrent en sacrifiant, ils l'immolent à des démons, et non à Dieu » (I *Cor.*, x, 20) : il est bon de relever tous ces traits, et nous aurons à rappeler cette attitude intransigeante à ceux qui proposent de faire une part, non plus dans le judaïsme contemporain du Christ, mais dans les plus anciennes origines chrétiennes, à des infiltrations païennes importantes [2].

86. — Général en Israël, l'état d'esprit que nous venons d'esquisser était naturellement porté à son comble en Palestine. Le culte solennel du Temple ; la présence au milieu du peuple des plus célèbres rabbis et des pharisiens ; le souvenir indigné des souillures idolâtriques qui avaient, au temps des Macchabées, contaminé la Ville sainte et même de nombreux fils d'Israël ; la réaction et la rancœur contre les Gentils triomphants et leurs odieuses enseignes, tout contribuait à entretenir dans les âmes un invincible éloignement pour la superstition des Nations.

« Mieux que la littérature, les faits nous révèlent la profonde aversion du peuple pour l'idolâtrie. Sur la grande porte du Temple, Hérode avait fait placer une aigle d'or, le peuple l'abattit ; Pilate provoqua une révolte pour avoir fait entrer à Jérusalem ses troupes portant les images des empereurs ; pour éviter un pareil soulèvement, Vitellius, se rendant d'Antioche à Petra, céda aux instances des Juifs et fit un long circuit plutôt que de traverser la Palestine. Quand Caligula voulut faire mettre sa statue dans le Temple de Jérusalem, l'émotion populaire fut telle que Pétronius, le gouverneur de Syrie, recula [1]. »

1. A. BERTHOLET, *Bibl. Theol. des A. T.*, II, p. 482, 483. — PHILON lui-même, le plus hellénisant des penseurs d'Israël, ne fait pas plus exception que ceux de ses prédécesseurs dont les œuvres ne nous ont été conservées qu'à l'état fragmentaire. Assurément, son exégèse allégorique, en faisant « plier entre ses mains le texte sacré », le défendait mal contre la tentation de retrouver toute la philosophie, toute la mythologie grecque dans la Loi de Moïse. « S'il fut retenu sur cette pente si glissante », si sa conception de Dieu est plus pure, plus ferme, plus religieuse que celle de ses maîtres hellènes ; si son Dieu est un Dieu vivant, non une entité abstraite ; si les Puissances sont pour lui moins « des réalités absolues », des dieux secondaires, que des reflets visibles de l'Etre transcendant du Dieu unique ; si son Logos, en dépit des fluctuations de son langage, ne possède pas d'individualité personnelle et n'est que la première des Puissances, la plus élevée des images où s'arrête l'œil humain, impuissant à contempler Dieu en lui-même — « ce fut par son attachement sincère à son Dieu, à sa religion, à ses traditions nationales ». J. LEBRETON, *Origines*, p. 159.

2. Là-dessus E. MANGENOT, *S. Paul et les religions à mystères*, Paris, 1914 ; E. KREBS, *Das religionsgeschichtliche Problem des Urchristentums*, Münster, 1913 ; H. A.-A. KENNEDY, *S. Paul and the Mystery-Religions*, London, 1913. M. LOISY, reflet intelligent de l'exégèse radicale à la mode, a repris et mis au point, en 1913, dans la *Revue d'Histoire et Littérature religieuse*, certaines idées de REITZENSTEIN.

87. — Mais la littérature même, où les érudits « comparatistes » cherchent leur point d'appui, ces livres apocalyptiques où, dans la démonologie, dans la description des fins dernières et des catastrophes grandioses imaginées à ce propos, l'on a relevé des ressemblances avec certains traits de l'eschatologie iranienne et même babylonienne [2], restent, sur le point capital du monothéisme et de la médiation nécessaire d'Israël par rapport aux Gentils, d'une clarté décisive.

88. — Les traces d'influence subie font ressortir d'autant mieux l'indépendance éclatante de la religion juive en sa substance. Jamais ne s'affirma plus haut qu'à cette époque la transcendance absolue, exclusive, jalouse, de Iahvé : jusqu'à la correction du texte sacré qui renfermait le nom divin, jusqu'au scrupule de le prononcer et de l'écrire, et à l'adoption pour le désigner de termes équivalents, censés plus respectueux : « les cieux », « le Béni », etc. [3]. Contre ce monothéisme intransigeant, rien ne prévaut : les efforts opportunistes d'Hérode et de ses successeurs pour acclimater en Judée quelques timides formes du culte impérial furent totalement perdus : « Sur le sol palestinien, remarque BERTHOLET [4], jamais ce culte ne posséda la moindre puissance », alors qu'ailleurs il se superposait sans peine à ses rivaux, et très souvent les supplantait. La grande parole de Jésus, promulguant à nouveau, comme le premier et le plus grand des commandements, l'adoration exclusive et l'amour souverain de Dieu, est l'écho du peuple juif tout entier. Mais plus que cette réplique, dans laquelle le Seigneur recueille et fait sien l'héritage sacré d'Israël, c'est sa vie entière, sa religion profonde et filiale qui protestent contre la pensée de faire intervenir, dans les précédents acceptés par lui de son message, des suggestions païennes.

89. — Nous ne contestons pas pour autant que certaines de ces conceptions se rapprochaient par leur orientation, par les espérances qu'elles exprimaient, par les aspirations qu'elles traduisaient, de l'attente d'Israël. Cette attente était connue bien au delà des limites de la Judée, et, par les « dispersés », quelque chose en filtrait dans les ténèbres du paganisme. En dehors même de toute question d'emprunt ou d'imitation, les besoins profonds de l'âme humaine exhalaient, comme une plainte immense, la demande à laquelle devait répondre l'offre divine. Saint Paul rappelle que l'humanité (et la création tout entière) cherchait alors à tâtons, appelait de ses désirs confus un libérateur, un guide, une vie meilleure. Jésus constatait volontiers les bonnes dispositions de certains Gentils et les opposait à l'incrédulité des enfants d'Abraham. Mais le disciple comme le Maître savaient aussi que le salut devait venir d'Israël, et que, loin d'emprunter aux doctrines religieuses des Nations, l'Evangile était justement

1. J. LEBRETON, *Origines*, p. 93 et les références.

2. J.-B. FREY, *L'angélologie juive au temps de Jésus Christ*, dans la *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* (de Kain) 1911, p. 75-110 ; Ferd. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, Paris, 1912, note D_2, p. 111-117, *le Royaume de Satan* ; J. SMIT, *De Daemoniacis in historia evangelica*, Rome, 1913, p. 89-172.

3. Voir les faits réunis par W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums*[2]..., p. 352 sqq.

4. *Lib. laud.*, p. 360-361.

destiné à leur être lumière de salut, à leur ouvrir la seul porte qui menât au Père.

BIBLIOGRAPHIE

90. — Parmi les auteurs catholiques ayant traité en ces derniers temps toute cette matière, ou sa plus grande partie, on peut noter comme spécialement importants : J. Lebreton, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, Paris, 1910. Livres I et II [*Origines*]; M. J. Lagrange, *Le Messianisme chez les Juifs, 150 av. J.-C. à 200 ap. J.-C.*, Paris, 1909 [*Messianisme*]; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte, oder Judentum und Heidentum zur Zeit Christi und der Apostel*, Regensburg, 1910, 2 vol.: recueil considérable, débordant par son étendue géographique et chronologique l'ouvrage de Schürer; L. Hackspill, *Etude sur le milieu religieux et intellectuel contemporain du Nouveau Testament*, dans la *Revue Biblique*, octobre 1900; avril, juillet 1901; janvier 1902 : articles importants; J. Touzard, *La Religion d'Israël*, Paris, 1915; St. Székely, *Bibliotheca Apocrypha*, vol. I, Freiburg i. B., 1913.

On lira utilement aussi B. Allo, *L'Evangile en face du syncrétisme païen*, Paris, 1910; M. B. Schwalm, *La vie privée du peuple juif à l'époque de Jésus-Christ*, Paris, 1910; E. Beurlier, *Le monde juif au temps de Jésus-Christ et des apôtres*, Paris, 1900; Alb. Valensin, *Jésus-Christ et l'étude comparée des Religions*, Paris, 1912; et les introductions, dissertations, etc., jointes à l'édition des textes de cette époque par MM. F. Martin, J. Viteau, etc.

Parmi les ouvrages d'auteurs non catholiques, le plus important est sans contredit celui d'Edouard Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, paru en 3e-4e édition entre 1901 : vol. I, Introduction et histoire politique; vol. II, 1907, les conditions intérieures; et 1909 : vol. III, la Dispersion et la littérature juive; tables générales en 1911. Il existe une traduction anglaise de la seconde édition, beaucoup moins complète. Tous ceux qui écrivent sur cette époque sont débiteurs de Schürer.

Des autres livres, très nombreux, les plus utiles semblent être ceux de G. Dalman, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig, 1898 : fait autorité en langue araméenne; de W. Bousset, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*[2], Berlin 1906; et *Kyrios Christos, Geschichte des Christusglaubens...*, Goettingen, 1913; de W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judenthums*[3], Strasbourg, 1903; de Paul Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Aqiba*, Tübingen, 1903; de G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908; et surtout d'Alfred Bertholet, *Biblische Theologie des Alten Testaments*, vol. II [le 1er est de B. Stade], Tübingen, 1911.

Parmi les ouvrages de langue anglaise, celui qui recouvre le plus exactement cette période est le recueil des conférences de W. Fairweather, *The Background of the Gospels, or Judaism in the period between the Old and the New Testament*, Edinburgh, 1908. Il faut signaler surtout, avec le livre ancien, mais encore utile, de V. H. Stanton, *The Jewish and Christian Messiah*, Cambridge, 1886, les articles, introductions et études du Rev. R. H. Charles, et F. C. Burkitt, *Jewish and Christian Apocalypses*, London, 1914. L'article considérable de W. V. Hague, *The eschatology of the apocryphal Scriptures*, dans le *Journal of theological Studies* [*J.th.S.*], XII, 1911, p. 57-98, est très influencé par l'école radicale allemande.

Le livre du professeur protestant français Ed. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*[5], Paris, 1892, se laisse encore lire.

91. — Les *textes* principaux se rapportant à cette époque sont réunis en traductions soignées dans trois collections, dont deux forment corps et sont achevées; la troisième, due à des auteurs catholiques, ne contient que les ouvrages non canoniques, et se compose de monographies consacrées à chaque ouvrage.

1. — *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments*, éd. Emil Kautzsch, Tübingen, 2 vol., 1900. Le tome Ier contient les « apocryphes » (c'est-à-dire nos Livres deutérocanoniques), plus le 3e livre d'Esdras, le 3e des Macchabées, la Prière de Manassé, la Lettre de Jérémie); le tome II contient les apocalypses, plus le 4e livre des Macchabées, les Psaumes de Salomon et quelques légendes.

2. — *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in english*, éd. R.-H. Charles, Oxford, 2 vol., 1913. Le contenu et la distribution des matières sont à peu près les mêmes. Le second volume de la collection anglaise contient de plus l'histoire d'Ahikar, les *Pirkê Aboth* et les fragments « Zadoqites » découverts par S. Schechter en 1910.

3. — *Documents pour l'étude de la Bible. — Apocryphes de l'Ancien Testament*, publiés sous la direction de Fr. Martin; ont paru, de 1906 à 1911 : *Le livre d'Hénoch* (F. Martin); *Histoire et Sagesse d'Ahikar l'assyrien* (F. Nau); *Ascension d'Isaïe* (E. Tisserant); *Les Psaumes de Salomon* (J. Viteau).

Une grande édition du texte complet de la *Mischna*, avec traduction allemande et commentaire, a commencé de paraître à Giessen, en 1912 : *Die Mischna, Text, Uebersetzung und ausführliche Erklaerung*, edd. G. Beer u. O. Holtzmann.

92. — Touchant les *infiltrations étrangères*, en plus des ouvrages cités de B. Allo, E. Mangenot, H. A. A. Kennedy, etc., on peut mentionner les recueils de Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklaerung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909 (Tr. anglaise complétée : *Primitive Christianity and its non-jewish Sources*, Edinburgh, 1912), et *Der Einfluss der Mysterienreligionen auf das aelteste Christentum*, Giessen, 1913 (*RVV*, XIII, 1).

Les rapprochements pour l'Egypte ancienne ont été relevés (avec beaucoup de conjectures et d'arbitraire) par R. Reitzenstein, *Zwei religionsgeschichtliche Fragen*, Strasbourg, 1901; *Poimandres*, Leipzig, 1904; on peut voir la décisive critique de Eng. Krebs dans l'Appendice à son mémoire : *Der Logos als Heiland im ersten Jahrhundert*, Freiburg i. B., 1910.

Pour l'Assyrie et la Babylonie, H. Zimmern et H. Winckler, 3e éd. de Eb. Schrader, *Die Keilinschriften und das Alte Testament*, Berlin, 1902, et Alfr. Jeremias. — Critique dans l'article Babylone et la Bible, du présent *Dictionnaire*, vol. I, col. 327-390, p. Alb. Condamin; et P. Karge, *Babylonisches im Neuen Testament*, Münster, 1913.

Pour l'Iran et la Perse, voir, outre les travaux de James Darmesteter (en particulier la *Préface* au vol. III de sa trad. de l'Avesta, Paris, 1893) et de N. Soederblom, *la Vie future d'après le Mazdéisme*, Paris 1901, les mémoires du P. J. Lagrange, résumés dans le présent *Dictionnaire* : Iran [Religions de l'], vol. II, col. 1103-1135, et de MM. Albert Carnoy, *Christus*, Paris, 1912, ch. v; et J. Labourt,

Où en est l'Histoire des Religions, vol. I, Paris, 1911.

Pour l'Hellénisme et le Syncrétisme syro-hellénique, Paul Wendland, *Die hellenistisch-roemische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum* ²·³, Tübingen, 1913. — La question est fort bien traitée dans J. Lebreton, *Origines*, Livre I, p. 1-89 et *passim*. Voir aussi St. von Dunin-Borkowski, *Hellenistischer Synkretismus und Christentum*, dans les *Stimmen aus Maria Laach*, vol. XCII, 1912, p. 388 sqq., 520 sqq.

Chapitre II

LE TÉMOIGNAGE DU FILS

93. — Dans l'étude du témoignage que Jésus s'est rendu à lui-même, force nous est de distinguer, des preuves qui l'appuient, la teneur et le contenu du témoignage. Cette nécessité d'exposition n'est pas sans danger. En réalité, la perspective historique est indispensable à l'intelligence de l'Evangile : comme les déclarations du Seigneur portent déjà en elles un élément de persuasion, les preuves alléguées à l'appui ajoutent aux paroles un élément d'assertion et de révélation. Certaines affirmations s'imposent à la façon (ou de peu s'en faut) d'un miracle; certains miracles, et tous en un sens, parlent, commentent et achèvent les affirmations. Traiter successivement de celles-ci, puis de ceux-là, c'est appauvrir une matière vivante et la roidir en y pratiquant des coupes artificielles. L'indispensable obligation d'être clair nous imposait cependant un parti auquel, aussi bien, nul historien de Jésus, soucieux de dépasser une simple narration et prétendant à conclure, ne saurait tout à fait se soustraire. Du moins le plan adopté nous a semblé atténuer cet inconvénient dans la mesure du possible.

Ire Section. — Les débuts de la Prédication et l'économie du témoignage

94. — En ce temps-là, la quinzième année du règne de Tibère César (disons, en adoptant la chronologie établie par M. Ferdinand Prat[1] : la vingt-sixième année de notre ère), Ponce Pilate étant procurateur de la Judée, les fils d'Hérode le Grand, Hérode Antipas et Philippe gouvernant leurs principautés du Nord et de l'Est de la Terre sainte, Joseph Caïphe étant grand prêtre (sous les yeux et la haute main de son beau-père Anne) — Jean, fils de Zacharie, commença de prêcher sur les bords du Jourdain. Renouant la tradition antique avec les habitudes austères des grands inspirés d'Israël, le nouveau prêcheur symbolisait la pénitence qu'il annonçait par un baptême, un rite d'immersion totale dans les eaux du fleuve. Figuratif et donné pour tel par son initiateur, ce baptême annonçait une plus large effusion des dons divins que Jean attendait d'un autre : pour cet autre il allait, préparant les voies, à la façon des coureurs qui prenaient les devants sur le cortège du prince, pour faire mettre en état les chemins, élargir les pistes, adoucir les côtes. Les antithèses traditionnelles aidaient le prophète à marquer la portée véritable de son rôle ; il ramassait les gerbes pour le triage définitif : un autre tiendrait le van et séparerait la paille du bon grain; il baptisait dans l'eau qui lave le corps : le baptême de l'Esprit qui sanctifie l'intime et dévore les fautes à la manière d'un feu, était réservé à Celui qui viendrait... Jean émut les foules : son régime sévère, sa hardiesse à flétrir le mal moral sans acception de personnes, son désintéressement palpable lui concilièrent une autorité qui se fit sentir jusque dans les cercles éclairés de Jérusalem. Les païens n'étaient pas à l'épreuve de sa rude éloquence : on nous montre dans son auditoire des scribes et des pharisiens, des soldats romains, des gens de toute sorte. Hérode Antipas lui-même est justiciable du prophète : le régime de la prison ne parvient pas à clore cette bouche importune, dont le prince continue d'apprécier la sagesse. C'est avec peine, et par un point d'honneur que les mœurs de ce temps nous font comprendre sans assurément l'excuser, qu'Antipas abandonna enfin le Baptiste à la haineuse rancune d'Hérodiade[1].

Mais auparavant, et tandis qu'il prêchait librement, Jean avait su discerner parmi ceux qui l'écoutaient et attacher à sa personne un certain nombre de disciples proprement dits. Plusieurs des apôtres de Jésus, et les plus grands, furent d'abord auditeurs de Jean et subirent sa maîtrise. D'autres, probablement éloignés de la Judée avant la prédication du Christ, perpétuèrent ailleurs les enseignements et les rites du Baptiste. Vingt ans après, nous trouvons à Ephèse un petit groupe de Johannites apportant au Maître de Nazareth le tardif hommage de leur foi[2].

95. — Cette imposante figure de Jean Baptiste ouvre l'histoire évangélique, et permet seule d'en comprendre la genèse. Jésus n'eut pas à inaugurer le mouvement religieux qu'il domina : des âmes fidèles, en grand nombre, étaient déjà touchées quand il entra dans sa carrière publique. L'insistance avec laquelle on nous dit qu'apprenant l'arrestation de Jean, Jésus commença son ministère en Galilée (*Mt.*, iv, 12-18; *Mc.*, i, 14-16), montre à l'évidence que, si le Maître n'attendit pas cet événement pour annoncer la Bonne Nouvelle (*Jo.*, iii, 24), il approuva en s'y engageant la route ouverte par le Baptiste, et se substitua à ce dernier dans un champ où lui-même n'avait pas, d'abord et personnellement, semé. Aussi, le trait sur lequel appuient à l'envi nos évangélistes dans le portrait qu'ils tracent du Précurseur, c'est le désintéressement. Jean fils de Zébédée a, le mieux de tous, compris la portée et fait ressortir la beauté singulière de cette coûteuse probité. Mais, d'après les Synoptiques également, loin d'arrêter sur soi le prestige du renom messianique qui commençait de l'investir, Jean Baptiste déclina nettement, dès le début, un rôle qui n'était pas le sien. Il refusa un titre auquel un autre, et un seul, avait droit. Lui se confina dans la tâche d'avant-coureur, de témoin, d'ami de l'Époux. Quand, pour « accomplir toute justice », rendant ainsi témoignage à l'inspiration qui guidait le fils de Zacharie[3], Jésus vint se présenter à Jean pour être baptisé, celui-ci, loin de s'en prévaloir ou de chercher à s'attacher comme disciple le Nazaréen, ne céda qu'à

1. *La date de la Passion et la durée de la vie publique de Jésus Christ*, dans *Recherches de Science religieuse*, janvier 1912, p. 82-104.

1. Sur Jean Baptiste, monographies de A. Konrad, *Johannes der Taüfer*, Graz, 1911 (graves réserves théologiques); de A. Pottgiesser, *Johannes der Taüfer und Jesus Christus*, Cologne, 1911; — de M. Dibelius (protestant), *Die urchristliche Ueberlieferung von Johannes den Taüfer untersucht*, Goettingen, 1911; d'Alban Blakiston (anglican), *John the Baptist and his relation to Jesus*, London, 1912.

2. *Actes*, xix, 1-8. Bien que la chose soit discutée, il semble bien que c'est de ce groupe qu'Apollo avait appris, d'une façon imparfaite, mais suffisamment exacte, ce qu'il enseignait touchant le Seigneur, avant que Priscille et Aquila instruisissent plus à fond l'éloquent et subtil Alexandrin : *Actes*, xviii, 23-28.

3. *Luc*, vii, 23-30, fait remarquer en effet (et c'est Jésus qui parle) que les Pharisiens et les Docteurs contestaient le baptême de Jean et s'y soustrayaient. Il importait donc d'autoriser sa mission, et cela était juste.

regret à l'insistance de celui dont la grandeur unique ne lui échappait pas. C'est à Jean encore que nous devons de connaître l'intervention miraculeuse de Dieu désignant le nouveau baptisé comme son Fils bien-aimé. Dès lors, le prophète ne cessa plus de rendre témoignage à l' « Agneau de Dieu ». Il suggéra, ou fit converger sur lui les titres les plus magnifiques. De sa prison même, il dépêchera au Maître, pour obtenir de lui une déclaration explicite, plusieurs de ses disciples restés fidèles.

96. — Cependant, après son baptême, et tandis que Jean achevait une carrière dont il est impossible de fixer la durée exacte, mais qui fut moins courte qu'on ne l'imaginerait sous l'impression d'une lecture superficielle des évangiles, Jésus ne regagna pas immédiatement Nazareth. Suivant une inspiration d'en haut, il alla se préparer, dans l'une des régions désertes qui avoisinent le Jourdain, à remplir la place que Jean refusait d'usurper. Ce que fut cette longue retraite de quarante jours, les évangélistes nous le laissent entendre plus qu'il ne nous le disent. Jésus pria, jeûna, suivant à son tour la grande tradition des prophètes d'Israël. Un fait ressort à l'évidence du récit des Synoptiques : c'est que l'Esprit malin tenta de faire dévier, vers un messianisme charnel et voyant, la volonté de celui dans lequel il pressentait un redoutable adversaire. Mais le tentateur redoubla en vain ses prestiges. En vain voulut-il profiter de la faiblesse d'un pénitent exténué par le jeûne; en vain fit-il passer devant l'imagination de Jésus les images les plus troublantes pour une grande âme. Les sentences scripturaires qui rappelaient à tout Israélite fidèle la primauté de la vie de l'esprit et le souverain domaine de Iahvé, suffirent à déjouer ces attaques, et le Fort armé s'éloigna pour un temps. Ce qu'il faut retenir ici de cet épisode, dont tel ou tel détail demeure mystérieux, c'est que dès cette époque la question messianique fut posée devant Jésus.

97. — L'emprisonnement de Jean Baptiste laissa peu après tout le champ libre au Maître Nazaréen. Venant donc en Galilée, il se mit à y prêcher la pénitence et l'approche du Règne de Dieu.

Jésus avait alors trente ans, à peu près. On le croyait fils de Joseph, un charpentier de Nazareth. Sa mère Marie, ses « frères et sœurs » — cousins et parents proches, que l'usage du pays permettait, et que la langue araméenne alors parlée en Judée forçait souvent d'englober sous ce titre[1] — étaient connus des gens de Galilée, et nous savons les noms de plusieurs. A cette époque, les épisodes de l'enfance[1] du nouveau prophète étaient ignorés du public : sa mère conservait dans son cœur le souvenir de ces choses admirables. Joseph avait disparu. C'est donc avec la seule autorité que lui conféraient l'appel divin et le témoignage du Baptiste, que le jeune Maître galiléen commença d'annoncer la Bonne Nouvelle. Il le fit dans le milieu déjà ébranlé par la prédication de Jean et en adoptant les formules de ce dernier (aussi bien, elles étaient traditionnelles). Mais il ne se donna pas pour le continuateur du prophète qui lui avait préparé les voies, et en particulier il semble qu'il laissa bientôt tomber, dans la pratique de son ministère personnel, le baptême figuratif auquel il s'était lui-même soumis[2].

98. — Dès le début, en effet, Jésus mêla sa personne à son œuvre. Le témoignage qu'il se rendit, et que nous allons tenter d'exposer, date des premiers jours du ministère galiléen. A s'en tenir à l'histoire, on peut dire qu'il est impossible de préciser comment, et à quelle époque, la conviction qu'il était le Messie s'imposa à la pensée de Jésus. Mais il est certain, par la seule histoire, que cette pensée était mûre quand le Maître commença de prêcher l'Evangile.

99. — La forme sous laquelle se présente le témoignage messianique resterait énigmatique, voire incompréhensible, à qui ne se rappellerait pas les divergences, les incertitudes, le caractère inquiet, étroitement charnel et national, ou chimérique, infligé alors à l'espérance d'Israël. Hors de cette perspective, comment s'expliquer les précautions, les atténuations, les réticences, d'un mot (employé à ce propos par les Pères anciens) l'*économie* adoptée par Jésus dans l'affirmation de sa mission ? Tout le monde juif, alors, attendait le Messie, et cette attente avait, au témoignage d'auteurs païens, débordé les frontières de la Terre sainte. Qu'il eût été simple de dire : « Je le suis ! »

Au lieu de cette assertion catégorique, nous voyons le Maître fermer la bouche aux possédés, défendre à ses disciples de le faire connaître comme le Messie et, tout en proclamant l'avènement du Règne de Dieu, éluder les questions directes sur ce sujet brûlant. A ce point que le lecteur des évangiles est parfois tenté

1. Dans son excellente dissertation sur « les Frères du Seigneur » (*Evangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 72-90), le P. LAGRANGE fait observer que l'expression reçue dans la chrétienté primitive, et désignant un groupe particulier, de « Frères du Seigneur, *οἱ ἀδελφοὶ τοῦ Κυρίου* », est la traduction grecque d'une expression araméenne. Or, en araméen comme en hébreu, le mot frère : aḥ (aram., aḥa) signifie *certainement*, non seulement frère au sens propre, de père *et* de mère, mais demi-frère, de père *ou* de mère, et encore proche parent : cousin germain, neveu. « Abraham dit à Lot : « Puisque nous sommes frères » (*Gen.*, XIII, 8.) Or Lot était son neveu. Laban dit à Jacob : « Puisque nous sommes frères » (*Gen.*, XIV, 14, 16). Or Jacob était son neveu. Eléazar et Keis sont frères : Eléazar ne laisse que des filles : elles sont épousées par les fils de Keis, « leurs frères » (I *Paral.*, XXIII, 21, 22) ; ici les frères sont des cousins germains. Après la mort de Nadab et d'Abiu, Moïse... dit aux fils d'Oziel : « Enlevez le corps de vos frères » (*Lev.*, X, 4), c'est-à-dire de vos cousins... [nombreux autres exemples]. Il faut noter que, ni l'hébreu, ni l'araméen ne possédant de mot pour dire « cousin », le terme de frère s'imposait dans bien des cas... Le mot de frère était tout à fait indispensable pour indiquer un groupe de cousins d'origine différente. Il est donc certain que si Jésus avait des cousins, et surtout s'ils n'étaient pas nés de la même mère, on ne pouvait, en araméen, les appeler autrement que ses frères. Naturellement, « les frères » pourraient désigner à la fois des frères et des cousins, mais cette hypothèse n'a pas grand intérêt dans la question, parce que si le mot « frères » peut comprendre les cousins, on n'a plus aucun argument pour soutenir que les frères de Jésus étaient vraiment ses frères. » LAGRANGE, *loc. laud.*, p. 73. En effet, tous les textes suggèrent impérieusement que Marie n'eut pas d'autre enfant. M. LOISY lui-même reconnaît que « le sentiment commun des exégètes catholiques [voyant dans les paroles de Marie *Luc*, I, 34, l'intention de garder une virginité perpétuelle] ne peut être qualifié d'arbitraire. Aucun passage de l'Evangile et des Actes n'y contredit ; car s'il y est question des frères de Jésus, on ne les présente jamais comme fils de Marie, et il est à noter qu'on n'en cite jamais un en particulier, pas même Jacques, comme frère du Seigneur. » *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, I, p. 290, 291. Pour plus de détail, voir Alfred DURAND. Art. FRÈRES DU SEIGNEUR, dans ce *Dictionnaire*, vol. II, col. 131-148.

1. Sur « l'Evangile de l'enfance » voir l'ouvrage du P. Alfred DURAND, *L'Enfance de Jésus Christ d'après les Evangiles canoniques*, Paris, 1908.

2. Nous voyons par *Jo.*, IV, 2, que les apôtres continuèrent, un temps, de baptiser, même après avoir passé sous l'obédience de Jésus. Etait-ce une continuation autorisée par le Maître (qui pourtant ne baptisait pas en personne) du baptême de Jean ? Sur cette question, voir dans ce *Dictionnaire* l'article INITIATION CHRÉTIENNE, vol. II, col. 799 : A. D'ALÈS.

de partager l'impression formulée par un groupe de Juifs impatients : « Jusques à quand tiendras-tu notre esprit en suspens ? Si tu es le Christ, dis-nous-le franchement ! » (*Jo.*, x, 24).

100. — Deux raisons d'importance inégale (et dont la première n'est pas d'ailleurs indépendante de l'autre) s'opposaient à cette manifestation ouverte. Qu'on se souvienne des traits par lesquels ont été caractérisés plus haut les Hérodiens d'une part, d'autre part les Zélotes. Qu'on se rende présente la situation politique de la Palestine. Dans ce milieu divisé, où le mot d'ordre des uns, opportunistes et timorés, était « Pas d'affaire avec Rome ! » — où l'attente fiévreuse des autres escomptait la venue du Roi guerrier qui devait « bouter » les Gentils hors de la Terre sainte, une revendication messianique éclatante eût suscité des craintes et surexcité des espoirs, amené des oppositions et répressions violentes que Jésus ne voulait pas déchaîner avant l'heure providentielle, et qu'il n'entrait pas dans sa mission de briser à coup de miracles. Même avec les tempéraments qu'il adopta, le Maître dut se soustraire plus d'une fois à l'enthousiasme indiscret des foules. Ne parlait-on pas de le prendre et de le proclamer roi ? (*Jo.*, vi, 15 ; cf. *Mc.*, vii, 24 ; ix, 30 ; *Lc.*, xiii, 31 sqq ; *Jo.*, vii, 6 ; x, 23, 24.)

101. — Moins encore Jésus voulait-il et pouvait-il accepter d'incarner en sa personne une idée du Royaume de Dieu et du Messie, son instrument élu, à ce point faussée et déformée que les traits prophétiques y devenaient méconnaissables. Loin d'amender une conception pareille, la présence de traits authentiques la rendaient en un sens plus nocive. Affermie, illuminée par cette âme de vérité, la nuée du messianisme apocalyptique et guerrier prenait ainsi une consistance et un air de grandeur épique.

Le Messie ! — Il serait le Roi, fils de David, lieutenant de Iahvé dans la lutte finale contre les Nations. Nouveau Macchabée, nouvel Hyrcan, le Héros délivrerait Jérusalem, et ferait de la Ville sainte la capitale d'un monde régénéré, plantureux à merveille, où les Juifs fidèles seraient servis à genoux par ces Gentils arrogants ! Figure populaire, dont la seule pensée mettait en branle, avec tout ce qu'un Israélite considérait comme sacré : la Loi, le Temple, la Cité sainte, — l'orgueil de race et l'esprit de lucre, l'instinct de la justice et le ressentiment du joug étranger.

Le Messie ! — D'autres enthousiastes, dont les descriptions trouvaient également créance, se le représentaient comme un Etre mystérieux, surhumain, apparaissant soudain — venu on ne sait d'où — sur les nuées du ciel, annoncé par des signes inouïs, lieutenant de Iahvé pour le grand Jugement, inaugurant le Royaume à force de prodiges. Par lui s'exercerait toute justice : sur Israël, réuni, privilégié, comblé ; sur les Gentils, soumis, convertis ou anéantis. Noble effigie assurément, mais vague, indéterminée, fantastique, sur laquelle l'esprit qui crée les mythes avait projeté ses lueurs bizarres.

102. — Les deux conceptions, qu'on vient de présenter différenciées, s'amalgamaient en proportions fort diverses et formaient, dans l'imagination et l'intelligence des auditeurs de Jésus, une barre opaque contre laquelle risquait de se briser, ou de se fausser, son enseignement. Ces traits ne s'effacèrent que très lentement, nous le savons, de la mémoire des plus fidèles disciples, dont l'inintelligence constatée résonne, comme un refrain triste, à travers les évangiles. Les apôtres eux-mêmes se ressentaient de cet état général des esprits, et l'espérance messianique qu'ils nourrissaient comportait, avec d'étranges lacunes sur le rôle du Messie souffrant et rédempteur, bien des parties démesurées, trop humaines, bien des illusions dont ils eurent grand'peine à se détacher (*Mt.*, xii, 46 sqq. ; xvi, 22 ; xx, 20-29 ; *Act.*, i, 6 ; etc.). Le récit des tentations du Maître fournit un éloquent témoignage des attraits que l'éclat du messianisme charnel exerçait alors, au jugement du tentateur, sur les meilleurs des fils d'Israël.

103. — Dans ces conditions, une revendication immédiate et publique du titre de Messie (en plus des dangers qu'elle eût fait courir avant l'heure à la personne du Maître) aurait eu pour effet d'autoriser, et de rendre indéracinable l'erreur commune sur la nature et les destinées du Règne de Dieu. Chacun eût reporté sur ce Messie l'image qu'il s'en était forgée, et l'eût contemplé à travers le prisme de ses espérances vaines.

C'est pourquoi, fidèle en cela même à la conception du Royaume qu'il devait décrire dans les paraboles du levain et du grain de sénevé, Jésus adopte, dans l'exposition de son message, une sévère économie et une prudente lenteur. Il commence par inspirer aux hommes de bonne volonté, touchés déjà par la prédication du Baptiste, cette inquiétude, ce trouble fécond, cette componction, cette faim et cette soif de la justice qui devaient, selon les Ecritures, marquer l'aurore et commencer les conquêtes du Règne de Dieu. C'étaient là des conditions indispensables à l'intelligence, au goût, à l'acceptation de l'Evangile. Cependant, et dès le début de son ministère, le Maître pratique les œuvres de bonté, de délivrance et de puissance prédites par les grands prophètes. En face de ces œuvres, les mots d'André à Pierre devaient spontanément monter aux lèvres de ceux qui attendaient, en droiture et simplicité, l'espérance d'Israël : « Nous avons trouvé le Messie ! » (*Jo.*, i, 41.) Respectueux de la Loi qu'il pousse à son terme en l'accomplissant, mettant l'esprit en liberté par la ruine des surcharges littérales, d'origine humaine, qui rendaient insupportable le joug des scribes, Jésus laisse les faits parler pour lui ; il évite les promulgations prématurées, repousse l'hommage indigne des mauvais esprits, éprouve la foi naissante [1], et mêlée de scories trop humaines, des disciples.

104. — Le Maître avait besoin, pour cette œuvre, d'un nom qui le désignât sans le compromettre, qui aiguisât les esprits sans les fourvoyer, et dont le caractère messianique fût réel sans être provocant. Nous savons par les évangiles qu'il adopta le nom de « *Fils de l'homme* » (ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ; aram., *Barnacha*) [2].

1. Il faut noter à ce propos que les protestations les plus sincères, telles que le cri de joie d'André : « Nous avons trouvé le Messie ! » (*Jo.*, i, 41) ou la protestation des disciples voyant Jésus marcher sur les eaux : « Vraiment vous êtes le Fils de Dieu ! » (*Mt.*, xiv, 33), ne sont pas incompatibles avec des reprises, des incertitudes, des doutes postérieurs. Il est d'une psychologie puérile d'opposer ceux-ci à celles-là. Ces alternatives sont au contraire hautement vraisemblables et saint Thomas note fort bien à ce propos : « Dicendum quod in discipulis Christi notatur quidam fidei profectus, ut primo eum venerarentur quasi hominem sapientem et magistrum [un prophète ? qui sait, le Messie en personne ?...] et postea ei intenderent quasi Deo docenti. » *De Veritate*, q. xi, art. 3, *ad* 8um.

2. Ce titre pose le problème peut-être le plus complexe de l'étude du Nouveau Testament. La question a été traitée récemment, du point de vue philologique, par Lietzmann, *Der Menschensohn*, Freiburg i. B., 1896, à la conclusion radicale duquel a fini par se rallier J. Wellhausen (depuis 1899 : *Skizzen und Vorarbeiten*, III, Berlin, et dans ses brefs Commentaires sur les Synoptiques, Berlin, 1903-1905) ; — et beaucoup plus judicieusement par G. Dalman, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1908, p. 191-220, et Paul Fiebig, *Der Menschensohn*, Tübingen, 1901.

Parmi les travaux catholiques, je signalerai d'abord le

Dans les chapitres de la prophétie de Daniel où le Royaume de Dieu est montré en conflit avec les royaumes de la terre, symbolisés par des animaux, un passage capital nous met aux yeux le jugement définitif, porté sur les « bêtes » par le Juge, l'Ancien des jours, c'est-à-dire par Dieu même. Or, écrit le voyant,

Tandis que je regardais dans les visions de la nuit, sur les nuées vint comme un Fils d'homme; il s'avança jusqu'au Vieillard et on l'amena devant lui. Et il lui fut donné domination, gloire et règne, et tous les peuples, nations et langues le servirent. Sa domination est une domination éternelle qui ne passera point, et son règne ne sera jamais détruit. *Dan.* VII, 13-14.

Si l'on rapproche ce texte des déclarations finales de Jésus devant le Sanhédrin, l'allusion de celles-ci à celui-là emportera l'évidence et nous forcera de voir dans le nom de « Fils de l'homme » un titre messianique, puisqu'il ne saurait y avoir de doute sur le caractère messianique, de Roi et de Juge, du «Fils d'homme », décrit dans cette prophétie de Daniel.

105. — Le livre dit des *Paraboles d'Hénoch* (*Livre d'Hénoch*, ch. XXXVII-LXI) et en particulier les chapitres XLVI à LIII, qui s'inspirent manifestement du passage précité de Daniel, et décrivent le jugement final, font au « Fils de l'homme »[1] une place plus considérable encore :

J'interrogeai l'ange qui marchait avec moi, et qui me faisait connaître tous les secrets au sujet de ce Fils de l'homme : « Qui est-il, et d'où vient-il; pourquoi marche-t-il avec la Tête [l'Ancien] des jours ? »

Il me répondit et me dit : « C'est le Fils de l'homme, qui possède la justice et avec lequel la justice habite, qui révélera tous les trésors des secrets... Le Fils de l'homme que tu as vu fera lever les rois et les puissants de leurs couches, et les forts de leurs sièges; et il rompra les reins des forts et il brisera les dents des pécheurs, et il renversera les rois de leurs trônes et de leur pouvoir, parce-qu'ils ne l'ont pas exalté et qu'ils ne l'ont pas glorifié et qu'ils n'ont pas confessé humblement d'où leur avait été donnée la royauté...

Le Fils de l'homme fut nommé auprès du Seigneur des esprits et son nom fut nommé devant la « Tête des jours ». Et avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son nom fut nommé devant le Seigneur des esprits. Il sera un bâton pour les justes, afin qu'ils puissent s'appuyer sur lui et ne pas tomber; il sera la lumière des peuples et il sera l'espérance de ceux qui souffrent dans leur cœur. Tous ceux qui habitent sur l'aride se prosterneront et l'adoreront ; et ils béniront et ils glorifieront et ils chanteront le Seigneur des esprits...

En lui habite l'esprit de sagesse, et l'esprit qui éclaire et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice. C'est lui qui juge les choses secrètes, et personne ne peut prononcer de paroles vaines devant lui, car il est l'Elu en présence du Seigneur des esprits, selon son bon plaisir.

106. — L'application au « Fils de l'homme » des prophéties messianiques les plus claires, en particulier de celles du Livre d'Isaïe, est ici manifeste.

Si donc l'on admet que les *Paraboles* d'Hénoch sont, dans leur substance, antérieures de trois quarts de siècle à la venue du Christ (et il semble bien que M. Léon Gry a rendu, après d'autres, cette thèse au moins probable), on est amené derechef à voir dans le titre de « Fils de l'homme » une désignation messianique.

107. — La seule difficulté réelle opposée à cette constatation proviendrait de l'usage même qu'en fit Jésus. Après ce que nous avons dit, on s'étonnera peut-être que le Maître ait adopté un nom qui le désignait comme Messie; on s'étonnera plus encore de l'impuissance de ses auditeurs à pénétrer la réelle signification de ce titre. Mais cette difficulté n'est qu'apparente. Dans l'heureux rapprochement des prophéties messianiques anciennes qui aurait fait attribuer par l'auteur des *Paraboles*, au « Fils de l'homme » de Daniel, *quelques-unes* des prérogatives authentiques de celui qu'on attendait, il faut voir surtout la réussite d'un auteur particulier. Rien de semblable dans les autres écrits apocalyptiques du même temps. Peu des contemporains de Jésus avaient lu ces fragments que l'histoire postérieure rend pour nous si intéressants. Ceux-là même chez lesquels nous avons lieu, avec quelque vraisemblance, de supposer une connaissance présente des *Paraboles*, pouvaient-ils identifier, avec l'Etre surhumain, préexistant au ciel et à la terre, et apparaissant soudain près du trône de l'Ancien des jours, un homme réel, vivant, parlant, souffrant, mangeant, dont on savait, ou dont on croyait savoir les origines précises? Quelle apparence de reconnaître le Héros céleste dans le charpentier Jésus, fils du charpentier Joseph, de Nazareth ?

108. — Capable d'un sens messianique, de par son origine scripturaire, et peut-être une partie de l'interprétation littéraire postérieure, le nom de « Fils de l'homme » ne l'était d'ailleurs aucunement par sa formule. Il s'apparentait étroitement à l'appellation commune des prophètes : « Fils d'homme ! » autant dire : « Homme ! » — Par là, il était à lui seul une sorte de parabole, une énigme, un *machal* du genre de ceux dont la tradition hébraïque nous offre tant d'exemples. De lui aussi on peut dire « qu'il posait plus de problèmes qu'il n'en résolvait », qu'il était plus fait pour piquer l'attention que pour contenter la curiosité. Tout en reliant effectivement la personne et la mission de Jésus aux plus hautes prérogatives messianiques, celles de Juge universel, il mettait en relief les caractères de faiblesse apparente, de condescendante fraternité, de souffrance rédemptrice et, pour tout dire, d'*humanité*, qui devaient marquer la carrière du Maître. C'est en ce sens que l'ont surtout compris les anciens Pères : ils ont très bien vu que le nom de « Fils de l'homme » rejoignait celui du « Serviteur de Iahvé », l'évangile douloureux, le « cinquième évangile » du Livre d'Isaïe. Cette connexion, qui avait échappé à l'auteur des *Paraboles* d'Hénoch, est visible dans l'usage fait par Jésus du titre qu'il s'est choisi.

mémoire érudit et vigoureux, mais un peu rigide et manquant parfois de nuances, de Fritz TILLMANN, *Der Menschensohn : Jesu Selbstzeugnis für seine messianische Würde*, Freiburg i. B., 1907 (*Biblische Studien*, XII, 1 et 2). Le P. LAGRANGE est revenu à mainte reprise sur la question, en particulier dans la *Revue Biblique*, octobre 1904 : *Le Fils de l'homme dans la prophétie de Daniel*, et avril 1908, *Recensions*, p. 280-293. — Parmi les travaux anglicans, l'article *Son of Man* de S. R. DRIVER, *Dictionary of the Bible*, éd. J. Hastings, IV, Edinburgh, 1902, p. 579-589, et les notes de M. R H. CHARLES dans son édition anglaise du Livre d'Hénoch, Oxford, 1893, appendice B, semblent dignes de particulière mention. — Personne ne peut écrire sur l'Evangile ou l'enseignement de Jésus sans prendre parti sur cette question. Et comme elle est très obscure et délicate, elle est une de celles où les tendances et idées préconçues de chaque auteur se donnent la plus libre carrière. De là, dans l'école protestante libérale, une floraison d'hypothèses et un émiettement d'opinions vraiment inouïs. On peut en voir le relevé, par le chef même de l'école libérale, H. J. HOLTZMANN, *Das messianische Bewusstsein Jesu, Ein Beitrag zur Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1907.

Depuis les travaux cités ici, les articles ne cessent de se multiplier, mais il ne semble pas que des points de vue vraiment nouveaux, ou décisifs, aient été ouverts.

1. *Le Livre d'Hénoch*, ch. XLVI, XLVIII, XLIX, passim. Trad. Fr. MARTIN, Paris, 1906, p. 95, 96, 99, 101, 102.

109. — On comprend maintenant peut-être les raisons de ce choix. Sur le fait même, il n'y a pas de contestation possible. Tous nos évangiles, dans toutes leurs parties, témoignent que Jésus se désignait habituellement par ce nom : on le lit 30 fois dans saint Matthieu, 14 fois dans saint Marc, 25 fois dans saint Luc, 11 (ou 12) fois dans saint Jean. Chose plus étrange, et qui montre avec quel soin les évangélistes nous ont conservé le langage véritable employé par le Maître, sans le traduire en celui de leur temps, ce titre ne se trouve plus dans les écrits apostoliques (sauf en deux passages de l'Apocalypse : I, 13 ; XIV, 14, et dans une parole du martyr Etienne, rapportée par les *Actes*, VII, 56). Susceptible d'être mal interprété dans les milieux helléniques[1], ou trop difficile à expliquer aux fidèles venus de la gentilité, le nom tomba de lui-même, laissant place à une désignation plus claire de la dignité qu'il était destiné à couvrir — comme ces gaines subtiles qui protègent en hiver les bourgeons des arbres et tombent, leur rôle accompli.

110. — Les précautions auxquelles répond, pour une part, l'emploi du nom de « Fils de l'homme », semblent toutefois avoir été moins rigoureuses au début de la prédication. Devant un auditoire simple et religieux, parfois jusqu'à l'enthousiasme, et dont la grande majorité cherchait vraiment la lumière et désirait d'entrer dans le Royaume de Dieu, le Maître parlait et s'affirmait plus librement. Il importait d'ailleurs de fixer, en leur donnant des assurances, les hommes de bonne volonté. Peu à peu cependant, l'obstination des masses dans leur rêve de messianisme grossier devint manifeste ; il se forma, d'autre part, un groupe de pharisiens jaloux et fanatiques, foyer d'une opposition irréductible et systématique. Les paroles de Jésus étaient faussées, ses œuvres divines attribuées au malin : à cette inexpiable haine répondit une retenue plus grande. L'économie de la manifestation messianique s'accentua : les recommandations de juste prudence : « Ne donnez pas les choses saintes aux chiens, ne jetez pas vos perles devant les pourceaux » (*Mat.*, VII, 6), s'appliquèrent de plein droit. De là, dans la conduite de l'œuvre du salut, une attitude de réserve beaucoup plus nette, et qui parut nouvelle.

Tous les évangélistes ont enregistré ce changement, étrange au premier abord, et l'ont justifié par les prophéties anciennes. La substitution, à l'enseignement plus clair et plus accessible, dont une partie imposante est groupée dans le Discours sur la montagne[2], de l'enseignement « en paraboles », enveloppé, relativement énigmatique, donne en effet aux Synoptiques occasion de rappeler les paroles redoutables d'Isaïe[3] :

Va, et tu diras à ce peuple :
Ecoutez, et ne comprenez pas !
Voyez et ne connaissez pas ;
Endurcis le cœur de ce peuple,
bouche ses oreilles,
ferme ses yeux,
Que de ses yeux il ne voie ni n'entende de ses oreilles,
que son cœur ne comprenne pas ;
qu'il ne soit pas guéri une nouvelle fois !

111. — Il serait contraire au caractère de la mission du Christ, tel qu'il ressort à l'évidence de la lecture des évangiles, contraire aux exemples et aux

1. Fr. TILLMANN, *Der Menschensohn*, p. 169 sq.

2. On sait que nombre des paroles réunies là par saint Matthieu sont distribuées par les deux autres Synoptiques dans des contextes différents qui font plus d'état, semble-t-il, de l'ordre chronologique.

3. *Isaïe*, VI, 9-11 ; Trad. Alb. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, p. 43.

leçons du Maître, contraire au génie même de la langue hébraïque et surtout prophétique, de presser ces menaces au point d'y voir une annonce exclusive de châtiment, et un décret formel d'aveuglement. Pour bien les entendre, il faut se rappeler comme elles sont amenées, et examiner les applications qu'en fit Jésus à son enseignement[1] :

Et quand il arriva qu'il fut seul, ceux qui l'entouraient avec les Douze, l'interrogeaient touchant la parabole [du semeur]. Et il leur dit : « A vous il est donné de connaître le mystère du Royaume de Dieu ; mais pour ceux-ci, ceux du dehors, tout advient en paraboles, de façon que[2] :

regardant ils regardent et ne voient pas,
et écoutant ils écoutent et n'entendent pas,
de crainte qu'ils se convertissent et que leur soit [remis leur péché].

112. — Le terme final : aveuglement et perte, est ici énoncé à la manière hébraïque, comme l'objet d'une intention positive de Dieu. Les distinctions délicates auxquelles nous habitua une analyse plus profonde de la causalité divine, entre ce que Dieu *veut* positivement, et ce qu'il *permet*, n'avaient pas alors d'expression dans les langues sémitiques. Tout ce qui arrivait, arrivait *parce que* Dieu l'avait ainsi décidé et décrété. Mais l'histoire nous donne le moyen d'interpréter ici avec certitude l'énonciation prophétique. Après comme avant cette déclaration, Jésus se défendit constamment d'avoir une doctrine ésotérique (*Jo.*, XVIII, 19-22). La différence soulignée ici entre le cercle privilégié et ceux « du dehors » porte moins sur la matière ou sur l'accessibilité générale, que sur l'intelligence exacte et détaillée de l'Evangile. Bon nombre de paraboles offrent, au-dessus du sens profond, encore enveloppé pour la foule, une signification fort claire, très utile à tous les écoutants. De même qu'en refusant aux exaltés et aux fourbes les prodiges cosmiques, les « signes dans le ciel » qu'ils réclamaient, le Maître ne laissa pas de multiplier les signes de sa toute-puissante bénignité, ainsi la prédication du Royaume de Dieu, dont la simplicité déroutait la sagesse toute humaine des scribes, dont la sévérité déconcertait les ambitions du vulgaire, n'en continua pas moins, par sa

1. Je cite saint Marc, IV, 10. Sur les divergences modales du texte des divers évangélistes (*Mt.*, XIII, 10 sqq. ; *Lc.*, VIII, 9 sqq.) et le contexte historique, voir D. BUZY, *Introduction aux Paraboles évangéliques*, Paris, 1912, p. 233-286. — Saint Jean, XII, 37-40 rappelle à son compte les paroles d'Isaïe et les applique aux *miracles* de Jésus. On sait que saint Paul appliqua les mêmes prophéties à l'endurcissement d'une partie des Juifs de Rome, *Act.*, XXVIII, 24-27.

2. Sur le sens de ἵνα (hebr. *pen* ou *lema'an*) voir CONDAMIN, *le Livre d'Isaïe*, p. 45, 46, et D. BUZY, *lib. laud.*, p. 286 sqq. On trouvera dans cette excellente monographie une étude complète des textes et de leur interprétation patristique. Sur le but des paraboles, on a beaucoup discuté naguère, non seulement entre exégètes catholiques et libéraux, à la suite des ouvrages d'Ad. JÜLICHER, *Die Gleichnisreden Jesu*, Tübingen, I², 1899, II, 1899, que M. Alfred LOISY a popularisés en France, *Etudes évangéliques*, Paris, 1902 (contre, C. A. BUGGE, *Die Haupt-Parabeln Jesu*, Giessen, 1903 : adaptation d'un ouvrage danois antérieur) ; — mais aussi entre savants catholiques. On peut voir les nuances de leurs opinions dans *Die Parabeln des Herrn* ³, du P. Léopold FONCK, Innsbruck, 1909, p. 19-36 (accentue le but de punition et de réprobation, après MALDONAT et KNABENBAUER) ; M. J. LAGRANGE. *Le but des Paraboles dans saint Marc*, *Revue Biblique*, janvier 1910, résumé et complété dans *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. 96-103 (accentue d'après les anciens Pères et surtout S. Jean Chrysostome, le but, au moins partiel, d'instruction et de miséricorde) ; Alfred DURAND, *Pourquoi le Christ a-t-il parlé en paraboles ?* Dans *Etudes*, 1906, II, p. 756 sqq., et D. BUZY, *lib. laud.* (plus éclectiques).

lumière voilée, mystérieuse mais attirante, d'éclairer les cœurs droits. La lumière brillait dans les ténèbres, et celles-ci ne l'étouffaient pas[1]. Mais « odeur de vie » pour les uns, l'Evangile était aux autres « odeur de mort ». Et il faut probablement reconnaître une dernière intention de miséricorde dans cette dispensation, mesurant à des yeux malades une lumière trop crue, qui eût précipité leur aveuglement.

113. — Quoi qu'il en soit, nous voyons se dessiner dès lors dans l'enseignement de Jésus et se maintenir jusqu'à la dernière semaine de sa vie, comme un double courant. L'un plus superficiel, mêlé de rayons et d'ombres, proposait les vérités célestes de telle sorte que les esprits mal disposés (par leur faute) fussent plus intrigués qu'éclairés, étonnés plutôt que touchés. Cependant les bons Israélites, les « chercheurs de Dieu » sincères étaient animés par ces lueurs à pousser plus avant, excités par ces déclarations, ces paraboles et ces signes, à demander, à frapper, à prier, — finalement orientés dans la voie du salut et acheminés vers le Royaume.

114. — Parallèlement, dans le cercle intime des disciples, et surtout des Douze, le Maître répandait (telle la lampe de la parabole, luisant pour ceux qui sont de la maison) une lumière plus abondante. Les comparaisons, les symboles leur étaient expliqués, les fausses interprétations prévenues, les invitations à croire pressantes. Une pédagogie divine élevait peu à peu leurs pauvres vues d'hommes à la hauteur des desseins providentiels. Et ce ne fut qu'après avoir substitué, ou commencé de substituer, à leurs rêves ambitieux, à leurs désirs étroits, des pensées plus justes et plus épurées, que Jésus insista sur le mystère de sa personne. Bien des leçons difficiles sur le caractère laborieux du Royaume, sur les dispositions exigées de ceux qui aspiraient à le conquérir, sur l'accession lente des âmes à ce bien, sur les destinées combattues de l'Evangile, précédèrent le jour où, non pas même en public, mais dans l'intimité des Douze, entraînés aux confins des limites traditionnelles de la Terre sainte, le Maître provoqua la profession de foi de Simon Pierre. Encore, à cette heure même, cette profession de foi impliquait-elle une révélation du Père[2]. C'est au dernier jour seulement, en réponse à la mise en demeure solennelle du grand prêtre, que Jésus proclamera devant tous, sans restriction et sans voile, sa mission et son titre de Messie.

115. — Telle fut, pour autant qu'on peut la restituer d'après les indications évangéliques (plusieurs sont décisives), l'économie de la manifestation messianique et divine de Jésus. Le quatrième évangile, loin d'y contredire, ajoute des raisons de croire exacte l'interprétation des Synoptiques proposée ici. L'abandon de plusieurs disciples (vi, 66); l'incrédulité des « Frères du Seigneur », ou de certains d'entre eux, et leur impatience en face des réticences et lenteurs du Sauveur (vii, 3 sqq.); les incertitudes prolongées de la foule (x, 24); les refus opposés aux interrogations directes des Pharisiens (viii, 53 sqq., x, 24-40, etc.), autant de traits marqués et soulignés par saint Jean. Le progrès des apôtres dans leur foi en la mission du Maître n'est pas moins bien mis en relief : on note explicitement que les principaux étaient disciples de Jean Baptiste, et qu'*après* s'être attachés à Jésus, la vue des miracles les amena à « croire » (entendez : plus fermement et avec plus de discernement) ii, 11; xi, 14 et *passim;* Jusqu'au cours du dernier entretien (xiv, 10; xvi, 30), jusqu'après la résurrection du Christ (ii, 22), des progrès dans cette foi sont mentionnés expressément[1]. C'est donc en vain qu'on opposerait en ce point la tradition johannique à la synoptique. Si l' « économie » est plus visible en celle-ci, elle est très aisément reconnaissable en celle-là. Dans toutes deux on voit qu'elle fut surtout un effort pour ajourner, et différer — tout en la préparant, en l'orientant, en la rendant inévitable, après lui avoir restitué son sens véritable — la grande et ultime revendication. Elle fut une sage précaution contre une appréciation prématurée, qui eût attribué au Maître, avec les qualités très méritées de prophète, de juge, d'envoyé divin, des titres mal compris ou tout à fait erronés. Elle répondit à la nécessité de compléter, par la notion de Messie souffrant et rédempteur, par la mise en lumière des caractères laborieux et lentement progressifs du Royaume, l'idée et l'idéal qu'on s'en faisait alors.

Cette « économie » est la clef qui permet de pénétrer dans l'intelligence de l'Evangile : sans elle, un grand nombre des démarches et des paroles du Seigneur, surtout dans la période qui suivit la première prédication galiléenne et la formation d'une opposition concertée parmi les auditeurs, restent inexplicables. Avec elle, nous pouvons aborder l'étude du témoignage que se rendit Jésus : les traits déconcertants en apparence se fondront d'eux-mêmes dans une image harmonieuse.

IIe Section. — Le Témoignage du Fils considéré en lui-même

116. — On pourrait classer les déclarations de Jésus sous les titres qui lui sont donnés, et qu'il s'est lui-même donnés dans les documents évangéliques : Roi des Juifs, Prophète, Messie, Fils de David, Fils de l'homme, Fils de Dieu. Avec des avantages de clarté, ce procédé présente le grand inconvénient de brouiller les plans, et de réunir, sans souci du contexte ni de la chronologie, des indications fort différentes d'origine et de portée. Nous n'essaierons même pas de grouper, comme d'autres l'ont fait excellemment, dans un ensemble ordonné, encore un peu artificiel, les effusions, les déclarations, les suggestions, les révélations au moyen desquelles le Maître a donné de sa personne l'impression que toute l'antiquité chrétienne a traduite en ces mots : *Jésus est le Seigneur.*

Diminuant dans toute la mesure du possible la part d'arrangement et de présentation personnelle, nous viserons à donner, des documents, le sentiment le plus immédiat et le plus direct. Selon le mot expressif de Savonarole dans son *Triumphus Crucis*, nous « mettrons en tas », nous passerons en revue les confidences et les aveux de Jésus. Encore nous bornerons-nous habituellement, parmi les évangiles synoptiques, au premier[2], en y relevant, avec un minimum d'interprétation destiné surtout à les situer, les éléments constituant le témoignage rendu par le Christ à sa mission. A notre tour, nous lui posons la question qui tient en suspens, depuis près de deux mille ans, toute âme religieuse et non encore initiée, abordant pour la première fois la lecture des évangiles : « Que dites-vous de vous-même? »

1. *Jo.*, i, 5. Sur le sens donné ici à κατέλαβεν, voir J. Lebreton, *Origines*, p. 391, note 3.
2. *Mt.*, xvi, 17.

1. On peut lire à ce sujet les réflexions de W. Sanday, *The Criticism of the Fourth Gospel*, Oxford, 1905, p. 155-165.
2. On n'a pas cru devoir surcharger les indications de textes de celles des endroits parallèles chez les autres évangélistes. Toutes les synopses, toutes les éditions soignées fournissent ces indications.

117. — « Ils étaient stupéfaits de son enseignement, car il les enseignait comme un qui a puissance, et non comme les scribes », purs commentateurs de la Loi. Ces paroles de saint Marc, I, 22, nous introduisent assez naturellement dans notre étude.

Il y avait bien lieu de s'étonner. Car à une époque où, en Judée surtout, et de plus en plus, la Thora, la Loi était l'objet d'une vénération qui allait jusqu'au culte, jusqu'à la superstition, jusqu'à une sorte d'apothéose (on en venait à se représenter Dieu comme assujetti lui-même à la Loi, récitant sa prière quotidienne, se purifiant après avoir enseveli Moïse, etc.[1]); alors que les plus exemplaires docteurs se faisaient gloire de n'être que les interprètes et les champions de la Thora, tandis que les plus relâchés des Sadducéens ne voulaient pas d'autre règle de leur croyance, Jésus s'établissait en maître sur le terrain légal. Non seulement il abrogeait les dispositions secondaires ajoutées de main d'homme, mais il reprenait, corrigeait, transformait des dispositions majeures, établies par Moïse en personne, celles par exemple qui concernaient le divorce. Il parlait avec une liberté souveraine, non comme les anciens prophètes, au nom de Dieu, mais au sien propre :

« Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens : Tu ne tueras pas; quiconque tuera sera passible de jugement. Moi, je vous dis que quiconque se met en colère contre son frère sera passible de jugement, et quiconque lui dira : *Raca*, sera passible de comparution devant le conseil et quiconque lui dira : Fou, sera passible de la géhenne de feu...

« Vous avez appris qu'il a été dit : Tu ne commettras pas l'adultère. Moi, je vous dis que quiconque regarde une femme pour la convoiter a déjà commis l'adultère avec elle dans son cœur... Il a été dit : Quiconque renvoie sa femme, qu'il lui donne un livret de répudiation. Moi, je vous dis que quiconque renvoie sa femme, hors le cas d'infidélité, la met dans le cas d'être adultère, et quiconque épouse la répudiée commet l'adultère.

« Vous avez appris qu'il a été dit : Œil pour œil et dent pour dent! Moi, je vous dis de ne pas résister au méchant... » *Mt.*, v, 21, 27, 31, 38.

118. — Jésus lit dans les cœurs, et remet les fautes. En vain lui objecte-t-on que ce sont là prérogatives divines; que Iahvé seul sonde les reins et les cœurs, que seul il peut pardonner les péchés, puisque c'est à lui seul que les hommes sont comptables : le Maître passe outre, en faisant appel au miracle.

Et voici, ils lui présentaient un paralytique gisant sur sa couche. Et voyant leur foi, Jésus dit au paralytique : « Courage, enfant, tes péchés te sont remis ». Or quelques-uns des scribes se disaient en eux-mêmes : « Il blasphème! » Jésus, voyant leurs pensées secrètes, leur dit : « Pourquoi roulez-vous ces pensées mauvaises dans votre cœur? Quel est le plus aisé de dire : « Tes péchés te sont remis », ou de dire : « Lève-toi et marche » ? Or, pour que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés... » — lors, il dit au paralytique : « Lève-toi prends ta couchette et va dans ta maison. » Et s'étant levé, [le paralytique] s'en alla chez lui. Les foules, voyant ceci, furent saisies de crainte et glorifièrent Dieu qui donne une pareille puissance aux hommes. *Mt.*, IX, 2-9.

119. — Jésus est le Maître de tous ceux qui veulent entrer dans le Royaume de Dieu; bien plus, il est l'objet de leur confession de foi. Être persécuté à cause de lui, c'est être persécuté pour la justice; lui rendre témoignage, c'est rendre témoignage à la vérité. Il faut donc lui être fidèle à tout prix, sans illusion sur le résultat en ce monde, mais sans crainte et jusqu'à la mort inclusivement. Heureux qui souffrira comme lui, pour lui, à son service! Malheur à qui le reniera! Ce lâche, désavoué par Jésus, sera rejeté par le Père, par le Juge souverain et incorruptible qui peut perdre l'âme avec le corps.

« Bienheureux les persécutés pour la justice, car à eux appartient le Royaume des cieux!

« Bienheureux serez-vous quand ils vous chargeront d'injures et vous persécuteront, disant de vous, en mentant, tout le mal possible — à cause de moi! Réjouissez-vous et exultez, car votre récompense est grande dans les cieux. » *Mt.*, v, 11-12.

« Gardez-vous des hommes : car ils vous feront comparaître devant leurs conseils, et dans leurs synagogues ils vous fouetteront, et vous serez amenés devant les présidents et les rois, à cause de moi, en témoignage pour eux et pour les Nations .. Vous serez en haine à tous, à cause de mon nom... » *Mt.*, x, 17-22.

« Le disciple n'est pas au-dessus du maître, ni le serviteur au-dessus du seigneur. Il suffit au disciple d'être comme son maître; au serviteur, comme son seigneur. S'ils ont appelé Beelzeboul le maître de la maison, combien plus ses domestiques! Ne les craignez donc pas... Ne craignez pas ceux qui tuent le corps... Craignez plutôt celui qui peut perdre le corps et l'âme dans la géhenne... Or, quiconque m'aura confessé en face des hommes, je lui rendrai sa confession en face de mon Père qui est aux cieux; mais quiconque m'aura renié en face des hommes, je le renierai aussi en face de mon Père qui est aux cieux. » *Mt.*, x, 25-34.

120. — Et, identifiant toujours plus sa personne et son message, le Maître redouble ses exigences. Il ne promet pas le bonheur humain, le repos assuré, la vie large et paisible : il apporte le glaive, il jette l'appel qui sépare. Il faut pourtant l'aimer — l'aimer plus que père et mère, plus que fils ou fille. Perdre son âme [sa vie] pour lui, c'est la sauver, c'est sauver sa vie meilleure :

« Ne pensez pas que je sois venu jeter [le rameau] de paix sur terre : je ne suis pas venu jeter la paix, mais le glaive. Je suis venu dresser l'homme contre son père et la fille contre sa mère et la bru contre sa belle-mère et [faire, de] ses familiers, les ennemis de l'homme. Qui chérit son père et sa mère plus que moi, n'est pas digne de moi, et qui chérit son fils et sa fille plus que moi, n'est pas digne de moi. Qui trouve son âme [qui se complaît dans sa vie temporelle] la perdra, et qui perdra son âme [sa vie] à cause de moi, la trouvera. » *Mt.*, x, 34-40.

121. — Exigences et promesses qui passent de haut une maîtrise humaine et la simple mission prophétique! Mais aussi bien les œuvres parlent et, par l'irrésistible voix des oracles accomplis, désignent Jésus comme celui qui doit venir. Jean renvoyait à un plus grand que lui; tous les voyants anciens se donnaient pour un anneau de la chaîne sacrée, et annonçaient d'autres envoyés divins. Jamais Jésus ne renvoie à un autre, à plus grand que lui; jamais il ne s'encadre à son rang dans la lignée prophétique. Il y marque la place des autres : la sienne est ailleurs. Avec lui, c'est toute l'économie du salut qui change : le jour succède aux ombres, le réel aux figures. Aussi le moindre de ses disciples dépasse-t-il, en bonheur de vocation et en dignité d'économie, Jean Baptiste lui-même, pourtant prophète et plus que prophète :

Or Jean, ayant ouï parler en prison des œuvres du Christ, envoya quelques-uns de ses disciples lui dire : « Vous, êtes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » Répondant, Jésus leur dit : « Allez,

1. Là-dessus, J. Lebreton, *Origines*, p. 130 et notes. Les paroles du fameux rabbi Hillel sont connues : « Beaucoup de chair, beaucoup de vers; beaucoup de richesses, beaucoup de sollicitudes; beaucoup de femmes, beaucoup de superstition! — mais beaucoup de Loi, beaucoup de vie; beaucoup d'école, beaucoup de sagesse; beaucoup de justice légale, beaucoup de paix!... As-tu hérité les paroles de la Loi, tu possèdes la vie du monde à venir. » *Pirké Aboth*, II, 7. Voir W. Bousset, *Die Religion des Judentums im N. T. Zeitalter*[2], Berlin, 1906, p. 136-141.

annoncez à Jean ce que vous entendez et voyez : les aveugles voient clair et les boiteux marchent droit ; les lépreux sont purifiés et les sourds entendent ; les morts ressuscitent et les pauvres sont évangélisés — et bienheureux qui ne sera pas scandalisé à mon propos ! » Et comme ils s'en allaient, Jésus commença de parler de Jean aux foules. « Qu'êtes-vous allés contempler dans le désert ?... un prophète ? Oui, je vous le dis Et plus qu'un prophète ! C'est celui-là dont il est écrit :

Voici, j'envoie mon messager devant ta face
Qui préparera la voie devant toi.

En vérité je vous le dis : il ne s'est pas levé parmi les fils de la femme de plus grand que Jean Baptiste ; mais le moindre dans le Royaume des cieux est plus grand que lui... Qui a des oreilles, entende ! » *Mt.*, XI, 2-16.

122. — D'où vient à Jésus cette assurance ? — De ce qu'il est *le* Fils.

Prenons-y garde. Israël était le fils de Iahvé[1], et tout homme juste peut se vanter d'avoir Dieu pour père[2]. Outre ces privilégiés, il y a les innombrables fils du Père qui est aux cieux, duquel toute paternité découle. Le titre filial de ceux-ci est la création, de ceux-là, une élection gratuite qui retient sur eux un regard de complaisance. Mais le titre de filiation que va invoquer Jésus est différent et d'un autre ordre : ce titre le rend dépositaire de tous les secrets paternels, maître de toute la puissance du Père ; il en fait l'initiateur indispensable au mystère de la vie divine, l'exemple et le consolateur de tous ceux qui se veulent mettre à son école. Nulle misère humaine qu'il ne puisse secourir, nulle blessure pour laquelle il n'ait un baume, nulle lassitude qu'il ne puisse conforter. Quel il est dans son fonds, ce Fils bien-aimé, le Père le sait bien, et lui seul : il ne faut rien de moins que le perçant du regard divin pour apprécier cette richesse — tout comme le regard de ce Fils est le seul qui puisse scruter et comprendre l'Etre immense de son Père. Transcrivons avec respect ces paroles sacrées, prononcées dans la joie et sous l'action du saint Esprit (*Lc.*, X, 21), et dont W. SANDAY dit bien que « celui qui les pénètre, a trouvé sa voie pour aller jusqu'au cœur du christianisme[3] ».

1. « Ainsi parle Iahvé : Israël est mon fils premier-né », *Exode*, IV, 22.
2. *Sapient. Salom.*, II, 16.
3. *Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, vol. II, Edinburgh, 1899, p. 629, B. Je m'expliquerai brièvement plus bas sur l'authenticité de ces paroles. Il fallait s'attendre à ce qu'elles fussent contestées, et elles l'ont été, dans leur ensemble par M. A. LOISY, dans un de leurs détails par M. A. HARNACK, dans l'originalité de leur forme par M. Ed. NORDEN. On peut consulter à ce sujet la note de M. J. LEBRETON, qui résume au mieux toute la controverse antérieure à 1910 : *Origines*, note D, p. 470-477. — Depuis, a paru l'important mémoire du Dr H. SCHUMACHER, *Die Selbstoffenbarung Jesu bei Mat.*, XI, 27 (*Luc*, X, 22), Freiburg i. B., 1912, et celui de L. KOPLER, *Die « johanneische » Stelle bei den Synoptikern*, dans la *Theol. Prakt. Quartalschrift*, de Linz, 1913-1914. Un exégète aussi radical que M. W. HEITMÜLLER reconnaît que ce passage « appartient à la source des Logia, donc à la plus ancienne. En dépit de beaucoup d'hésitations, ajoute-t-il, nous avons le droit de tenir ferme à son authenticité substantielle », *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen, 1912, s. v. *Jesus Christus*, col. 374. — M. Ed. NORDEN, *Agnostos Theos*, *Untersuchungen zur Formengeschichte religioeser Rede*, Leipzig, 1913, attribue lui aussi le morceau à l'hypothétique source commune de *Mt.* et de *Lc.*, c'est-à-dire au plus ancien document évangélique. Mais la forme littéraire amène le célèbre philologue classique, fourvoyé sur le terrain des évangiles, à conjecturer que l'auteur aurait librement élaboré ce morceau, à l'imitation d'un passage de l'Ecclésiastique. Comme si la pensée de Jésus, qui s'est si souvent coulée dans le moule des prophéties anciennes, n'avait pu employer le style des livres sapientiaux, en une matière qui le comportait et, pour ainsi dire, l'imposait ! (Sur la prétendue imitation de l'Ecclésiastique, je me suis expliqué, il y a longtemps déjà : *Etudes*, 20 janvier 1903, p. 164-169.) Et que ces paroles, belles entre les divines, aient été « rédigées » par un scribe anonyme et inconnu, pastichant un ancien texte, cela paraît naturel à un érudit, en toute autre matière homme de goût.

En cette heure-là, Jésus répliqua et dit : « Je vous rends grâce, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché ces [mystères] aux sages et aux avisés, — et de les avoir révélés aux petits enfants ! Oui, Père, tel a été votre bon plaisir. Toutes choses m'ont été livrées par mon Père, et nul ne connaît bien le Fill, hormis le Père, ni ne connaît bien le Père, hormis le Fils et celui auquel le Fils veut bien le révéler. Venez à moi, vous tous qui peinez sous un trop lourd fardeau, et je vous soulagerai. Prenez sur vous mon joug, et apprenez de moi, car je suis doux et humble de cœur : et vous trouverez le repos de vos âmes : mon joug est suave, et mon fardeau léger. » *Mt.*, XI, 25-30.

123. — Qu'on n'oppose pas à ces prétentions une défaite tirée des coutumes légales, de l'observance du sabbat, du Temple, des exemples du passé ! Il y a ici plus grand que ce Temple — où Iahvé se complaisait à l'exclusion de tout autre lieu de culte — de plus grand que la loi du sabbat. Il y a plus que rois et prophètes, plus que Jonas et Salomon. Heureux les disciples qui entendent la leçon d'un tel Maître, et qui le voient de leurs yeux : c'est un bonheur après lequel ont soupiré en vain tous les prophètes et les saints d'Israël :

« Il y a ici plus grand que le Temple... le Fils de l'homme est maître aussi du sabbat... »

« Les gens de Ninive se dresseront au jour du jugement contre cette génération-ci et la condamneront, car ils firent pénitence [en entendant] la prédication de Jonas, et il y a plus que Jonas ici. La Reine du Midi se dressera au jour du jugement contre cette génération-ci et la condamnera, car elle vint du bout du monde écouter la sagesse de Salomon, et voici plus que Salomon ici.

« Bienheureux sont vos yeux de voir, et vos oreilles d'entendre ! Car je vous le dis en vérité : beaucoup de prophètes et de saints ont désiré de voir ce que vous contemplez, et ne l'ont pas vu ; d'entendre ce que vous entendez, et ne l'ont pas entendu. » *Mt.*, XII, 6, 8 ; XIII, 16-18.

124. — Mais voici arrivée, pour le cercle intime des Douze, l'heure où leur formation déjà avancée, la lente suggestion des actes et des paroles du Maître, leurs propres expériences, la profession de foi arrachée par le signe de la marche sur les eaux (« Vraiment, vous êtes le Fils de Dieu ! » *Mt.*, XIV, 33), la nécessité d'affermir cette foi encore fragile pour qu'elle puisse supporter le poids de la révélation du Messie souffrant — toutes ces causes réunies amènent le Maître à provoquer une explication décisive. Les jours de l'enseignement galiléen sont révolus : l'heure approche de la montée douloureuse, orientée, au grand scandale des jugements humains, vers la trahison, la honte et la croix.

Lors Jésus, venant dans la région de Césarée [située dans la tétrarchie] de Philippe, interrogeait ses disciples, disant : « Qui dit-on qu'est le Fils de l'homme ? » Eux de répondre : « Les uns : Jean le Baptiste ; d'autres : Elie ; les autres : Jérémie ou l'un des prophètes. » Il leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » — Répondant, Simon Pierre dit : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » *Mt.*, XVI, 13-17.

Cette belle confession de foi marque une étape dans le progrès des croyances apostoliques. Aussi le Maître ne se borne pas à la ratifier par une promesse qui engage tout l'avenir et embrasse tout l'univers. Il en exalte l'inspiration, rendant du même

coup manifeste le sens profond impliqué dans la formule de son apôtre. Pour le dire Christ, Fils du Dieu vivant, avec cette plénitude, il n'a fallu rien de moins qu'une révélation du Père :

En réponse, Jésus lui dit : « Bienheureux es-tu, Simon fils de Jean, car la chair ni le sang ne t'ont pas révélé [ceci], mais mon Père qui est dans les cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise et les Portes de l'enfer ne prévaudront pas contre elle. Je te donnerai les clefs du Royaume des cieux, et ce que tu lieras sur terre sera lié dans les cieux, et ce que tu délieras sur terre sera délié dans les cieux. » *Mt.*, XVI, 17-20.

125. — Suit une recommandation sévère de discrétion. Les disciples se donneront bien de garde d'annoncer à quiconque que Jésus est le Christ... Cependant le fondement est posé, et le Seigneur, s'appliquant les prophéties anciennes, s'identifie ouvertement avec ce « Serviteur de Iahvé » que les grands voyants d'Israël avaient discerné dans le lointain des âges, souffrant pour réparer les prévarications du peuple de Dieu, caution des pécheurs, allant par la honte et la mort à une gloire immortelle :

Dorénavant Jésus Christ commença de remontrer à ses disciples qu'il lui fallait monter à Jérusalem et beaucoup souffrir de la part des anciens, des princes des prêtres et des scribes, être mis à mort et ressusciter le troisième jour. *Mt.*, XVI, 21.

Pierre veut plaider pour une mission où la souffrance, la dérision et la mort n'auraient pas de place. Mais il est cette fois durement rebuté par le Maître qui, nonobstant le vif chagrin des siens (*καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα*, *Mt.*, XVII, 23), reprend et accentue sa prédiction :

Sur le point de monter vers Jérusalem, Jésus prit à part les Douze et leur dit, chemin faisant : « Voici, nous montons vers Jérusalem et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes, et ils le condamneront à mort et le livreront aux Gentils pour être bafoué, flagellé, crucifié, — et le troisième jour il ressuscitera. » *Mt.*, XX, 17-20.

126. — Cependant, vers la victime désignée, tous les attributs divins convergent. Intercesseur universel, il sera toujours présent au milieu de ceux qui prieront en son nom. Rémunérateur tout-puissant, il assure le centuple des biens spirituels en ce monde, et la vie éternelle en l'autre à tous ceux qui quitteront biens ou affections temporelles pour s'attacher à lui. Médiateur indispensable entre Dieu et les hommes, juge de tous, *il prononcera la sentence finale en la fondant sur la nature des rapports que l'homme aura volontairement entretenus avec sa personne.* Comme la pécheresse dont saint Luc nous a raconté l'histoire (*Lc.*, VII, 36-60), et à qui beaucoup de péchés ont été pardonnés parce qu'aussi elle aima beaucoup Jésus, chaque homme peut se demander : « Ai-je aimé le Maître? L'ai-je servi? » — Tout se résume là. Dans les récits en images du jugement final, le dispositif, la plaidoirie des méchants et la sentence manifestent la même pensée, que M. J. Lebreton formule ainsi : « être attaché à Jésus, c'est le salut; n'être pas connu de lui, c'est la mort[1] ». Ajoutons : la mort éternelle.

« Là où ils sont deux ou trois réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux. » *Mt.*, XVIII, 20.

« Quiconque laissera sa maison, ses frères ou ses sœurs, son père, ou sa mère, ou sa femme, ou ses biens à cause de mon nom, recevra beaucoup plus et héritera la vie éternelle. » *Mt.*, XIX, 29.

1. J. Lebreton, *Origines*, p. 238.

« Tous et chacun de ceux qui me disent : « Seigneur, Seigneur! » n'entrera pas dans le Royaume des cieux, mais celui qui fait la volonté de mon Père des cieux. Beaucoup me diront en ce jour-là [du jugement] : « Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas prophétisé en votre nom, et n'avons-nous pas chassé des démons en votre nom, et n'avons-nous pas opéré cent prodiges en votre nom? » — Alors je rendrai ce témoignage à leur sujet : « Je ne vous ai jamais connus [comme miens]. Loin de moi, les artisans d'iniquité! » *Mt.*, VII, 20-24.

« Celui qui sème le bon grain, c'est le Fils de l'homme... La moisson, c'est la consommation du siècle [présent]; les moissonneurs sont les anges. Comme donc on ramasse l'ivraie et on la jette au feu, ainsi en sera-t-il à la consommation du siècle. Le Fils de l'homme enverra des anges et ils ramasseront [en les triant] dans son Royaume tous les scandales et les artisans d'iniquité, et ils les jetteront dans la fournaise de feu. » *Mt.*, XIII, 37-42.

« Lors donc que le Fils de l'homme viendra en sa gloire, et tous les anges avec lui, il s'assiéra sur le trône de sa gloire et toutes les nations seront réunies devant sa face et il les séparera les uns des autres comme un berger sépare les brebis des boucs. Et il placera les brebis à sa droite et les boucs à sa gauche. Alors le Roi dira à ceux de sa droite : « Venez, les bénis de mon Père, entrez en possession du Royaume préparé pour vous depuis la constitution du monde : car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire,... j'étais malade et vous m'avez visité... » Les justes répondront alors : « Seigneur, quand vous avons-nous vu ayant faim et vous avons-nous donné à manger, ou ayant soif et vous avons-nous donné à boire?... » — Et répondant le Roi leur dira : « Je vous le dis en vérité : pour autant que vous l'avez fait à mes frères que voici, les moindres, c'est à moi que vous l'avez fait! » *Mt.*, XXV, 31-41.

127. — Doit-on s'étonner du rôle que s'arroge Jésus de Nazareth? — Mais David, parlant en prophète, l'a appelé son Seigneur, encore qu'il dût être, d'une certaine façon, son fils! Il est le Maître unique, tout comme Dieu est le Père unique. Ses paroles ne passeront pas : ciel et terre passeraient plutôt. Son sang répandu mettra le sceau ou, pour mieux dire, consommera la nouvelle Alliance de Dieu avec les hommes, non la figurative, mais la définitive, non celle qui unissait à Iahvé une famille ou une race, mais celle qui fera, en droit et en puissance, de toute âme humaine, l'épousée du Seigneur tout-puissant.

Car tous ceux qui étaient venus, avant Jésus, parlant au nom du Seigneur, n'étaient que des serviteurs et des porte-parole : lui seul est le Fils bien-aimé.

Jésus leur dit : « Comment donc David, parlant en esprit, appelle-t-il [le Christ] son Seigneur, disant :
Le Seigneur a dit à mon Seigneur : " Sieds-toi à ma droite
Jusqu'à ce que je place tes ennemis sous tes pieds ".
Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils? » *Mt.*, XXII, 43-46.

« N'appelez personne sur terre votre père (au sens transcendant du mot) : un seul est votre père, le [Père] céleste. Et ne vous faites pas appeler maîtres, car vous n'avez qu'un maître, le Christ. » *Mt.*, XXIII, 9-11.

« Le ciel et la terre passeront : mes paroles ne passeront pas. » *Mt.*, XXIV, 35.

Prenant le calice et ayant rendu grâces, il le leur donna, disant : « Buvez-en tous. Car ceci est le sang de l'Alliance, qui sera répandu pour beaucoup en rémission des péchés. » *Mt.*, XXVI, 28.

« Ecoutez une autre parabole : Un certain père de famille planta une vigne. Il l'entoura d'une haie, y creusa un pressoir, y bâtit une tour de garde, loua sa vigne à des cultivateurs et partit en voyage. Quand le temps des fruits approcha, il envoya ses serviteurs aux vignerons pour prendre les fruits. Mais les vignerons, se saisissant de ses serviteurs, battirent l'un, tuèrent l'autre, lapidèrent un troisième. Derechef [le maître] leur envoya de nouveaux

serviteurs, plus nombreux que les premiers et on les traita de même. Finalement il leur envoya son fils, disant : "Ils respecteront mon fils !" — Or les vignerons, voyant le fils, se dirent les uns aux autres : "Voici l'héritier ! Venez, tuons-le et emparons-nous de son héritage." Et, se saisissant de lui, ils l'entraînèrent hors de la vigne et le tuèrent. Quand donc le maître de la vigne arrivera, que fera-t-il à ces vignerons-là ? » [Les auditeurs] lui disent : « Il perdra cruellement ces cruels, et louera sa vigne à d'autres... » Jésus leur dit : « N'avez-vous jamais lu dans les Ecritures :

La pierre qu'ont dédaignée les constructeurs,
Cette même pierre est devenue la maîtresse pierre [d'angle :]
Chose faite par le Seigneur,
La merveille est sous nos yeux ?

C'est pourquoi je vous dis qu'on vous retirera le Royaume de Dieu, et qu'on le donnera à un peuple qui en fera les fruits. » *Mt.*, XXI, 33-44.

128. — A la lumière de ces paroles : prophéties, suggestions, déclarations, promesses, nous pouvons aborder les témoignages suprêmes. Celui du martyre, au sens justement que l'exemple de Jésus a donné au mot, celui en marge duquel on pourrait écrire ce que le greffier du procès de Jeanne d'Arc écrivit en marge de la déclaration suprême de la Pucelle : « réponse mortelle ; [1] » — et celui du Maître glorieux, inaugurant la phase conquérante du Royaume.

Le grand prêtre, se levant, lui dit : « Tu ne réponds rien ? Qu'est-ce que ces gens-ci témoignent contre toi ? » Mais Jésus se taisait. Le grand prêtre lui dit : « Je t'adjure, au nom du Dieu vivant, de nous dire si tu es le Christ, le fils de Dieu ? » — Jésus lui dit : « Tu l'as dit. Aussi vous dis-je que dorénavant vous verrez le Fils de l'homme assis à droite de la Puissance [divine] et venant sur les nuées du ciel. [2] » Lors le grand prêtre déchira ses vêtements en disant ; « Il a blasphémé ; qu'avons-nous encore besoin de témoins ? Voici que présentement vous avez entendu le blasphème. Que vous en semble ? » Eux, répondant, dirent : « Il est digne de mort. » *Mt.*, XXVI, 62-66.

Les Onze disciples allèrent en Galilée, sur la montagne que Jésus leur avait marquée, et à sa vue ils se prosternèrent devant lui, mais d'aucuns doutèrent. Or Jésus, s'avançant, leur parla en ces termes : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur [la] terre. Allez donc, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur enseignant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle présent [3]. » *Mt.*, XXVIII, 16-20.

129. — Ces paroles nous font passer le seuil du mystère. — Le quatrième évangile mène plus avant. Non que telle des déclarations transcrites ci-dessus soit inférieure en force persuasive ou en portée aux formules johanniques que nous allons citer. Mais celles-ci sont plus nombreuses, plus suivies, plus explicites ; lumière constante, elles découvrent les lignes intérieures du monument que les paroles des

1. *Responsio mortifera.* Voir dans le Procès de condamnation de Jeanne d'Arc, Procès de rechute, la déposition du lundi 28 mai 1431 : J. QUICHERAT, *Le Double Procès*, I, p. 457.

2. Ces mots, depuis *Vous verrez*, sont une citation du prophète Daniel. Sur leur sens, voir plus bas, ch. III, sect. 3, n. 289-292.

3. Sur l'authenticité de ce texte, audacieusement remise en question, en ce qui touche la formule trinitaire, par F.-C. CONYBEARE : *The Eusebian form of the Text Mt.*, XXVIII, 19, dans la *Zeitschrift fur NT. Wissenschaft*, II, 1901, p. 275 sqq., on peut lire la note E des *Origines* de M. J. LEBRETON, p. 478-489, où il résume et complète les mémoires de E. RIGGENBACH, *Der trinitarische Taufbefehl Mt.*, XXVIII, 19, Gütersloh, 1903, et de F. H. CHASE, *The Lord's command to baptize*, dans le *Journal of theological Studies*, XV, 1904-1905, p. 481-521.

Synoptiques illuminaient un instant, à la façon d'un éclair.

130. — Ce qui a été dit plus haut du but, de l'origine et du caractère de notre dernier évangile, rend compte de ces différences de présentation. Il s'agit moins pour Jean de raconter Jésus que de l'expliquer, et de faire resplendir en son activité humaine la dignité de Fils de Dieu. L'auteur n'est pas un catéchiste, ou un historien mettant par écrit les faits et dires du Maître, à l'usage de communautés ayant encore presque tout à apprendre, et sous le coup du scandale produit par l'endurcissement très général du peuple juif. C'est un *témoin* qui parle, le plus ancien, le plus autorisé des témoins : ceux qu'il vise sont des hommes qui connaissent en gros les enseignements et la vie du Seigneur, mais que tentent ou troublent les exégèses du philosophisme ambiant, les fausses profondeurs du mysticisme gnostique. A ces théoriciens imprudents, le disciple aimé oppose *le fait du Christ*. Ce fait, cette réalité humaine à la fois et surhumaine, spirituelle et consistante, historique et éternelle, il l'a vue de ses yeux, ouïe de ses oreilles, touchée de ses mains. Aux déductions, aux gloses, aux hypothèses, Jean oppose son témoignage, et c'est dans ce témoignage que celui de Jésus arrive à nous. Aussi la personnalité de l'évangéliste est-elle beaucoup plus visible ; le style à lui seul en fait foi : il est le même dans les discours du Maître et les réflexions du disciple. « Assurément, observe justement M. J. LEBRETON, les deux sources sont distinctes, mais elles ont tellement mêlé leurs eaux qu'il faudrait un œil bien exercé pour les discerner ; la révélation vient authentiquement de Jésus, mais ce n'est qu'à travers l'âme de saint Jean qu'on peut aujourd'hui la percevoir [1]. »

131. — Seulement, cette âme elle-même a été mûrie d'abord, et ce style s'est formé par la méditation persévérante des enseignements, de l'attitude, des exemples de Jésus. Et que l'évangile *selon* Jean reste bien l'Evangile du Christ, nonobstant les interprétations explicites et très conscientes de l'écrivain, nonobstant même ces inconscients « rudiments d'interprétation, de fond et de forme » résultant du choix des matériaux, de leur agencement, de leur rédaction [2], c'est ce que nous garantit l'acceptation unanime et pratiquement incontestée de l'ouvrage par

1. J. LEBRETON, *Origines*, p. 379.

2. J'emprunte ces formules au mémoire de M. E. MANGENOT sur la composition des Evangiles, résumé dans ses *Evangiles synoptiques*, Paris, 1911, p. 80-87. Il s'agit du travail rédactionnel qu'on peut, sans détriment de la valeur historique des documents, ou de leur inspiration, attribuer aux évangélistes. Tout le monde admettra que ces remarques, s'appliquant à l'évangile « spirituel » de saint Jean, doivent s'entendre avec une certaine largeur. Il ne sera pas sans intérêt de transcrire les paroles de l'exégète catholique qui a le plus consciencieusement étudié, en ces derniers temps, les discours johanniques. Certaines particularités du discours « sont tellement spéciales,... indiquent un mode de penser et de s'exprimer si personnel, qu'elles ne peuvent vraisemblablement procéder que d'une source unique. Il faut donc penser que les Discours de Jésus et du Précurseur, dans le quatrième évangile, ont quelque chose de l'évangéliste dans leur forme littéraire, qu'ils portent son cachet individuel dans la construction des phrases, la connexion des propositions, le groupement des pensées l'arrangement général de leurs divers éléments. » M. LEPIN, *La valeur historique du IVe Evangile, II, Les Discours et les Idées*, Paris, 1910, p. 95 sqq. M. LEPIN ajoute justement que tout ceci « ne nuit aucunement à l'authenticité véritable du document », pourvu bien entendu, comme c'est le cas, que les enseignements ainsi présentés remontent à des souvenirs authentiques.

Avant M. LEPIN, Paul SCHANZ, les PP. J. CORLUY et

les églises chrétiennes, déjà en possession des synoptiques. C'est ce que confirme, avec l'incomparable originalité du fond, l'existence, sous une forme plus ou moins enveloppée et concrète, dans tous les documents chrétiens antérieurs à notre évangile et en particulier dans les synoptiques, d'éléments « johanniques ». Il y a plus : ce tableau qui débute par le prologue solennel où le Verbe est proclamé Dieu, qui se présente, de dessein prémédité, sans perspective en ce qui touche la dignité du Maître, révèle à l'œil attentif les traits les plus caractéristiques de l'histoire évangélique : l'économie de la manifestation se marque dans la genèse, les reculs, les progrès de la foi des disciples en Jésus (*Supra*, n. 115). Il en va de même des limitations humaines du Seigneur, des oppositions acharnées qu'il rencontra, de la clairvoyance supérieure des haines que sa prédication suscita.

132. — Sans attribuer toujours à Jésus chaque détail de leur teneur intégrale[1] — encore que nombre de ces maximes brèves et pleines, aiguës et luisantes comme des épées, portent avec elles la preuve de leur authenticité littérale — nous devons donc faire confiance à ces déclarations. Elles représentent sûrement la pensée exprimée du Maître. Ce qu'il importe de préciser, pour les bien entendre, ce sont les « catégories » principales, d'ailleurs traditionnelles, où l'enseignement de Jésus, dans la partie que nous a rapportée Jean, semble s'être maintenu avec prédilection : la lumière, la vérité, la vie.

La *lumière*, c'est, dans le domaine spirituel et religieux, ce don qui permet de discerner la route conduisant au Père. Plus généralement, elle est la joie et le soleil de l'âme ; elle rend pur, désintéressé, noble et splendide. Fille du ciel, elle vient d'en haut, s'oppose à ce qui est d'en bas, à ce qui est vil, égoïste, laid et difforme, aux « ténèbres ». Elle révèle et réjouit ; elle discerne et juge : aussi les bons, capables d'affronter son clair regard, l'aiment-ils ; les méchants, qu'elle condamne, la fuient et l'abhorrent.

La *vérité*, c'est, en contraste avec le spécieux, l'ombre, la figure, le mensonge, ce qui constitue le réel, le solide et l'efficace d'un agent moral et religieux — qu'il soit d'ailleurs une personne ou une chose. Au rebours de la viande creuse des chimères, le *pain véritable* rassasie l'âme et la repaît. La *vigne véritable*, au lieu de pampres tout en feuilles et en vrilles, bons à tromper le pèlerin en marche vers le ciel, porte des fruits savoureux et durables. Le *témoin véritable* est celui qui parle de ce qu'il a vu, entendu, touché ; de ce qu'il sait de première main...

La *vie* enfin est l'attribut fondamental, qui rend tous les autres possibles et que rien ne supplée. Elle est le principe intérieur de toute action, dans l'ordre des esprits comme dans celui des corps. Comme telle, elle est susceptible de plus et de moins et d'épanouissements successifs, allant de la vie simplement animale et humaine à une vie supérieure et spirituelle, elle-même ébauche et source d'une vie déiforme, stable et bienheureuse : la vie éternelle.

133. — Or, les hautes qualifications de ces biens, nécessaires au candidat du Royaume des cieux, Jésus les possède d'original, en plénitude, et les donne à qui lui plaît. Il en est, non seulement le dispensateur souverain et normalement unique, mais la source : il est Lumière et Vérité. Et enfin il est tel — nous rejoignons ici l'incomparable déclaration rapportée d'après les textes synoptiques et interprétée plus haut, n. 122 — parce qu'il est le Fils de Dieu, coéternel au Père, et une seule chose avec lui : ἐγὼ καὶ ὁ πατὴρ ἕν ἐσμεν ! Il faudrait, à l'appui, transcrire tout notre évangile : contentons-nous de quelques paroles plus nettes ou plus touchantes.

Jésus répondant [à cette femme de Samarie] lui dit : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : " Donne-moi à boire ", tu lui demanderais, et il te donnerait une eau vive... Quiconque boira de cette eau que je lui donnerai n'aura plus jamais soif, mais l'eau que je lui donnerai deviendra en lui une source d'eau jaillissante à la vie éternelle ! » *Jo.*, IV, 10, 14.

Les Juifs[1] poursuivaient Jésus parce qu'il faisait ces [guérisons] le jour du sabbat. Or, il leur répondit : « Mon Père travaille jusqu'à cette heure [sans se soucier du sabbat][2] : moi aussi, je travaille. » *Jo.*, V, 17.

« Comme le Père ressuscite les morts et les vivifie, semblablement le Fils vivifie ceux qu'il veut. Le Père aussi ne juge personne, mais il a livré toute judicature au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. » *Jo.*, V, 21, 22.

« Je suis le pain de vie : qui vient à moi n'aura plus faim, qui croit en moi n'aura plus jamais soif. » *Jo.*, VI, 35.

« En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous. Celui qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle et je le ressusciterai au dernier jour. Car ma chair est une nourriture véritable, mon sang un véritable breuvage. Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui. » *Jo.*, VI, 53-57.

Au dernier jour, le plus solennel de la fête, Jésus se leva et s'écria : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi et s'abreuve. Qui croit en moi, de son sein (comme parle l'Ecriture) couleront des torrents d'eau vive ! » *Jo.*, VII, 37-38.

Derechef Jésus leur parla en ces termes : « Je suis la lumière du monde : qui marche en ma compagnie ne marchera pas dans les ténèbres, mais il aura la lumière de vie. » Les Pharisiens lui dirent : « Vous rendez témoignage de vous-même : votre témoignage n'est pas véritable. » Répliquant, Jésus leur dit : « Bien que je porte témoignage sur moi-même, véritable est mon témoignage, parce que je sais d'où je viens et où je vais... [D'ailleurs, si] je porte témoignage sur moi-même, mon Père aussi, qui m'a envoyé, témoigne à mon sujet. » Ils lui disaient : « Où est votre Père ? » Jésus répondit : « Vous ne connaissez ni moi ni mon Père : si vous me connaissiez, vous connaîtriez aussi mon Père. » *Jo.*, VIII, 12-19.

J. Knabenbauer (*Commentarius in Joannem*, Paris, 1898, p. 49) avaient exprimé des opinions analogues. Ce dernier exégète « admet que la forme, réellement bien différente, des discours rapportés par les Synoptiques d'une part et de l'autre par le disciple bien-aimé, s'explique non seulement par la différence des auditoires, mais encore par un travail *rédactionnel* de l'évangéliste : tout en reproduisant fidèlement les idées énoncées par le Sauveur, Jean leur a prêté une expression en harmonie avec son propre tour d'esprit ». Joseph Brucker, dans les *Etudes*, t. LXXXII, 1900, p. 383.

1. Vouloir établir dans chaque cas ce qui revient avec vraisemblance au travail de l'évangéliste serait un effort infini, et à peu près stérile, de divination, de conjecture. Nous ne disposons pas ici, comme pour le synoptiques, de textes parallèles, dont les divergences nous forcent à constater l'existence d'une part rédactionnelle, et nous permettent de la délimiter en quelque mesure.

1. On sait que par cette expression Jean désigne habituellement soit la masse du peuple juif, finalement infidèle à la grâce de Dieu, soit (et plus souvent) les meneurs, les chefs de l'opposition faite à la prédication. Voir J. Drummond, *The character and authorship of the Fourth Gospel*, London, 1903, p. 409 sqq., 416-417 ; J. Belser, *der Ausdruck* Ἰουδαῖοι *im Iohevglm.*, dans la *Tübinger Quartalschrift* de 1902, p. 168-222.

2. Le sens général est certain ; sur la nuance suggérée ici, Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, Leipzig, 1908, p. 285 sqq.

Jésus leur dit : « Si Dieu était votre Père, vous m'aimeriez, car je suis sorti de Dieu et je viens : je ne suis pas venu de moi-même, mais c'est lui qui m'a envoyé... Si quelqu'un garde ma parole, il ne verra jamais la mort. » Les Juifs lui dirent : « A présent nous voyons bien que vous êtes un possédé ! Abraham est mort ainsi que les prophètes, et vous, vous dites : Si quelqu'un garde ma parole, il ne goûtera jamais de la mort! Etes-vous plus grand que notre père Abraham, qui est mort, ou que les prophètes [qui sont] morts? Quel prétendez-vous être? » Jésus répondit : «... Abraham votre père a tressailli pour voir mon jour, et il l'a vu [en esprit] et s'est réjoui. » Les Juifs lui dirent donc : « Vous n'avez pas cinquante ans et vous avez vu Abraham? » Jésus leur dit : « En vérité, en vérité, devant qu'Abraham fût, je suis. » Là-dessus ils saisirent des pierres pour les lui jeter... *Jo.*, VIII, 42, 51, 56-59.

134. — S'appliquant la belle allégorie du Bon Pasteur, Jésus se donne pour la porte des brebis : passer par lui, c'est le salut, c'est la vie; vouloir pénétrer dans la bergerie sans passer par lui, c'est une effraction, un brigandage. Mais encore il s'oppose au pasteur mercenaire qui fuit lâchement à l'heure du danger : qu'importent les brebis à ce salarié? Pour moi, ajoute-t-il,

« Je suis le Bon Pasteur : je connais mes brebis et elles me connaissent, tout ainsi que mon Père me connaît et que je connais mon Père, et je donne ma vie pour mes brebis... Mes brebis entendent ma voix et moi je les connais; elles m'accompagnent et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront pas à jamais et nul ne les ravira de ma main. Ce que mon Père m'a donné est plus grand que tout et nul ne peut [les] arracher de la main de mon Père : moi et mon Père nous sommes un. » *Jo.*, x, 14, 15; 27-30.

Marthe dit à Jésus : « Seigneur, si vous aviez été là, mon frère ne serait pas mort. Et maintenant encore je sais que, quelques choses que vous demandiez à Dieu, Dieu vous les donnera. » Jésus lui dit : « Ton frère ressuscitera. » Et Marthe : « Je sais qu'il ressuscitera à la résurrection, au dernier jour. » Jésus lui dit : « Je suis la résurrection et la vie. Celui qui croit en moi, fût-il mort, vivra. Et quiconque vit et croit en moi, ne mourra pas à jamais. Crois-tu cela? » *Jo.*, XI, 22-26.

135. — Cependant l'heure de la Passion approche :

« Voici le jugement de ce monde-ci : c'est maintenant que le prince de ce monde-ci sera jeté dehors; et moi, quand j'aurai été élevé de terre, je tirerai à moi tous les hommes. » *Jo.*, XII, 31-32.

Dans le cercle intime, aux dernières heures, le ton du Maître prend je ne sais quelle pénétrante douceur. Il faudrait tout transcrire de ces divines paroles, et malheur à qui n'en reconnaît pas l'unique accent!

« Vous m'appelez *Seigneur*, et *Maître*. Vous dites bien, je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous devez aussi vous laver les pieds les uns aux autres... »

« Que votre cœur ne se trouble pas : vous croyez en Dieu; croyez aussi en moi... Je vais vous préparer la place. Quand j'aurai été devant et que je vous aurai préparé la place, je reviendrai et je vous prendrai avec moi afin que, là où je suis, vous soyez aussi. Et le lieu où je vais, vous en connaissez la route. » Thomas lui dit : « Seigneur, nous ne savons où vous allez. Comment saurions-nous la voie? » Jésus lui dit : « Je suis la voie et la vérité et la vie : nul ne vient au Père que par moi. » ... Philippe lui dit : « Seigneur, montrez-nous le Père, et cela nous suffit! » Jésus lui dit : « Depuis un si long temps je suis avec vous et tu ne m'as pas connu, Philippe? Celui qui m'a vu, a vu le Père... Ne crois-tu pas que je suis dans le Père et que le Père est en moi? »

« Je suis la vigne véritable, et mon Père est le jardinier. Tout rameau qui, en moi, ne porte pas de fruit, il l'enlève; et tout rameau portant du fruit, il l'émonde, afin qu'il en porte davantage... Comme le rameau ne peut porter fruit de lui-même s'il ne reste sur le cep de vigne, vous non plus, si vous ne restez en moi. Je suis la vigne et vous les rameaux. Si quelqu'un ne reste pas en moi, il sera jeté dehors comme un sarment [coupé]; et on recueillera [ces sarments] et on les jettera dans le feu, et ils brûleront. »

« Vous êtes mes amis... Je ne vous appellerai plus serviteurs, car un serviteur ne sait pas ce que fait son maître. Je vous ai appelé mes amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître. »

« Qui me hait, hait également mon Père : si je n'avais pas fait parmi eux des œuvres telles que nul autre n'en a fait, ils n'auraient point de péché. Mais ils ont vu et ils ont haï et moi et mon Père. »

« Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde : derechef je quitte le monde et je vais au Père. »

« Courage, j'ai vaincu le monde! »

Ayant dit ces choses, Jésus leva les yeux au ciel et dit : « Père, l'heure est venue. Glorifiez votre Fils, pour que votre Fils vous glorifie... La vie éternelle, la voici : vous connaître, seul Dieu véritable, et celui que vous avez envoyé, Jésus Christ.

« Je vous ai rendu gloire sur terre, j'ai achevé l'œuvre que vous m'avez donnée à faire : à votre tour glorifiez-moi, vous, Père, auprès de vous, de cette gloire que j'avais auprès de vous, avant que le monde fût. » *Jo.*, XIII-XVII.

136. — Il reste loisible, après cela, de chicaner sur tel ou tel, ou sur plusieurs des textes allégués : l'ensemble vaut par sa masse, *mole sua stat*, et l'historicité substantielle des documents suffit à mettre hors de doute le sens et la portée du témoignage de Jésus. Il ne s'agit pas là des broderies surchargeant l'étoffe évangélique, mais de sa trame. Incontestablement, Jésus s'est donné pour un prophète, un envoyé de Dieu.

Or, s'il est bien des façons de revendiquer ce titre, on peut, sur le point décisif, les réduire à deux.

La première est celle qu'ont adoptée, après les grands prophètes d'Israël, Jean Baptiste et tous les apôtres du Christ, depuis Pierre et Paul jusqu'aux missionnaires nos contemporains. Elle efface l'homme derrière sa mission, le prophète derrière son message. Tout en réclamant pour le prédicateur une autorité indispensable, ce genre de maîtrise ne le tire pas de son rôle pédagogique, le présente comme un homme parlant à des hommes, un serviteur conversant de plain-pied avec ses frères en humanité : « Comme Pierre entrait, Cornelius, venant à lui, tomba à ses pieds. Mais Pierre le releva, disant : " Et moi aussi, je suis un homme! " » *Act.*, x, 25.

Le maître est alors une voix, un messager, un ambassadeur de Dieu. Même dans la plus relevée de ses fonctions, celle de fondateur, il se rappelle et rappelle aux autres que ses droits sont strictement mesurés par les exigences de sa mission et que, en dehors d'elle, il peut bien avoir des opinions, des préférences, des désirs : tout cela demeure humain, précaire et discutable. Tels qu'un bon professeur, en communiquant sa science, doit viser à se rendre finalement inutile et n'a plus qu'à disparaître, une fois son disciple suffisamment initié, ces maîtres de l'ordre religieux ne prétendent pas à une autorité inconditionnée. Ils sont des « éveilleurs ». Et mieux ils remplissent leur rôle, plus grande apparaît la distance qui sépare le serviteur du Maître unique, l'initiateur humain de celui qui le commissionne et l'envoie. « Et je tombai à ses pieds pour l'adorer. Mais [l'ange] me dit : " Garde-toi de le faire! Je suis ton compagnon de service, et celui de tes frères qui

gardent le témoignage de Jésus. Adore Dieu! " » *Apoc.*, XIX, 10.

137. — On peut toutefois concevoir un autre genre de maîtrise, qui abaisse en faveur du maître la barrière infranchissable (d'autant plus visible pour l'homme qu'il est spirituellement mieux informé) séparant le fini de l'infini. L'autorité du prophète n'apparaît plus limitée à une fonction, à une époque, à une mission déterminée. Il ne se présente plus comme un modèle temporaire, initial et prochain, mais comme un exemplaire universel, que tous ont le devoir d'imiter. Ses actions sont considérées comme normatives, son influence comme impossible à suppléer. L'heure n'est pas prévue où, la leçon étant suffisamment pénétrée, l'initiation complète, le disciple pourrait mettre de côté — respectueusement mais résolument — un magistère désormais sans objet. Bref, le maître n'est plus considéré comme *un* moyen de progrès ou d'illumination religieuse, mais comme *le* médiateur unique et nécessaire. Il vaut, non seulement parce qu'il enseigne, mais encore et surtout par ce qu'il est; non seulement par l'importance de sa leçon, mais par la dignité de sa personne. Il n'est pas une voie, mais la voie; il ne transmet pas la vie, il la donne; il n'est pas dans le monde une lumière, il est la lumière du monde. Il fait des promesses que Dieu seul peut garantir; il réclame pour lui-même ce que Dieu seul peut exiger.

Cette seconde sorte de maîtrise fut celle que revendiqua, seul des hommes sains d'esprit que nous connaissions par l'histoire, Jésus de Nazareth.

IIIe Section. — Le Témoignage considéré dans le témoin

A. — Le Problème du Christ

138. — Mis en face des revendications de Jésus, confronté à la forme que, délibérément, il a donnée à son message, l'on éprouve d'abord un étrange sentiment d'étonnement, de dépaysement. Volontiers on ferait écho à ces serviteurs du Sanhédrin, s'excusant de ne pas avoir arrêté le Nazaréen, parce que « jamais homme n'a parlé comme cet homme-là » (*Jo.*, VII, 46).

Qu'on pèse en particulier le rôle attribué à la personne du Maître dans l'Evangile du salut et de la rédemption : cet *egocentrisme* qui définit et règle les destinées des âmes et du Royaume de Dieu sur les rapports de l'homme, individuel et social, avec l'enseignement, l'exemple, la vertu purificatrice, et l'amour personnel de Jésus;

Ces échelles et hiérarchies de valeurs si déconcertantes, alors même, alors peut-être surtout que le Christ proclame une limitation ou une impuissance de sa nature humaine : « cette heure, nul ne la connaît : ni les anges du ciel, ni le Fils, mais seulement le Père » (*Mc.*, XIII, 32); « le Père est plus grand que moi » (*Jo.*, XIV, 28); « voici la vie éternelle : qu'ils vous connaissent, vous, seul Dieu véritable et celui que vous avez envoyé, Jésus Christ » (*Jo.*, XVII, 3)[1];

Ces exigences et ces promesses également exorbitantes : l'amour de préférence pour sa personne présenté comme un motif indiscutable de justification, gage de salut éternel; — comme une dette de religion, à faire passer avant les devoirs de famille les plus sacrés (devoirs d'ailleurs loués par le Maître, et restitués par lui dans leur dignité première); — comme une force inépuisable, une source à jamais jaillissante de force, de pureté morale et de réconfort.

139. — De ces constatations, qu'on pourrait multiplier, surgit le dilemme : ou Jésus était, et savait qu'il était, ce qu'il disait être, — ou quel pitoyable illusionné fut-il?

Ceux qui ne veulent pas de la première alternative tâchent d'échapper à la seconde. Il ne me paraît pas opportun, en effet, ni convenable, de discuter ici, contre des adversaires fictifs ou scientifiquement inexistants, l'hypothèse d'après laquelle Jésus aurait été un simple imposteur, ou un dément. D'un geste dédaigneux et péremptoire, Renan même écarte cette sottise : « Le fou ne réussit jamais. Il n'a pas été donné jusqu'ici à l'égarement d'esprit d'agir d'une façon sérieuse sur la marche de l'humanité[1]. » Jésus fut au contraire un homme religieux, un sage, un saint : il est l'honneur commun de tout ce qui porte un cœur d'homme. Placé « au plus haut sommet de la grandeur humaine..., supérieur en tout à ses disciples..., principe inépuisable de connaissances morales..., la plus haute de ces colonnes qui montrent à l'homme d'où il vient et où il doit tendre. En lui s'est condensé tout ce qu'il y a de bon et d'élevé dans notre nature[2]. »

Les exégètes contemporains les plus radicaux ne sont pas moins nets.

« Dans sa contenance toute héroïque, dans son absolu dévouement (déclare M. W. Bousset), dans son estime exclusive, allant jusqu'au mépris du reste, pour ce qui est le plus haut et l'ultime, Jésus demeure, il est

1. « Dans les relations filiales qu'il suggère à ses disciples, [Jésus] n'identifie jamais sa position et la leur. Il apprend à ses disciples à dire : *notre* Père; mais lui-même ne parle pas ainsi, il dit : *votre* Père et : *mon* Père. Même lorsqu'il s'adresse à eux, il observe cette distinction : « Je dispose en *votre* faveur du royaume, comme *mon* Père en a disposé en ma faveur »; « voici que je fais descendre sur *vous* le promis de *mon* Père » (*Lc.*, XXII, 29; XXIV, 49). Et, d'autre part : « *Votre* Père qui est au ciel donnera ce qui est bon à ceux qui le prient », « *votre* Père céleste sait que vous avez besoin de tout cela » (*Mt.*, VII, 11; *Lc.*, XI, 13). Il y a là évidemment, conclut M. J. Lebreton, plus qu'une habitude de langage; chez un maître si humble et si soucieux de prêcher d'exemple, ce soin constant de distinguer sa prière de celle de ses disciples et sa filiation de la leur ne peut qu'être impérieusement commandé par la conscience de ce qu'il est et de ce qu'ils sont. » *Les Origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 242-243, et notes.

1. *Vie de Jésus*[14], p. 80. — D'obscurs psychiatres, tels que le Danois E. Rasmussen, *Jésus, étude psychopathologique* (trad. all. Rothenburg. Leipzig, 1905), l'Allemand De Loosten (G. Lomer), *Jesus Christus vom Standpunkte des Psychiaters*, Bamberg, 1905, — je ne veux pas descendre jusqu'à l'ignare pamphlet du Français Binet-Sanglé, *la Folie de Jésus*, Paris, 1906-1910, — ont soulevé la question de la santé mentale de Jésus. Le Prof. Philippe Kneib a pris la peine de traiter la question *ex professo* : *Moderne Leben-Jesu-Forschung unter dem Einflusse der Psychiatrie*, Mainz, 1908, et aussi Hermann Werner, *Die psychische Gesundheit Jesu*, Berlin, 1909. — Nonobstant le dédain qu'ils marquent très justement pour des productions aussi négligeables, quelques théologiens libéraux sentent le besoin de se justifier sur ce point; de montrer par exemple que l'absorption eschatologique qu'ils prêtent au Sauveur ne permet pas de mettre en doute s'il était sain d'esprit : ainsi Alb. Schweitzer, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, Tübingen, 1913. Ce souci est très fondé, et constitue à lui seul une forte objection au système qui mène à de pareilles conséquences.

Dans la question générale des rapports prétendus du génie avec la folie, question qui a fait déraisonner bien des gens, on peut dire que le bon sens reprend ses droits. Tous les aliénistes compétents reconnaissent que, si certains fous ou demi-fous (tels qu'Auguste Comte et Fr. Nietzsche) ont eu du génie, ce génie ne s'est manifesté qu'aux heures et dans la mesure où leur mentalité fut saine.

2. *Vie de Jésus*[14], p. 465, 468, 474. J'entends d'ailleurs toutes les réticences perfides qui accompagnent ces hautes louanges. Mais je transcris ici l'opinion d'un adversaire, je ne relève pas le témoignage d'un juste.

vrai, à une distance infranchissable par rapport à nous; — dans une austérité, une solitude, une inaccessibilité[1] devant laquelle nous entrons en crainte. Nous n'osons nous mesurer à lui, nous placer à côté du Héros. Mais il reste la conscience de ceux qui croient en lui; ses paroles restent l'aiguillon qui ne leur permet pas le repos. Il fixe avec une clarté souveraine la direction dans laquelle nous devons marcher, si loin de lui qu'il nous faille rester[2]. »

Voilà pour la sainteté du Maître. Voici pour sa douceur :

« [Dans son attitude envers les pécheurs] Jésus trouve son plus royal triomphe. C'est ici le miracle des miracles que lui, qui se présente à ses disciples avec des exigences morales si hautes, si sérieuses, si rudes, puisse être en même temps plein de miséricorde et d'une tendresse de femme, là où il trouvait une âme humaine se tordant, impuissante, dans le péché. Lui, pour lequel personne ne faisait jamais assez, se contentait des plus humbles vouloirs; lui qui plaçait son but si haut, à l'infini, se réjouissait en constatant la moindre avance d'un pas encore chancelant sur la route nouvelle; lui qui voulait allumer un incendie, exultait à voir la moindre étincelle du divin briller sur une âme d'homme[3]. »

Et voici pour sa dignité[4] :

« [En matière de religion] Jésus avait conscience de dire le dernier mot, la parole décisive; il avait la certitude d'être le Consommateur, après lequel nul autre ne viendrait. La sûreté, la force simple de son action, le rayonnement lumineux, la clarté, la fraîcheur de tout son être s'appuient à ce fondement. On ne peut rayer de son portrait, sans le détruire, cette conscience plus que prophétique, cette conscience d'être le Consommateur, à la personne duquel le cours de tous les temps et tout le sort des disciples sont attachés. »

Mieux vaudrait encore reprendre l'effusion passionnée de Pascal : « Jésus Christ, sans bien et sans aucune production au dehors de science, est dans son ordre de sainteté. Il n'a point donné d'invention, il n'a point régné; mais il a été humble, patient, saint, saint, saint à Dieu, terrible aux démons, sans aucun péché. Oh! qu'il est venu en grande pompe et en une prodigieuse magnificence, aux yeux du cœur et qui voient la sagesse[5]. »

140. — Qu'un tel homme ait pris, dans son privé comme en public, au milieu des effusions de sa piété comme sous le coup des contradictions et oppositions, devant ses intimes comme en face des indifférents et des ennemis, l'attitude qu'a prise Jésus de Nazareth, qu'il s'y soit tenu, qu'il y ait mis sa tête, cela est considérable et mérite réflexion. Savait-il réellement ce qu'il disait? Voulait-il réellement le dire? Ce que nous pouvons connaître de sa personne, de ses habitudes d'esprit, de son caractère, nous permet-il de voir en lui un homme exalté, excessif, bizarre, porté à l'illusion?

Avant d'aborder la question pour notre compte, il ne sera pas inutile d'examiner brièvement les réponses principales que lui ont données, en ces derniers temps, les plus notables de nos adversaires.

1. *Solutions données, hors de l'Eglise catholique, au problème du Christ.*

141. — Il ne serait pas peu curieux d'exposer ici ce que les auteurs païens ou mahométans ont pensé du Christ. Des premiers (il ne s'agit, bien entendu, que des païens modernes) très peu ont écrit sur Jésus en connaissance de cause. Les articles ou mémoires

1. *Furchtbarkeit.* Il faudrait ici le mot italien *terribilità.*
2. *Jesus*, p. 72. Je traduis sur la 3e édition, Tübingen, 1907.
3. *Ibid.*, p. 73, 74.
4. *Ibid.*, p. 82.
5. *Pensées*, section XII, éd. L. Brunschvicg *major*, III, p. 232.

qu'on pourrait citer à ce propos sont fondés sur une connaissance extrêmement superficielle des origines chrétiennes. Quelques-uns, parmi ces jugements, provenant d'hommes instruits et intelligents, Hindous, Chinois et Japonais[1], présentent un véritable intérêt, mais c'est par rapport à ceux qui portent ces jugements, à leur pénétration intellectuelle, aux sources dont ils dépendent. La plupart reflètent, avec une naïve satisfaction de leur science, les opinions qu'ils ont trouvées toutes faites dans les livres chrétiens à leur disposition, ou celles qu'ils savent dominantes dans les cercles européens qui résument pour eux « la culture occidentale ». D'un jugement vraiment éclairé, personnel, désintéressé, il n'y a le plus souvent que l'ombre. L'avis des Musulmans aurait une importance tout autre, soit par suite de leur long contact avec les peuples chrétiens, soit parce que Jésus Christ est considéré par eux comme un prophète et tient dans le Coran, et par conséquent dans l'Islam, une place notable. Mais là encore, là surtout, pourrait-on dire, manque toute saine méthode historique et toute liberté d'esprit[2].

142. — Les Juifs ont, naturellement, beaucoup écrit touchant la mission et la personne de Jésus. J'ai rappelé plus haut « la légende burlesque et obscène », comme l'appelle Renan, consignée dans les Talmuds. Pendant de longs siècles, les jugements des Juifs sur le Sauveur s'inspirèrent de ces misérables fables. Elles n'ont pas encore perdu toute créance dans les milieux populaires et les juiveries pouilleuses de la Pologne russe[3] : là on réédite encore le vieux roman des *Toledoth.* Ailleurs, et particulièrement

1. Le *Hibbert Journal* est, de tous les périodiques à moi connus, celui qui a publié le plus de documents de ce genre. En particulier, il a publié entre Juillet 1905 et Avril 1906 des *Impressions of Christianity from the points of view of the non-christian religions.* L'article du Professeur M. Anesaki, de Tokyo, *How Christianity appeals to a Japanese Buddhist*, Octobre 1905, mérite une spéciale mention. Il faut reconnaître que la plupart des publications de ce genre ne sont guère que des « interviews », au cours desquels divers personnages non chrétiens expriment (avec un visible désir de se rapprocher de leurs auditeurs ou lecteurs chrétiens) des vues très générales, et presque exclusivement livresques. On peut voir par exemple celles du célèbre réformateur cantonais Kang Yu Wei : *A Chinese statesman's view of religion*, *Hibbert Journal*, Octobre 1908, p. 19-27.

2. Sur le Christ des Musulmans, on peut consulter l'article des Professeurs E. Sell et D. Margoliouth, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, éd. J. Hastings, II, Edinburgh, 1908, p. 882, A — 886, B : *Christ in mohammedan literature.* On peut voir l'infatuation vraiment primaire dont fait preuve l'auteur musulman qui signe « Ibn Ishaq » dans le *Hibbert Journal*, Avril 1909, p. 523-541 : *Islam and common sense.* L'auteur est cependant présenté par le Rev. T. P. Hughes comme un « thorough english and oriental scholar »! Cet éminent *scholar* soutient que «nous connaissons tout de Mahomet... »; que « le Coran n'est pas troublé par la haute critique »; que Mahomet enseigna l'évolution des espèces de longs siècles avant Darwin, etc.

3. Ce renseignement, et quelques-uns de ceux qui suivent, sont empruntés à l'excellent mémoire de M. R. Travers Herford, *Christ in Jewish Literature*, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, 1908, p. 876, B — 882, A; on peut consulter aussi le recueil de M. J. de le Roi, *Neujüdische Stimmen über Jesum Christum, gesammelt*, Leipzig, 1910. — Le principal et plus représentatif des travaux contemporains est, pour le judaïsme « conservateur », l'article *Jesus* de la *Jewish Encyclopedia*, vol. VII, New-York, 1904, p. 163 sqq, par MM. Jacobs, Kohler et Krauss; pour le judaïsme « libéral », les livres de M. C. G. Montefiore, *The Synoptic Gospels*, London, 1909; *Outlines of liberal Judaism*, London, 1912, et nombreux articles dans le *Hibbert Journal.*

chez les Israélites éclairés, il faut reconnaître qu'un grand changement s'est produit à ce sujet, depuis un demi siècle. En 1856, dans le troisième volume de son *Histoire des Juifs*, GRAETZ présente Jésus comme un Essénien, tout entier préoccupé de réforme morale, et fort éloigné de vouloir rien changer à la religion juive de son temps; mais en même temps il rend justice à la hauteur de son caractère et à la pureté de sa vie. JOST, J. K. WEISS, et nombre de savants israélites suivirent, avec des différences considérables dans l'appréciation des faits, l'impulsion donnée par Graetz. Ils s'attachèrent à montrer en Jésus soit un prophète injustement condamné, soit un sage, mal inspiré dans le choix des moyens, mais poursuivant une fin élevée. Avec beaucoup plus de science, les auteurs contemporains qui ont tracé, dans l'*Encyclopédie juive*, la figure du Sauveur, manifestent aussi plus de pénétration critique et un égal respect. Pour eux, tout en admettant certaines pratiques de l'essénisme, Jésus se séparait des Esséniens, et des autres Juifs de son temps, sur des points capitaux. La cause de sa mort violente — et injuste — fut, non une revendication messianique qu'il ne rendit pas publique, mais l'autorité qu'il s'arrogea en face des représentants du légalisme de son temps. « Jésus de Nazareth eut une mission de la part de Dieu; il dut avoir le pouvoir spirituel et les aptitudes qui conviennent à cette élection. »

143. — Le judaïsme élargi de M. C. G. MONTEFIORE (auquel répond, mais avec une nuance plus radicale, celui de M. le rabbin GERMAIN LÉVY en France) va plus loin encore dans la voie du respect et, disons-le, de la vénération pour la personne du Christ. Pour M. Montefiore, Jésus fut un prophète « successeur authentique des anciens prophètes, surtout des grands prophètes d'avant l'exil: Amos, Osée, Isaïe[1] ». Jésus « se sentait inspiré de Dieu, comme les prophètes du passé », mais sa croyance à la fin prochaine des choses (nous trouvons ici l'influence dominante, d'ailleurs reconnue par MONTEFIORE, de M. LOISY) l'empêcha « probablement » de se regarder pendant sa vie comme le Messie[2]. » Quoi qu'il en soit, l'esprit de Jésus lui survit et possède une vertu que personne, les Israélites pas plus que les autres, ne peut négliger sans dommage. Car « cet esprit porte les traits caractéristiques du génie. Il est grand, stimulant, héroïque[3]... »

A côté des Juifs croyants, conservateurs ou libéraux, un nombre croissant d'Israélites restent fidèles à leur race et à leurs traditions, sans professer la religion de Iahvé. En matière religieuse, ils sont des rationalistes purs et simples : les Juifs de cette espèce, dont M. Salomon REINACH présente le spécimen le plus connu, n'ont aucun droit à figurer en cette place. Leur conception du Christ les classe habituellement à l'extrême gauche des écrivains rationalistes.

144. — L'idée qu'on se fait actuellement de la personne du Christ, dans les milieux chrétiens distincts de l'Eglise catholique, de l'Eglise grecque dite « orthodoxe » et, partiellement, de l'Eglise d'Angleterre, se rattache très sûrement, par ses origines, à la Réformation protestante[4]. Ce n'est pas le lieu d'insister sur cette filiation, d'ailleurs incontestée. Qu'il suffise de dire que, des deux grands courants qui se partagent les esprits, en pays protestant : le conservateur et le libéral, nous n'étudierons ici que le dernier. L'autre se rapproche beaucoup de la conception traditionnelle exposée en cet article, du moins pour le point capital de la divinité du Christ. Sur la façon d'exposer et de comprendre cette « divinité », il existe, entre les protestants même conservateurs, voire les Anglicans (un Friedrich LOOFS, un William SANDAY) et nous, de profondes différences, qui seront brièvement examinées dans la dernière section de ce chapitre. Mais c'est un abîme qui sépare ces auteurs et, à plus forte raison, les « orthodoxes », des auteurs protestants libéraux et rationalistes.

145. — Ces derniers eux-mêmes ne sauraient être avec justice assimilés entre eux. Il est vrai que ces frères ennemis remontent à des ancêtres communs, les grands protestants du XVIIIe siècle finissant, REIMARUS et LESSING, J.-J. ROUSSEAU et KANT. Vrai encore que, ayant son point de départ dans l'*Aufklaerung* allemande, ce double mouvement s'est développé surtout en Allemagne, par des écrivains de culture allemande. Les très nombreux auteurs scandinaves, anglais, américains, suisses, néerlandais, français, qui partagent ces opinions, dépendent, pour la presque totalité de leur « théologie », des philosophes et théologiens protestants de l'Allemagne du Nord. C'est là un fait très digne de remarque : il est arrivé que certaines doctrines fussent exposées et formulées avec plus de bonheur en Angleterre ou en France qu'en Allemagne. Mais COLERIDGE et Matthew ARNOLD, comme Ernest RENAN et Auguste SABATIER sont, pour le fond des idées religieuses, tributaires de l'Allemagne, et à aucun autre sujet ne s'applique mieux le *Germania docet*.

146. — Le protestantisme libéral se rattache par Albert RITSCHL, qui le revivifia en y faisant rentrer l'histoire positive, au sentimentalisme éloquent de SCHLEIERMACHER. Le rationalisme évangélique est sorti, lui, presque entièrement, dans sa forme moderne, de la philosophie hegelienne : de l'extrême gauche, avec FEUERBACH et Bruno BAUER, avec l'école dite « hollandaise » de LOMAN et VAN MANEN, avec T. K. CHEYNE et ses rares disciples, avec les « mythomanes » W.-B. SMITH et A. DREWS; — de la gauche radicale, avec David Frédéric STRAUSS, le plus influent de tous, bien qu'il n'ait pas fait école au sens propre

1. *The Synoptic Gospels*, London, 1909, vol. I, p. C.
2. *Ibid.*, p. XCV.
3. *Ibid.*, p. CV.
4. Sur cet aperçu des conceptions protestantes et rationalistes au XIXe siècle, on consultera, parmi les auteurs catholiques, F. VIGOUROUX, *Les livres saints et la critique rationaliste*, vol. I et II, Paris, 1901; et les chapitres afférents de G. GOYAU, *l'Allemagne religieuse*, I, *le Protestantisme*, Paris, 1898. Des auteurs anglicans, l'article confus, mais considérable, de A. S. MARTIN, *Christ in modern Thought*, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, 1908, p. 867, A. — 876, B. — Les travaux libéraux les plus complets sont ceux de Heinrich WEINEL, *Jesus im neunzehnten Jahrhundert*[2], Tübingen, 1907 (conférences où le sujet est traité dans ses rapports avec la littérature, la sociologie et l'art; édition anglaise, refondue, en 1914); et d'Albert SCHWEITZER, *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1913 (seconde édition de l'ouvrage *Von Reimarus zu Wrede*, paru en 1906; travail intéressant, original et violemment tendancieux).

Sur la question telle qu'elle se pose de nos jours, nous avons les travaux de L.-Cl. FILLION, *Les étapes du Rationalisme dans les attaques contre les Evangiles et la vie de Jésus Christ*, Paris 1911, complété par *La guerre sans trêve à l'Evangile et à Jésus Christ*, Paris, 1913; de Jakob MÜLLER, *Der historische Jesus der protestantischen freisinnigen Leben-Jesu-Forschung*, dans la *Zeitschrift für kath. Theologie*, 1912, p. 425-464; 665-715; et d'Albert EHRHARD, *Das Christusproblem der Gegenwart*, Mainz, 1914. Parmi les ouvrages anglicans, le plus pénétrant est celui de W. SANDAY, *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1907; parmi les libéraux, outre la seconde édition de Schweitzer, qui résume les discussions jusqu'en 1913, l'opuscule de Otto SCHMIEDEL, *Die Hauptprobleme der Leben-Jesu-Forschung*, Tübingen, 1907 et celui, beaucoup plus important, de H. J. HOLTZMANN, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, Tübingen, 1907.

du mot; — de la gauche enfin, avec F. C. BAUR et la puissante école de Tubingue: Ed. ZELLER, A. HILGENFELD, O. PFLEIDERER, etc. C'est encore l'inspiration hegelienne qui domine chez les rationalistes anglais et français : Ernest RENAN le reconnaît, et M. A. LOISY (qu'il ait ou non lu Hegel) le prouve.

Ces lignes d'orientation, toutes sommaires qu'elles soient, nous aideront à comprendre la façon dont les historiens protestants libéraux ou rationalistes présentent la personne et la mission du Christ. Dans chacune de ces écoles (si écoles il y a; disons plutôt: dans chacune de ces tendances) j'ai choisi deux écrivains qui m'ont paru plus représentatifs, soit à cause de leur importance, soit en raison de la netteté de leurs formules.

2. — *Le Christ du Protestantisme libéral: Auguste Sabatier; M. Adolphe Harnack.*

147. — Celui qu'on a nommé avec un peu d'emphase « le pape des protestants » et le plus grand théoricien de la Réformation qui ait écrit depuis Calvin; celui qu'on appellerait plus justement le père du modernisme en France, Auguste SABATIER, mort en 1902 doyen de la Faculté de théologie protestante de Paris, a beaucoup écrit sur Jésus Christ. Le portrait qu'il en a tracé s'est modifié avec les années, à mesure que l'attitude générale de l'auteur s'orientait à gauche, dans le sens radical et rationaliste. Ses premiers écrits (*Le témoignage de Jésus Christ sur sa personne*, 1863; *Jésus de Nazareth*, 1867) sont d'un croyant, et il fut choisi, de préférence à un candidat libéral, sur la recommandation de Guizot, en 1867, comme professeur adjoint de théologie dogmatique à la Faculté de Strasbourg. Dans le manifeste qu'il publia alors, il écrit :

« Entre toutes les questions agitées parmi nous, la plus grave, la question vraiment décisive est celle qui concerne la personne de Jésus-Christ. Jésus n'est-il qu'un homme? Alors, quelque grand qu'on le fasse, le christianisme perd son caractère d'absolue vérité et devient une philosophie. Si Jésus est le Fils de Dieu, le christianisme reste une révélation. Sur ce point capital, après de longues et sérieuses réflexions, je me suis rangé du côté des apôtres. Je crois et je confesse, avec saint Pierre, que Jésus est le Christ, le Fils du Dieu vivant [1]. »

On ne pouvait mieux poser la question. Sabatier ne resta pas, malheureusement, fidèle à sa première réponse. Insensiblement, le rationalisme humanitariste envahit son esprit, et dans ses livres définitifs il contredit formellement sa profession de foi initiale. C'est à ces ouvrages: *Esquisse d'une Philosophie de la religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1896, et *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, Paris, posthume, 1903, que nous demanderons les éléments du portrait du Christ. C'est par ces livres en effet que Sabatier fut ce qu'il fut, et continue d'agir sur les esprits.

148. — Dans le dernier des ouvrages cités, qui est le testament de l'auteur, et expose sous leur forme la plus nette, et dans ses conséquences les mieux suivies, sa doctrine — la doctrine protestante libérale — Jésus est représenté comme n'ayant été et voulu être, par sa personne et son exemple, qu'un initiateur, un maître, un excitateur dans l'ordre des choses religieuses. Prophète assurément, mais dans le sens (bien qu'à un degré supérieur et sublime) où les grands conducteurs d'hommes, et les grands génies furent des inspirés. Les déclarations et les revendications du Sauveur devraient conséquemment s'entendre comme des confidences, des effusions destinées à faire valoir son enseignement, à le rendre plus pénétrant, plus efficace. Voyant Dieu son Père dans le miroir filial de la plus belle âme qui fut jamais, conscient de le connaître et de l'aimer plus et mieux que ceux qui l'entouraient, indigné du rigorisme littéraliste que les Pharisiens imposaient aux hommes sous couleur de garder la Loi, sentant en lui-même une force et une ardeur capables de changer le monde, le Maître Nazaréen a pu sans blasphème dire ce que les évangiles lui font dire et prendre les attitudes qu'ils lui prêtent. Encore enfoncé par certaines de ses espérances et de ses ignorances dans le milieu juif de son temps et les illusions de sa race, Jésus s'en évada par l'esprit intérieur; et le vol de son âme le porta au point le plus haut qu'un homme, fils d'homme, puisse atteindre. Il considéra la vie, en dépit des duretés qu'elle impose, de la tyrannie des forces matérielles qu'elle subit, de l'obsession du mal moral qui pèse sur elle, comme un don divin, dans lequel tous les hommes qui se mettraient à sa suite et referaient son expérience, pourraient communier. « Jésus n'a été qu'un homme, mais l'homme dans le cœur duquel s'est révélé le plus complètement le cœur paternel de Dieu. »

149. — A côté de cette conception, qui rejoint au fond la conception rationaliste, dont elle ne se différencie que par le postulat inavoué de la perfection définitive, et inégalable, du Sauveur, il faut placer celle du plus célèbre théologien protestant de l'Allemagne contemporaine. M. Adolphe HARNACK va beaucoup plus loin que Sabatier et, au rebours de celui-ci, toujours plus, dans le sens traditionnel. Il admet que, conscient dès le début de sa haute dignité personnelle, Jésus s'est donné (tout en gardant une sage et prudente économie) pour la voie, le médiateur unique entre Dieu et les hommes, pour le consolateur et le juge suprême de l'humanité.

« Personne avant lui n'a connu le Père comme il le connaît, et il apporte aux hommes cette connaissance; par là il rend « à plusieurs » un incomparable service. Il les conduit à Dieu non seulement par ce qu'il dit, mais encore par ce qu'il est, par ce qu'il fait, et enfin par ce qu'il souffre... Il sait qu'il ouvre une ère nouvelle où « les petits » seront, par leur connaissance de Dieu, plus grands que les plus grands du temps passé...; il sait qu'il est le semeur qui répand la bonne semence : à lui le champ, à lui la semence, à lui la moisson. Ce ne sont pas là des théories dogmatiques, encore moins des transformations de l'Evangile lui-même, c'est l'expression d'un fait, d'une réalité que Jésus voit naître déjà. Les aveugles voient, les boiteux marchent, les sourds entendent, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres — par Lui. A la lumière de ces expériences, il aperçoit au milieu même de la lutte, sous l'accablant fardeau de sa vocation, la gloire que le Père lui a donnée... Il est le chemin qui conduit au Père, et, comme l'Elu de Dieu, il est aussi le Juge [1]. »

Toutefois, et nonobstant ces magnifiques et uniques prérogatives, la personne même de Jésus n'est pas entrée, d'après le célèbre professeur de Berlin, dans sa prédication faite au nom de Dieu : « le Père seul, et non le Fils, fait partie intégrante de l'Evangile, tel que Jésus l'a prêché [2]. » Il faut *croire*, pour être sauvé, *à ce que dit le Fils* : il n'est pas indispensable de *croire au Fils*.

150. — On reconnaît là cette fuyante philosophie ritschlienne, qui croit pouvoir se servir des choses et des hommes sans se prononcer, sans même s'engager à fond sur leur valeur réelle; qui, à jamais découragée des certitudes rationnelles, héritière, à travers

1. J'emprunte cette citation à l'article du pasteur Eugène LACHENMANN sur *Sabatier*, dans la *PRE*³, XVII, 1906, p. 278.

1. Adolphe HARNACK, *L'Essence du christianisme*, Tr. fr. de 1907, p. 175-176.
2. *Ibid.*, p. 175.

le criticisme kantien, de la vieille défiance luthérienne envers l'intelligence appliquée aux choses de la foi, essaie d'y suppléer par des affirmations sentimentales et précaires, des jugements subjectifs, intéressés, utilitaires, dits : *jugements de valeur* (*Werturteile*). Peu importe ce que fut au vrai Jésus, s'il a pour moi la valeur religieuse décisive! Dire que Jésus a été Fils de Dieu, au sens objectif et réel du mot, déclare M. Harnack, c'est « ajouter quelque chose à l'Evangile ». « Mais, continue-t-il, qui accepte l'Evangile et s'efforce de connaître Celui qui l'a apporté, témoignera qu'ici le Divin est apparu, aussi pur qu'il peut apparaître sur la terre, et il sentira que Jésus lui-même fut pour les siens la puissance de cet Evangile. » Concilie qui pourra ces « antinomies »!

151. — Depuis celui de M. HARNACK, les portraits du Sauveur tracés par les théologiens protestants libéraux se sont multipliés. Nous avons eu, rien qu'en Allemagne ou en Suisse allemande, ceux de MM. Paul WERNLE[1], Adolf JÜLICHER[2], Wilhelm BOUSSET[3], Arnold MEYER[4]. Nous venons d'avoir ceux de MM. W. HEITMÜLLER[5] et Heinrich WEINEL[6]. Je ne retiens ici que les écrits qui ont eu un certain retentissement. L'hégémonie allemande est telle dans le protestantisme libéral que, nommer ces auteurs, c'est nommer à peu près tout ce qui compte. En dehors de la « nouvelle théologie[7] » du Rev. R. J. CAMPBELL, qui est probablement ce qu'on a écrit de plus faible sur la question, c'est dans les livres précédemment cités et leurs pareils (H. J. HOLTZMANN, Alb. SCHWEITZER, J. WELLHAUSEN) que les théologiens libéraux anglais et américains ont été chercher les éléments de leur connaissance du Christ[8]. Avec des nuances diverses et un talent très inégal, les auteurs de ces portraits de Jésus restent dans les lignes que leur impose leur philosophie religieuse : tous admettent que le Maître Nazaréen a dépassé la stature commune de l'humanité, qu'il a inauguré la vie religieuse véritablement pure et qu'à ces titres il a été un « prophète » et un héros de l'ordre spirituel. Aucun n'admet, au sens traditionnel du mot, la divinité du Seigneur. Presque tous se réfugient dans l'admiration de la « personnalité » de Jésus, insistent sur sa sublimité, son « sens du réel » (*Wirklichkeitssinn*), etc.

Pour faire pleine justice au protestantisme libéral, il faut noter que des signes d'une rénovation, ou plutôt, d'une nouvelle phase de dissolution, se manifestent dans son sein, en ce qui touche la conception des origines du christianisme. Le seul trait commun des auteurs qui tentent de s'évader du « moralisme » classique, prêtant à Jésus une conception moderne, et plus ou moins kantienne, est le sentiment du concret, le désir de replacer l'Evangile dans son milieu historique. Les uns, avec Johann WEISS et surtout Albert SCHWEITZER, restituent dans l'enseignement du Christ le côté eschatologique, apocalyptique, arbitrairement diminué dans la conception libérale. Mais leur réaction les mène jusqu'à l'excès, jusqu'à l'absorption dans cet élément de presque tout le reste. (Voir *infra*, ch. III, sect. 3, n. 265, 266.) D'autres, après H. GUNKEL et avec W. BOUSSET, qui semble bien dans son dernier ouvrage (*Kyrios Christos*, Goettingen, 1913) s'orienter dans ce sens, font aux éléments religieux préexistants et ambiants, une part de plus en plus grande. L'importance historique de la figure de Jésus en est diminuée d'autant, au profit seulement de la virtuosité « *comparatiste* » de chaque auteur. Miroir fidèle de l'exégèse radicale d'outre-Rhin, M. Alfred LOISY, après avoir cédé largement à la première de ces tendances, reflète de plus en plus la seconde.

152. — Il n'entre pas dans le plan du présent travail d'instituer la critique détaillée de ces positions libérales. Visant un but positif, on espère montrer directement que la position chrétienne catholique n'est pas seulement la meilleure, mais la seule qui fasse justice aux textes et à l'histoire. Il est impossible pourtant de ne pas faire observer l'inconsistance de la solution présentée par les théologiens libéraux au « problème du Christ ». Ou bien ils rétrogradent jusqu'à la conception d'un « prophète », plus grand, meilleur que les autres, plus « inspiré », mais ne différant pas essentiellement de ses prédécesseurs. Jésus serait à peu près ce que Mahomet prétendit être : « le sceau des prophètes ». C'est l'opinion de SABATIER sur la fin de sa vie. Mais alors, et si l'on admet comme vraie sur le terrain religieux l'hypothèse évolutionniste, de quel droit donne-t-on l'exemple, les leçons, l'enseignement, la seigneurie de Jésus comme normatives, essentielles, définitives? — Qu'en sait-on? Jésus peut, disons qu'il *doit*, selon toute vraisemblance, être dépassé. Il n'est que l'anneau, jusqu'ici le plus brillant, d'une chaîne dont le métal s'épure et s'affine continuellement, nécessairement. Si l'on affirme le contraire, si l'on garde au Maître Nazaréen cette transcendance relative, c'est par une survivance chrétienne, au nom d'une appréciation sentimentale, héritée, que la raison, si elle est convaincue de la loi d'évolution, loin de justifier, contredit. En réalité, on n'est plus chrétien qu'au sens où tel philosophe se donne pour platonicien ou spinoziste : l'interprétation des textes est purement, et logiquement, rationaliste.

153. — Ou bien, avec M. HARNACK et plusieurs protestants libéraux, l'on veut garder davantage. On pose des prémisses d'histoire et de critique qui suffiraient à conclure dans le sens du christianisme traditionnel[1]. Mais des raisons de philosophie religieuse, un préjugé agnostique et la répugnance soulevée par les conclusions entrevues viennent à la traverse, renforcés par ce vieux levain d'individualisme et d'autonomie absolue qui est au fond du protestantisme. On conclut à une transcendance précaire, insaisissable. On fait du Christ une personnalité *sui generis*, ni Dieu, ni simplement homme. On essaie des compromis qui rapprochent beaucoup leurs auteurs de l'arianisme ancien. On distingue parmi les textes ceux que l'on peut garder et interpréter, de ceux que les besoins de la cause forcent de déclarer postérieurs, secondaires, interpolés. On adopte à leur endroit l'arbitraire serein d'un J. WELLHAUSEN, déclarant que « Jésus n'a pas pu dire cela, n'a pu faire ceci, etc.[2] ». Efforts qui seraient touchants, s'ils

1. *Die Anfaenge unserer Religion*[2], Tübingen, 1904. Cet ouvrage, traduit en anglais, a fourni les données utilisées surtout par George TYRRELL dans la conception qu'il s'est faite finalement des origines chrétiennes.

2. *Die Religion Jesu*, dans l'importante collection publiée par P. Hinneberg sous le titre : *Die Kultur der Gegenwart*, I, 4, Leipzig, 1906.

3. *Jesus*, dans la collection des *Religionsgeschichtliche Volksbuecher*, éd. F. M. Schiele, Tübingen, 1904. Ce petit livre a obtenu un très vif succès parmi les protestants libéraux; il a été traduit en anglais par Mrs TREVELYAN, fille de Mrs Humphry Ward.

4. *Jesus*, dans le recueil d'articles : *Unsere religioesen Erzieher*, I, Leipzig, 1908.

5. *Jesus*, tiré à part, complété, de l'article *Jesus von Nazareth* de *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, 1913.

6. *Jesus*, dans la collection : *Die Klassiker der Religion*, Berlin, 1912.

7. *The new Theology*, London, 1907.

8. Il faut mentionner aussi les ouvrages des protestants libéraux français, MM. A. et J. RÉVILLE, M. GOGUEL, etc., et, plus encore, ceux de M. Alfred LOISY.

1. *L'Essence du Christianisme*, tr. de 1907, p. 32, 45 sqq.

2. Un beau spécimen de cette façon cavalière est le rejet

n'étaient commandés par un fonds de rationalisme inavoué, pour « sauver » le christianisme sans proclamer que Jésus est le Fils de Dieu. Position instable, moins tenable logiquement, bien que religieusement plus féconde et plus respectueuse des faits, que la position nettement rationaliste, qu'il faut exposer à présent.

3. — *Le Christ de l'exégèse rationaliste.*

154. — L'interprétation naturaliste des origines chrétiennes est devenue moins aisée, plus complexe et plus subtile, à mesure que l'historicité fondamentale des évangiles s'est imposée davantage. Le progrès qui s'est affirmé en ce sens depuis D. F. Strauss et F. C. Baur a rendu singulièrement plus délicate la tâche de leurs successeurs. — La réponse de ceux-ci est pourtant très nette : Jésus n'a été qu'un homme, sujet comme tel à toutes les faiblesses, erreurs, illusions de l'humanité, à toutes les limitations de son temps et de sa race.

Restent les textes, reste le fait chrétien. Tout rationaliste conséquent, surtout s'il est partisan (et ils le sont tous), de la théorie de l'évolution, doit dire que l'interprétation traditionnelle est fondée sur un malentendu, que la solution donnée au problème du Christ par la première génération chrétienne, et depuis acceptée par des milliards d'êtres humains, attestée par des milliers de martyrs, de sages et de saints, est une solution illusoire, irréelle, un cas d'évhémérisme caractérisé.

155. — Pour expliquer le fait générateur, qui est le témoignage du Christ sur lui-même, deux voies sont ouvertes. Dans la première, acceptant l'historicité générale des documents évangéliqnes, l'auteur met toute sa subtilité à restituer, avec un minimum d'illusion et de fraude, la suite des états d'âme qui auraient amené Jésus à croire et à dire qu'il était le Messie, Fils de Dieu. En dépit du ton d'ironie condescendante qui rend son récit choquant, je ne pense pas qu'aucun écrivain rationaliste ait dépensé, à exposer cette thèse, plus d'experte virtuosité qu'Ernest Renan. Sa *Vie de Jésus*, par tant de côtés superficielle et décevante, conserve par là quelque intérêt. Il a gardé le moins mauvais des explications proposées avant lui, ajouté les siennes, et ceux qui ont repris depuis le problème, sur des données analogues, n'ont guère fait avancer, s'ils ne l'ont pas fait reculer, la solution.

156. — Pour Renan donc[1], le sentiment que Jésus avait de son union au Père céleste, la réaction sur son esprit des prophéties anciennes opportunément rappelées, la pression des circonstances, l'enthousiasme des siens, la logique du succès, le besoin de répondre à l'opposition sournoise ou violente de ses adversaires, auraient amené le Maître à repousser mollement, puis à accepter, finalement à revendiquer un titre qu'au début il eût jugé blasphématoire de s'arroger. Sa légende s'élaborait de son vivant et lentement il se prenait à y croire. Bien des hommes sont ainsi débordés par leurs disciples; pourquoi ne pas comparer Jésus à d'autres grands initiateurs de l'ordre religieux : le Bouddha, Mahomet? Objecte-t-on que l'infatuation confinerait ici à la démence, on nous fait entendre que le Nazaréen n'était pas toujours dupe de ce qu'il disait ou laissait dire. Si l'on

absolu, par Wellhausen, de la profession de foi messianique de Jésus devant le Sanhédrin, de la *responsio mortifera*. Raison : se déclarer le Messie n'était pas un crime, ou un blasphème, pour un Juif. Donc... J. Wellhausen, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, *in Mc.*, xiv, 61-62.

1. *Vie de Jésus* [14], ch. xv-xvii, p. 245-302 ; xix-xx, p. 320-348.

proteste au nom de la loyauté, Renan réplique par une ironique leçon de psychologie orientale; puis, anticipant la théorie nietzschéenne des droits du Surhomme, il déclare qu'il faut reconnaître hautement plusieurs mesures pour la franchise, et qu'il nous sied mal de mesurer les grands hommes à notre aune, en les jugeant « du haut de notre timide honnêteté ». Vers la fin de l'ouvrage — et de la vie du Seigneur — on avoue l'exaltation : « Sa notion de Fils de Dieu se troublait et s'exagérait... la loi fatale qui condamne l'idée à déchoir dès qu'elle cherche à convertir les hommes s'appliquait à Jésus. Les hommes, en le touchant, l'abaissaient à leur niveau. Le ton qu'il avait pris ne pouvait être soutenu plus de quelques mois; il était temps que la mort vînt dénouer une situation tendue à l'excès, etc[1]... » — Pauvretés? Impertinences? Tant qu'on voudra! Mais je soutiens qu'il faut y venir en une assez large mesure, et l'on y revient, quand on veut maintenir jusqu'au bout l'explication rationaliste.

157. — Beaucoup plus minutieux et réservé que Renan, d'ailleurs analyste à outrance, M. Alfred Loisy ne réussit pas, dans ses derniers ouvrages[2], à fournir une solution consistante du problème du Christ. Je ne pense pas qu'on ait, depuis Strauss, tracé du Sauveur une esquisse plus fuyante. Cet exégète copieux, après avoir publié en cinq ans près de trois mille grandes pages de commentaires sur nos évangiles, n'arrive pas à prendre parti sur les points les plus clairs : on se croirait en face d'une de ces peintures évanescentes que les murailles de certaines catacombes perpétuent plutôt qu'elles ne nous les conservent.

L'exclusive qu'il donne (à la différence de Renan) aux textes historiques du quatrième Evangile[3], les traits postérieurs, « théologiques », pauliniens, rédactionnels, qu'il découvre en nombre infini dans les récits des Synoptiques, les infiltrations païennes qu'il dénonce de plus en plus, la hantise apocalyptique et le simplisme qu'il prête au Maître en conséquence, amènent l'auteur à un appauvrissement systématique, et extrême, de la matière évangélique. Jésus se désigna-t-il sous le nom de Fils de l'homme? — On ne sait : « Si Jésus a employé quelquefois, pour se l'appliquer à lui-même, le titre de « Fils de l'homme », il n'y aura pas sans doute attaché d'autre signification que celle de Messie[4]... » Mais qu'entendait-il par Messie? — Un roi des Juifs, « prince des élus, chef des bienheureux, [qui] devait présider à leurs joies, assisté de douze disciples qui siégeraient sur des trônes pour gouverner les douze tribus[5] »; mais non pas un juge des vivants et des morts : « tout au plus le Christ se présente-t-il en témoin » [au jugement]. — Et ce rôle, tout entier d'apparat

1. *Vie de Jésus* [14], p. 332, 333.
2. Dans *l'Evangile et l'Eglise* et les premiers commentaires qu'il en a donnés, M. Loisy s'exprimait en termes volontairement ambigus : « La divinité du Christ est un dogme qui a grandi dans la conscience chrétienne, mais qui n'avait pas été expressément formulé dans l'Evangile ; il existait seulement en germe dans la notion du Messie Fils de Dieu. » *Autour d'un petit livre*, p. 117. Cette formule captieuse a donné occasion à la proposition 27 condamnée dans le Décret *Lamentabili* (*Enchiridion* [10], n. 2027). Sur les variations de M. Loisy à cette époque, voir M. Lepin, *Les Théories de M. Loisy*, Paris, 1908, p. 61-79.
3. *Le quatrième Evangile*, Paris, 1903; *Les Evangiles synoptiques*, 2 vol. Ceffonds, 1907-1908 : toute la partie générale est reproduite dans *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910.
4. *Jésus et la tradition évangélique*, p. 167.
5. *Ibid.*, p. 162.

stérile, ce rôle d'ordonnateur en chef des joies célestes, Jésus pensait-il le tenir? — On nous répond quelquefois oui, généralement non : « Comme roi messianique, Jésus *sera* le vicaire de Dieu. Tant qu'il prêche l'avènement du royaume, il n'est pas encore entré dans sa fonction providentielle... Lui-même, en vérité, n'était pas plus Christ dans le présent que ceux qui croyaient à sa parole n'étaient actuellement citoyens du royaume céleste[1]. » — Rédempteur? rançon? victime? — Nullement : tout ce qui semble l'insinuer provient de « prédictions fictives », nées elles-mêmes de « spéculations christologiques ». « Le Christ a regardé sa mort comme possible, et, dans cette éventualité, comme la condition providentielle du royaume céleste, mais non comme un élément nécessaire de sa fonction messianique; il l'a envisagée comme un risque à courir[2]... » Au total, Jésus prêcha une morale de ville assiégée, dans l'hypothèse d'un bouleversement qu'il ne cessa de considérer comme imminent. Thaumaturge « presque malgré lui », étranger à toute idée de rédemption, illusionné mais noblement, il vécut jusqu'au bout avec courage « le rêve de l'Evangile ».

On voit par ces brèves indications ce que devient le Sauveur sous la plume de M. Loisy : un personnage falot, chimérique, exsangue et tellement simplifié qu'on s'étonne de ce que, dans l'hypothèse, on le laisse encore dire et faire.

158. — Les autres essais d'explication rationaliste, ébauchés dans certains commentaires (tels ceux de M. J. Estlin Carpenter : *The first three Gospels*[4], London, 1906 ; et de M. J. Wellhausen, 1903-1905), ou précisés dans des essais, comme plusieurs de ceux que provoqua l'enquête du Rév. R. Roberts : *Jesus or Christ?*[3] donnent surtout une impression d'inconsistance. Appréciant cette enquête dans son ensemble, M. Loisy déclare qu'après l'avoir lue « on est bien tenté de penser que la théologie contemporaine — exception faite pour les catholiques romains, chez qui l'orthodoxie traditionnelle a toujours force de loi — est une véritable tour de Babel où la confusion des idées est encore plus grande que la diversité des langues[4] ». En ce qui touche la théologie « libérale » et surtout rationaliste, aux prises avec le problème du Christ, ce verdict sévère ne paraîtra que juste.

Tous ces essais impliquent en effet deux défauts radicaux qui vicient l'effort, souvent considérable, des auteurs. Leurs opinions *philosophiques* forcent en effet ceux-ci : 1) à simplifier indûment les textes évangéliques, et les données historiques du christianisme ancien; 2) à multiplier parallèlement les conjectures les moins plausibles : infiltrations païennes, pastiches littéraires, rédactions compliquées, états d'âme chimériques des acteurs du grand drame. Tel écrivain ne veut d'aucun miracle ; tel autre laisse subsister celles des guérisons qu'il estime « possibles »! Celui-ci recourt à la mythologie babylonienne; celui-là, à l'eschatologie iranienne. L'étude des documents « sous-jacents » aux évangiles permet à la virtuosité des exégètes de multiplier les versets contestés, les artifices rédactionnels, les interpolations : un critique signale trois « couches » documentaires sous une parole évangélique : soyez sûr que le suivant en réclamera une de plus. Aheurtés au détail, ils perdent de vue le certain et les grandes lignes ; les arbres les empêchent de voir la forêt.

Pour nous borner ici à un exemple, M. Alfred Loisy a déclaré guerre ouverte au texte capital cité dans la section précédente : « Nul ne connaît le Fils, hormis le Père, etc. » Il est revenu dix fois sur ces paroles pour montrer qu'elles n'ont pas été, *qu'elles n'ont pas pu être* prononcées par le Christ. Une tentative pour les expliquer par des réminiscences de textes de l'Ecclésiastique ayant échoué, M. Loisy l'abandonne tacitement, mais il imagine d'autres raisons. Il est vrai que ce texte est présent dans tous les manuscrits, que toutes les versions l'ont maintenu. Deux évangiles le rapportent en termes à peu près identiques : le quatrième évangile tout entier lui fait écho. Une tradition patristique le commente depuis saint Justin, au milieu du second siècle. Saint Irénée conteste l'interprétation qu'en donnaient, au début de ce siècle, les anciens gnostiques. Les exégètes les plus exigeants l'attribuent à la fameuse (et conjecturale) source Q, commune aux évangiles de Matthieu et de Luc ; « l'identité des deux rédactions nous force (en effet) à remonter à une source commune, et le détail de l'expression nous indique une source araméenne[1] ». L'accent des paroles enfin est le plus personnel et le plus touchant. Aucune raison critique valable de les mettre en suspicion. — Mais non. Le passage doit tomber, il tombera. « Cette déclaration a le caractère supra-historique des assertions analogues qu'on trouve dans le quatrième évangile ;... elle est libellée comme un petit symbole doctrinal [?]. Ce symbole aurait-il été le dire d'un prophète chrétien[2]? » Deux ans après, l'hypothèse est devenue thèse : « Cet emploi des expressions « Père » et « Fils » convient mieux aux premières spéculations sur le Christ qu'à Jésus lui-même, et l'assertion est une profession de foi chrétienne, non une parole de Jésus[3]. » Bien exigeant celui qui ne se contenterait pas de ces prononcés sommaires!

159. — Cet embarras, ces simplifications exécutées *a priori* et justifiées ensuite, vaille que vaille, par une critique complaisante, ne résolvent pourtant pas toute la difficulté. Même après ces mutilations, il en reste trop. Et l'on voit les exégètes rationalistes recourir, pour éliminer ce reliquat de surnaturel, aux conjectures les plus extravagantes, les plus irrespectueuses, les plus incompatibles avec la grandeur morale qu'ils sont bien forcés de reconnaître en Jésus.

De cette faillite du naturalisme (le mot est de M. Frédéric Loofs[4], et le fait sous nos yeux) la solution chrétienne reçoit un surcroît de probabilité qui n'est pas méprisable. Mais la force de cette solution est avant tout dans sa cohérence, et dans la lumière qu'elle projette sur les documents. En abordant cette étude directe, on serait tenté de se dérober, de répéter après Carlyle : « qu'un silence sacré médite ce mystère » ! Le croyant qui s'en prend à l'image traditionnelle du Christ se fait à lui-même l'effet d'un Vandale, et sa main tremble.

B. — Le Christ des Evangiles

160. — Il faut renoncer d'emblée, pour expliquer

1. *Ibid.*, p. 164. P. 254, M. Loisy reconnaît pourtant que Jésus a « fini par s'avouer et se déclarer Messie », mais « qu'il avait peu parlé de sa mission ». Alors de quoi pouvait-il bien parler?

2. *Ibid.*, p. 168.

3. Ces essais, qui vont du Rév. R. J. Campbell, au R. P. Joseph Rickaby, en passant par G. Tyrrell, Paul Schmiedel et Sir Oliver Lodge, ont été publiés en supplément au *Hibbert Journal*, London, 1909.

4. *Jésus ou le Christ?* dans *Hibbert journal*, april 1910, p. 486.

1. Dans J. Lebreton, *Origines*, p. 447. Depuis, cette opinion est celle qu'ont adoptée entre autres MM. W. Heitmüller et Ed. Norden.

2. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, I, p. 909-910.

3. *Jésus et la tradition évangélique*, 1910, p. 166.

4. F. Loofs, *What is the Truth about Jesus Christ?* Edinburgh, 1913, lectures II et III.

le problème du Christ, aux facilités que se donnait Renan, et que tant d'autres ont prises. D'un développement dans l'idée que se faisait Jésus de sa personne, pendant sa carrière publique, il n'y a pas trace. Ce qu'on appelle à présent la « conscience messianique de Jésus » apparaît, dès le premier moment, chose formée et parfaite. Simple constatation, devant laquelle croule cet échafaudage de subtile psychologie s'évertuant à expliquer comment, en suite de quelles suggestions, de quelle pression des hommes et des choses, le doux prédicateur du Royaume, le modeste prophète de Nazareth en serait arrivé aux déclarations messianiques — et plus que messianiques — de la fin. Les auteurs les plus divers, et jusqu'aux rationalistes déterminés, ont dû reculer sur ce point devant l'évidence des faits. « Marc, dit brutalement Albert Schweitzer, ne sait rien d'un développement; il ne sait rien des considérations pédagogiques qui auraient décidé l'attitude réservée de Jésus en face de ses disciples et du peuple; il ne sait rien du conflit qui se serait livré dans le cœur de Jésus entre une idée messianique toute spirituelle, et une autre, politique et populaire, etc.[1] » Avec plus de nuances, et un plus juste sentiment de l'économie dans la manifestation messianique de Jésus, M. W. Sanday[2] et M. Adolphe Harnack[3] ne sont pas moins affirmatifs sur le point capital[4]. M. Loisy observe même que les faits eussent dû peser dans le sens inverse de celui que conjecturent les historiens libéraux, et décourager, loin de l'exalter, le premier enthousiasme du Maître[5].

161. — Nous voyons Jésus en effet, dès le début de sa prédication, penser, parler, agir en Messie : *qualis ab incepto*. L'histoire évangélique s'ouvre par le récit de la tentation : or cette tentation est essentiellement et, pour ainsi dire, spécifiquement messianique. Tout le but du tentateur est de faire dévier dans le sens égoïste, charnel et prestigieux un appel dont le tenté a pleine conscience. Aussitôt après, à Capharnaüm comme à Nazareth, Jésus décide, enseigne d'autorité, s'applique les prophéties anciennes, chasse les démons, s'attache des disciples (qu'il élève à la dignité de « pêcheurs d'hommes »), remet les péchés, guérit, dispose souverainement des observances légales. Nulle trace d'atermoiement, d'hésitation, de crainte; nul vestige d'une vocation entrevue, combattue, finalement acceptée. De plus, et cela est décisif, Jésus domine, à tous les moments, son message : il n'est entraîné en aucune mesure par les espérances, les enthousiasmes, les oppositions qui se font jour. Selon le mot de saint Paul, « son esprit lui est soumis ». Il impose silence aux énergumènes, ferme les lèvres des miraculés, fuit les honneurs royaux, attempère son action aux dispositions de ses auditeurs, aux circonstances et aux opportunités. Il défend à ses disciples de dire qu'il est le Messie. Bref, le seul développement qu'on puisse constater dans les évangiles, c'est la croissance, dans l'âme des disciples, de leur foi en leur Maître — nullement celui de la foi du Maître en sa mission.

Cette première remarque posée nous amène à l'étude directe de ce que fut en réalité le témoin.

1. — La religion de Jésus

162. — « Après avoir à bien des reprises et en bien des façons parlé à nos pères par ses prophètes, Dieu en ces derniers temps nous a parlé par le Fils... Moïse a été fidèle dans la maison de Dieu, comme un serviteur, pour dire ce qu'il avait à dire : le Christ a été fidèle comme un fils, dans sa propre maison. » Ces paroles de l'Epître aux Hébreux formulent excellemment la doctrine mainte fois inculquée par le Maître en personne, notamment dans la parabole des méchants vignerons : voyant ses serviteurs méprisés et maltraités, le père de famille se ravise : « Ils respecteront mon fils ! »

Là est la clef qui ouvre l'intelligence de la vie religieuse de Jésus : il est le Fils unique et bien-aimé[1].

Nul assurément ne poussa plus loin le respect du Père céleste. Nul ne donna de lui une idée plus épurée, plus spirituelle et plus profonde. Jésus repousse, d'un mot péremptoire, la proposition sacrilège de tentateur : « Tu adoreras le Seigneur ton Dieu et tu le serviras, lui seul! » La formule de prière qu'il inculque à ses disciples est toute orientée vers la gloire de Dieu :

> « Notre Père qui êtes aux cieux,
> Soit sanctifié votre nom,
> Advienne votre Royaume,
> Soit faite votre volonté
> Comme au ciel, ainsi sur la terre... » *Mt.*, vi, 9-11.

Jésus exige qu'on rende à César ce qui est à César, mais d'abord à Dieu ce qui est à Dieu. Non au Dieu des philosophes et des savants, mais au Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, au Dieu vivant, au « Dieu des vivants » (*Mt.*, xxii, 32); au Dieu parfait, qui veut des enfants à son image; au Dieu de miséricorde, dont la providence vêt le lis des champs et nourrit les oiseaux du ciel; au Dieu intérieur qui voit dans le secret et fait justice au cœur; au Dieu saint que les cœurs purs et la droite simplicité des petits découvre sans peine derrière le voile transparent des choses; au Dieu juste qui agrée l'hommage sincère et non les grimaces, qui exauce l'appel implicite et dédaigne les longs discours non informés de foi et d'espoir.

Qu'un Pharisien, docteur de la Loi, l'interroge pour le tenter : « Maître, quel est, dans la Loi, le grand commandement? » Jésus lui répond par les paroles qui étaient le joyau et la gloire d'Israël : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur,

1. *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906, p. 329.
2. *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1907, p. 97, 99 sqq.
3. *L'Essence du Christianisme*, tr. fr. de 1907, p. 169, 170.
4. On peut voir d'autres auteurs, MM. H. Monnier, J. Wellhausen, F.-C. Burkitt, cités dans le même sens par J. Lebreton, *Origines*, p. 216, 217 et notes.

Ceux des contemporains qui croient devoir maintenir l'existence d'un développement de la conscience messianique de Jésus, pendant sa vie publique, appuient cette conjecture sur des vraisemblances psychologiques (elles-mêmes commandées par leur thèse) et non sur les textes. Voir par exemple le *Jesus* de W. Heitmüller, Tübingen, 1913, p. 86 sqq. : « Vers la fin de la carrière publique [de Jésus] se multiplient les indices de conscience messianique. Nous ne savons donc rien sur le moment où elle s'est formée : nous pouvons conjecturer que cette conscience de sa dignité messianique s'est fait jour en lui au cours de son ministère, vers la fin. Sur la façon dont s'accomplit cette illumination, nous ne savons rien non plus... »

5. *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1907, I, p. 212 : « On ne voit pas bien comment les expériences faites par Jésus auraient pu l'amener à se croire Messie, dans le cas où il n'en aurait pas été d'abord persuadé. Les difficultés qui ne tardèrent pas à compenser les succès, auraient plutôt suggéré le doute que la certitude... Les Evangiles ne contiennent pas réellement le témoignage d'une évolution qui se serait accomplie dans la conscience du Sauveur. »

1. Sur l'équivalence de ces épithètes : ἀγαπητός, préféré par les Synoptiques, et μονογενής, par saint Jean, on peut voir la savante note de J. Lebreton, *Origines*, p. 244, note 2.

et de toute ton âme, et de tout ton esprit : celui-là est le plus grand et le premier commandement ! » (*Mt.*, XXII, 36-40). Au jeune homme insinuant et naïvement obséquieux qui s'approche en l'appelant : « Bon Maître ! » (*Mc.*, X, 17), Jésus rappelle rudement que « Dieu seul est bon », voulant purifier cet esprit des vues trop humaines qui l'encombraient et faire resplendir devant lui l'incommunicable Bonté de Dieu[1]. On a très justement noté que cet effacement du Fils devant son Père est « un des traits distinctifs de toute l'attitude de Jésus : saint Jean lui-même n'a pas craint de le marquer dans son évangile (« le Père est plus grand que moi », *Jo.*, XIV, 28), où cependant son but avoué était de mettre en lumière la transcendance du Fils de Dieu[2]. » On pourrait ajouter que saint Paul n'a guère moins insisté sur ce trait.

163. — Cette religion profonde, Jésus la fit passer en acte[3]. Avant d'entrer dans sa vie publique, le Maître baptisé se met en prière (*Lc.*, III, 21) et, cédant à l'Esprit qui le pousse vers le désert, il y consacre quarante jours au jeûne et à l'oraison. Après ses premiers miracles à Capharnaüm, il cherche encore la retraite (*Lc.*, IV, 42); il se retire en un lieu désert et y prie longuement (*ἦν.. προσευχόμενος*, *Lc.*, V, 16). Au soir de ses journées pleines, le prêcheur, le guérisseur fait l'ascension de quelque colline, s'y recueille et passe la nuit entière à prier Dieu (*ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ Θεοῦ*, *Lc.*, VI, 12). C'est à l'aube d'une de ces nuits sanctifiées qu'il réunit ses disciples et choisit les Douze (*Lc.*, VI, 13-17). C'est dans la prière solitaire qu'il prépare et mûrit l'interrogation qui provoquera la profession de foi de saint Pierre et marquera le tournant de la vie publique (*Lc.*, IX, 18). Quelques intimes sont parfois admis à ces entretiens familiers avec le Père : au cours d'une de ces longues contemplations, Pierre, Jacques et Jean, qui s'étaient assoupis, aperçoivent soudain leur Maître investi d'une lumière divine, et transfiguré (*Lc.*, IX, 28-32). Durant cette montée tragique vers Jérusalem, où la perspective de la croix se dresse aux yeux épouvantés des apôtres, Jésus redouble ses prières. On n'ose l'interrompre, et c'est quand il a fini (*ὡς ἐπαύσατο*, *Lc.*, XI, 1), qu'émerveillés par son attitude et mesurant leur impuissance, les disciples lui demandent de leur apprendre à prier.

164. — Jésus cède à leur désir, et formule le *Notre Père*. Mais sous combien d'autres formes n'inculque-t-il pas la sublimité, la nécessité, la douceur de l'union à Dieu ! « Marie a choisi la meilleure part » (*Lc.*, X, 42). A la glorification, classique en Orient, qui proclame bienheureux le sein qui l'a porté, bienheureuses les mamelles qu'il suça, le Maître réplique : « Heureux bien plutôt ceux qui écoutent la parole de Dieu et la gardent ! » (*Lc.*, XI, 28.) Jusque dans ses paraboles, il sait faire revenir la même leçon. Le frère aîné du Prodigue se plaint-il de l'accueil magnifique fait au cadet repentant : « Enfant », lui répond le père, « tu es toujours avec moi et tout ce qui est mien, est à toi. » (*Lc.*, XV, 31.) Trait pénétrant qui exalte, d'un seul mot, par-dessus tous les biens, la familiarité avec Dieu. La leçon semble-t-elle trop enveloppée ? Jésus va la rendre claire, et il s'ingénie à montrer qu' « il faut prier constamment et ne pas se lasser » (*Lc.*, XVIII, 1).

Son exemple interprète ses enseignements. Au cours de la dernière semaine, le Maître donne le jour à l'enseignement dans le Temple, la nuit aux longues prières (*ηὐλίζετο*) sur le mont des Oliviers (*Lc.*, XXI, 37). Au soir de la Cène, il y monte encore, selon sa coutume et — il faut ici transcrire un épisode qui défie tout commentaire, et que celui de Pascal, dans le *Mystère de Jésus*, découragerait du reste :

> Etant arrivé sur le lieu [habituel], il leur dit : « Priez pour n'entrer pas en tentation. » Et lui-même s'arracha d'auprès d'eux, de la distance d'un jet de pierre, et mettant les genoux en terre il priait, disant : « Père, si vous le voulez, éloignez ce calice de moi : toutefois, non ma volonté, mais la vôtre arrive !... » Et réduit à l'agonie, il priait plus persévéramment; et une sueur lui vint, comme de grosses gouttes de sang, découlant par terre. *Lc.*, XXII, 40-45.

On ne peut guère que conjecturer l'attitude intérieure du Christ durant les heures qui suivirent : son recueillement profond, ses reparties pénétrantes et calmes, son silence héroïque disent assez que son cœur était où était son trésor. La compassion rouvre ses lèvres sur le chemin du Calvaire. Puis, tandis qu'on le crucifiait, Jésus dit :

> « Père, pardonnez-leur : car ils ne savent ce qu'ils font ! » *Lc.*, XXIII, 34.

Il accueille la prière du larron, confie sa mère au disciple aimé, s'assure que tout est accompli. Alors, « s'écriant d'une grande voix », Jésus fait appel aux prophéties anciennes, qu'il consomme, sur le Juste souffrant : « Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez vous abandonné ? » Enfin, acquiesçant au vouloir souverain :

> « Père, en vos mains, je remets mon esprit. » Et ce disant, il rendit l'âme. *Lc.*, XXIII, 46.

165. — Ces traits nous peignent l'incessant commerce que le Sauveur entretint avec son Père du ciel. Tâchons d'en dégager le caractère particulier, personnel et, dans un sens qui ne convient qu'à lui, filial.

Le respect ne se nuance jamais chez Jésus de ce trouble, de cet effroi qui faisait trembler les saints.

1. Il existe, sur cette parole, dont on a tant abusé, une littérature considérable. Parmi les plus récentes monographies, on peut indiquer celle de B.-B. WARFIELD, dans la *Princeton theological Review*, avril 1914, p. 177-229, qui tient compte — chose rare chez un protestant, même croyant — de la littérature catholique, patristique et récente.

Remise dans son contexte historique, la parole de Jésus est claire. L'appellation de « Bon Maître » (*Rabbi tob*) était, en fait, inouïe à cette époque. A vrai dire, Jésus ni ne l'accepte, ni ne la refuse : il la diffère : « Pourquoi m'appelles-tu bon ? Nul n'est bon, hormis Dieu seul » (*τί με λέγεις ἀγαθόν*; *Mc.*, X, 18 ; *Lc*, XVIII, 19 ; — *τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ*; *Mt.*, XIX, 17. — Sur ce *pourquoi*, caractéristique de la méthode pédagogique du Maître, voir les justes remarques de M. LEPIN, *Jésus Messie et Fils de Dieu*[3], Paris, 1907, p. 336 sqq.). Par là, Jésus ramène son interlocuteur, d'autorité, à la question véritable, qui était alors pour lui la question préalable. Avant d'apprécier le magistère du prophète (Jésus n'était alors rien de plus pour le jeune homme riche), avant d'apprendre les conditions de la vie parfaite, il fallait d'abord s'élever jusqu'à Dieu, seule Bonté absolue, seule norme de tout bien moral. Après, seulement après, le jeune homme inquiet de perfection pourrait *sérieusement* orienter son effort, profiter de la maîtrise de Jésus, et mettre celui-ci à sa vraie place. L'illusion de ce « chercheur de Dieu », illusion fréquente et fatale, était de substituer des velléités de vie parfaite et un désir de maîtrise humaine à la recherche et à l'acceptation *inconditionnée* du bon plaisir de Dieu. L'issue montra bien que le jeune homme, tout sincère et pur qu'il était, n'était pas prêt à « perdre sa vie pour la sauver », même à la suite de Jésus.

2. J. LEBRETON, *Origines*, p. 235.

3. Que Jésus dût prier, étant homme, on peut en voir les raisons dans la *Somme* de S. Thomas, III Part., q. 21, art. 1.

Toute union profonde, et tendant à devenir immédiate, avec Dieu, implique en effet, si elle veut être réelle et fondée en vérité, une vue, d'abord accablante, de la distance qui sépare le créé de l'Incréé. Unir un esprit hésitant, incarné, rivé au sensible dans ses connaissances, attiré en bas par son corps et son attache au créé, toujours en mal de changement et de désir, unir cet esprit (à peine esprit) à l'Esprit pur, à l'Éternel, à celui qui n'est qu'Acte et Perfection, à celui que l'on n'atteint que par l'impuissance du reste à exister sans lui, que l'on ne pressent qu'à travers l'inanité de ce qui passe, que l'on ne voit que dans ses reflets et son ombre : tel est le paradoxe mystique.

Le christianisme et, dans sa mesure, la religion d'Israël, exaspère encore le conflit. L'homme n'est pas seulement un éphémère, un être de chair, un néant : c'est un coupable, c'est un ingrat, c'est un déchu. Dieu n'est pas seulement le Bien incréé, le Beau sans ombre, l'Éternel : il est le Père, il est l'Amour, et l'Amour offensé. Quelle apparence d'unir ceci à cela? *Chaos magnum firmatum est.* Or, c'est justement à ce point que commence, chez les mystiques orthodoxes, la vie supérieure, la « seconde vie ». Elle débute ordinairement par une vue perçante, redoutable, accablante, de ce *double abîme*, d'indignité ici, et là de souveraine sainteté : Dieu est le Bien unique, et ce bien m'est inaccessible ! Le péché achève de murer l'accès, il rend impossible une union que la bassesse de la chair semblait, à elle seule, interdire ! De ce vertige, les paroles des grands voyants d'Israël, depuis Moïse jusqu'à Isaïe, Jérémie et Ezéchiel, portent les traces manifestes. Les plus hauts mystiques chrétiens l'ont à leur tour éprouvé, comme si, avant d'entrer dans la « ténèbre divine » leurs yeux avaient besoin d'être dessillés à cette flamme.

Il s'ensuit naturellement en eux tous un désir, une soif, un impérieux besoin de purification, de spiritualisation; tout candidat à l'union mystique se double d'un ascète et d'un pénitent. Il lui faut se dégager des soins matériels, mater ce corps rebelle et pesant; il doit marcher *per angusta ad augusta.* Et l'on sait jusqu'où ont avancé dans cette voie les plus grands serviteurs de Dieu, les plus authentiques disciples du Christ.

166. — Or (et c'est là le trait le plus étonnant, le trait incommunicable de la religion personnelle de Jésus) il n'y a dans son âme aucune trace de ce trouble, de ce vertige, de cette sainte colère contre soi-même nés, d'une part, de la vue de notre néant, d'autre part, de la vue de notre indignité positive. Les plus purs n'échappent pas à ce besoin, ne se soustraient pas à cette probation : une Catherine de Sienne, un Stanislas de Kostka. Mais on cherche en vain dans nos évangiles un vestige de cet effroi, de cette horreur sacrée qui accompagne et approfondit chez les plus grands saints l'impression directe de Dieu. Non que le Maître ressentît moins cette impression, tant s'en faut : mais il possédait dès l'abord en perfection cette pureté complète, cette ressemblance, cette « connaturalité » avec l'Etre divin, vers laquelle s'achemine l'extrême perfection de la vie mystique, d'autant plus calme, apaisée, lumineuse, qu'elle s'élève davantage.

De même, hormis le long jeûne initial, qui le mettait dans la grande tradition prophétique, Jésus n'a jamais été, que nous sachions, un pénitent, et toute l'ascèse qu'il pratique est exemplaire. Pas une hésitation, pas un mot de repentir ou de désaveu; jamais d'intercession cherchée entre son Père et lui; aucune allusion à une faute passée, à une « conversion », à un changement de vie, non plus qu'à une perfection ultérieure désirée ou recherchée. Vivant de sauterelles et de miel sauvage, habillé de poil de chameau, Jean-Baptiste fut un grand pénitent, « ne mangeant ni ne buvant ». Jésus « mange et boit ». Les disciples de Jean étaient astreints à des jeûnes sévères, et ceux de Jésus auront aussi à pratiquer la pénitence pour leur compte ; leur qualité « d'amis de l'Epoux » ne les dispense pas de cette obligation. Mais « tant que l'Epoux est avec eux, peuvent-ils s'affliger », se livrer à la mortification? « Viendront des jours durant lesquels la présence de l'Epoux leur sera retirée : alors ils jeûneront » (*Mt.*, IX, 15). A combien plus forte raison l'Epoux n'a-t-il pas à faire pénitence !

167. — C'est un homme sans doute ; les deux évangiles où la touche du témoin oculaire est le plus accentuée, le second et le quatrième, multiplient de ce fait les indices les plus concluants, les plus touchants aussi :

Et il rentra dans la synagogue. Or, il y avait là un homme ayant la main desséchée, et les scribes observaient Jésus pour voir s'il le guérirait un jour de sabbat, afin de l'accuser. Il dit à l'homme ayant la main desséchée : « Lève-toi, viens au milieu ! » Puis il leur dit : « Est-il permis, les jours de sabbat, de faire le bien, ou [faut-il] faire le mal ; de sauver une vie ou [faut-il] tuer ? » Eux se taisaient. Lors jetant sur eux, avec indignation, un regard circulaire, navré de la dureté de leur cœur, il dit à l'homme : « Etends ta main. » Il l'étendit et sa main fut rendue à la vie. *Mc.*, III, 1-6.

Et sortant de là ils cheminaient à travers la Galilée, et [Jésus] ne voulait pas que personne le sût... Ils vinrent à Capharnaüm, et entré dans la maison il les interrogeait : « De quoi discutiez-vous pendant la route ? » Eux se taisaient, car ils avaient discuté entre eux, pendant la route, qui était le plus grand. S'étant donc assis, il appela les Douze et leur dit : « Si quelqu'un veut être le premier, il sera le dernier de tous et de tous le serviteur. » Et prenant un petit enfant, il le fit mettre au milieu d'eux, et après l'avoir embrassé il leur dit : « Quiconque accueillera un de ces petits en mon nom, m'accueille, et celui qui m'accueille — ce n'est pas moi qu'il accueille, mais Celui qui m'a envoyé ! » *Mc.*, IX, 30-38.

C'est le même homme que nous peint l'évangile spirituel de Jean, dont le programme est pourtant de montrer en Jésus le pain céleste, la vie et la lumière du monde. Le Maître ne laisse pas d'être « chair » et de le manifester : il pleure, il prie, il est recru de fatigue et de faim, il a ses préférences et ses angoisses, il s'indigne et s'émeut, s'enthousiasme ou se consterne.

Ce disant, Jésus se troubla en esprit et protesta et dit : « En vérité, en vérité, je vous déclare qu'un de vous me livrera ! » Les disciples se regardaient les uns les autres, incertains duquel il parlait. Un de ses disciples était étendu à table près de Jésus, dans son sein, celui que Jésus aimait. Simon Pierre lui fait donc signe de la tête et lui dit : « Qui est celui dont il parle ? » S'inclinant sur la poitrine de Jésus, ce disciple lui dit : « Maître, qui est-ce ? » Jésus lui répond en conséquence : « Celui auquel je donnerai la bouchée de pain que je trempe. » Trempant donc une bouchée de pain, il la prend et la donne à Judas, fils de Simon l'Iscariote. (Et après cette bouchée, c'est alors que Satan entra en lui.) Jésus lui dit donc : « Ce que tu fais, fais-le au plus vite. » Mais cela, personne de ceux qui étaient étendus à table ne sut pourquoi [Jésus] le lui dit. D'aucuns pensaient, parce que Judas avait la bourse, que Jésus lui dit : « Achète ce dont nous avons besoin pour la fête », ou qu'il donnât quelque chose aux pauvres. Ayant donc pris la bouchée, [Judas] sortit incontinent. Il était nuit. *Jo.*, XIII, 21-31.

168. — Mais cet homme, à qui rien d'humain n'est étranger, est étranger au mal, au regret et au remords. S'il s'agit de repentir et de pardon, de péché ou de componction, c'est à propos d'autres. Jésus exhorte à la pénitence et ne se repent pas ; il recommande la

vigilance et avertit un chacun de sauver son âme : la sienne est en sûreté. Il conseille aux autres de craindre, lui aime ; de chercher, il a trouvé. Il accueille avec sérénité les publicains et les pécheresses : son toucher purifie, son amour sauve. Parlant des plus hauts mystères de la prédestination et du salut, il est à l'aise dans ce monde redoutable. On sent qu'il n'en est pas étonné, qu'il est « né (c'est Bossuet qui parle) dans ce secret et dans cette gloire ». « Un artisan qui parle des richesses, un procureur qui parle de la guerre, de la royauté, etc. » trahit vite son ignorance et laisse voir la corde, — « mais le riche parle bien des richesses, le roi parle froidement d'un grand don qu'il vient de faire, et Dieu parle bien de Dieu[1] ».

Cette alliance unique d'une confiance jamais hésitante avec la religion la plus profonde, d'une familiarité unie et tendre, qui n'a rien à se faire pardonner, avec la vue la plus claire de l'horreur du péché et des exigences de la justice, d'une sécurité imperturbable avec un sens infaillible de ce qu'est Dieu et de ce qu'est l'homme, — voilà une des portes qui introduisent au « Mystère de Jésus ». Et l'on peut croire que ces traits dépassent l'humain, mais le moins qu'on puisse dire est qu'un homme ainsi doué n'est pas à traiter légèrement quand il parle des choses de son Père, et des siennes.

2. — La conversation de Jésus avec ses frères

169. — La conversation de Jésus avec les hommes présente, par un contraste analogue, un mélange inouï de douceur et de majesté, d'autorité consciente et de dévouement total. Dans son raccourci puissant, la formule johannique ramasse les traits que tous nos évangiles présentent à l'état dispersé :

> Lors donc qu'il leur eut lavé les pieds [Jésus] reprit ses vêtements, s'étendit de rechef à table et leur dit : « Savez-vous ce que je vous ai fait ? Vous m'appelez : le Seigneur et le Maître, et bien dites-vous, car je le suis. Si donc je vous ai lavé les pieds, moi le Seigneur et le Maître, vous aussi vous devez vous laver les pieds les uns aux autres, car je vous ai donné l'exemple... En vérité, en vérité, je vous le dis, le serviteur n'est pas au-dessus du maître, l'envoyé plus grand que celui qui l'envoie. » *Jo.*, xiii, 12-17.

D'autres passages ne sont pas moins instructifs. Mais pour en sentir la force, il faut se rappeler les exigences de Jésus, ses prétentions à être imité en tout, servi et aimé par-dessus tout, sa liberté royale d'action. Il chasse les vendeurs du Temple, exorcise, guérit, absout, gourmande les flots et commande aux vents. Que tout lui soit dû, cela va sans dire ; que les forces d'inertie auxquelles se brise l'ingéniosité des plus sages cèdent à son empire, il le trouve naturel.

C'est cet homme qui dit à ses disciples :

> « Les rois des Nations les dominent, et ceux qui commandent les peuples reçoivent le nom d'Evergètes [Bienfaisants]. Mais vous, non pas ; que le plus grand d'entre vous se fasse comme le dernier venu, et celui qui gouverne comme le serviteur. Qui est le plus grand : celui qui est étendu à table, ou celui qui sert ? Est-ce pas celui qui est étendu ? — Moi, je suis au milieu de vous comme celui qui sert ! » *Lc.*, xxii, 25 28.

> « Car aussi le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup. » *Mc.*, x, 45.

> « Mettez-vous à mon école : je suis doux et humble de cœur. » *Mt.*, xi, 29.

1. Pascal, *Pensées*, éd. L. Brunschvicg *major*, II, p. 237.

Accessible, familier, miséricordieux, il s'apitoie sur la foule, brebis sans pasteur ou, ce qui est pire, livrées aux mauvais bergers :

> « J'ai pitié de cette foule, car voici trois jours qu'ils me sont attachés et ils n'ont pas de quoi manger, et quelques-uns venus de si loin ! » *Mc.*, viii, 3.

Lui est venu pour sauver, non pour perdre. Il s'applique avec prédilection la plus douce des promesses messianiques :

> « L'esprit du Seigneur Iahvé est sur moi,
> car Iahvé m'a consacré par l'onction ;
> Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux,
> panser les cœurs meurtris ;
> Annoncer aux captifs la liberté,
> aux prisonniers la délivrance
> Annoncer un an de grâce de Iahvé... » *Isaïe*, lxi, 1-2 ; *Lc.*, iv, 18-19.

170. — Aux impétueux disciples qui veulent faire tomber le feu du ciel sur les Samaritains inhospitaliers, il inflige une réprimande sévère : « Vous ne savez pas de quel esprit vous êtes ! » (*Lc.*, ix, 55). Il ne veut pas qu'on repousse les malades, les importuns, les étrangers (*Jo.*, xii, 20 sqq.), les enfants. Des mères lui présentaient un jour leurs petits enfants pour qu'en les touchant il les bénît et

> les disciples les grondaient. Ce que voyant, Jésus le prit mal et leur dit : « Laissez les petits venir à moi, ne les empêchez pas, car le Royaume des cieux est à ceux qui leur ressemblent. Oui, je vous le dis, qui ne recevra pas le Royaume de Dieu comme un petit enfant, n'y entrera pas. » Et ayant embrassé ces enfants, il les bénissait en leur imposant les mains. *Mc.*, x, 13-17.

171. — Les pécheurs partageaient, au grand scandale des Pharisiens, le bon accueil fait aux enfants. Bien plus, Jésus manifeste à leur endroit une sorte de préférence. Il accepte de bon cœur les festins que ces pauvres gens, dans leur joie expansive, lui offrent. On en murmure et les paroles de désapprobation, coulées dans l'oreille des disciples, arrivent jusqu'au Maître : « Ce ne sont pas les gens bien portants qui ont besoin du médecin, réplique Jésus, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes à pénitence, mais les pécheurs » (*Lc.*, v, 29-33). Cette parole ne met pas fin aux récriminations ; elles reprennent de plus belle pendant le ministère galiléen, et bénies soient les plaintes qui nous ont valu les divines paraboles de la pitié et du pardon ! Car c'est en réponse aux réflexions malveillantes des scribes : « Cet homme accueille les pécheurs et mange avec eux ! » (*Lc.*, xv, 2), que Jésus raconta l'histoire de la brebis perdue — pour laquelle le bon berger laisse les quatre-vingt-dix-neuf dociles, et qu'il ramène, non, qu'il rapporte sur ses épaules, avec une joie naïve et exubérante ; — l'histoire de la drachme égarée ; l'histoire de l'enfant prodigue... Mais pourquoi redire ce qui est dans toutes les mémoires ?

L'exemple de Jésus donne, à ces préceptes de pardon le plus touchant des commentaires : c'est la Samaritaine, c'est la pécheresse de Magdala, c'est le publicain Zachée, c'est la femme surprise en adultère, ce sont les bourreaux du Golgotha, c'est le larron crucifié. Ce Maître si terrible au péché, ce tendre ami des cœurs purs et des enfants, cet homme qui, rencontrant un jeune homme chaste, le vit et l'aima (*Mc.*, x, 21), ce moraliste rigide qui relève autour du mariage la haute barrière de l'union infrangible, ce juge austère qui condamne l'intention et la pensée même, quand elle est consentie, du mal, ce Jésus qu'un soupçon n'effleura jamais, se laisse appeler, et

est en effet, « l'ami des publicains et des pécheurs ». Il les aime de cette tendresse insistante et inquiète qu'ont les mères pour des enfants longtemps menacés, et qu'elles ont, pour ainsi dire, enfantés une seconde fois dans les larmes.

172. — Mais cette prédilection n'ôte rien aux disciples fidèles. Quelle patience à les instruire! Quelle douceur et quelle force! Laissons ce malheureux pour lequel il eût mieux valu n'être pas né. Les autres sont de braves cœurs, des hommes dévoués assurément, mais si grossiers parfois, souvent si peu ouverts aux leçons du Maître, toujours si au-dessous de sa pensée et de son cœur! Il les aime cependant, et de ces bons serviteurs il fait peu à peu ses amis. Il leur apprend le support mutuel; il explique à Pierre étonné, pour qui pardonner sept fois à son frère était exorbitant, qu'il faut pardonner jusqu'à septante fois sept fois! Et pour justifier cette miséricorde, il évoque devant ses disciples le Juge auquel nous aurons tous tant de pardons à demander: au prix de ces dettes, que sont les misères pour lesquelles nous serions tentés d'être impitoyables? (*Mt.*, XVIII, 21 sqq.)

173. — Ces traits, sur lesquels on pourrait insister, ne sont pas seulement propres à nourrir la piété des croyants; ils importent singulièrement à l'enquête que nous poursuivons. L'union de la grandeur avec la simplicité est le fruit le plus rare d'une heureuse nature affinée par une éducation exquise: chacun y reconnaît la marque de la plus haute distinction. Il y faut un équilibre, un sentiment des nuances, une possession habituelle de soi qu'aucun dressage ne procure, qu'aucun génie ne suppléera. Mais quand cet alliage de bonté profonde et d'autorité souveraine résiste à des épreuves terribles, ne se dément ni devant l'injustice, ni devant la calomnie, ni devant l'insuffisance des amis, ni devant la perfidie des adversaires ; quand un homme sait condescendre sans s'abaisser, se dévouer sans perdre de son ascendant, se donner sans s'abandonner, ne faut-il pas le proclamer parfait ? Qui ne voit l'abîme existant entre cette attitude habituelle et la malléabilité aux circonstances et aux pressions, l'outrecuidance naïve, l'insincérité demi-consciente, l'appétit et le vertige des grandeurs que supposent en Jésus les théories des exégètes rationalistes — qu'elles sont forcées de supposer ?

174.— Sans nous arrêter longtemps à des difficultés qui n'en sont guère que pour quelques esprits vétilleux, relevons celles qui ont assez de spécieux pour mériter un instant de discussion. La première concerne le langage de Jésus, l'autre son attitude.

Certaines personnes sont émues en lisant les anathèmes prononcés par le Maître à l'adresse des Pharisiens (*Mt.*, XXIII et *loc. parall.*). Elles relèvent également le qualificatif de « renard » donné à Hérode Antipas (*Lc.*, XIII, 32), et les conseils rigoureux signifiés aux disciples hésitants (*Lc.*, IX, 59-62).

L'objection n'a quelque portée qu'en ce qui touche la sévérité du fond, car le ton et le langage de Jésus, dans ces passages, sont ceux que les habitudes du temps et le vocabulaire prophétique amenaient naturellement sur ses lèvres. Il serait aussi vain de s'en étonner que de se formaliser de détails de régime et d'habillement alors en usage.

175. — Sur le fond [1], l'on observera que le conflit était inévitable entre le conservatisme abusif et stérile des meneurs Pharisiens, la sceptique mondanité des Sadducéens, la basse politique d'Hérode Antipas, et la vérité libératrice qu'apportait Jésus (*Jo.*, VIII, 32). La fermentation généreuse du vin nouveau devait faire éclater des outres roidies et cassantes. Le conflit, Jésus n'en eut pas l'initiative : ses précautions respectueuses envers la Loi, ses explications (*Mt.*, V, 17), son souci de ménager, quand elle se contenait dans de justes limites, l'autorité doctrinale des scribes (*Mt.*, XXIII, 3), le prouvent assez. Mais douceur n'est pas faiblesse; la bonté n'empêche pas que « l'amour soit fort comme la mort », le « zèle jaloux » de la gloire de Dieu « dur comme l'enfer ». La mission du Sauveur devait être accomplie, les âmes désabusées à tout prix, les maîtres d'erreur dénoncés, les fanatiques confondus, les hypocrites démasqués. Aussi Jésus parle. Mais avec quel accent, avec quelle évidente volonté de ramener, non d'accabler! Il maintient, après l'avoir rétablie, la notion véritable du Royaume, il proclame les droits de Dieu, il dégage de la gangue pesante des gloses et des prescriptions humaines le noble filon religieux. Ce faisant, loin d'être infidèle à son appel de miséricorde, il l'achève : ses sévérités sont bienveillantes, les blessures qu'il fait sont franches, et vont à débrider des plaies, non à les rendre inguérissables. Il pleure sur Jérusalem, il prie pour ses persécuteurs, il prépare la conversion de tous ceux — scribes et pharisiens au premier rang : *Act.*, VI, 7; IX, 20; XV, 5; XXI, 21 sqq. — qui ne voulurent pas « pécher contre la lumière ».

176. — L'objection développée par J. MARTINEAU [1], et selon laquelle la conscience, ou du moins la revendication publique, de la dignité messianique serait incompatible avec la sainteté et l'humilité parfaites, procède d'un raffinement morbide et inintelligent. Humilité, sainteté, toutes les vertus qu'on voudra invoquer sont fondées sur la vérité, ou ne sont que des attitudes, et combien vaines! Si l'on croit que Jésus était vraiment le Messie, on doit admettre qu'il connaissait sa dignité et, dans la mesure d'une sage discrétion, la proclamait : le contraire rabaisserait l'envoyé divin à la taille d'un instrument inconscient, animal, instinctif, ou le réduirait à une passivité tout à fait indigne de sa mission. Il faut noter d'ailleurs que la gloire remonte finalement tout entière à Dieu : doctrine, sagesse, puissance, tout vient du Père et Jésus « ne peut rien faire de lui-même » (*Jo.*, V, 30). Encore qu'il agisse librement, comme un fils dans la maison paternelle, non comme un serviteur introduit par grâce; encore qu'il possède en plénitude, par tradition totale et non selon une mesure plus ou moins grande, les richesses de la Divinité, Jésus tient tout de son Père, et lui renvoie tout honneur. La vocation messianique comportait sans doute une haute dignité et une pure gloire, mais presque toute à venir : dans le présent, elle était surtout l'occasion de contradictions et de douleurs incompréhensibles (*Isaïe*, XLIX, 1 — LI, 16; LII, 13 — LIII, 12; *Lc.*, XXIV, 26 : « ne fallait-il pas que le Christ souffrît? »; *Philip.*, II, 5-11, etc.). Jésus accepta librement les unes et l'autre. Mais il épuisa la partie douloureuse du programme messianique et, pendant sa vie mortelle, n'accepta de la dignité que ce qu'il ne put refuser, « ne cherchant pas sa gloire » (*Jo.*, VIII, 50). Il « ne se complut pas en lui-même », mais « ayant, durant les jours de sa chair, offert avec de grands cris et des larmes ses prières et supplications à Celui qui pouvait le sauver de sa mort... il apprit, tout Fils qu'il est, par ses propres souffrances, ce que c'est qu'obéir... » (*Hebr.*, V, 7).

1. A. D. SERTILLANGES, *Jésus*, Paris, 1900, ch. VI.

1. *The Seat of Authority in religion*, London, 1890, p. 577 sqq. — Là-dessus on peut voir la discussion de A. BALMAIN BRUCE, *Apologetics*[3], Edinburgh, 1892, p. 364 sqq.

3. — La vie intime de Jésus

177. — On n'approche qu'avec respect du sanctuaire, sacré chez le dernier des hommes, où s'affirme par la pensée, le désir, l'amour, le vouloir, où s'exprime par le verbe intérieur l'incommunicable personnalité de chacun de nous. Combien plus, quand il s'agit d'un de ces hommes extraordinaires qui ont entraîné sur leurs traces des milliers de leurs frères, et fourni aux générations suivantes un exemple, un idéal et des leçons! Au demeurant, l'originalité qui sépare du commun ces hautes figures est d'espèce fort différente, bien que tous s'isolent de leur milieu et le dominent plus ou moins.

Les uns retiennent surtout l'attention par l'étrangeté, le caractère « différent », unique, de leurs allures, en contraste frappant avec celles de leurs contemporains. Les autres, les plus grands, se distinguent moins par la singularité que par la supériorité de leurs dons. Ils regardent ce que les autres regardent, et dans la même perspective, mais ils y voient ce que les autres ne voient pas. Leur mérite est en profondeur : ils sont moins différents de leur entourage qu'élevés au-dessus de lui. A ne le considérer qu'humainement, c'est à cette dernière famille qu'appartient sans conteste Jésus de Nazareth.

178. — Sa pensée habituelle se meut dans la sphère familière aux âmes religieuses de son temps et de son pays. Veut-il illustrer sa doctrine en la rendant plus accessible et plus concrète, c'est aux comparaisons, aux paroles scripturaires, aux grands faits et aux grands hommes de l'histoire d'Israël qu'il recourt. Les sentences bibliques montent spontanément à ses lèvres. Moïse et David, Salomon et la Reine lointaine, Isaïe et Jonas lui servent d'autorités, de garants, de termes de comparaison. Il n'enseigne pas, certes, comme les scribes, mais la dialectique qu'il emploie, quand il daigne discuter, est celle des maîtres d'Israël, non la dialectique de l'Inde ou de la Grèce. Au cas de conscience bizarre et captieux des Sadducéens, ridiculisant la doctrine de la résurrection par l'aventure d'une femme mariée successivement (et légalement) à sept frères, quand les interrogateurs concluent triomphalement : « à la résurrection, duquel des sept sera-t-elle la femme? Car tous l'ont possédée! »

... Répondant, Jésus leur dit : « Vous errez, ignorants que vous êtes et de l'Ecriture et de la puissance de Dieu. A la résurrection, ni on ne se mariera, ni on ne donnera en mariage, mais on sera comme des anges dans le ciel! Touchant la résurrection, n'avez-vous pas lu cette parole de Dieu : « Je suis le Dieu d'Abraham, et le Dieu d'Isaac, et le Dieu de Jacob »? Il n'est pas le Dieu des morts, mais des vivants. » Et en l'écoutant, les foules étaient frappées d'admiration par sa doctrine. *Mt.*, XXII, 23-24.

Nous aussi, en lisant ces sublimes paroles. Mais on y entend l'accent authentique d'Israël, et ni Platon ni Aristote n'ont passé par là. Ni même Philon.

179. — Comme sa dialectique, le style de Jésus est marqué à l'empreinte de sa race et de son temps[1]. Pénétrants et familiers, ses dires ressortissent aux genres littéraires bibliques : on y entend l'écho des prophètes, on y retrouve le tour énigmatique et le sententieux des livres sapientiaux. A mainte reprise, les discours plus étendus prennent même l'allure de strophes, et s'il faut en cela faire la part des évangélistes (la comparaison des textes rapportant les mêmes paroles, dans le même contexte, nous y invite impérieusement) il reste que le moule prophétique fut sûrement celui où coula le plus souvent le pur métal de la parole du Maître. Quant à ses aphorismes et discours familiers, la sagesse d'Israël y est justifiée par l'emploi de ses procédés classiques : allitération, comparaison, parallélisme :

« A qui comparerons-nous cette gent? — Elle est pareille à de petits enfants assis sur les places et se criant les uns aux autres :

« Nous avons chanté et vous n'avez pas dansé,
Nous avons pleuré et vous n'avez pas gémi. »

Vint en effet Jean, ne mangeant ni ne buvant, et l'on dit : « Il est possédé! »
Vint le Fils de l'homme, mangeant et buvant, et l'on dit : « Voici un glouton et un buveur! » *Mt.*, XI, 16-20.

S'agit-il de décrire l'angoisse des derniers jours et la crise précédant l'avènement définitif du Règne de Dieu, le style des apocalypses qui s'était, depuis les grands prophètes, imposé à ces tableaux, se retrouve dans les discours du Maître.

« Comme l'éclair part de l'Orient et brille jusqu'à l'Occident, telle sera l'apparition du Fils de l'homme : où gît le cadavre, se rassembleront les aigles. Et aussitôt après la tribulation de ces jours, le soleil s'obscurcira, etc. » *Mt.*, XXIV, 27 sqq.

Suivent des citations textuelles, prises des apocalypses d'Isaïe, de Daniel, de Zacharie.

180. — Jusque dans la partie la plus originale par la forme qu'y revêt son enseignement, dans ce genre parabolique, qu'il n'inventa pas[1], mais qu'assurément il aime de préférence et pousse à sa perfection, Jésus reste Israélite, et Israélite palestinien. Allégorie ou fable ou (c'est le cas très souvent) subtil mélange des deux, ses paraboles se déroulent selon les lois de la pensée sémitique. Sous la plume du plus hellène, du plus « humaniste » des évangélistes, les paraboles les plus touchantes ou les plus tragiques, *l'Enfant prodigue*, *les méchants Vignerons*, restent encore, par leur absence de composition, apparentées à la littérature de Sapience, dont elles sont la fleur la plus exquise. Ces beaux récits se développent par plans réguliers, plutôt lentement, sans autre enchaînement que la suite des faits, sans aucune péripétie, sans la recherche d'un effet dramatique quelconque. Tout le pathétique est dans les choses.

181. — Mais autant que l'ordonnance, c'est le matériel des discours de Jésus, les mots et les images, qui sont exactement ceux qu'on pouvait attendre d'un prédicateur galiléen[2]. Le monde qui se reflète dans les paraboles et les entretiens du Maître n'est pas celui d'un visionnaire, d'un homme abstrait ou d'un livresque. Un développement spirituel intense tend parfois (on l'a noté de saint Bernard) à émousser le sentiment concret ou esthétique des choses visibles. On n'a pas à regretter cette lacune dans le Sauveur; François d'Assise ne fut pas plus ami de la nature. L'Evangile en témoigne à chaque page. C'est toute la Galilée d'alors qui s'y reflète, avec ses deuils et ses fêtes, son ciel et ses saisons, ses troupeaux et ses vignes, ses moissons et l'éphémère parure de ses anémones, son beau lac et la robuste population de ses pêcheurs et de ses cultivateurs aisés. — Le monde extérieur existe pour Jésus : il n'est pour lui ni un

1. Là-dessus, entre autres, P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*[7], Paris, 1905; Alfred Durand, *Pour qu'on lise l'Evangile*, dans les *Etudes*, du 5 juillet 1912.

1. Là-dessus Paul Fiebig, *Altjuedische Gleichnisse und die Gleichnisse Jesu*, Tübingen, 1904.

2. Quelques remarques peuvent servir dans les articles du *Dictionary of Christ and the Gospels*, s. v. *Animals*, I, p. 62, B-69, B (H. G. Wood); *Illustrations*, I, p. 776, B-778, A (R. Glaister); *Metaphors*, II, p. 179, A-181, B (C. M. Cobern); *Poet*, II, 372, A-377, (A. J. Kelman).

simple chiffre, un pur symbole qu'il s'agirait d'interpréter, ni une fantasmagorie vaine, une illusion, un « torrent des mobiles chimères », qu'il faudrait dissiper ou traverser. Loin d'être un mensonge ou un piège, ces humbles choses ont leur prix à qui sait y voir des dons et des vestiges du Père du ciel. Les détails familiers de la vie des pauvres gens, l'allure hautaine, le luxe, la morgue des riches, les yeux clairs des enfants, le geste du semeur et de la broyeuse de froment, du berger et du marchand, les veillées de noce et l'embauchement des ouvriers, tout cela est peint d'un trait sans insistance, mais net et d'une exactitude topique. Ni les arbres ni les bêtes ne sont oubliés : la croissance du blé est chèrement décrite, les oiseaux du ciel traversent l'horizon, la brebis perdue s'y profile, point blanc au lointain désertique.

182. — Les impressions acquises ont peu à peu formé dans l'esprit du Maître ce bon trésor où la leçon religieuse trouvera sa forme naturelle et appropriée. Mais ces images rapides ou détaillées sont celles qu'on s'attendait à trouver dans un homme de cette race et de ce pays, formé par la tradition biblique, héritier du verbe prophétique et de la sagesse des pères, grandi au milieu de la saine activité et des décors harmonieux du terroir galiléen. Osons dire que ces images, ces réminiscences, ces goûts existaient en quelque mesure, sous une forme plus ou moins rudimentaire, chez tous les Israélites pieux, contemporains et compatriotes de Jésus.

183. — Son originalité n'est pas là. Elle est dans la façon unique dont ces éléments sont transfigurés, transmués, spiritualisés et conséquemment universalisés, par le Sauveur. Il se trouve que ces leçons si particulières, si bien datées et localisées, données à quelques milliers d'auditeurs, dans un coin du monde aisément reconnaissable et peu hospitalier aux idées et aux gens du dehors, — il se trouve que ces leçons restent comprises et conquérantes en tous les temps, sous tous les cieux. L'esprit y éclate au point que nous pouvons presque nous passer de l'intelligence littérale et détaillée. A la différence des paroles mystiques ordinaires, toujours un peu troubles, où la profondeur n'existe guère qu'aux dépens de la clarté, où la puissance des impressions se traduit par des métaphores heurtées et des alliances de mots qui semblent s'exclure, où le désespoir de rendre l'intensité du sentiment tend le langage jusqu'à le disloquer, ces simples récits évangéliques, pleins de détails familiers, de visions précises, de mots lumineux, vont allumer et nourrir la flamme religieuse au cœur des croyants de toute race. Aucun homme vraiment homme n'est au-dessus ou au-dessous de leur atteinte. Nulle part au monde la transparence d'une âme profonde ne s'est mirée en une eau plus calme :

« Bienheureux les purs de cœur : ils verront Dieu !
Bienheureux les artisans de paix : ils seront appelés les fils de Dieu ! » *Mt.*, v, 8-9]

« Vous êtes la lumière du monde. On n'allume pas une lampe pour la placer ensuite sous le boisseau, mais sur le chandelier, et elle brille devant tous ceux qui sont dans la maison. Que votre lumière luise ainsi devant les hommes : qu'ils voient vos belles œuvres et glorifient votre Père qui est aux cieux ! » *Mt.*, v, 14-17.

« Veillez, veillez : vous ne savez pas quelle heure il est [à quelle heure de votre destinée vous en êtes]. Tel qu'un homme s'en allant au loin laisse sa demeure, et met ses biens aux mains de ses domestiques, à chacun sa tâche, et recommande au portier de veiller. Veillez donc; vous ne savez pas à quelle heure le maître de la maison viendra : le soir, ou à la mi-nuit, ou au chant du coq, ou à l'aube — crainte que, survenant à l'improviste, il vous trouve endormis. Ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez ! » *Mc.*, xiii, 33-37.

184. — Il est vrai que cette parole si franche a parfois ses outrances, ses ironies, ses paradoxes, le grossissement oratoire et pédagogique indispensable à un enseignement populaire oral :

... les Pharisiens sortirent et commencèrent tous ensemble à lui faire des demandes, réclamant de lui un signe du ciel, en le tentant. Et gémissant en esprit [Jésus] dit : « Qu'a cette génération perverse à chercher un signe ? Vrai, je vous le dis, [on verra bien] s'il est donné un signe à cette génération[1] ! » — Et les renvoyant, il remonta en barque et passa de là sur l'autre bord [du lac]. *Mc.*, viii, 11-14.

« Bénissez ceux qui vous maudissent; priez pour ceux qui vous calomnient. A celui qui te frappera sur la joue, tends l'autre [joue], et à celui qui te prend de force ton manteau, ne dispute pas ta tunique. Donne à tous ceux qui te demandent et ne réclame pas tes biens à ceux qui te les enlèvent. » *Lc.* vi, 28-31.

« En vérité je vous dis que, si vous avez de la foi [gros] comme un grain de sénevé, vous direz à cette montagne : Passe d'ici là. Et elle passera, et rien ne vous sera impossible. » *Mt.*, xvii, 20.

185. — Mais ces fortes paroles, dont l'imagination chimérique d'un Léon Tolstoï a si souvent abusé, avec autant d'inintelligence que d'éloquence, reçoivent leur véritable interprétation de tout l'Evangile. Leur sens doit être cherché dans l'idéal qu'elles proclament, dans les sentiments qu'elles inspirent et l'orientation qu'elles donnent, dans les limitations que d'autres enseignements du Maître, son exemple, et la nature même des choses, leur imposent. Elles ne sont pas d'un excessif, d'un homme génial mais peu équilibré. Rien de plus frappant au contraire que la façon dont Jésus domine sa matière et reste maître de lui jusqu'en ses plus vives apostrophes. Homme véritable, homme complet, homme d'un temps et d'une race passionnés dont il ne refusa que les étroitesses et les erreurs, il a ses enthousiasmes et ses saintes colères. Il connaît ces heures où la force virile s'enfle comme un fleuve et semble se décupler pour se répandre. Mais ces mouvements extrêmes restent lucides : pas d'exagération de fond, pas de petitesse de vanité, nul enfantillage, aucune trace d'amertume égoïste et intéressée. Agitées, frémissantes, bouillonnantes, les eaux d'un gave restent limpides. Ainsi Jésus, s'il voit « Satan tomber comme un éclair », s'il révèle à ses disciples (de quel accent pénétrant et tendre !) leur bonheur, s'il tressaille en face du renversement des vues humaines opéré par la sagesse de son Père, s'il s'indigne à la vue du coupable endurcissement des scribes, il garde toujours le commandement de sa parole et de sa pensée : quand il chasse les vendeurs du Temple, quand il tonne contre les villes impénitentes, quand il rebute l'affection sincère mais charnelle encore de Simon Pierre, quand il reprend le zèle indiscret des Fils du tonnerre, ce sont les grands intérêts de sa mission qui l'inspirent : la gloire de Dieu, le bien des âmes, l'avènement du Royaume. On ne trouvera pas dans les évangiles ces mots amers et injustes, ces récriminations, ces doléances égoïstes qui échappent, dans les moments de crise, aux plus généreux amis des hommes. Même en adoptant le style et la manière apocalyptiques, consacrés alors en matière de fins dernières, les paroles du Maître restent sensées, les images qu'il reprend ou crée relativement modestes. Il n'est pour apprécier cette sobriété que de comparer le discours (qui sera plus

1. Sur le sens donné à *εἰ δοθήσεται*, voir la note du P. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. 196.

bas traduit dans son intégralité) appelé *l'apocalypse synoptique*, avec les descriptions des apocalypses à peu près contemporaines.

186. — Passant des paroles de Jésus, prises comme de sûrs indices de sa vie intérieure, à ses actes, nous remarquerons le même caractère de sublimité dans l'équilibre. La hauteur morale et religieuse, l'héroïsme que les plus prévenus des adversaires sont forcés de reconnaître à cette courte vie, réside moins dans l'étrangeté et la singularité de quelques gestes que dans la bonté constante des actions et leur qualité soutenue. On n'y voit pas de ces brusques alternatives, de ces « sautes de vent », de ces élans généreux suivis de dépression profonde dont la vie des hommes éminents (et celle même des saints, si elle est sincèrement contée) offre des exemples. Le trait relevé plus haut, à propos de la religion de Jésus, doit être souligné ici comme jetant un jour singulier sur le calme de cette âme. Jésus n'a pas d'extase proprement dite, l'extase disant à la fois la hauteur de l'appel divin et la faiblesse du sujet humain qui le subit. Il n'a pas non plus de ces balbutiements, de ces abstractions du réel, de ces distractions qui sont la rançon habituelle d'un effort suprême. Son naturel est parfait, sa spontanéité entière : rien de guindé ou de convenu. Comme ses paroles, sa vie coule de source et sur un lit de sable, pourrait-on dire, tant sa sérénité intérieure est constante. Il a les goûts que cette perfection implique : il aime les enfants, les pauvres, les petits.

... La note dominante [en Jésus] est celle d'un recueillement silencieux, toujours égal à lui-même, toujours tendant au même but. Jamais il ne parle en extase et le ton de l'excitation prophétique est rare chez lui. Chargé de la plus haute mission, il a toujours l'œil ouvert et l'oreille tendue à toutes les impressions de la vie qui l'entoure : quelle preuve de paix profonde et d'absolue certitude ! «... Le départ, l'auberge, le retour, le mariage et l'enterrement, les palais des vivants et les tombes des morts, le semeur et le moissonneur dans les champs, le vigneron au milieu de ses ceps, les ouvriers inoccupés sur la place, le berger cherchant ses brebis, le marchand en quête de perles ; et puis, au foyer, la femme s'occupant de sa farine, de son levain ou de sa drachme perdue, la veuve se plaignant au juge inique, la nourriture terrestre et, comme elle passe, les rapports spirituels du maître et du disciple ; ici la pompe des rois et l'ambition des puissants, là l'innocence des petits enfants et le zèle des serviteurs, toutes ces images animent sa parole et la rendent accessible même à des esprits d'enfants. » Et tout cela ne signifie pas seulement qu'il parlait en images et en paraboles ; cela témoigne, au milieu de la plus forte tension, d'une paix intérieure et d'une joie spirituelle telles qu'aucun prophète avant lui ne les a connues... Lui qui n'a pas une pierre pour reposer sa tête ne parle pas cependant comme un homme qui a rompu avec tout, comme un héros de l'ascèse, commn un prophète extasié, mais comme un homme qui connaît la paix et le repos intérieur, et peut les donner aux autres. Sa voix possède les notes les plus puissantes, il place l'homme en face d'une option formidable, sans lui laisser aucune échappatoire et pourtant — ce qui est le plus redoutable lui paraît comme allant de soi, et il en parle comme d'une chose naturelle : il revêt [ces terribles vérités] de la langue dans laquelle une mère parle à son enfant [1].

187. — La douleur est un réactif qui sait mettre en liberté les éléments les plus fonciers d'une nature, en détruisant les attitudes artificielles qu'un long effort a plaquées sur nos vies jusqu'à nous les rendre habituelles. En face de la douleur, surtout quand elle est intense, durable, et atteint à la fois le corps et l'esprit, « le masque tombe, l'homme reste »... Jésus, dans une épreuve sans limites, demeure également éloigné de toute forfanterie et de toute faiblesse : nul stoïcisme, nul défi, nulle attitude composée. Il ne nie pas le mal, il ne l'atténue pas. Sans faire fléchir sa volonté, arrêtée et fixée sur celle du Père, sa sensibilité s'émeut, frémit, rend de beaux sons purs, tendres ou déchirants :

Et Jésus parcourait toutes les villes et les bourgs, enseignant dans leurs synagogues, et prêchant l'évangile du Royaume et guérissant toute maladie et toute infirmité. Or voyant les foules il s'attendrit sur eux, parce qu'ils étaient harassés et rompus de fatigue, comme des brebis n'ayant pas de pasteur. Lors il dit à ses disciples : « La moisson est grande et les ouvriers rares. Priez donc le maître de la moisson qu'il envoie des ouvriers... » *Mt.*, IX, 35-38.

« Malheur à vous, scribes et pharisiens hypocrites... Voici que je vous envoie des prophètes, des sages et des docteurs ; parmi eux vous tuerez et crucifierez [les uns], vous fouetterez [les autres] dans vos synagogues et les poursuivrez de ville en ville : pour que retombe sur vous tout le sang innocent répandu sur terre, depuis le sang du juste Abel jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie, que vous avez immolé entre le Temple et l'autel... Jérusalem, Jérusalem, qui tues les prophètes et lapides ceux qu'on t'envoie, combien de fois ai-je voulu rassembler tes enfants, comme une poule fait ses poussins sous ses ailes — et vous n'avez pas voulu ! » *Mt.*, XXIII, 34-39.

Comme Jésus était à Béthanie dans la maison de Simon le lépreux, une femme s'approcha de lui ayant un vase d'albâtre plein d'une myrrhe de grand prix et répandit [le parfum] sur son chef, tandis qu'il était étendu à table. Ce que voyant les disciples le prirent mal, disant : « A quoi bon cette perte ? On pouvait vendre cela cher, et donner le prix aux pauvres. » Jésus, s'en apercevant, leur dit : « Pourquoi faites-vous des misères à cette femme ? C'est une belle action qu'elle a accomplie à mon endroit. Car toujours vous avez des pauvres avec vous, moi, vous ne m'avez pas toujours. En versant cette myrrhe sur mon corps, elle l'a fait pour ma sépulture. Oui, je vous le dis, où que soit prêché cet évangile, dans le monde entier, on dira ce qu'a fait cette femme, en mémoire d'elle ! » *Mt.*, XXVI, 6-14.

Lors il leur dit : « Mon âme est triste à en mourir ; restez ici et veillez avec moi... » Et il vint vers les disciples, les trouva dormant, dit à Pierre : « Ainsi vous n'avez pas pu veiller même une heure avec moi ? Veillez et priez pour n'entrer pas en tentation : l'esprit est prompt, la chair faible. » *Mt.*, XXVI, 38, 40-42.

188. — Si l'on essaie de résumer, dans son trait le plus frappant, la vie intime du Sauveur, on s'arrêtera peut-être à ce qu'on me permettra d'appeler sa limpidité d'âme. Une sincérité qui ne s'accommode ni des exagérations intéressées ni des vaines promesses : « Que votre parole soit : oui, oui ; — non, non. Ce qui s'ajoute à cela vient du malin. » (*Mt.*, V, 37.) — Un naturel, une droiture d'intention que toute duplicité, toute finesse blesse comme une poussière qui offusque l'œil : « La lumière de ton corps est l'œil ; si ton œil est simple, tout ton corps est illuminé ; si ton œil est malin, tout ton corps est dans les ténèbres. » (*Mt.*, VI, 22.) — Une telle ardeur dans la charité fraternelle qu'elle fond et volatilise les plus dures scories de l'amour-propre : « Moi je vous dis : aimez vos ennemis et priez pour vos persécuteurs, afin de devenir les fils de votre Père qui est aux cieux. Car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons ; il pleut sur [le champ] des justes et des injustes. » (*Mt.*, V, 45.) — Un abandon à la providence

1. Adolphe HARNACK, *Das Wesen des Christentums* [4], Berlin, 1901, p. 23, 24. Dans la tr. fr. nouvelle de 1907 (que je retouche ici et là), p. 50-52. Les *Anmerkungen* de l'édition allemande de 1908, p. X, avertissent que le passage entre guillemets est emprunté à la *Geschichte Jesu* de P. W. SCHMIDT, vol. I, Tübingen, 1899.

qui rejette toute sollicitude temporelle pour s'attacher de toutes ses forces à l'expansion du Règne de Dieu et de la meilleure justice... Ces indices nous permettent de ramasser nos impressions dans le mot qu'employait de préférence la grande mystique génoise, sainte Catherine Fiesca Adorna, pour rendre tout ce qu'elle contemplait en Dieu : *Nettezza!* De la pure plénitude de l'Être divin, la vie intime de Jésus offre la plus belle image qu'il ait été donné aux hommes de contempler. Les richesses évangéliques, pour autant qu'on peut sommairement les inventorier, trouvent leur ordre, leur équilibre et leur achèvement dans l'incomparable limpidité de cette âme.

C. — Le mystère de Jésus

189. — Qu'il y ait eu en Jésus de Nazareth quelque chose de divin, ou tout au moins de surhumain, c'est ce que reconnaissent unanimement ceux de nos adversaires qui n'ont pas, en suite d'options philosophiques dont ils n'entendent pas se départir, « leur siège fait ». Un rationaliste conséquent, un hegelien logique admet que le progrès total du monde, dont le progrès religieux n'est qu'un aspect particulier, s'opère par avances fatales et constamment orientées dans le même sens, le terrain gagné ne pouvant plus se perdre, et la synthèse de demain dépassant nécessairement, tout en l'englobant partiellement, celle d'aujourd'hui[1]. Un tel homme, exégète, historien, théologien, tenant ces données pour incontestables, ne peut évidemment reconnaître en Jésus qu'un anneau de l'immense chaîne. Il ne peut voir dans sa carrière qu'un pas vers la réalisation de l'idée, une « synthèse » qui deviendra « thèse » à son tour, pour être ensuite contredite et enfin dépassée. Si les faits ne lui semblent pas s'accorder avec ses cadres philosophiques, cet homme donnera tort aux faits, et toute explication lui sera bonne qui fera rentrer le Maître de Nazareth dans le grand courant panthéiste, où tout est finalement nivelé.

190. — Mais le plus grand nombre des esprits, même en dehors du christianisme catholique, refuse heureusement de se couler dans ces cadres *a priori*. Toute fécondée qu'elle ait été par l'hypothèse de l'évolution, la théorie hegelienne perd du terrain. Ni les protestants libéraux, ni (et beaucoup moins) les conservateurs et les Anglicans, ne se refusent à admettre en Jésus la présence d'un élément divin. Les premiers nommés ont été, dans ce qui précède, sommés de définir l'élément « prophétique » ou, selon le mot de M. W. Bousset, « plus que prophétique », qu'ils revendiquent pour Jésus. Leur position est instable, nous l'avons montré : il leur faut ou rétrograder vers un rationalisme conséquent et ne voir dans le Sauveur qu'un prophète semblable aux autres, peut-être (à condition encore de renoncer à l'hypothèse évolutionniste) le plus grand des prophètes; ou aller au delà, et reconnaître en lui quelque chose de proprement divin.

191. — Cette dernière position est celle qu'adoptent, avec nous les protestants conservateurs et les Anglicans. Mais quand il s'agit de définir ce « quelque chose », cet élément divin, c'est une confusion qui n'a d'égale que celle des « explications », des *comment* proposés pour rendre vraisemblable l'union, dans le Christ, de cet élément transcendant avec l'humain. La question est surtout d'ordre théologique, et nous pourrions ne pas nous y attarder ici, contents de souligner ce qui nous rapproche des auteurs auxquels il est fait allusion. Toutefois cette attitude ne paraît ni habile, ni même tout à fait loyale. Plusieurs protestants en effet, et même quelques Anglicans, aheurtés à cette difficulté et l'esprit préoccupé d'un rationalisme inconscient, proposent des solutions qui se ramènent, en fin du compte, à celles des protestants libéraux. A ces derniers, nous n'avons rien à dire pour l'instant. C'est tout ce travail qui doit montrer que leur prétention est religieusement, et historiquement, insoutenable.

192. — Restent donc finalement ceux des protestants conservateurs et des Anglicans qui, renonçant au dogme chrétien défini à Éphèse et à Chalcédoine (ceux d'entre eux qui acceptent ces dogmes[1] sont, comme les « orthodoxes » grecs, en ce qui touche la doctrine du Christ, tout à fait avec nous), prétendent maintenir l'existence, en Jésus, d'un élément divin. C'est le cas de beaucoup le plus général. Un spécialiste en histoire des dogmes, et notamment en christologie, M. Fr. Loofs, nous assure qu' « il y a à peine un théologien [protestant] instruit — je n'en connais pas un seul en Allemagne — qui défende la christologie orthodoxe dans sa forme pure »[2]. De son côté, le professeur T. B. Kilpatrick, parlant pour les théologiens d'Angleterre et d'Amérique, adopte le verdict sommaire du Principal Dykes, selon lequel le dogme défini à Chalcédoine « n'est de nature à satisfaire ni le cœur ni la tête[3] ». Le Dr H. R. Mackintosh pense de même[4]. Avec plus de mesure et de respect, et tout en plaidant pour le dogme des deux natures les circonstances atténuantes, M. William Sanday n'y voit pourtant qu'une conception, indispensable en son temps, mais précaire et actuellement dépassée[5].

193. — N'acceptant pas la solution chrétienne définie aux IVe et Ve siècles, tous ces théologiens s'engagent à en fournir une autre, meilleure. Beaucoup ont cru la trouver dans une théorie qui emprunte sa formule au passage célèbre de l'épître aux Philippiens où le Christ est montré « se dépouillant », se « vidant » en quelque sorte de lui-même (ἐκένωσεν ἑαυτόν : *exinanivit semetipsum*). De là à conclure que le Verbe s'était dépouillé, en s'incarnant, de tout ou partie de ses attributs divins, la pente était facile. Tout en permettant d'échapper à l'idée (insoutenable en effet, mais aussi formellement

1. Je décris brièvement ici l'hegelianisme historique, celui qui a agi *en fait* sur le terrain de l'histoire religieuse, celui qui a inspiré Strauss et Renan. Qu'il y ait, de la philosophie de Hegel, — d'autres interprétations possibles, — plus subtiles et plus nuancées, c'est ce que je n'ignore pas après les travaux d'Ed. Caird, de MM. Georges Noël, E. Mac Taggart, etc. Mais parlant ici exégèse, nous n'avons pas à entrer dans ces discussions, restant incontestable que c'est *cette interprétation-là* de l'hegelianisme qui a agi et continue d'agir sur ce terrain. Sur Strauss en particulier, voir Albert Lévy, *David-Frédéric Strauss : la vie et l'œuvre*, Paris, 1910, ch. III et IV.

1. Parmi ceux-ci, et bien qu'il y eût des graves réserves à présenter sur la façon dont il propose d'entendre la « self-limitation » du Christ incarné, il faut mettre au premier rang le Dr Charles Gore, *The Incarnation of the Son of God*, London, 1891, et surtout *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*[2], London, 1907. L'auteur s'efforce d'expliquer dans ce dernier ouvrage, p. 207-213, comment ses hypothèses sont consistantes avec le sens plénier des décrets conciliaires, en particulier avec celui qui enseigne l'intégrité des deux natures dans le Christ.

2. *What is the Truth about Jesus Christ*, Edinburgh, 1913, p. 184. M. Loofs, en plus de sa *Dogmengeschichte*[4], Halle, 1906, et de sa *Symbolik*, Tübingen, I, 1902, a composé les articles *Christologie*, *Kenosis*, etc., de la *PRE*[3].

3. *Dictionary of Christ and the Gospels*, I, 1906, s. v. *Incarnation*, p. 812, B.

4. Dans son livre considérable, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, Edinburgh, 1912.

5. *Christologies, ancient and modern*, Oxford, 1910, p. 54-55.

hérétique) selon laquelle l'union hypostatique se serait accomplie par le mélange des deux natures, divine et humaine, présentes dans le Christ, ce dépouillement, cette « kénose », pouvait se diversifier et se doser à l'infini. Chacun mesura aux exigences de sa philosophie particulière le sacrifice prétendûment consenti par le Verbe. Pour certains luthériens du siècle dernier, le Christ aurait, durant sa vie humaine, *cessé d'être Dieu!* La plupart sont moins radicaux et distinguent, des attributs intrinsèques et fondamentaux que le Verbe incarné aurait retenus, certains attributs extrinsèques, propres à la « forme de Dieu » et non à la « forme d'homme » (tels l'omniscience, l'ubiquité, etc.). Sous l'une ou l'autre de ces modalités, cette théorie, fondée sur une fausse interprétation du passage de saint Paul qui lui sert de point de départ [1], nous met de plus, sous couleur d'éviter le mystère, en face d'une contradiction. Dans sa forme extrême, elle nous présente une personne se dépouillant de ce qui la constitue personne. Cette énormité mérite assurément les sévérités de M. F. Loofs, concluant un long mémoire sur la kénose par ces paroles : « Toutes les théories que nous faisons, pauvres hommes, sur l'Incarnation divine, sont déficientes, mais de toutes la plus déficiente est la moderne théorie de la kénose [2]. » Ailleurs, le même théologien s'exprime plus fortement encore contre cette « théorie morte » — là du moins où elle a pris naissance, en Allemagne — et qui relève plutôt « de la mythologie que de la théologie [3] ». On ne saurait mieux dire.

194. — Toutefois la conception du « dépouillement » peut, nous l'avons vu, s'atténuer, se dégrader pour ainsi parler, de bien des manières. Et sous telle ou telle de ces formes adoucies, elle a joué un grand rôle, qu'elle tient encore partiellement, dans la théologie anglicane [4]. La limitation volontaire que, d'après le Dr Gore, s'imposa le Christ, l' « abandon réel », la « remise » qu'il fit de tel de ses attributs divins extrinsèques, permettent de ranger le savant anglican parmi les tenants modérés de la kénose; le Dr Mackintosh marche plus avant dans la même voie [5], et le Prof. J. Bethune Baker, de Cambridge, ne craint pas de dire qu'il ne voit pas, pour sa part, d'autre moyen propre à concilier une véritable expérience humaine en Notre-Seigneur avec la croyance en sa Divinité [6].

Mais il faut s'entendre. S'il s'agit d'une limitation dans l'*usage*, dans l'*exercice* de certaines prérogatives divines, on n'aura nulle difficulté à reconnaître ce « dépouillement », cette « humiliation », cet « anéantissement » qu'imposait la pratique d'une vie humaine réelle; si l'on veut aller plus loin (et toute véritable théorie de la kénose va jusque-là) en soutenant que le Verbe incarné renonça en fait, abandonna quelqu'une des propriétés constitutives de sa nature divine, ou consécutives à la possession de cette nature, on se met hors du terrain de la tradition chrétienne.

195. — Beaucoup d'Anglicans le font délibérément. Les autres, et l'unanimité (moralement parlant) des protestants conservateurs, mécontents de cette conjecture de la kénose, cherchent d'autres voies. Mais il n'est pas aisé d'en ouvrir de tout à fait nouvelles, et nous voyons qu'il n'est presque aucun des errements anciens — de l'arianisme et de l'apollinarisme au monophysisme — qui n'ait trouvé de nos jours un tenant plus ou moins conscient et complet. Plus originaux, sinon plus heureux, sont les essais qui s'inspirent d'une théorie philosophique contemporaine. Celle qui définit la personne par la conscience pyschologique, a fait de nombreuses victimes. Le Professeur Sanday, tout en maintenant explicitement la divinité du Christ, recourt aux observations et aux généralisations conjecturales qui ont élargi jusqu'à l'infini, pourrait-on dire, le domaine et la compétence du subconscient [1]. D'après lui, la conscience claire du Christ aurait été entièrement, exclusivement humaine; mais cette conscience n'est pas la mesure de l'être humain, et beaucoup moins du Christ. Au-dessous du moi superficiel, s'étend en profondeur le moi subconscient, et c'est là, dans ce nœud subliminal de tout l'être, qu'aurait résidé le fonds inépuisable de ces trésors divins dont saint Paul nous dit qu'ils étaient cachés dans le Christ. C'est de là que serait monté peu à peu, jusqu'à la connaissance et manifestation distinctes, sous forme de pressentiments, de vues partielles, d'anticipations, tout ce qu'une conscience, une pensée, une parole humaine pouvaient porter et transmettre de l'élément divin présent en Jésus.

196. — Cette théorie trop ingénieuse, fondée elle-même sur des données hypothétiques et très contestées, n'a guère trouvé d'écho. Elle vient se briser contre cette difficulté majeure qu'en ce cas Jésus n'eut pas conscience d'être Dieu, quoiqu'il le fût; que ni sa parole, ni sa pensée distincte n'allèrent jusque-là; que notre jugement sur Jésus de Nazareth dépasse donc celui que lui-même pouvait porter, et porta en fait, sur sa personne; que notre profession de foi : « Jésus est Dieu », doit s'expliquer ainsi : « au-dessous du moi superficiel, conscient, s'étendait en Jésus de Nazareth, intégrant le moi humain total, un Moi profond, ineffable, subconscient, lieu et siège d'une « Déité », en continuité avec l'infini de la Divinité [2] ». Même parmi ceux que n'eût pas décidés l'incompatibilité de cette conjecture avec les positions catholiques traditionnelles, bien des gens ont pensé, non sans raison, que c'était là expliquer *obscurum per obscurius*.

197. — Faut-il mentionner d'autres essais ? Il n'est guère de conception totale des choses, de philosophie nouvelle (ou censée telle) qui ne puisse donner lieu à des applications de ce genre, fruits d'une science beaucoup moins bien informée que celle de M. Sanday. Nous aurons probablement, nous avons peut-être déjà une théorie de l'Incarnation établie dans les lignes de la philosophie de M. Henri Bergson.

Les voies tentées par les protestants conservateurs du continent sont encore moins engageantes. Celui

1. Le Verbe « se dépouille, non en rejetant la forme divine, qui était inséparable de son être, mais en cachant sa forme divine sous une forme humaine et en renonçant ainsi pour un temps aux honneurs divins qui lui étaient dus ». F. Prat, *la Théologie de saint Paul*, II, Paris, 1912, p. 187. On peut voir également l'excellente dissertation consacrée par le même auteur au « Dépouillement du Christ, ou Kénose »; *Ibid.*, p. 239-243.
2. *Kenosis*, dans la *PRE* [3], X, 1901, p. 263.
3. *What is the Truth about Jesus Christ?* 1913, p. 222 sqq.; 226.
4. Là-dessus, W. Sanday, *Christologies, ancient and modern*, 1910, p. 73 sqq.
5. *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, 1912
6. « It is the only theory known to me which allows for the genuinely human experience of Our Lord and the christian belief in His Godhead. » *The Journal of theological Studies*, XV, octob. 1913, p. 108.

1. *Christologies*, lectures VI et VII. — Je me suis longuement expliqué à ce sujet dans les *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 190-208. Depuis, le Dr Sanday a tenté de répondre aux objections opposées à sa thèse, en particulier à celles de M. Alfred Garvie, dans *Personality in Christ and in Ourselves*, Oxford, 1912.
2. *Christologies*, p. 166 sqq. — Je résume brièvement ici l'argumentation développée dans l'article précité des *Recherches de science religieuse*, mars 1911.

qui a le plus étudié la question, et que met hors de pair sa connaissance de toute la théologie chrétienne, y compris (chose infiniment rare chez les protestants, et qui a trop manqué à son rival M. HARNACK) la théologie médiévale, M. Reinhold SEEBERG, de Berlin, ne donne pas ce qu'il semblait promettre d'abord [1]. Partant du mystère de la Trinité, et observant très justement que la notion de « personne », appliquée à ce mystère, est fondée sur les *relations* des Termes divins, M. SEEBERG pense que la « divinité » de Jésus a été constituée par un influx, une énergie, une sorte d' « idée-force » divine, faisant, de l'homme Jésus de Nazareth, l'organe de Dieu, son instrument pour la fondation sur terre du Royaume des cieux. Jésus n'eut d'autre personnalité que son humaine personnalité ; mais la volonté personnelle de Dieu collaborait de telle sorte avec la sienne, que la vie de Jésus devenait, en quelque manière, une seule chose avec la volonté personnelle de Dieu. Tout en utilisant au début certains éléments traditionnels authentiques, cette théorie n'est pas sans rapports avec la vieille hérésie des Adoptianistes, que M. R. Seeberg traite d'ailleurs avec faveur dans son *Traité d'histoire des dogmes* [2]. Quoi qu'il en soit, elle paraît à M. LOOFS, auquel j'ai emprunté plusieurs traits de ce bref exposé, trop définie, trop affirmative, trop explicite sur la façon dont l'inhabitation divine dans le Christ a fait de Jésus de Nazareth le médiateur indispensable entre Dieu et les hommes. M. Loofs lui-même, adoptant en les modifiant certaines idées de KAEHLER, s'arrête à une conception analogue, mais plus vague : la personne historique du Christ a été une personne humaine, seulement humaine; mais enrichie, transformée par une inhabitation de Dieu (ou de l'Esprit de Dieu) d'un caractère unique, qui restera inégalée à jamais, et a fait de Jésus « le Fils de Dieu », révélateur du Père et initiateur d'une humanité nouvelle. Un écoulement, une effusion, une inhabitation divine analogue, mais inférieure, sera le lot final de ceux qui sont rachetés par le Christ [3]. Si l'on demande de quelle nature était cette inhabitation, cet écoulement divin, M. Loofs répond : mystère !

198. — En résumé, les théories « continentales » des protestants conservateurs abandonnent carrément ce que l'Eglise catholique a toujours considéré comme la pierre d'angle du dogme de l'Incarnation. Pour les auteurs que j'ai cités, et ils font autorité dans leurs Eglises, la personne de Jésus ne fut qu'une *personne humaine*. Un influx, un don, une effusion de l'Esprit de Dieu survint, analogue à l'inspiration prophétique, mais d'une espèce plus haute, d'une richesse plus large, et ainsi créatrice de prérogatives plus singulières. Jésus de Nazareth est un *homme divinisé*, d'une façon mystérieuse, mais capable de lui conférer la dignité de « Fils de Dieu », et les pouvoirs conséquents que nous connaissons par les Ecritures. A parler proprement, il ne faudrait pas dire : « la divinité du Christ », mais « la Divinité dans le Christ. » Pour bien faire, il ne faudrait plus adorer le Christ, mais Dieu dans le Christ. Et c'est avec une grande tristesse que nous enregistrons ces conclusions, si étrangères au christianisme authentique.

199. — Il n'est pas sans intérêt, ni sans importance, de remarquer que ces solutions nouvelles données au problème christologique en arrivent — nonobstant l'insistance de leurs auteurs responsables sur le côté mystérieux de la question — à atténuer ou même *à supprimer le mystère de l'Incarnation*. C'est ce qui permet de croire que ces auteurs sont guidés loin des voies traditionnelles par un rationalisme inconscient. Que Jésus de Nazareth ait été investi par une grâce meilleure, une inspiration du genre prophétique, mais d'une intensité unique, il n'y a là en effet qu'une question de plus ou de moins. Il n'y a pas de mystère nouveau, proprement dit, ajouté à celui que pose la conversation amicale du Créateur avec ses créatures raisonnables.

200. — La position catholique du problème ou pour mieux dire, la position chrétienne ignore ces timidités : elle tient et proclame que l'union, dans une même personne, préexistante comme telle, de deux éléments, de deux principes d'action distincts, de deux « natures » — la divine et l'humaine — est un *mystère* qui passe l'esprit de l'homme. Il ne saurait donc être question de justifier directement la doctrine de l'Incarnation, de la montrer, par raisons intrinsèques, comme la seule véritable. Se fier à Jésus de Nazareth, Seigneur et Fils de Dieu, d'une façon inconditionnée, en matière religieuse, sera la dernière conclusion de ce travail. Un pas plus avant mènera vers l'Eglise chrétienne catholique, dépositaire et interprète de la doctrine authentique du Christ [1], et c'est d'elle que nous recevrons, sans crainte d'erreur, le dogme de l'Incarnation.

201. — Toutefois, et sans prétendre l'imposer d'autorité comme la solution, mystérieuse mais assurée, du problème de Jésus, il n'est pas interdit, et il sera très opportun de résumer ce dogme dans ses grandes lignes. Non seulement il formule celle de toutes les solutions historiquement présentées qui a réuni le plus d'adhérents, au plus juste titre, mais lui seul, à vrai dire, fait bonne justice aux données de la redoutable énigme. De l'aveu du professeur J. BETHUNE BAKER, « quiconque accepte pour de l'histoire, au sens ordinaire du mot, ce qu'implique le quatrième évangile (et même la teneur complète des trois autres) touchant la conscience du Christ durant sa vie terrestre, n'a pas à se préoccuper d'une refonte de la doctrine traditionnelle. Si tels sont les faits de la vie de Notre-Seigneur, et si cet homme fonde sa doctrine sur les faits, il n'arrivera pas à une coordination meilleure que celle de la christologie traditionnelle [2]. »

202. — Les lecteurs de ce travail savent par l'introduction pourquoi nous avons le droit de considérer et, sur le terrain apologétique où nous nous confinons, dans quelle mesure nous considérons les documents évangéliques comme de l'histoire. Nous n'avons pas eu besoin de presser cette valeur substantielle jusqu'à l'inerrance du détail pour dresser, des revendications messianiques de Jésus, un tableau d'ensemble qui ne laisse pas de place au doute. Des actes du Sauveur, et en particulier des « signes » (qu'on nous permette ici d'anticiper sur les conclusions du suivant chapitre) ressort une lumière qui interprète les déclarations et les effusions transcrites plus haut. A ce côté transcendant et surhumain de l'Evangile, la qualité de Seigneur et de Verbe divin reconnue au Maître de Nazareth fait pleine justice. En elle se présente une clef qui ouvre chacune des chambres où luit, dans l'obscurité du texte, la lampe sacrée.

1. M. R. SEEBERG a exposé ses idées sur ce point dans son ouvrage *Die Grundwahrheiten der christlichen Religion*[5], Leipzig, 1910, et le mémoire *Wer war Jesus?* inséré dans le second tome de son recueil d'articles *Aus Religion und Geschichte*, II, Leipzig, 1909, p. 226 sqq.

2. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[2-3], Leipzig, III, 1913, p. 53-58.

3. Là-dessus, la dernière *lecture* de *What is the Truth about Jesus Christ?*, spécialement pp. 228-241.

1. Voir dans le présent *Dictionnaire* l'article EGLISE, par Y. DE LA BRIÈRE, vol. I, col. 1219-1301.

2. *The Person of Jesus Christ*, dans le *Journal of theological Studies*, XV, octobre 1913, p. 111-112.

La ligne de démarcation, claire aux yeux de tout homme que ne séduit pas le mirage panthéiste, le faisceau lumineux qui replonge, en s'éclipsant, l'esprit dans un obscène chaos, — cette ligne laisse décidément Jésus de Nazareth du côté divin. Dans cette perspective, on s'explique que, pour connaître le Fils, il ne faille rien de moins que la science infinie du Père, on comprend la valeur sans limite attribuée par Jésus à sa médiation, à son sang, à son œuvre, on adore (ce qui est ici le seul moyen d'excuser) ces extraordinaires exigences, cette confiance faite à l'amour du Maître, présenté comme suprême et purifiant par sa propre vertu. Hors de cette perspective, nous n'avons plus qu'interprétations tendancieuses et forcées, promesses démesurées, ambition exorbitante, actes injustifiables. Ce n'est pas seulement l'exégèse des textes, ce sont les vraisemblances psychologiques qui nous inclinent dans le sens indiqué. La supériorité dans l'équilibre, la santé morale et intellectuelle manifestée sur les plus hautes cimes, la limpidité d'une âme très pure unie à la conscience de la plus extraordinaire mission, tous ces traits concourent à écarter l'hypothèse de prétentions hyperboliques et sacrilèges, maintenues jusqu'à la mort inclusivement.

203. — D'autre part, Jésus de Nazareth fut un homme de chair et d'os, un roseau pensant, s'inclinant, comme nous tous, sous les dures rafales qui l'assaillirent. Il pleura, il eut faim, il manifesta jusqu'aux larmes et jusqu'au sang ses répugnances et ses affections. Il fut homme de son temps, de son pays, de sa race. Il eut une mère, des amis, des adversaires; il fut chéri jusqu'à l'adoration et haï jusqu'à la folie. Sous le lourd soleil de la Samarie, il se laissa tomber un jour « épuisé, tel qu'il était », contre le bord du puits de Jacob. Aux avances d'Hérode Antipas, curieux de le voir faire ses merveilles à découvert, et tenant le condamné à sa merci, Jésus ne répondit rien. A d'autres il parla, selon les vues de sa prudence ou de sa bonté. Ce n'est pas là un ange sous forme humaine, un fantôme, un semblant d'homme.

204. — Et c'est aussi ce qu'affirme le dogme chrétien, contre les chimères de tous les temps. Il ne craint pas d'appuyer, d'affirmer, de tirer les conséquences : Jésus possède une nature humaine véritable, non apparente seulement; un corps véritable, formé de la pure substance de sa mère, un corps passible, un cœur sensible, une âme raisonnable. Né de la race d'Adam, il nous est « consubstantiel » ; il n'est pas un dieu consentant à une expérience éphémère d'humanité, à un *avatar* de trente années. Il eut des infirmités humaines, une volonté humaine, des passions humaines. Chacun sait que je pourrais mettre, sous chacun de ces mots, des références aux définitions conciliaires et aux écrits des Pères.

205. — A travers ces éléments si divers et en apparence incompatibles, le divin et l'humain, resplendit dans l'image évangélique du Christ une indéniable unité. Cette dualité n'entraîne pas un dualisme, comme on s'y attendrait. Ils ne sont pas deux ; c'est un seul moi qui pense et parle, contemple et souffre, guérit et pleure, pardonne et se plaint. On arrive parfois à donner l'impression, ou l'illusion d'une personne unique avec deux portraits adroitement superposés; mais à la regarder de près, l'image se dédouble, la suture apparaît. Nulle part dans ce que nous savons de Jésus on ne trouvera le joint par où s'introduirait la lame aiguë qui ferait, dans cette activité soutenue, deux parts. Nulle part on ne peut dire : ici s'arrête, avec la puissance d'un pur homme, la vraisemblance, la suite, l'impression de vie réelle donnée par cette vie. L'essayez-vous, vous ne ramenez pas cette sublime physionomie aux proportions humaines, vous lui enlevez tout relief, toute vraisemblance; vous en faites une entité vague, inconsistante, impossible...

206. — Mais *a priori* cette union, en une seule personne, de deux principes d'être et d'action si différents, n'est-elle pas à rejeter? — Ici, nous avouons le mystère, mais en observant qu'il est là où nous devions l'attendre et, pour ainsi dire, qu'il est bien placé. C'est un fait aussi que des activités fort diverses se subordonnent, se hiérarchisent dans la plus stricte unité que nous puissions expérimenter du dedans — celle de notre moi. Végéter, penser; dépendre de conditions matérielles au sens le plus étroit du mot, et s'en libérer par la conception de l'universel ou l'aspiration au Bien désintéressé, ne sont-ce pas là des discordances singulières et, à première vue, des qualités incompatibles? Je suis pourtant tel, et je pousse comme je pense, je suis chair et je suis esprit. Cette comparaison, qui n'est qu'une comparaison, nous aide pourtant à concevoir l'unité, dans la personne unique du Christ, de deux « natures », de deux principes distincts d'action. Les formules du concile de Chalcédoine et des synodes antérieurs ou ultérieurs, ne doivent pas faire illusion. Il est loisible aux théologiens de s'emparer de ces termes consacrés, d'en établir le sens précis, d'y chercher des suggestions ou des arguments pour telle théorie préférée. Mais ces recherches et ces hypothèses ne sauraient faire perdre de vue le but des Pères et leur façon constante de procéder. Qu'on ne parle donc pas ici d'intrusion philosophique, d'incorporation au dogme d'opinions humaines, d'une « christologie, née sous l'influence d'idées philosophiques grecques, qu'il nous est devenu impossible de partager[1] ».

207. — Il est très notable, au contraire, de voir les Pères s'appliquer à garder pur d'alliage, par des énonciations coupant court à toute équivoque, la vérité révélée, l'objet de foi. Leur unique souci est de repousser les concepts inexacts, les formules qui mettraient en péril une parcelle de ce que l'Eglise a toujours cru, de cette tradition non écrite, ou suggérée plutôt que précisée dans les Ecritures, mais vivante au cœur des fidèles, inspiratrice de la dévotion publique, postulat tacite de la liturgie et du culte. De là vient que le même terme, le même adage, dans l'espace d'un siècle, passe par des fortunes diverses : accepté, suspect, enfin triomphant, selon que l'explication qu'on en donne se conforme ou non à la réalité supérieure, à la « chose du dogme » qu'il s'agit de définir. C'est ainsi que vers la fin du IIe siècle le dogme de l'unité divine avait trouvé une formule énergique dans la *Monarchie* appliquée au gouvernement divin. Mais en un temps où l'étude des doctrines trinitaires donnaient lieu à tant de controverses et d'erreurs, l'expression était dangereuse, surtout par ce qu'elle ne disait pas. A l'aube du IIIe siècle, Tertullien la dénonce comme le mot de ralliement de tous ceux qui, sous couleur de défendre l'unité divine, détruisaient le vrai concept de Trinité. En dépit de cette usurpation, qui fit donner aux hérétiques antitrinitaires de ce temps le nom commun de « monarchiens », la formule ambiguë et suspecte fut reprise par le pape Denys (259-268) et entra définitivement dans l'orthodoxie ecclésiastique par

1. Fr. Loofs, *What is the Truth about Jesus Christ*, p. 185. Toute la seconde partie de cette leçon ve, p. 185-201, est consacrée à établir cette thèse. J'ai traité cette question des formules dogmatiques bien avant que l'effort moderniste tendît à obscurcir et à pervertir la notion de dogme : *L'elasticité des formules de foi; ses causes et ses limites*, *Etudes*, 5-20 août 1898, t. LXXVI, p. 341 sqq., 478 sqq.

suite de l'explication magistrale qu'il en présenta contre les Sabelliens. Des vicissitudes analogues attendaient les mots de « personne », « nature », « consubstantiel », etc. Aujourd'hui, l'abus qu'on fait du terme d'« immanence » oblige ceux qui s'en servent pour exprimer, comme il convient, la présence intime de Dieu dans son œuvre, à s'expliquer avec soin.

208. — De ces exemples ressort le vrai caractère du développement dogmatique et, en particulier, christologique. Loin d'introduire avec eux dans la croyance de l'Église une philosophie systématique, les concepts employés par les Pères et les vocables exprimant ces concepts eurent à se purifier ou, au rebours, à se charger d'un sens rajeuni. Leur pouvoir de suggestion et d'expression dut se mesurer à la foi, loin de la modifier. On a des exemples de termes évidés jusqu'à être entièrement détournés de leur usage courant, et remplis d'une vigueur nouvelle, authentiquement chrétienne. C'est ainsi qu'un reste du sens théâtral et scénique flottait, à la manière d'un relent équivoque, autour du mot πρόσωπον (*persona*, figurant, personnage de représentation). Il suscita de telles protestations qu'il fallut des années de controverses et de purification pour faire accepter le terme, avant qu'il devînt la norme de l'orthodoxie. On peut juger par là si les Pères prétendaient philosopher, ou canoniser une philosophie systématique, en définissant le dogme de Chalcédoine!

Il est vrai que, pour défendre la croyance traditionnelle contre des erreurs, parfois contraires entre elles, on fut amené à la formulation abstraite, rempart indispensable d'une vérité intellectuelle : « une seule *personne*, deux *natures* ». Qu'est-ce à dire? Un seul Christ, un seul *Ego*, agissant en homme, et possédant donc le principe premier d'opérations humaines, la « nature » d'un homme; — agissant en Dieu et, comme tel, possédant la « nature » divine. Ce sont là des notions de philosophie élémentaire, vulgaire, auxquelles une maïeutique bien dirigée amènera tout homme sensé, et dont l'emploi écarte les détorsions, les fausses imaginations, les simplifications arbitraires qui mettraient en péril l'image évangélique de Jésus.

209. — « Une personne qui, en dépit de son évidente humanité, nous impressionne d'un bout à l'autre comme étant chez elle dans deux mondes », le divin et l'humain : cette phrase du Dr J. R. Illingworth[1] me semble rendre excellemment l'impression faite par la lecture de nos évangiles. Transposez-la en termes abstraits, vous avez la formule de Chalcédoine! Changez de méthode et, conformément à la règle — erronée seulement quand on la presse jusqu'à en tirer toute une philosophie se suffisant à elle-même — qui commande de juger l'arbre par ses fruits et la justesse des notions par l'efficacité des applications qui s'y appuient, demandez-vous sur quoi est fondée en réalité la religion chrétienne, et de quelles croyances ont germé ces fruits infinis. Dévotion et dévotions, formes de prière et actes de culte, attitude sociale ou privée des chrétiens supposent également que Jésus Christ, l'unique Jésus, Personne très sage et très bonne, adorable et accessible, est nôtre par toute une part de sa vie, « consubstantiel » à notre humanité — et, pour une autre part, qu'il est tout divin, digne objet de l'hommage inconditionné qu'est l'adoration — qu'il est Dieu. Essayez de le dire en termes abstraits, et nettement : vous retomberez dans les lignes de la définition conciliaire.

1. *Divine Immanence*, London, 1898, ch. IV; éd. de 1904, p. 50.

210. — Les théologiens protestants, qui ne pensent pas que cette définition ait dit le dernier mot sur la question, tâchent, à leur dam, d'aller plus avant et risquent, pour esquiver le mystère, de perdre « la chose même du dogme ». La plupart reconnaissent pourtant l'excellence relative de la formule de Chalcédoine. Elle donna, dit M. Reinhold Seeberg, sinon l'édifice, du moins le plan de cet édifice. Et il souligne très bien l'importance de l'œuvre, même réduite à ces termes : « Comme on avait reconnu à Nicée, une fois pour toutes, qu'il n'y a qu'un Dieu et en conséquence que celui qui dit Dieu, doit concevoir toujours le même Dieu, non un demi-dieu, de sorte que le Christ, comme Dieu, est un avec le Père; — ainsi à Chalcédoine fut fixée cette doctrine que, quand on parle du Christ comme homme, il faut l'entendre d'un homme consubstantiel à l'humanité, non d'un homme semi-déifié. *Comme alors la notion mythologique de demi-dieu avait été exterminée du concept de Dieu, ainsi, à Chalcédoine, fut-elle exterminée de la notion du Christ fait homme*[1]. » Il serait difficile de mieux mettre en lumière la portée, le caractère religieux et l'absence d'intrusion systématique dans l'œuvre conciliaire.

211. — Sous bénéfice des précisions ultérieures qu'apporterait, à ce travail apologétique, une étude théologique[2], tenons-nous-en donc à cette formule vénérable, comme à celle qui traduit le mieux, pour nos esprits d'hommes, le mystère de Jésus.

Mais à nous borner aux conclusions de la recherche historique, nous avons le droit de dire qu'aucune prétérition, ou atténuation, ou accommodation de l'élément proprement divin présent en Jésus, ne fait pleine justice aux documents. De quelque façon qu'on l'énonce ou qu'on tente de l'expliquer (de la concilier par exemple avec l'unité divine) cette donnée est fondamentale — et toute synthèse se condamnerait, qui refuserait de l'englober ou s'efforcerait de l'obscurcir.

Bibliographie

212. — La plupart des ouvrages généraux : *Commentaires, Vies de Jésus, Histoires des Origines chrétiennes, Théologies du Nouveau Testament*, seraient à citer pour ce chapitre. Afin de ne pas grossir outre mesure cette note, on ne remontera pas jusqu'aux écrits antérieurs aux quarante dernières années du siècle dernier, et l'on indiquera surtout les plus récents. Mais il faut rappeler que la personne de Jésus a été, de tous temps, l'objet de l'étude, comme de l'adoration, des Pères anciens et des grands théologiens chrétiens. On n'a pas ajouté grand'chose au spécieux des objections présentées par Celse, dès le IIe siècle, dans son *Discours véritable;* mais aussi l'essentiel des réponses se trouve dans la réplique d'Origène *Contre Celse*. Les premiers gnostiques avaient déjà soulevé les plus grandes difficultés, auxquelles saint Irénée répondit, vers 177. L'étude détaillée des évangiles a fait sans doute des progrès depuis les Pères de la fin du IVe siècle : saint Jérôme (s'inspirant lui-même d'Origène), saint Augustin, saint Jean Chrysostome. Cependant on trouve

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[2], II, Leipzig, 1910, p. 247. Le jugement de M. A. Harnack sur la formule de Chalcédoine est au contraire très injuste et, il faut le dire, fortement empreint de « littérature »; *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], II, Tübingen, 1909, p. 396 et sqq., surtout p. 397.
2. Voir, dans ce *Dictionnaire*, l'article Trinité.

chez ces grands hommes la première idée, et souvent beaucoup plus, de presque toutes les solutions de détail proposées au XVIe siècle par le véritable fondateur de l'exégèse scientifique moderne des évangiles, Jean Maldonat.

Au moyen âge, c'est surtout l'étude méthodique et suivie des éléments fournis par la théologie conciliaire, elle-même fondée sur les Ecritures, qui progressa. Saint Thomas est, là comme ailleurs, le grand maître. Sa doctrine a été bien résumée dans *Le Christ d'après saint Thomas d'Aquin*, leçons posthumes du P. B. Schwalm, O. P., recueillies par le P. Menne, Paris, s. d. [1910][1].

Les grands auteurs classiques français, en particulier Bossuet et Pascal, ont écrit sur le Christ des pages immortelles, qu'il est superflu de désigner plus expressément.

213. — Comme il est arrivé souvent dans l'antiquité, les travaux catholiques ont reçu, dans les temps modernes, des attaques rationalistes, un renouveau de vigueur. La littérature apologétique provoquée par les livres négateurs de David-Frédéric Strauss et d'Ernest Renan a été considérable. M. Albert Schweitzer a relevé les titres exacts de 60 mémoires ou livres publiés durant les quatre années qui ont suivi l'apparition de la première *Vie de Jésus* de Strauss (1836-1840), de 86 publiés pendant les deux ans qui ont suivi l'apparition de la *Vie de Jésus*, de Renan (1863-1864); voir *Von Reimarus zu Wrede*, 1906, p. 410-418. Encore ne relève-t-il que la littérature allemande et française, et bien des noms lui ont sûrement échappé. Parmi cette littérature, naturellement hâtive et par conséquent éphémère, quelques travaux méritent encore d'être signalés, par exemple ceux de M. [depuis Mgr] C. E. Freppel, *Examen critique de la Vie de Jésus, de Renan*, Paris, 1864, et du Père A. Gratry, *Les sophistes et la critique*, Paris, 1864.

Depuis, les ouvrages plus mûris et plus complets, véritables *Vies de Jésus*, n'ont pas manqué. Ce n'est pas le lieu de les signaler. Parmi les travaux d'un dessein plus restreint, répondant au contenu du présent chapitre, on peut relever, chez les catholiques, et en faisant la plus large place aux livres provoqués par la crise moderniste :

Mgr E. Bougaud, *Jésus Christ*, extrait de *Le Christianisme et les temps présents*, Paris 1874 ; J. M.-L. Monsabré, *Exposition du Dogme catholique*, Paris, conférences de 1877-1882 ; Louis Picard, *La transcendance de Jésus*, Paris, 1905 ;

M. Lepin, *Jésus Messie et Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques*, Paris, 1904, [4]1910 [ouvrage consciencieux et excellent]; *Christologie*, Paris, 1907; *Jésus Christ, sa vie et son œuvre*, Paris, 1912 ; Vincent Rose, *Etudes sur les Evangiles*, Paris, 1900, [4]1905 ; J. Mailhet, *Jésus Fils de Dieu d'après les Evangiles*, Paris, 1906.

J. Lebreton, *Origines*, 1910, livre III [capital dans sa brièveté];

J. Bourchany, J. Tixeront, *Conférences apologétiques* [de Lyon], I, Paris, 1910 ; Et. Hugueny, *Critique et catholique*, Paris, 1910 ; P. Batiffol, *L'Enseignement de Jésus*[7], Paris, 1905 ; P. Rousselot et J. Huby, *La religion chrétienne*, I, dans *Christus, Manuel d'Histoire des religions*, ch. XV, Paris, 1912 ; L. Venard, *Les Origines du Christianisme*, dans *Où en est l'Histoire des religions*, II, Paris, 1912 ; A. Lemonnyer, *Notre Christ*, Paris, 1914.

P. Richard, article *Fils de Dieu*, du *Dictionnaire de Théologie catholique* de Vacant et Mangenot, vol. V, Paris, 1913, col. 2353-2476 [histoire complète du dogme]; J. Rivière, *Le Dogme de la Rédemption, étude théologique*, Paris, 1914, Ire partie.

Hermann Schell, *Christus*, Mainz, 1903 ; [discutable en certaines parties]; Fritz Tillmann, *Der Menschensohn*, Freiburg i. B., 1907 ; Anton Seitz, *Das Evangelium des Gottensohn*, Freiburg i. B., 1908 ; Hil. Felder, *Jesus Christus ; Apologie seiner Messianitaet und Gottheit*, I, Paderborn, 1911 ; K. Braig, G. Esser, G. Hoberg, C. Krieg et S. Weber, *Jesus Christus*, Freiburg i. B., 1908, [2]1911 ; G. Esser et J. Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, vol. II, Kempten, 1912, liv. VI (F. Tillmann) et VII (G. Esser); A. Ehrhard, *Das Christus problem der Gegenwart*, Mainz, 1914.

A. J. Maas, article *Jesus Christ*, dans la *Catholic Encyclopedia*, vol. VIII, New-York, 1910, p. 374-385 ; L. Murillo, *Jesucristo y la Iglesia*, Madrid, 1899.

A. Cellini, *Il valore del titolo « Figlio di Dio » presso gli Evangeli sinottici*, Rome, 1907 ; G. van Noort, *De Christus, zijn Persoon en zijn Werk*, Amsterdam, 1914 ; R. Spaček, *Jésus Christ, Messie divin et vrai Fils de Dieu d'après les évangiles synoptiques* [en tchèque], Prague, 1914.

214. — Des ouvrages anglicans ou protestants conservateurs, on retiendra le livre ancien, mais encore utile, de Ed. de Pressensé, *Jésus Christ*, Paris, 1866, et *Ecce Homo* [de J. R. Seeley], London, 1866, essai intéressant d'une présentation moderne de la vie et de l'enseignement du Christ.

Les innombrables travaux ou mémoires parus depuis n'offrent rien de comparable aux ouvrages de W. Sanday, en particulier à son article *Jesus Christ* du *Dictionary of the Bible* de J. Hastings, II, Edinburgh, 1899, p. 603-653, et à part sous le titre *Outlines of the Life of Christ*[2], Edinburgh, 1909. Les autres ouvrages du même auteur, recueils d'articles ou de conférences, en particulier *The Life of Christ in recent research*, Oxford, 1907 ; *Christology and Personality* [contenant : *Christologies, ancient and modern*] Oxford, 1912, ont de l'intérêt, mais sont loin de valoir le premier.

L'article de A. B. Bruce, *Jesus* dans l'*Encyclopedia Biblica*, de T. K. Cheyne, II, London, 1901, col. 2435-2454, n'est qu'un résumé assez froid des précédents travaux de l'auteur.

Sur la personne du Christ, la littérature anglicane est très considérable : les travaux les plus notables sont ceux du Dr Ch. Gore, *Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, London, 1907, complément de ses *Bampton Lectures* de 1891 sur l'Incarnation ; et de R. C. Moberly, *Atonement and Personality*, London 1901. Plus récents sont ceux de MM. W. P. du Bose, *The Gospel in the Gospels*, London et New-York, 1906 ; A. E. Garvie, *Studies in the inner Life of Jesus*, London, 1910 ; et R. Mackintosh, *The doctrine of the Person of Jesus Christ*, Edinburgh, 1912.

Parmi les ouvrages des protestants français conservateurs, on remarquera : A. Arnal, *La Personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, Paris, 1904, et le livre vigoureux, mais par endroits radical, de M. Henri Monnier, *La Mission historique de Jésus*, Paris, 1906, [2]1914.

Les différentes nuances du protestantisme conservateur allemand sont représentées dans les

1. Tous les théologiens scolastiques ont traité ce divin sujet sous forme de commentaires aux *Sentences* de Pierre Lombard (L. III. Dist. 1-22), jusque vers la fin du XVe siècle et, depuis, en partant de la *Somme* de saint Thomas (Part. III, quaest. 1-59). Parmi ces auteurs innombrables, il est juste de signaler François Suarez, *De Incarnatione*.

ouvrages récents de MM. J. Kunze, *Die ewige Gottheit Jesu Christi*, Leipzig, 1904; R. Seeberg, *Aus Religion und Geschichte*, II, *Zur systematische Theologie*, Leipzig, 1909; Fr. Loofs, *Christologie* dans *PRE*[3], et *What is the Truth about Jesus Christ?* Edinburgh, 1913.

Il ne peut être question de citer ici tous les travaux de tendance rationaliste. De protestants libéraux français, il faut noter les ouvrages d'Auguste Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion d'après la psychologie et l'histoire*, Paris, 1896, et *Les Religions d'autorité et la Religion de l'Esprit*, Paris, 1903; d'Albert Réville, *Histoire du Dogme de la Divinité de Jésus-Christ*, 1869, Paris,[3] 1904 [sans valeur, mais caractéristique]; *Jésus de Nazareth*, Paris, 1897.

215. — Parmi les rationalistes purs, le plus notable est M. Alfred Loisy, *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910 [représente la forme dernière de sa pensée comme exégète; comme historien des religions, M. Loisy semble devoir aller plus loin encore dans la voie des négations]. Cf. *L'Evangile et l'Eglise*, Paris, 1903; *Autour d'un petit livre*, Paris, 1904. On peut citer les ouvrages de MM. Piepenbring et Ch. Guignebert, *Le Problème de Jésus*, Paris, 1914.

Le libéralisme anglais et américain s'est formulé dans toutes ses nuances, soit dans les articles et recensions du *Hibbert Journal* (depuis octobre 1901), qui vont du radicalisme atténué de MM. James Moffatt et B. W. Bacon jusqu'au radicalisme virulent de M. J. Estlin Carpenter et du Rev. R. J. Campbell, — soit dans ceux de l'*Encyclopaedia Biblica* de T. K. Cheyne, London, 1899-1903. Les principaux articles touchant le Christ ont été, dans ce dernier ouvrage, confiés au professeur P. W. Schmiedel, et c'est un nouveau signe de l'hégémonie allemande.

216. — L'arc-en-ciel des opinions libérales allemandes s'étale dans la curieuse brochure, qui est aussi le testament exégétique de celui qui fut le chef incontesté de l'école libérale, H. J. Holtzmann, *Das messianische Bewusstsein Jesu*, Tübingen, 1907. A gauche, deux groupes assez distincts: les « antimessianistes », guidés par W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Goettingen, 1901 [tiennent que Jésus ne s'est pas donné, ou ne s'est pas certainement donné, pour le Messie]; et les « eschatologistes » [ramenant à peu près toute la prédiction du Royaume à l'annonce de la catastrophe finale, cosmique, considérée comme imminente] dont le précurseur a été le prof. Johann Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Goettingen, 1892, [2]1900, et le plus conséquent champion M. Alb. Schweitzer.

Au centre, le groupe le plus important, qu'on pourrait appeler des « éclectiques », refusant de s'inféoder à aucune hypothèse en particulier. Là voisinent MM. A. Jülicher, W. Bousset, Arnold Meyer, Paul Wernle, W. Heitmüller, dont les différents portraits de Jésus se sont partagé la faveur des protestants libéraux. Le plus caractéristique me paraît être le *Jesus* de M. W. Bousset ([3]Tübingen, 1907). M. Heinrich Weinel, après avoir présenté Jésus, dans sa *Biblische Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen, 1911, surtout comme le prophète d'une religion de la délivrance et de la rédemption, fondée elle-même sur la foi en l'absolue sainteté de Dieu et les conséquences morales qui en découlent, — renonce, dans son *Jesus*, Berlin, 1912 [collection: *Die Klassiker der Religion*] à donner un tableau d'ensemble, et se contente de présenter, classées et accompagnées d'un bref commentaire, les paroles, jugées par lui authentiques, du Maître.

A l'extrême gauche, formant un groupe à lui seul, on pourrait mettre M. J. Wellhausen, et à droite (du parti libéral!) MM. Adolphe Harnack et ses élèves, Ernest von Dobschütz et les siens. A vrai dire ils forment, le second surtout, transition entre les protestants conservateurs et les libéraux.

La littérature italienne sur la question est très soigneusement relevée dans les appendices bibliographiques qui suivent les chapitres du livre de B. Labanca, *Gesu Cristo nella litteratura contemporanea*, Torino, 1903, ch. III à IX. L'auteur fut un libre penseur avéré, et ses appréciations doivent être lues en conséquence.

Chapitre III

LES PREUVES DU TÉMOIGNAGE

217. — Le témoignage que Jésus de Nazareth rendit à sa mission tire une grande force du fait que ces affirmations sont d'un homme profondément religieux, sage et maître de soi. Sa candide probité, sa douceur, son héroïsme soutenu sont incompatibles avec les tares et l'outrecuidance qui rendraient vraisemblable en quelque mesure une aberration aussi singulière. Mais à cette raison de le croire sur parole d'autres motifs doivent s'ajouter.

Les hommes en effet ont toujours pensé que la Divinité pouvait intervenir, et intervenait en réalité pour accréditer ceux qui prétendaient à bon titre parler en son nom, et qu'on peut appeler, d'un nom générique, les « prophètes ». On ne les a jamais confondus avec les maîtres de sagesse humaine, avec les « philosophes ». Il peut suffire à ceux-ci d'avoir raison, ou d'en donner l'impression, pour se faire des disciples; de ceux-là on réclame des garanties d'une autre espèce. Le fait constant de cette croyance est illustré, loin d'être infirmé, par l'attitude historiquement connue de quelques réformateurs religieux: à première vue on serait tenté d'en tirer objection. Ni le Bouddha, pourrait-on dire, ni Mahomet n'ont fait appel au *criterium* du miracle. Mais on reconnaîtra sans peine que l'œuvre de ces hommes n'a gagné des fidèles en nombre, et n'est devenue une « religion » distincte, qu'en se chargeant de merveilleux et en majorant, par des signes innombrables, les leçons de philosophie de Çakyamuni[1], les appels au succès et le recours aux Écritures anciennes (expurgées et augmentées par lui) de Mahomet.

Cette exigence est du reste dans la nature des choses, dès qu'une croyance se présente sous forme catégorique et prétend compléter, ou même déterminer d'autorité, les points généralement admis de religion naturelle. Si rudimentaire qu'on suppose son intelligence (qu'il faut bien se garder de mesurer sur le degré atteint de civilisation matérielle), l'homme ne s'incline pas sans raison. Il demande des titres avant de donner une adhésion confiante, à plus forte raison définitive et sans condition. Or ces titres, ces raisons de croire ne peuvent, quand il s'agit de faits présentés comme révélés, distincts des vérités naturelle-

1. C'est par l'apothéose proprement dite du Bouddha que la doctrine d'une confrérie, nécessairement restreinte, a pu devenir une « religion ». Cette extension est due à « la mythologie dont la légende de Çakyamuni s'est de bonne heure embellie .. Pour un grand nombre d'Hindous, Çakyamuni fut un grand dieu, et le plus grand dieu pour les bouddhistes ». L. de la Vallée Poussin, *Bouddhisme et religions de l'Inde*, dans *Christus, Manuel d'histoire des religions*, Paris, 1912, p. 288 sqq.

ment connues, qu'être des signes positifs et, jusqu'à un certain point, contrôlables. Qu'il s'agisse de croire à l'inspiration divine d'un prophète, ou d'adhérer à des doctrines nouvelles et de se plier, par devoir religieux, à des rites nouveaux, celui qui prétend imposer ces croyances au titre d'interprète de la Divinité doit, au préalable, s'être qualifié comme tel[1].

1. — Des signes divins en général

218. — « Un témoignage divin, rendant manifeste l'intervention en sa faveur de la force et de la vérité divine[2] », c'est en gros ce qu'on demande à un prophète pour le croire. A ce témoignage on donne communément le nom de *miracle*, qui met vivement en lumière un de ses aspects, et celui justement par lequel il s'impose à l'attention. Nous n'avons pas à discuter ici le bien fondé de la terminologie traditionnelle, mais il importe extrêmement de dissiper les malentendus et les confusions qu'elle fait naître de nos jours.

Malentendus parfois si graves et confusions telles qu'un apologiste autorisé ne craignait pas d'écrire naguère qu' « à l'heure présente et pour beaucoup d'esprits, les miracles sont plutôt un obstacle à croire qu'un moyen de croire. L'intelligence moderne, façonnée dans le moule soi-disant scientifique..., se trouve plutôt mal à l'aise en face d'un miracle. Chez ceux-là même que le surnaturel n'effraye pas, on devine une gêne, une hésitation, une incertitude, un pourquoi, un peut-être[3]. » Un exégète anglais contemporain va jusqu'à traiter de « suicide » intellectuel la croyance au miracle proprement dit[4]. La cause de ces confusions semble être la survivance, en maint esprit, de la notion de miracle à la croyance en ce qui est la condition indispensable de tout miracle, réel ou possible. Cette condition est l'existence d'un Dieu personnel et provident. Avant d'attribuer à la Divinité une intervention, la manifestation par un signe sensible d'une intention particulière (c'est là ce que tout homme religieux a toujours entendu sous le nom de « miracle »), il faut croire qu'un Dieu existe, capable d'avoir et de manifester une intention[5]. Saint Thomas observait déjà, non sans profondeur, que les déformations infligées à la notion du miracle proviennent finalement d'idées erronées concernant la nature et l'activité divines[6].

219. — Supposons un panthéiste immanentiste acceptant, avec M. Alfred Loisy, comme « évident », que « la notion de Dieu n'a jamais été qu'une projection idéale de la personnalité humaine », et la théologie — entendez toute doctrine certaine d'un Dieu personnel — « une mythologie plus épurée »[1]. Il est bien clair que cet homme-là ne parlera, *ne peut parler* du miracle que comme d'une notion surannée, chimérique, irréelle. Il en parlera comme nous parlons des hypothèses de « l'horreur du vide » ou du « phlogistique ». Son but, s'il écrit à propos des faits censés miraculeux, sera de préciser les éléments mis en œuvre par ceux qui ont créé ou subi l'illusion. Toute étude qui porterait sur la valeur historique et religieuse d'un miracle, ou d'une collection de miracles, est d'avance, pour cet homme, de par son étroite philosophie, frappée de stérilité. Il se refuse à élargir ses cadres *a priori* pour y faire une place à ce genre de réalités[2].

La plupart des difficultés d'apparence inextricable qui foisonnent, à la façon de lianes, autour de la théorie des signes divins, naissent de ce malentendu initial. Il mène à remettre en question sur le terrain de l'histoire des points déjà résolus définitivement sur le terrain philosophique. En fait, pour beaucoup d'écrivains contemporains, la seule question réelle est celle de la croyance illusoire des hommes en des signes prétendus divins. De religieuse et actuelle, la question est devenue pour eux exclusivement historique et rétrospective[3].

220. — Beaucoup moins nette est l'attitude des protestants. Conservateurs et libéraux ont à compter avec une notion du miracle traditionnelle chez les théologiens réformés, et dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est un héritage dommageable. Cette notion distend le concept de miracle jusqu'à lui faire rejoindre celui de Providence divine aperçue. « Le miracle, disait Schleiermacher, est le nom religieux d'un événement. » Toute interprétation religieuse d'un fait quelconque permettrait alors de crier au miracle ! Les théologiens protestants les plus avisés, MM. Johann Wendland, A. W. Hunzinger, Reinhold Seeberg, bien que sentant l'équivoque de cette assertion, la maintiennent. Ce dernier classe dans la même catégorie de « miracle », bien qu'en deux groupes distincts, des choses aussi différentes que « l'activité de Dieu s'exerçant dans une vie humaine par des événements purement naturels et ordinaires », et cette même activité « se révélant » comme divine « par des événements physiques extraordinaires[4] ». Mais qui ne voit que cette dernière catégorie *seulement* (le nom même de miracle en témoigne) a toujours été considérée comme miraculeuse ? Assurément, il est loisible à chacun de reconnaître, dans les événements quotidiens de sa vie, les dons, les faveurs spéciales et, si l'on veut, les « miracles » d'une Providence paternelle et divine ; mais, du point de vue qui est le nôtre, cette extension du vocabulaire mène à dégrader la signification du terme : si tout est miracle, rien n'est plus miracle.

1. Bien que les questions traitées dans les pages suivantes soient d'ordre général, on n'a pas cru devoir les esquiver. Aucune étude de l'élément miraculeux dans les évangiles n'en peut faire abstraction. Le lecteur qui les jugerait superflues peut se porter, par-dessus ces réflexions, à *Jésus prophète*, n° 244 et sqq.

2. « Quoddam divinum testimonium indicativum virtutis et veritatis divinae » ; S. Thomas, *De Potentia*, q. vi, art. 5.

3. Mgr E. I. Mignot, archevêque d'Albi, *Lettres sur les Etudes ecclésiastiques*, Paris, 1908, p. 119. Depuis que ces paroles ont été écrites, la difficulté semble avoir bien perdu de son empire, en même temps que l'état d'esprit déterministe dont elle part.

4. J. M. Thompson, *Miracles in the New Testament*, London, 1911. Voir, à ce propos, l'article important du P. Sidney F. Smith dans *The Month*, Juin 1913.

5. On parle ici d'une antériorité *logique*. Il peut arriver en fait (comme Newman l'a bien remarqué) que le miracle rende visible en même temps, à la façon d'un éclair, avec l'intervention extraordinaire de Dieu, l'ordre ordinaire et divin du monde.

6. *De Potentia*, q. vi, art. 1, in corpore.

1. Alfred Loisy, *Choses passées*, Paris, 1913, p. 313, 314.

2. Cette position est si difficile à tenir pour des hommes qui font, sur tant de points beaucoup plus « évidents », profession d'ignorance, que les plus avisés parmi les rationalistes prétendent nier, non la possibilité du miracle, mais l'existence de miracles réels, vérifiés, certains. Ç'a été, après des fluctuations diverses, l'attitude finale d'Ernest Renan.

3. *Bulletin de la Société française de philosophie*, mars 1912. — Voir en particulier, p. 118, les réflexions de M. D. Parodi. C'est ce qu'ont aperçu, sans le discerner ou le dire assez nettement, quelques-uns des penseurs qui ont pris part, le 28 décembre 1911, à la très curieuse discussion de la Société française de Philosophie sur *le problème du miracle*.

4. Reinh. Seeberg, *PRE*[3], XXI, Leipzig, 1908, s. v. *Wunder*, p. 567 ; A. W. Hunzinger, *Das Wunder*, Leipzig, 1912 ; J. Wendland, *Der Wunderglaube im Christentum*, Goettingen, 1910.

221. — A cette première confusion, certains protestants libéraux ajoutent une restriction qui les rapproche beaucoup des rationalistes. Ils gardent la description du miracle proposée par Schleiermacher, ou plus précisément, ils le définissent par « l'exaucement de la prière[1] ». Le miracle serait la réponse donnée par Dieu à celui qui le prie; mais cette réponse ne pourrait s'inscrire que dans les limites tracées par le cours naturel et ordinaire des choses. Les « lois de la nature » s'opposeraient à une intervention extraordinaire de Dieu, qui serait censée les « contredire ». Cette exception n'appartient pas à ces auteurs en tant qu'ils sont protestants, mais en tant qu'ils souscrivent aux thèses d'une philosophie pseudo-scientifique. Ce faisant, ils excluent *a priori* les seuls faits que tout le monde ait toujours regardés comme les miracles par excellence, et à propos desquels s'est posé le problème même du miracle[2].

222. — *La notion* vraiment *traditionnelle* du signe divin ne présente ni ces incertitudes ni ces fléchissements. Exposons-la brièvement.

Le premier élément, extérieur, superficiel et, si l'on veut, « corporel », mais nécessaire, est l'élément prodigieux, merveilleux, exceptionnel (*τέρας*). Un miracle suppose d'abord l'éclat d'un fait sensible (au moins dans ses effets[3]), extraordinaire, inattendu, apparemment inexplicable, « faisant contraste et ressaut dans la suite phénoménale connue[4] ». De là naît l'étonnement, l'admiration qui fixe l'attention éveillée sur un homme ou sur une doctrine.

223. — Il s'en faut de beaucoup que cet élément « tératologique » et nécessaire suffise : un autre plus intime, plus profond, « spirituel », doit s'y joindre, qui nous amène à interpréter ce fait étrange comme le résultat d'une intervention divine, comme un signe (*σημεῖον*). Trois indices différents, mais convergents, concourent à suggérer et parfois à imposer cette interprétation :

a) — L'événement est tel qu'il y a disproportion manifeste entre les forces naturelles, physiques ou psychiques à l'œuvre — ou qu'on puisse bonnement supposer à l'œuvre — en ce point de l'espace et de la durée, et l'effet produit;

b) — L'événement est tel, soit dans son être physique et ses conséquences visibles, soit dans son être moral et ses suites, qu'il puisse être attribué sans inconvenance à l'action de Dieu, ou même qu'il suggère cette origine surhumaine[5];

c) — L'événement est d'ordre religieux, ou peut s'y ramener, et il se produit dans des conditions qui le rattachent à une doctrine ou à une personne aptes à recevoir le sceau divin.

224. — Si du signe considéré en lui-même nous passons à la personne à laquelle il s'adresse, nous remarquerons que le miracle, étant un langage enveloppé et divin, n'est pas également clair à tous ceux qui l'écoutent. En face d'un même fait matériel (rappelons-nous par exemple l'homme à la main desséchée, guéri par Jésus un jour de sabbat), plusieurs lignes d'interprétation se dessineront immédiatement dans la foule témoin du prodige.

La connaissance préalable de la personne du thaumaturge, l'estime fondée qu'on a pour sa doctrine, la probabilité antérieure d'une intervention divine en sa faveur, influeront légitimement sur l'adhésion, disposeront un esprit de telle sorte qu'un signe, insuffisant pour des témoins ignorants, soit surabondant pour celui qui est justement prévenu. Les propres dispositions du témoin ne sont pas à prendre en moindre considération : un virtuose, un artiste aura sûrement reconnu et correctement déchiffré une phrase de Beethoven sur des indices et à un moment où de médiocres musiciens hésiteraient encore, et non sans raison, sur l'attribution ou la teneur de la même phrase. J. Scheeben note très bien là-dessus que l'interprétation des signes « dépend essentiellement de la clarté, de la vivacité, de la force de nos dispositions morales, surtout de notre amour pour la vérité, de notre respect pour l'autorité de Dieu, de notre confiance en sa bonté et en sa providente sagesse... » Au contraire, « si ces dispositions morales n'existent pas, si l'esprit craint ou redoute la vérité.., on s'efforce de briser le lien vivant qui rattache ces signes à l'autorité ou à la véracité de Dieu ; on se laisse persuader ou que ces signes ne viennent pas de lui, ou qu'il ne les emploie pas comme des témoignages de sa révélation[1]. »

225. — Il ressort de ces réflexions que les signes divins sont très inégalement persuasifs. *Subjectivement*, les auditeurs de ce langage sont diversement attentifs, pénétrants, réfractaires à la voix de Dieu ou familiers avec elle et « accordés » à son harmonie. *Objectivement*, les trois caractères : de transcendance physique (inexplicabilité par les causes naturelles à l'œuvre dans le cas); de valeur religieuse et morale (aptitude négative, et positive, du fait à servir de signe divin) ; de lisibilité apologétique (connexion avec une personne ou une doctrine qu'on ait des raisons de croire favorisée par une intervention divine), sont susceptibles de plus et de moins à l'indéfini.

226. — Parlant de l'efficacité des signes divins, prophéties et miracles, l'Eglise enseignait naguère que « ces signes sont très féconds et capables de s'accommoder à tous les esprits : *omnium intellegentiae accommodata*[2]. » Ces graves paroles nous avertissent de ne pas faire dépendre la valeur religieuse des signes de précisions scientifiques qui ne seront jamais accessibles qu'à peu d'hommes. Il faut donc se garder d'exiger, pour la constatation de la transcendance des faits, des conditions qui rendraient l'interprétation *certaine* du signe le privilège de quelques philosophes, doublés de savants très avertis. Que philosophes et savants poussent la discussion aussi loin que possible et mettent le caractère surhumain d'un miracle en un jour plus éclatant; qu'ils l'imposent, s'ils le peuvent, à des esprits difficiles, pointilleux, prévenus, il y a là un grand bien et une nécessité d'apologétique générale. Mais le signe s'adresse à tout homme religieux et n'a pas besoin, pour valoir, de ces recherches abstruses et très délicates. Son point d'appui, sa force de persuasion, il les trouve dans des notions de philosophie humaine, éternelles, étrangères aux subtiles discussions sur les confins de la biologie ou de la physique. Il suffit

1. Aug. Sabatier, *Esquisse d'une Philosophie de la Religion* [5], p. 85 sqq. ; E. Ménégoz, *Publications diverses sur le Fidéisme*, I, Paris, 1900, p. 161 sqq. ; 204 sqq.

2. C'est à une défaite analogue, bien que plus compréhensive et prête à reconnaître la réalité de plus de faits, qu'aboutiraient ceux qui, après William James, admettraient l'existence, non pas d'un pouvoir divin unique, tout-puissant, mais de pouvoirs multiples, surhumains, quasi divins.

3. Soit dit pour exclure les effets tout intérieurs produits par les sacrements, etc.

4. Ed. Le Roy, *Bulletin de la Société Fr. de Philosophie*, mars 1912, p. 96.

5. Cette double transcendance sera expliquée plus bas, n. 236 et sqq.

1. *La Dogmatique*, 1873-1887 ; trad. Bélet, I, p. 491.

2. *Constitutiones Concilii Vaticani*, cap. III *de Fide*, Denzinger-Bannwart, [11], n. 1790 (1639).

que dans un cas concret le sceau divin apparaisse d'emblée, soit qu'il s'inscrive dans un champ où aucune force naturelle ne saurait atteindre (réalisation d'une prophétie proprement dite, résurrection d'un mort), soit que la soudaineté du fait, sa grandeur, la disproportion éclatante des moyens employés, inclinent puissamment l'esprit à admettre l'intervention surhumaine.

227. — On doit en dire autant de la perception des caractères qui autorisent un signe négativement (comme non indigne) ou positivement (comme digne, très digne), par son excellence morale et son efficacité religieuse, d'être employé par Dieu, — et qui établissent une connexion manifeste entre le signe et un ensemble doctrinal ou une personne en particulier. On ne peut marquer ici de limite absolument fixe, éviter tous les incidents de frontière. Les indices qui manifestent ces caractères n'agissent pas sur l'esprit d'une façon géométrique, mais par voie d'insinuation, d'inclination, de haute probabilité, de certitude morale. Il n'y a pas deux cas tout à fait semblables.

Le recours à la Providence de Dieu achèvera ordinairement de rendre certaine une interprétation fortement suggérée par la grandeur du fait et sa qualité religieuse[1]. Si, au lieu d'un signe, on se trouve en présence d'un ensemble considérable manifestement lié à une initiative religieuse de première importance, on bénéficie d'un cas privilégié. Mais le jugement qu'on porte aura le plus souvent toute son assurance avant l'exclusion réfléchie, explicite, technique, des autres interprétations possibles.

Ces remarques générales vont se préciser dans leur application aux signes religieux.

2. — Les signes divins en particulier :

A) La Prophétie

228. — Le prophète (nâbî', προφήτης), c'est l'homme en puissance de Dieu et agissant comme tel, le porte-parole inspiré de la Divinité[2]. Le don qui confère cette haute prérogative est de l'ordre intellectuel[3], mais il se double très souvent d'une action sur la volonté, donnant à l'inspiré conscience d'un devoir de transmission et de proclamation.

Les connaissances ainsi communiquées d'en haut peuvent dépasser en elles-mêmes, et dépassent toujours par leur mode d'appréhension, celles que l'homme acquiert par la voie commune. Elles participent ainsi, d'une façon inégale mais certaine, aux révélations divines ; ce qui ne veut pas dire — et bien au contraire — qu'elles violentent à quelque degré l'esprit du prophète. Les obscurités, les équivoques accumulées par la polémique moderniste (écho de la philosophie immanentiste hegelienne) ne doivent pas donner le change : tout ce brouillamini résulte *de la conservation des formules et des notions traditionnelles dans une hypothèse de philosophie générale différente, et incompatible avec les réalités que supposaient ces formules et ces notions.* Celles-ci partent de l'existence d'un Dieu personnel, transcendant à la fois et immanent. Si l'on abandonne cette conception de Dieu pour celle d'un *Divin purement immanent, impersonnel*, une sorte d'âme de l'univers, de racine cachée des choses, conçue (selon les différences des opinions) comme une Idée qui cherche à s'exprimer dans l'absolu, comme une Force obscure qui tend à se réaliser dans la lumière, comme une Conscience diffuse qui aspire à se concentrer dans l'esprit, — n'est-il pas évident que la notion corrélative de révélation, de prophétie, de communication divine faite à l'homme va changer, se pervertir, prendre un sens nouveau, différent et finalement, s'abolir[1] ?

229. — Dans la conception traditionnelle, les difficultés accumulées par les modernistes fondent comme la cire au feu. Que Dieu, cause première et fin ultime, Dieu, qui est Esprit, Père et Amour, puisse se communiquer aux créatures qu'il a douées de raison, c'est l'évidence même. Qu'au delà du sentiment qu'il donne parfois de sa présence, et qui est déjà un langage, mais enveloppé, indistinct, susceptible d'interprétations diverses, il puisse porter dans un esprit d'homme certitude et clarté, c'est ce qui ne fait pas doute.

Dans ce dernier cas, on n'a pas, du reste, à supposer toujours une révélation proprement dite. Le Maître divin peut utiliser les connaissances antécédentes du prophète. Son action est comparable à celle d'un maître humain qui met en œuvre, pour faire entendre des leçons plus hautes, les ressources qu'il trouve dans l'esprit du disciple, quitte à lui communiquer les notions complémentaires dont celui-ci aurait besoin.

230. — Toute sorte d'enseignement peut être l'objet d'une communication prophétique, mais la première place y revient aux choses lointaines, cachées, mystérieuses, au secret des cœurs, aux événements futurs, d'un mot à ce qui dépasse la connaissance humaine laissée à ses propres forces. La perception des événements futurs, en particulier, a toujours été regardée comme la vue « prophétique » par excellence, la plus apte en conséquence à devenir un signe divin. C'est ainsi qu'elle est présentée dans les passages du Livre d'Isaïe où s'exprime avec sublimité la croyance universelle :

C'est moi, Iahvé, et personne autre !
Ce n'est pas en cachette que j'ai parlé,
dans un coin obscur de la terre.
Je n'ai pas dit à la race de Jacob :
« Cherchez-moi en vain ! »
C'est moi, Iahvé, dont la parole est juste,
et sûre la prédiction !

Assemblez-vous, venez, approchez ensemble,
survivants des nations !
Ils ne savent rien, ceux qui portent une idole de bois
et supplient un dieu qui ne sauve pas.

Parlez, exposez, oui, consultez ensemble !
Qui, jadis, a publié cela ?
qui autrefois en a parlé ?
N'est-ce pas moi, Iahvé,
et nul autre Dieu, si ce n'est moi ?
De Dieu juste et sauveur il n'en est point que moi[2] !

1. Le mot fameux de Richard de Saint-Victor s'applique ici de plein droit : « Domine, si error est, teipso decepti sumus », *De Trinitate*, I, II ; *P. L.*, CXCVI, 891.
2. Sur le sens du mot hébreu, voir le *Handwoerterbuch* de Gesenius-Buhl[14], Leipzig, 1905, p. 434, A ; sur le sens de la racine verbale hypothétique (les formes verbales connues dérivent du nom), *ibid.*, p. 433, A, B.
3. S. Thomas, *Summa Theol.*, IIª IIªᵉ, q. 171.

1. Sur ce point, et les indignes équivoques qui s'ensuivent, je me suis longuement expliqué dans mon mémoire sur le *Développement du dogme chrétien*, IIIᵉ Partie, 1 : *Revue pratique d'apologétique*, VI, 1908-1909, p. 402-414, contre MM. Aug. Sabatier, *Esquisse*[7], p. 40 sqq., George Tyrrell, *Through Scylla and Charybdis*, London, 1907, ch. VIII, XI, XII ; Alfred Loisy, *Simples réflexions sur l'Encyclique Pascendi...*, Ceffonds, 1908, p. 52 sqq., 149 sqq. J'ai montré également, p. 404, notes, la dépendance des auteurs modernistes par rapport aux idées et formules du protestantisme libéral, en particulier celles d'Aug. Sabatier. La question a été reprise depuis par le R. P. A. Gardeil, *Le Donné révélé et la Théologie*, Paris, 1910.
2. *Isaïe*, XLIV, 18-22 ; tr. Albert Condamin, p. 277, 278

Et encore : Idoles et peuples idolâtres,

Venez plaider votre cause,
dit Iahvé;
Produisez vos preuves,
dit le roi de Jacob.

Qu'ils approchent et qu'ils nous prédisent
ce qui arrivera !
Le passé, comment l'ont-ils prédit,
Nous l'examinerons !
Ou l'avenir, qu'ils nous l'annoncent,
Nous en verrons l'issue !

Annoncez ce qui sera plus tard
et nous saurons que vous êtes des dieux !
Allons, bien ou mal, faites quelque chose
et nous pourrons nous mesurer.

Eh bien, vous n'êtes rien,
et votre œuvre est néant :
abominable celui qui vous choisit [1].

231. — L'attribut divin qui fonde le signe de la prophétie est très nettement exprimé dans ces paroles : si Dieu peut annoncer l'avenir, c'est qu'il est éternel. Possédant comme tel, dans la plénitude de son Etre, toute perfection réelle, il échappe à tout ce qui passe, devient, dure, à tout potentiel, à toute vicissitude, à tout *fieri*. Pour lui, tout ce qui, selon notre manière de parler, « sera », *est* déjà. Un homme (je reprends la comparaison de saint Thomas, n'en connaissant pas de meilleure pour nous suggérer une idée telle quelle du mystère impénétrable, mais rationnellement certain, de l'éternité divine), un homme placé sur une montagne et observant une armée en marche dans la plaine, voit d'un seul coup d'œil, sur la route qui se déroule à ses pieds, ceux qui ont passé, ceux qui passent, ceux qui passeront. Cependant, l'observateur cheminant dans la plaine, et faisant partie d'un des bataillons, a déjà perdu de vue les premiers et ignore tout des derniers. Ainsi Dieu, infiniment élevé au-dessus du flux temporel qui nous porte en nous entraînant, voit ce qui a été, ce qui est, ce qui (pour nous) sera. « Il nomme ce qui n'est pas [encore] comme ce qui est » (*Rom.*, IV, 17) et, puisqu'il le voit et le nomme, il peut le dire ou, par des images appropriées aux conditions mentales de l'instrument humain, le montrer à un mandataire choisi. Si Dieu le fait, ce sera un cas de « prophétie » au sens spécifique du mot et, du même coup, le sceau du divin imprimé sur la mission du prophète. A certaines conditions pourtant, qu'il importe de préciser.

232. — Notons d'abord que des prérogatives moins élevées, mais du même ordre, telle que la vision à distance, la lecture des pensées et des sentiments intimes, sont comme l'aube du jour prophétique, et inclinent puissamment à reconnaître, chez celui qui les possède habituellement, la réalité du don divin. Il reste que le signe probant, parfait, se résume dans la prédiction de l'avenir. Si nous y cherchons les trois éléments signalés plus haut, dont le faisceau constitue l'armature du signe, nous verrons que toute la complication gît dans la constatation du premier élément : insuffisance des causes naturelles à expliquer la prédiction. S'agit-il d'événements dépendant d'une cause *nécessaire*, par exemple d'une éclipse ou d'une grande marée, la prédiction n'aura de merveilleux que l'apparence, tout comme, en matière de guérison, la prédiction d'un effet suivant l'application d'un spécifique inconnu du vulgaire. S'agit-il d'événements provenant de causes *libres*, et par conséquent naturellement imprévisibles, on exigera encore que la prédiction ne soit pas ambiguë, justifiable en tout état de cause, à la façon de maint oracle antique. Elle ne devra pas être probable et conjecturale (ce qui peut fort bien s'accorder avec des déclarations de forme catégorique). Car une assurance provenant de convictions fermes tend naturellement à s'exprimer par des affirmations nettes. « Mes garants [dans ce que je prédis] ne sont pas, déclarait le réformateur écossais John Knox [1], les merveilles de Merlin ni aussi les sentences obscures de prophéties profanes. Mais d'abord la simple vérité de la parole de Dieu, ensuite la justice invincible du Dieu éternel, et enfin le cours ordinaire des châtiments et fléaux qu'il envoie, tel qu'il apparaît depuis les origines : voilà mes garants et assurances. » On peut assimiler à ce cas les événements politiques et sociaux dont l'annonce positive ne dépasse pas la divination d'esprits pénétrants et expérimentés : plusieurs prédictions de Joseph de Maistre et de Frédéric Le Play se sont réalisées de la sorte. On n'appelle pas, pour autant, ces hommes éminents des prophètes.

233. — Avant de tirer argument d'une prophétie *accomplie* (jusque-là elle a besoin d'être autorisée, loin d'autoriser celui qui l'a faite), nous exigerons donc que le tableau soit assez déterminé, assez en dehors des probabilités sérieuses, dépende d'un jeu assez complexe de volontés libres pour qu'une simple prévision n'ait aucune chance de tomber juste. Cette exigence n'implique nullement que Dieu révèle (par un prodige inouï et d'ailleurs inutile) toutes les conditions de vie, les habitudes mentales complètes de l'époque à venir présentée dans un de ses détails à l'œil spirituel du voyant. Un tel dépaysement réduirait celui-ci au rôle d'un instrument passif. Tant s'en faut : continuant de parler sa langue, imprimant à ses prédictions le caractère de sa race, la couleur de son temps, de la culture littéraire qu'il a reçue, et de son génie propre, le prophète est le héraut d'un message, non le transmetteur automatique d'une leçon [2].

234. — C'est la fin religieuse de ce message qui mesure l'étendue et détermine le caractère des visions. Il peut donc arriver que la réalisation — comportant parfois des étapes distinctes, séparées par des laps de temps considérables — d'un même dessein providentiel, se présente sous des images en continuité, donnant lieu à des prédictions enchaînées et faisant abstraction des intervalles. Ces prédictions se mouleront naturellement dans les formes littéraires reçues en pareille matière. De là vient souvent l'apparence énigmatique et l'obscurité du langage des prophètes : les faits seuls, tout en justifiant l'inspiration du héraut, interpréteront du même coup le sens détaillé de son message. Il serait aussi puéril de s'en tenir obstinément à la lettre des images que d'exiger certaines précisions tout à fait étrangères au but religieux du signe.

B) Le Miracle

235. — A le considérer comme signe, le miracle est un événement sensible extraordinaire qui, dans les entours concrets où il se produit — tant par la force surhumaine qui s'y révèle que par son excellence spirituelle — engage la sagesse et la puissance de Dieu.

Fait sensible, au moins dans ses conséquences : la patience héroïque d'un martyr peut devenir manifeste par ses effets, tout comme le miraculeux pouvoir

1. *Isaïe*, XL, 2-24 ; *Ibid.*, p. 247-249.

1. J'emprunte ce trait au Prof. A. B. Davidson, *Prophecy and Prophets*, dans le *Dictionary of the Bible* de J. Hastings, IV, 1902, p. 121, A, note.

2. S. Thomas, *Summa Theologica*, IIª IIªᵉ, q. 173, art. 4.

de sanctification possédé par une société religieuse. *Fait extraordinaire*, et à ce titre fixant l'attention des indifférents, des incroyants, de tous ceux qui n'ont pas les yeux de l'âme ouverts à des signes moins voyants. *Fait considéré dans ses entours concrets*, capables de situer l'événement, de permettre une appréciation portée en connaissance de cause, d'écarter certaines interprétations, en bien ou en mal, que la seule qualité du fait n'exclurait pas nécessairement. *Fait suggérant* d'abord (sauf en certains cas où la lumière est comme foudroyante) *et enfin persuadant d'attribuer à Dieu même la responsabilité*, la valeur signifiante, *du prodige*. Ce dernier pas, le plus important, le seul décisif, est rendu possible et raisonnable par la constatation d'une double transcendance : physique, corporelle, littérale, — et morale, spirituelle, religieuse. Insistons un peu.

236. — *Transcendance physique, corporelle, du miracle.* — Ce point est délicat entre tous, parce qu'il implique une conception ferme de la « nature », et de la connaissance que nous en avons. (On dirait, en termes techniques : une cosmologie, une critique.)

Deux conceptions contraires de la « nature », du monde matériel où s'inscrit, par hypothèse, le signe miraculeux, rendraient tout à fait vaine, si l'on admettait l'une ou l'autre, une enquête sur la transcendance physique de l'événement. Dans la première de ces conceptions, bien battue en brèche auprès des penseurs contemporains, mais longtemps prépondérante et dans les termes de laquelle on a essayé parfois, très imprudemment, de définir le miracle, tout signe sensible de ce genre est *impossible*. Dans la seconde conception, antithèse de la première, et formulée en réaction contre elle, le miracle est *invérifiable*.

La conception strictement déterministe ou « scientiste » (appellation barbare d'une doctrine qui ne l'est pas moins) ramenait le monde à un système d'interactions purement mécaniques, soumettait tous les agents naturels à des « lois » infrangibles, conçues sur le mode géométrique. Il n'y aurait d'activité dans l'univers que celle qui procède par séries de déclenchements nécessaires, dont le rythme complexe peut bien parfois nous dérouter ou nous échapper, mais dont toute contingence, toute souplesse, toute intervention libre quelconque est exclue *a priori*. Il est trop clair que, dans cette hypothèse, une apparence même de libre choix n'est qu'une illusion née d'une survivance spiritualiste.

Les penseurs et les savants qui ont fait triompher ce qu'on est convenu d'appeler *la philosophie nouvelle*, MM. Emile Boutroux, William James, Rudolf Eucken, Henri Poincaré, Pierre Duhem, Henri Bergson, ont montré quelle part d'imagination et d'arbitraire viciait le système rigide du monisme matérialiste ou, pour mieux dire, sur quelle équivoque énorme était bâti cet édifice. *On érigeait en lois universelles et certaines de toute réalité* un ensemble de règles approximatives, permettant à l'homme de se représenter et d'utiliser *une partie* (et la moindre en importance, la partie matérielle) *du réel total!* A la base des conceptions scientifiques, ces penseurs ont constaté le choix humain conventionnel et libre. Ils ont montré que le « fait scientifique » n'exprimait de ce qui est qu'une portion, encore choisie et schématisée; que les « lois de la nature » avaient pour base des postulats et des approximations; que le psychique et le spirituel, loin de se régler par les manières d'agir de la matière ou de s'y résorber, débordaient celle-ci de toute part et, loin de s'expliquer par elle, l'expliquaient seuls en lui donnant un sens. Ils ont ainsi restitué à « la nature », c'est-à-dire à l'image ordonnée que nous nous faisons du monde sensible, une indétermination, une contingence, une souplesse qui laisse, aux libertés spirituelles, toute possibilité d'intervention [1].

237. — Mais à pousser trop loin la réaction, quelques personnes ont fini par réduire toute notre connaissance des objets naturels, toute notre science de la nature et de ses lois, à des inductions, à des recettes, à des conjectures plus ou moins fondées, à des probabilités bonnes seulement pour guider notre action pratique. On arrive ainsi, par une erreur contraire à celle du « mécaniste », concevant *toute réalité* sur le modèle des agents purement matériels, bruts et mécaniques, à concevoir *toute réalité* sur le modèle des êtres libres et spirituels, indéterminés, à effets imprévisibles [2]. Mais c'est là une exagération et une erreur. Le point de départ des inductions établissant les lois scientifiques, s'il est *conventionnel*, n'est pas *arbitraire*; s'il est étroit, n'est pas imaginaire. Des manières d'être, et par conséquent d'agir, du monde matériel, il exprime une partie seulement, mais une partie certaine, *donnant lieu à des prévisions assurées*. La réussite de la science le montre tous les jours. La critique fondée du déterminisme scientifique n'implique donc nullement une imprévisibilité totale, qui rendrait illusoire, par contre-coup, tout essai de constatation du miracle.

238. — Dieu, qui a fait le monde matériel en vue et pour le service des êtres spirituels, a imposé aux agents physiques une nature, une essence, un certain degré de plénitude et d'activité déterminés, intelligibles, s'exprimant par des effets constants : cette uniformité donne prise aux prévisions certaines qui fondent l'utilisation du monde matériel par l'être intelligent, capable de discerner et de formuler en « lois » ces manières d'agir identiques. L'empire exercé ainsi par l'homme sur la nature, tout incomplet et précaire qu'il soit, montre qu'on ne trouve pas chez les agents matériels l'indétermination qui appartient aux substances spirituelles. Il est vrai qu'une fois formulées les « lois de la nature », les suites régulières et, d'elles-mêmes, infaillibles d'antécédents et de conséquents restent subordonnées, en une certaine mesure, aux interventions des êtres libres. Mais ces interventions, loin d'abolir, ou de

1. « L'explication mécaniste ne consiste qu'en images... les images qui soutiennent la théorie mécaniste intéressent moins la structure propre de la science que la psychologie du savant... Bref, ce sont des schèmes commodes, d'une commodité relative à l'individu qui les manie »... Plus généralement, ces conceptions rigides, « réduisant ce qu'il y a d'objectif et de solide dans la science à un système d'équations différentielles », ne sont que des « hypothèses issues de l'imagination et qui ne sont que pour l'imagination ». Les « lois » conçues dans cette hypothèse « ne sont plus immédiatement liées aux données de fait, elles ne peuvent plus être posées comme des réalités objectives ». C'est ainsi que M. L. Brunschvicg, résume la philosophie scientifique d'Henri Poincaré (tout à fait d'accord sur ce point avec celle des autres penseurs cités) : *L'Œuvre d'Henri Poincaré*, dans le Numéro spécial de la *Revue de métaphysique et de morale* consacré à Henri Poincaré, Paris, novembre 1913, p. 591-593. Il va sans dire qu'en soulignant la victoire de la « philosophie nouvelle » sur l'épais déterminisme du « scientisme », nous ne prétendons pas, pour autant, approuver la partie constructive, diverse d'ailleurs selon les auteurs, de la « philosophie nouvelle ».

2. Cette exagération a été surtout le fait de M. Ed. Le Roy, qui s'est vu contraint en conséquence à renoncer, dans la question du miracle, à l'élément traditionnel de transcendance. Voir les *Annales de Philosophie chrétienne* de 1906, et l'édition revue, amendée, mais encore indéfendable, donnée par l'auteur de sa thèse, dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, de mars 1912.

« suspendre », ou de « contredire » les lois naturelles, ont pour résultat de les confirmer en les dirigeant, en les combinant, en exaltant leurs efforts pour des fins supérieures. Constructeur d'aéroplanes, je profite des lois d'inertie, d'équilibre, de résistance, pour un résultat qui peut sembler, au regard superficiel, « suspendre » ou « contredire » ces mêmes lois. Médecin, je canalise, je suscite, j'active des forces vivantes, subordonnées en une certaine mesure à ma libre intervention, mais qui conservent, nonobstant cette intervention, leur direction, leurs façons d'agir, leurs imperfections, leur automatisme foncier.

239. — De là vient que l'efficacité de mon intervention — de toute intervention humaine — est fort restreinte. Le monde matériel est plutôt surpris par ruse et artifice, que soumis et dompté par force. Nous connaissons, pour nous y être souvent meurtris, ces bornes étroites de notre pouvoir, et l'expérience humaine est faite de millions, de milliards de constatations uniformes. Avec de la farine, de l'eau et du feu, dans certaines conditions et à travers bien des peines, nous pouvons faire du pain : *nous ne pouvons pas* nourrir, avec « cinq pains d'orge et quelques petits poissons », des milliers de personnes affamées. Contestez le fait, si vous le pouvez, à la bonne heure! S'il est constant, *il dépasse les forces humaines*.

Il y a de même certains enchaînements, certains déroulements d'effets qu'on peut qualifier *d'irréversibles*, parce qu'aucune force naturelle ne peut en suspendre le cours, et bien moins le renverser. Telle altération physiologique met par exemple un organe, condition du *consensus* vital, en un tel état de perturbation, de dissolution qu'il n'est plus au pouvoir de personne de l'arrêter. Quand la série de ces morts partielles s'est propagée jusqu'aux centres de coordination, de nutrition, d'équilibre, ce sera la mort dernière, la « mort sans phrases ».

L'expérience faite par tant de générations d'hommes, placées dans les conditions les plus diverses, a permis ainsi d'assigner une limite à l'intervention efficace des forces humaines. Limite impossible à préciser dans son dernier détail, mais certaine. Expérience qui enlève toute probabilité sérieuse à l'hypothèse du renversement naturel de certains *processus* de dissolution, parvenus à un point donné. On ne ressuscite pas un mort, on ne guérit pas en un instant un organe physiologiquement, profondément lésé, des tissus dont la réfection exige (après les « émonctions » nécessaires) l'apport, l'élaboration sur place, dans des conditions très instables, de centaines, de milliers de cellules différenciées. Or on peut vérifier souvent, de façon à écarter tout doute sérieux, la mort réelle, l'altération physiologique réelle. Les phases de ces divers phénomènes, et celles des réfections inverses, ont été étudiées avec une patience et une finesse admirables, qui rendent naturellement inconcevables, en beaucoup de cas, les circonstances exigées par un retour soudain à la vie ou à la santé.

240. — S'il s'agit de forces humaines spirituelles; enthousiasme, patience, etc., les limites, pour être moins apparentes, n'en sont pas moins réelles et, en gros, connaissables. Il est très difficile de localiser dans telle couleur certaines raies du spectre solaire; pour d'autres, le doute serait déraisonnable : elles coupent nettement la zone verte ou la rouge.

Cependant tous ces agents naturels, bruts ou vivants, automatiquement mis en branle ou capables de choix, tous ces agents dont l'inertie ou la faiblesse s'opposent victorieusement aux interventions humaines, restent soumis à une Puissance plus haute, qui peut en majorer l'efficacité et en concentrer l'énergie. Non certes que Dieu, par une intervention arbitraire, veuille l'impossible, réalise l'inconcevable, puisse faire penser une pierre ou contredise une loi dépendant d'essences qu'il a voulues telles. Mais, pour des fins spirituelles dont il est juge, Dieu pourvoit l'homme élu, le thaumaturge, d'une force qui lui permet de maîtriser, de concentrer, d'accélérer, de suppléer telle ou telle activité naturelle. Cette plaie qu'il faudrait normalement des semaines, ou des jours, pour fermer, se guérit par la formation instantanée d'un tissu sain; cet équilibre vital que le corps n'avait pu maintenir est derechef rendu possible, et restitué, par un changement extraordinaire des éléments corporels. Ces débiles volontés humaines, femmes, enfants, pauvres ignorants, bénéficient d'une sorte de confirmation qui les rend supérieures à toute épreuve. C'est en présence de faits semblables qu'étonnés, admirant la disproportion flagrante entre les causes naturelles actuellement appliquées et la grandeur de l'effet, nous crions au miracle : « *Ubi est Deus tuus?* Les miracles le montrent et sont un éclair[1]. »

241. — *Transcendance spirituelle du miracle.* — Toutefois, nous ne le ferons avec une conviction éclairée que si, à côté de la transcendance corporelle (nous venons de la préciser), le fait merveilleux se pare d'une autre transcendance. Il faut que sa teneur et son orientation permettent de l'attribuer à la sagesse et à la bonté suprêmes. Il faut que le signe ne soit pas indigne de celui qui daigne s'en servir. Assurément, on ne lui demandera pas une perfection qui risquerait d'arrêter et d'absorber l'attention sur lui-même. Dans ce cas, l'esprit serait en danger de ne pas aller plus loin, de ne pas percer jusqu'à la chose signifiée. Il reste pourtant que le signe ne doit pas seulement être approprié au sens qu'il doit suggérer, mais digne, par le sérieux et la bonté morale des actions qui le constituent, de convoyer cette haute signification.

242. — C'est pourquoi le prodige devra se présenter sous des dehors de décence, de convenance, de moralité qui l'autorisent comme œuvre divine. Tout ce qui sentirait la fantasmagorie, le prestige, le « truquage »; tout ce qui favoriserait l'orgueil, la sensualité, l'égoïsme du thaumaturge[2]; tout fait qui s'insérerait dans un contexte grossier, coupable, puéril (les exemples abondent dans les évangiles apocryphes et, plus encore, dans les « miracles » du Bouddhisme indien[3]), ou même tout phénomène bizarre, isolé, sans attache perceptible avec un attribut divin ou un intérêt religieux majeur — tout cela devrait être dédaigné, ou du moins suspect, quand il s'agit de miracle. Fermement maintenues, ces exigences permettent d'écarter une difficulté subtile touchant l'interprétation des signes divins. « Admettons, dira quelqu'un, que tel phénomène dépasse les forces humaines : il n'est pas démontré pour autant qu'il faille l'attribuer à une force divine. Des puissances surhumaines, spirituelles, bonnes ou méchantes, sont concevables, dont l'intervention

1. PASCAL, *Pensées*, éd. Brunschvicg *major*, III, p. 283.
2. On sait que nombre des « révélations » faites à Mahomet pendant la période finale de sa vie, à Médine, vont à justifier ses crimes, la violation de ses propres lois sur le mariage, etc. Il s'en accuse lui-même dans le Coran. Voir H. LAMMENS, *Mahomet fut-il sincère?* dans les *Recherches de science religieuse*, II, Paris, 1911, p. 25 sqq., 140 sqq.
3. Voir H. KERN, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, tr. fr. G. Huet, Paris, 1901, 1902, I, p. 73 sqq. — Il faut d'ailleurs tenir compte en tout cela de l'état des esprits et des mœurs : rudesse n'est pas grossièreté, simplicité n'est pas sottise.

pourrait expliquer ces faits apparemment miraculeux. C'est là du moins une hypothèse qui n'est pas déraisonnable. » — Ne cherchons pas si cette hypothèse suffirait dans tous les cas à expliquer les faits : je renvoie là-dessus aux précisions de saint THOMAS[1]. Sur le terrain religieux qui est le nôtre, il est un moyen beaucoup plus simple de sortir d'embarras.

243. — Les forces spirituelles dont il est question sont assurément soumises à la Providence de Dieu. Bonnes, elles ne peuvent être que des instruments dociles, favorisant le bien spirituel des hommes; malicieuses ou capables, selon les heures, de bien et de mal[2], elles ne sont pas laissées sans contrôle à leur initiative bizarre ou malfaisante. Estimer que leur intervention puisse venir troubler l'ordre naturel et créer, sans raisons très graves, des perturbations dans cet ordre, est déjà fort malaisé à concevoir et peu conciliable avec la notion véritable de Providence. Mais admettre que de telles interventions se produisent là où des intérêts religieux sont en jeu, dans des circonstances qui non seulement n'excluent pas, mais appellent et suggèrent une intervention de la sagesse et de la puissance de Dieu, c'est là proprement sortir du terrain sur lequel nous nous sommes placés dans toute cette étude, et hors duquel la notion de miracle n'est plus qu'une enveloppe vide et une chimère. C'est mettre en doute, équivalemment, l'existence ou l'incessante et infinie sagesse d'un Dieu très bon.

3. — Jésus Prophète

244. — Tous les évangélistes attribuent à Jésus de Nazareth, d'emblée et sans progrès appréciable, les dons variés qui constituent le prophète. Dons élémentaires, tels que la faculté de voir les choses à distance et plus encore les choses secrètes, de lire dans le secret des cœurs. Saint Jean, qui souligne avec plus d'insistance l'emploi de ces puissances, n'est pas plus explicite, sur le fait, que les Synoptiques.

Nathanaël lui dit : « D'où me connaissez-vous? » En réponse Jésus lui dit : « Avant que Philippe t'appelât, quand tu étais sous le figuier, je t'ai vu. » *Jo.*, I, 48.

Et le premier jour des Azymes, alors qu'on immolait la Pâque, ses disciples lui dirent : « Où voulez-vous que nous allions vous préparer [de quoi] manger la Pâque? » Lors, il envoie deux de ses disciples et leur dit : « Allez vers la ville et vous rencontrerez un homme portant une cruche d'eau. Accompagnez-le et, où qu'il entre, dites au maître de maison que le Maître dit : « Où est la place où je puisse manger la Pâque avec mes disciples? » Et il vous indiquera une haute chambre, tendue, toute prête. Là vous nous préparerez [ce qu'il faut]. » *Mc.*, XIV, 12-16.

245. — Bien plus nombreux encore sont les traits de lecture des pensées. Dans les formules johanniques : « Jésus ne se confiait pas à eux, car il les connaissait tous; et pas n'était besoin qu'on lui rendît compte [des pensées] d'un homme, car il savait ce qu'il y avait dans l'homme » (*Jo.*, II, 24-25); « Jésus savait dès l'origine qui seraient les non-croyants, et qui le trahirait » (*Jo.*, VI, 64), nous avons un résumé, sous forme générale, de ce que les Synoptiques nous décrivent souvent au concret. Jésus entre dans la synagogue, un jour de sabbat :

1. *De Potentia*, q. VI, art. 3 et sqq. On peut consulter aussi Fr. SUAREZ, *Tract. de Angelis*, l. IV, cap. XXXIX.
2. Cette hypothèse que nous savons, comme fidèles, n'être pas actuellement réalisée, est au fond des croyances spirites. Voir ALLAN KARDEC, *Le Livre des Esprits*, Paris, 1857, [52]1912 : là-dessus Lucien ROURE, *La religion spirite*, dans *Etudes*, 5-20 juin 1913.

Il y avait là un homme, dont la main droite était desséchée. Or les scribes et les pharisiens observaient [Jésus, pour voir] s'il guérirait le jour du sabbat, afin de trouver matière à l'accuser. Mais lui pénétrait leurs pensées; il dit [donc] à l'homme qui avait la main desséchée : « Lève-toi debout, au milieu! » L'homme se dressa et se tint debout. Et Jésus leur dit : « Je vous le demande, est-il permis le jour du sabbat de faire le bien ou [de commettre] le mal, de sauver une vie ou de la perdre? » Et jetant sur eux tous un regard circulaire, il dit à l'homme : « Etends ta main. » Il le fit et sa main fut guérie. *Lc.*, VI, 6-12. — Voir également *Lc.*, V, 21, 22 et *passim*.

Cette extraordinaire et infaillible clairvoyance ne constitue pourtant, nous l'avons remarqué, que l'aube du jour prophétique. Il convient, pour apprécier la plénitude de ce don en Jésus, de grouper ses prédictions autour de trois objets principaux : sa personne, son œuvre sur terre, la consommation des choses. L'étude de cette dernière série de prophéties nous donnera occasion d'éclaircir les doutes qui se sont élevés touchant le sens et la vérité de certaines déclarations du Maître.

A) Prophéties de Jésus à son sujet

246. — Elles se rapportent principalement à la partie la plus obscure, la plus méconnue aussi, de sa fonction messianique : la rédemption douloureuse. Pour des raisons trop faciles à comprendre, cette perspective, si nettement rattachée, dans les prophéties du « Serviteur de Iahvé », au salut d'Israël et à l'établissement du Règne de Dieu, était restée à peu près lettre morte, inopérante dans l'imagination populaire, exclue des spéculations concernant le Messie. Tandis qu'avidement relevés dans les prophètes, les traits glorieux ou prometteurs donnaient texte à des gloses, à des interprétations infinies, l'évangile du Juste souffrant demeurait dans une pénombre sacrée où nul ne se souciait d'aller le déchiffrer[1]. Les meilleurs parmi les Israélites, tels que les Douze, non seulement n'entraient pas volontiers dans ce courant de pensées, mais — tous les évangiles en témoignent — refusaient nettement de s'y laisser porter. C'est donc en dépit de son milieu, en opposition avec son entourage le mieux disposé, que Jésus fit revivre cette conception, en détailla les troublants épisodes avec une clarté croissante et en dégagea le sens divin.

247. — La série des textes qui témoignent de ces vues prophétiques est si explicite qu'elle est, pour les rationalistes de tous les temps, dans un autre sens que pour les disciples de Jésus, mais à un égal degré, une pierre d'achoppement. Aussi s'efforcent-ils de la mettre hors de leur chemin. Tout en déclarant qu'il « serait téméraire de prétendre que Jésus n'a pu jamais, avant les derniers jours, exprimer des pressentiments touchant sa passion et sa mort », Wilhelm WREDE dispose en quelques mots, et sans peine, des prophéties principales : elles sont pour lui « un court sommaire de l'histoire de la Passion — racontée, à vrai dire, au mode futur[2] » (lisez : calquée après

1. Voir, en plus des auteurs cités plus haut, Ferdinand PRAT, *La Messie souffrant dans la théologie judaïque*, dans la *Théologie de saint Paul*, II, Paris, 1912, p. 308, 309.
2. « Sie sind nichts als ein kurzes Summarium der Leidengeschichte, « allerdings im Futurum »; *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien*, Goettingen, 1901, p. 88. Un peu moins cavalier, M. A. JÜLICHER présente quelques timides raisons d'ordre littéraire : « Les mots prêtés à Jésus par les Synoptiques, tels que les fréquentes allusions à sa passion future, trahissent, par leur monotonie même et leur manque de vie, leur manque d'authenticité » ; *Einleitung in das N. T.* [5-6], Tübingen, 1906, p. 328. Malheureusement pour le critique, ces paroles ont, au contraire, un relief saisissant.

coup sur les événements). « On prend ici sur le fait dans sa brutalité, réplique M. Henri MONNIER[1], le procédé de la critique négative : il n'y a pas de prophétie! » Dès lors ces historiens, asservis à leurs préjugés d'ordre philosophique, ne s'arrêtent pas au fait que ces prédictions saturent vraiment la matière synoptique, où elles font partie intégrante de traits d'une historicité incontestée. En vain leur représentera-t-on que les tenir pour inauthentiques « équivaut à tout rejeter dans l'Evangile[2] ».

248. — Le siège des critiques radicaux est fait : ces prophéties *doivent* être réduites à l'état d'interpolations postérieures, tendancieuses. Les évangélistes — je résume ici M. A. LOISY, qui peut servir d'exemple[3] — auront voulu répondre aux préoccupations des premières générations chrétiennes. Il fallait que le Christ eût prévu sa mort; il fallait expliquer que les disciples avaient été lents à comprendre le mystère de cette mort! Aux questions ainsi soulevées, Marc aurait cherché des solutions dans la doctrine de saint Paul, dont il était un disciple ardent jusqu'au fanatisme. Les notions pauliniennes, mises en style direct sur les lèvres de Jésus, auraient pris la forme des prédictions que nous lisons actuellement dans le second évangile. De là, elles auraient passé dans les autres.

Cet étonnant échafaudage d'hypothèses montre, sur un bon spécimen, les vices à la fois et le spécieux de la méthode empruntée par M. Loisy à certains critiques libéraux, et qu'il manie avec une virtuosité singulière. On ne se demande guère si ces conjectures, *prises d'ensemble*, restent vraisemblables, sont compatibles avec ce qu'on sait d'ailleurs sur les évangélistes, rentrent sans le faire éclater dans le cadre des faits certains. Il suffit que chacune, à son heure, paraisse à la rigueur possible, et que le tout réponde au besoin senti d'élimination, d'expurgation des textes gênants. Il serait trop malheureux que non, l'hypothèse étant précisément conçue pour cela! Dans l'espèce, chaque anneau de la chaîne conjecturale est hautement suspect : rien ne permet de prêter au second évangéliste cette insincérité, cette habitude de tranquille (et trop habile) inconscience. Si Marc a pu créer et interpoler de toutes pièces cette série de déclarations détaillées, situées, circonstanciées, il n'est rien qu'on puisse tenir pour certain dans la tradition évangélique — et, de cette conclusion, personne ne veut, M. Loisy pas plus que les autres.

D'autre part, le « paulinisme » de Marc, si l'on entend par là quelque chose de plus que l'usage de certaines formules créées ou employées par l'Apôtre pour exprimer des notions traditionnelles dont la traduction en grec s'imposait à tous[4], est une hypothèse sans fondement solide dans les textes. La théologie de Paul sur la mort rédemptrice de Jésus est le développement systématisé de ce qui se trouvait en germe dans les prophètes, en particulier dans Isaïe, et surtout de ce que le Seigneur Jésus avait clairement enseigné. Que l'Apôtre fut sur ce point tributaire de la plus ancienne tradition chrétienne, et en parfait accord avec la catéchèse des Douze, il l'affirme explicitement dans sa première épître aux Corinthiens. La mort du Christ pour nos péchés (ὅτι Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν) est mentionnée comme faisant partie de l'enseignement primitif, essentiel, reçu par Paul à titre de tradition (παρέδωκα... ὃ καὶ παρέλαβον) et prêché par lui comme indispensable, en conformité avec Céphas, Jacques, les Douze, tous les apôtres (εἴτε οὖν ἐγὼ εἴτε ἐκεῖνοι, οὕτως κηρύσσομεν)[1].

1. *La Mission historique de Jésus*², Paris, 1914, p. 263, note 4.
2. *Ibid.*, p. 263.
3. *Les Evangiles synoptiques*, Ceffonds, 1908, II, p. 16, 60, 233 et *passim*.
4. Ceci même n'est aucunement prouvé. Voir là-dessus E. MANGENOT, *Le Paulinisme de Marc*, dans *Revue du clergé français*, 15 août, 15 octobre, 1er novembre 1905; M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, Paris, 1911, p. CXL-CL.

249. — De cette doctrine de la Rédemption, préexistante à Paul dans la communauté et noyau de la catéchèse apostolique, ce sont justement les idées fondamentales que nous trouvons dans saint Marc : les développements théologiques ultérieurs, *particuliers à saint Paul*, ne s'y rencontrent pas, et c'est bien plutôt dans le troisième évangile qu'on en trouverait trace. Ni l'efficace de la Rédemption appréhendé et approprié « par la foi », ni le changement d'économie substituant la foi à la Loi, ni aucune des modalités « pauliniennes » dans la façon de présenter le mystère n'a même un commencement, une amorce dans le second évangile[2].

250. — Ainsi, pas une des conjectures de M. Loisy ne résiste à l'examen. Toutefois on lui ferait la part trop belle en restant sur ces détails. C'est l'ensemble des paroles du Christ qu'il faut maintenant citer : le lecteur pourra voir quel degré de probabilité reste à l'hypothèse qui tient ces paroles pour des interpolations, des infiltrations, des retouches de seconde main dues à un biais doctrinal. Dès le début Jésus envisage le fait de sa mort et les conséquences qui en résulteront pour les siens : ses réflexions, ses paraboles, ses attitudes même concordent avec les prédictions proprement dites et les complètent en les éclairant. Qu'on en juge[3].

> Les Pharisiens et les disciples de Jean avaient accoutumé de jeûner. Ils vinrent donc [vers Jésus] et lui dirent : « Pourquoi les disciples de Jean et ceux des Pharisiens jeûnent-ils, et les vôtres, pas ? » Et Jésus leur dit : « Est-ce que les garçons d'honneur[4] peuvent jeûner à l'heure que l'Epoux est avec eux ? Tout le temps qu'ils ont l'Epoux avec eux, ils ne peuvent jeûner. Les jours viendront que l'Epoux leur sera arraché et alors ils jeûneront en ce jour-là ». *Mc.*, II, 18-21.

En termes voilés que l'avenir se chargerait d'éclaircir, Jésus compare son séjour ici-bas aux brèves solennités des noces palestiniennes : ses disciples ne doivent songer qu'à profiter de sa présence, sans se soucier actuellement de rien autre. Le Maître ne leur sera enlevé, arraché (ἀπαρθῇ ἀπ᾽αὐτῶν) que trop tôt! Alors il sera temps pour eux de faire pénitence. La perspective de la catastrophe est ouverte par ces mots profonds, qui ménagent la lumière aux yeux encore faibles. Mais le jour est proche et l'évangéliste nous montre dès lors les pharisiens et les partisans d'Hérode en conciliabule (III, 6) pour perdre Jésus.

251. — Cependant, quand la foi des disciples est plus affermie, le Maître n'hésite plus à parler sans

1. I *Cor.*, XV, 1-12. Voir Ferd. PRAT, *La Théologie de saint Paul*, II, p. 61, sqq.; Paul FEINE, *Theologie des Neuen Testaments*, Leipzig, 1910, p. 207; 385 sqq., surtout 388.
2. M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, p. CXLIV, sqq.
3. Dans la traduction de ces passages, comme souvent ailleurs, j'ai donné son sens réel au « présent historique », si familier à saint Marc. On peut consulter J.H. MOULTON, *A Grammar of New Testament greek*², Edinburgh, 1906, p. 120-121; et surtout J. HAWKINS, *Horae synopticae*², Oxford, 1909, p. 143-154.
4. Littéralement : « les fils de la chambre nuptiale », les jeunes gens, amis et habituellement parents de l'époux, qui lui tenaient compagnie pendant les fêtes des noces. — Sur l'expression araméenne, M. J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Marc*, p. 42.

figures. A Césarée de Philippe, il vient de provoquer et de magnifier la confession de Pierre.

Or, il commença de leur enseigner : « Il faut que le Fils de l'homme souffre beaucoup et soit rejeté par les anciens et les princes des prêtres et les scribes, qu'il soit mis à mort et après trois jours ressuscite. » Et il leur disait la chose ouvertement. Lors Pierre, le tirant à part, commença de lui faire des reproches ; mais lui, s'étant retourné et voyant ses disciples, fit des reproches à Pierre et lui dit : « Arrière, loin de moi, Satan ! tes sentiments ne sont pas ceux de Dieu, mais ceux des hommes. » *Mc.*, VIII, 31-34.

La leçon était dure : Jésus va la répéter. Après la grande émotion lumineuse de la transfiguration,

Comme ils descendaient de la montagne, il leur commanda de ne raconter à personne ce qu'ils avaient vu, sinon quand le Fils de l'homme serait ressuscité des morts. Et ils gardèrent la chose [pour eux], tout en se demandant entre eux ce qu'était cet « être ressuscité des morts ». Et ils l'interrogeaient, disant : « Que disent donc les scribes, qu'il faut qu'Elie vienne auparavant ? » Il leur dit : « Elie revient d'abord et remet tout en ordre ; et comment est-il écrit du Fils de l'homme qu'il souffrira force douleurs et mépris ? Mais je vous le dis, Elie est déjà venu, et ils lui ont fait tout ce qu'ils ont voulu, selon qu'il est écrit de lui ». *Mc.*, IX, 9-14.

Le spectacle qu'ils viennent de contempler et la mention de la résurrection ont ramené, tout en les intriguant, l'imagination des disciples sur le personnage d'Elie. Chacun le considérait en effet comme le précurseur de l'événement glorieux du Messie. Cependant, Jésus ne permet pas aux esprits de s'égarer : le rôle de précurseur prédit par Malachie a déjà été, dans un sens très véritable, rempli par Jean Baptiste. Mais ce rôle a fini par la souffrance et par la mort, conformément aux Ecritures. Il en sera ainsi pour celui qu'annonçait le second Elie, pour Jésus lui-même. De ces notations sommaires, brèves jusqu'à l'obscurité, la grande leçon ressort en clair : avant d'entrer en sa gloire, le Fils de l'homme sera méprisé et souffrira : *per crucem ad lucem*.

252. — Les occasions d'insister vont d'ailleurs se multiplier et, au besoin, Jésus les fera naître :

Partis de là, ils traversaient à la hâte la Galilée et [Jésus] ne voulait pas que personne le sût. Car il enseignait ses disciples et il leur disait : « Le Fils de l'homme est livré aux mains des hommes, et ils le tueront, et après avoir été immolé il ressuscitera au bout de trois jours. » Mais eux ne comprenaient pas cette parole et craignaient de l'interroger [à ce propos]. *Mc.*, IX, 30-33.

Suit une nouvelle période d'enseignement public et privé. Or, comme

Ils étaient en route, montant vers Jérusalem, Jésus marchait en avant d'eux, et eux étaient dans la stupeur, et ceux qui suivaient étaient effrayés. Et prenant derechef les Douze à part, il commença de leur dire ce qui allait lui arriver. « Voici, nous montons vers Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux princes des prêtres et aux scribes ; ils le condamneront à mort et le livreront aux gentils, et on le bafouera, on le conspuera, on le flagellera, on le tuera et après trois jours il ressuscitera. » *Mc.*, X, 32-35.

Si Marc, pour des raisons d'après coup, et utilisant les idées théoriques de saint Paul, a traduit dans cet épisode saisissant un discours de Jésus « où l'éventualité de sa mort était seulement indiquée[1] », que reste-t-il, je ne dis pas de son exactitude, mais de sa sincérité la plus essentielle ? D'autant que cette prédiction est confirmée par des déclarations ultérieures, allant toutes dans le même sens et amenées par des faits précis et circonstanciés.

1. A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, II, p. 233.

253. — Ainsi, les fils de Zébédée réclament, en faisant passer la requête par leur mère (*Mt.*, XX, 20), une place d'honneur dans le futur Royaume, conçu d'après leur rêve encore charnel. « Vous ne savez pas ce que vous demandez, réplique le Maître. Pouvez-vous boire le calice que je boirai ? être baptisés du baptême dont je serai baptisé ? » *Mc.*, X, 38. Et comme l'ambition des deux frères provoque l'indignation des autres, Jésus tourne l'incident en leçon d'humilité, et conclut que « le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour beaucoup[1] » *Mc.*, X, 45.

Parole capitale, qui porte, on peut le dire, toute la tradition primitive sur la mort rédemptrice de Jésus, tradition explicitement mentionnée par saint Paul comme préexistante à son entrée dans l'Eglise. Le commentaire ou, si l'on veut, l'annonce plus circonstanciée du fait, se trouve dans la parabole des Vignerons :

« Un homme planta une vigne, l'entoura d'une haie, creusa un pressoir, bâtit une tour [de guet], puis confia [sa vigne] à des vignerons et quitta le pays. Au temps voulu, il envoya vers les vignerons un serviteur, afin d'avoir par eux des fruits de la vigne ; mais eux s'emparèrent de lui, le battirent et le renvoyèrent à vide. Derechef, il leur envoya un autre serviteur ; celui-là aussi, ils le blessèrent et l'insultèrent. Il leur en envoya un autre, qu'ils tuèrent, puis beaucoup d'autres : ils battirent les uns, tuèrent les autres. Il lui restait quelqu'un, un fils bien-aimé. Il le leur envoya finalement, disant : « Ils respecteront mon fils ! » Mais les vignerons se dirent les uns aux autres : « Celui-ci est l'héritier : venez, tuons-le et l'héritage est à nous ! » Et s'en emparant, ils le tuèrent et rejetèrent [son corps] hors de la vigne. Que fera le maître de la vigne ? Il viendra, perdra les vignerons et donnera sa vigne à d'autres. N'avez-vous pas lu cette Ecriture :

La pierre qu'ont méprisée les constructeurs
Cette pierre-là est devenue la pierre maîtresse de l'angle ;
Chose accomplie par le Seigneur,
La merveille est sous nos yeux ? » *Mc.*, XII, 1-12.

254. — Désormais les événements se précipitent. Jésus donne en conséquence des instructions à ses disciples pour les jours où l'Epoux leur aura été enlevé (*Mc.*, XIII). Un touchant incident provoque des précisions plus grandes. Survenant au milieu du repas donné à Jésus par Simon le lépreux, une femme répand sur le chef du Maître un parfum de prix. Murmures des disciples.

Mais Jésus dit : « Laissez-la. Pourquoi lui faites-vous peine ? C'est une belle action qu'elle a accomplie pour moi. Car vous avez toujours des pauvres avec vous et chaque fois que vous le voulez, vous pouvez leur faire du bien, — mais moi, vous ne m'avez pas toujours. Ce qu'elle a pu [faire], elle l'a fait : d'avance elle a oint mon corps pour l'ensevelissement... » *Mc.*, XIV, 6-9.

Et, le premier jour des Azymes, ... au soir tombant, il vient avec les Douze. Comme ils étaient étendus à table

1. Les critiques radicaux ont appliqué à ce passage leurs procédés habituels. Ne voulant pas, ou n'osant rejeter tout l'épisode, dont ces mots forment la conclusion nécessaire et pour ainsi dire la morale, ils s'évertuent à montrer que la première partie du verset (concernant le service) peut subsister sans la seconde (concernant la mort rédemptrice), qui « appartient à un autre courant », A. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, II, p. 241. J. Wellhausen (*Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903, p. 91) va jusqu'à dire, contre toute évidence, que « le passage du service au sacrifice de la vie considérée comme rançon est une *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* ». L'honnête *scholar* juif C.-G. Montefiore avoue qu'il trouve au contraire les deux idées très proches (*The synoptic Gospels*, London, 1909, I, p. 260). Et c'est ce qui est manifeste pour tout lecteur non prévenu : le plus grand « service », comme le plus grand amour, n'est-il pas de donner sa vie ?

et mangeaient, Jésus dit : « En vérité je vous dis qu'un de vous me livrera, un qui mange avec moi ! » Ils commencèrent de s'affliger et de dire, chacun à son tour : « Est-ce moi ? » Mais lui leur dit : « Un des Douze, qui trempe avec moi son pain dans le plat. Or le Fils de l'homme s'en va, selon qu'il est écrit de lui ; mais malheur à celui par lequel le Fils de l'homme est livré ! Mieux eût valu pour lui qu'il ne vînt pas au monde, cet homme-là ! » Et tandis qu'ils mangeaient, prenant du pain et ayant rendu grâces, il le brisa et le leur donna, et dit : « Prenez, ceci est mon corps. » Et prenant une coupe, ayant rendu grâces, il la leur donna — et tous en burent — et il leur dit : « Ceci est mon sang, [le sang] de l'Alliance, répandu pour beaucoup. En vérité je vous dis que je ne boirai plus du fruit de la vigne jusqu'à ce jour où je boirai le [vin] nouveau dans le royaume de Dieu ! » *Mc.*, XIV, 17-26.

Et ayant chanté les hymnes, ils s'en allèrent vers le mont des Oliviers. Et Jésus leur dit : « Tous vous serez scandalisés, selon qu'il est écrit : Je frapperai le pasteur et les brebis seront dispersées. Mais après ma résurrection je vous précéderai en Galilée. Lors, Pierre lui dit : « Quand tous seraient scandalisés, pas moi ! » — Jésus lui dit : « En vérité je te le dis : toi-même, aujourd'hui, cette nuit, avant que le coq chante deux fois, tu me renieras trois fois. » Mais lui disait de plus belle : « Fallût-il mourir avec vous, je ne vous renierai pas ! » Et tous les autres disaient de même. *Mc.*, XIV, 27-32.

255. — De cet ensemble de prédictions, que j'ai délibérément transcrites de celui des évangélistes que la presque unanimité de nos adversaires tient pour le plus ancien, ressort à l'évidence la réalité, et la plénitude du don prophétique en Jésus. On remarquera que ce don ni ne s'étale, ni ne s'égare sur des objets étrangers à la mission du Maître. Et aussi que ces prédictions s'insèrent dans la trame de l'histoire évangélique, amenées par des démarches, des épisodes, des circonstances de fait sur lesquels aucun motif plausible d'exclusion ne peut être articulé, et avec lesquels elles font corps. Leur rejet se fonde donc, plus ou moins explicitement, sur des considérations qui ne relèvent ni de la critique des textes, ni de l'histoire.

A cette première série prophétique, imposante sans doute et persuasive, mais portant sur des faits anciens, il sera toutefois utile d'en ajouter une autre, ayant trait non plus à la personne, mais à l'œuvre du Maître.

B). Les prophéties du Royaume de Dieu

256. — Très différent du Royaume tel qu'on l'espérait alors [*Supra*, ch. I, § 3, n° 73-77], national, plantureux, inauguré par un coup de force et se développant en apothéose, le Royaume de Dieu, tel que Jésus le prédit, commencera humblement, sans attirer les regards du profane. On aura peine, après coup, à discerner ses origines, comme il arrive au voyageur qui découvre enfin, non sans impatience, sur la pente herbeuse de la colline, le mince filet d'eau jaillissante qui sera, et commence d'être le grand fleuve. Royaume avant tout spirituel : on pourrait lui appliquer le beau mot de saint Paul : « Marchant dans la chair, nous ne luttons pas à la manière charnelle » (II *Cor.*, x, 3). Formé d'hommes et pas seulement d'âmes, donc visible et soumis aux conditions qu'implique ce caractère humain, le Royaume des cieux ne fera pas, pour autant, appel au glaive, à l'éclat extérieur de la force triomphante, aux prodiges simplificateurs dont se berçait l'illusion juive.

Interrogé par les Pharisiens : quand arrive le Royaume de Dieu, [Jésus] leur répondit, disant : « Le Royaume de Dieu ne vient pas de façon à frapper le regard [comme un objet d'observation astronomique, comme un météore[1]. On ne dira pas : « il est ici ! » ou « il est là ! ». Car voici, le Royaume de Dieu est au dedans de [parmi] vous. » *Lc.*, XVII, 20-21.

257. — Graine imperceptible au début, il poussera, deviendra un arbre. Mais sa croissance s'opérera lentement, par un cheminement inaperçu dans le monde des esprits, par une action sourde, intérieure, mystérieuse, une fermentation comparable à celle du levain dans la pâte :

« Le Royaume des cieux est semblable à un grain de sénevé : c'est la plus petite de toutes les graines ; mais, a-t-il crû, il est plus grand que les plantes potagères et devient un arbre, de sorte que les oiseaux du ciel viennent et trouvent leur abri dans ses branches. » *Mt.*, XIII, 31-33.

« Ainsi en est-il du Royaume de Dieu : comme un homme qui jette le grain en terre puis s'endort et s'éveille, la nuit et le jour ; et la graine germe et se développe à l'insu de l'homme. La terre fructifie d'elle-même : l'herbe d'abord, puis l'épi, puis du blé plein l'épi. » *Mc.*, IV, 26-29.

« Le Royaume des cieux est semblable au levain qu'une femme prend et mêle à trois mesures de farine, jusqu'à ce que toute [la pâte] soit levée. » *Mt.*, XIII, 33.

258. — Toute la pâte humaine est susceptible de lever. Nul cœur d'homme n'est négligé de parti pris comme étant à jamais endurci. Les limitations de race et de peuple sont abolies. Ce n'est pas dans un coin du monde que se recrutera le Royaume : la Palestine ne le mesure pas, non plus que l'Israël de la chair. Mais le Père du ciel, qui est esprit, peut découvrir ou se créer, en tout esprit d'homme, un adorateur.

« Le semeur de bon grain est le Fils de l'homme et le champ est le monde. » *Mt.*, XIII, 38.

« En vérité je vous le dis : chez personne en Israël je n'ai trouvé foi pareille [à celle de ce centurion romain]. Aussi je vous dis que beaucoup viendront d'Orient et d'Occident et s'assoiront avec Abraham, Isaac et Jacob dans le Royaume des cieux ; mais les fils du Royaume seront jetés dans les ténèbres extérieures. » *Mt.*, VIII, 10-12.

« C'est pourquoi je vous dis que le Royaume des cieux vous sera enlevé et il sera donné au peuple qui en fera les fruits. » *Mt.*, XXI, 43.

« Et cet Évangile du Royaume sera prêché dans la terre entière, en témoignage à toutes les nations. » *Mt.*, XXIV, 14.

« Nos pères ont adoré sur cette montagne et vous dites, vous, que Jérusalem est le lieu où il faut adorer. » Jésus lui dit : « Crois-moi, femme, l'heure vient que ce n'est plus sur cette montagne, ni à Jérusalem, que vous adorerez le Père. Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous adorons ce que nous connaissons, — car le salut vient des Juifs. Mais l'heure vient, et la voici, où les vrais adorateurs adoreront le Père en esprit et en vérité ; car le Père cherche des adorateurs de cette sorte. Dieu est esprit : les adorateurs doivent adorer en esprit et en vérité. » *Jo.*, IV, 20-25.

259. — Il n'y aura pas, hélas ! que de tels adorateurs dans le Royaume. Large patrie des âmes, où la responsabilité humaine, aidée mais non absorbée par l'action divine, sortira tous ses effets, nullement secte ésotérique chichement ouverte à quelques initiés, nullement ordre ou congrégation recrutée dans

1. Sur le sens exact de παρατήρησις, je suis F. ZORELL, *Novi Testamenti Lexicon graecum*, Paris, 1911, col. 430 A. Le sens général est d'ailleurs certain.

une élite, le Royaume contiendra dans son vaste sein des bons et des mauvais, des fidèles et des mécréants. Le champ du Père commun de la famille humaine — pourquoi ne pas dire l'Eglise? *Mt.*, XVI, 18; XVIII, 17; — reste accessible au semeur d'ivraie :

« Le Royaume des cieux? On le comparera à l'homme qui sème du bon grain dans son champ. Pendant qu'on dormait, survint l'ennemi du propriétaire : il sema de l'ivraie par-dessus, au milieu du froment, et s'en alla. Quand l'herbe eut poussé et grainé, alors l'ivraie apparut, elle aussi. Survenant, les serviteurs du maître du champ lui disent : « Seigneur, n'avez-vous pas semé du bon grain dans votre champ? D'où vient donc l'ivraie? » Il leur dit : « C'est l'ennemi qui a fait cela! » Eux lui disent : « Voulez-vous que nous allions et que nous l'arrachions? » Mais lui : « Non pas; de peur qu'en récoltant les brins d'ivraie vous ne déraciniez avec eux le froment. Laissez les deux croître jusqu'à la moisson! » *Mt.*, XIII, 24-30.

« Le Royaume des cieux est encore semblable à un filet qu'on jette à la mer et qui ramasse [des poissons] de toute sorte : quand le filet est rempli, on le tire sur le sable, on s'assied et l'on recueille les bons dans des vases; les mauvais, on les rejette au dehors. » *Mt.*, XIII, 47-49.

260. — Cette largeur d'accueil entraînera des difficultés de tout ordre : faux prophètes au dedans, prédicateurs sans mandat ou sans courage, dont la conduite dément la profession, persécutions violentes ou sournoises. Car la force ne sera pas toujours, il s'en faut de beaucoup, au service du droit. C'est parmi ces épreuves que le Royaume de Dieu grandira, c'est à surmonter ces difficultés qu'il se fortifiera; il s'épurera au creuset de ces persécutions :

« Gardez-vous des faux prophètes qui viennent à vous vêtus en brebis, et au dedans sont des loups ravisseurs. Vous les reconnaîtrez à leurs fruits... Chacun de ceux qui me disent : 'Seigneur, Seigneur'! n'entrera pas [définitivement] dans le Royaume des cieux, mais bien celui qui accomplira la volonté de mon Père qui est aux cieux. En ce jour-là [du Jugement] beaucoup me diront : 'Seigneur, Seigneur, n'avons-nous pas porté la parole en votre nom? N'avons-nous pas, en votre nom, chassé les démons?... Et alors je déclarerai en leur présence : « Je ne vous ai jamais connus. Loin de moi, artisans d'iniquité. » *Mt.*, VII, 15, 21-24.

« Voici que je vous envoie comme des brebis au milieu des loups. Ils vous mèneront devant les conseils et vous fouetteront dans leurs synagogues... » *Mt.*, X, 16, 18.

« On vous induira en tribulations et l'on vous tuera, et vous serez en haine à tous les peuples à cause de mon nom... » *Mt.*, XXIV, 9.

261. — Ces sombres perspectives ne doivent pas faire perdre cœur aux disciples : Jésus n'abandonnera pas les siens. Son exemple les réconfortera au moment de l'épreuve. Il sera présent par une vertu au milieu des plus humbles groupes priant en son nom. Il se donnera réellement aux siens, comme un aliment spirituel et un pain vivifiant, et cependant une large effusion de l'Esprit consolateur, méritée et provoquée par Jésus, rappellera, rendra intelligibles aux fidèles les leçons du Maître, en allé pour un temps quant à sa présence sensible. D'admirables fruits de foi lumineuse et de patience indomptable s'ensuivront :

« Je vous le dis encore : si deux d'entre vous s'accordent sur terre touchant la chose qu'ils demandent, cette chose leur adviendra de par mon Père qui est aux cieux. Car là où sont deux ou trois rassemblés en mon nom, là je suis, au milieu d'eux. » *Mt.*, XVIII, 19-21.

« Vous ne m'avez pas choisi; mais moi je vous ai choisis, et je vous ai établis afin que vous alliez, que vous portiez du fruit et que votre fruit demeure... Le serviteur n'est pas plus grand que son maître : si le monde vous hait, sachez qu'il m'a haï avant vous... s'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront; s'ils ont gardé ma parole, ils gard'ront la vôtre. Mais tout cela, ils vous le feront à cause de mon nom... Quand viendra le Conseiller que, de par mon Père, je vous enverrai, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là témoignera pour moi. » *Jo.*, XV, 16, 20-22, 26-27.

« Je vous ai dit ces choses étant parmi vous : mais le Conseiller, l'Esprit saint que le Père enverra en mon nom, celui-là vous enseignera toute chose et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » *Jo.*, XIV, 25-27.

« La femme, quand elle enfante, a de la peine, car son heure est venue; mais quand le petit enfant est né, elle ne se souvient plus de son travail, à cause de la joie : un homme est né au monde! Vous aussi maintenant, vous avez de la peine, [mais] de nouveau je vous reverrai et votre cœur se réjouira et votre joie, nul ne vous l'arrachera. » *Jo.*, XVI, 21-23.

« Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, mais pour ceux qui croiront en moi par le moyen de leurs paroles. » *Jo.*, XVII, 20.

« Je suis le pain vivant descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement, et le pain que je lui donnerai est ma chair [immolée] pour la vie du monde. » Or les Juifs se disputaient entre eux, disant : « Comment cet homme-ci peut-il nous donner sa chair à manger? » Jésus leur dit donc : « En vérité, en vérité, je vous le dis, si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez pas la vie en vous... Ma chair est une vraie nourriture et mon sang un vrai breuvage. Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui... » Ces choses, [Jésus] les dit en enseignant dans le synagogue de Capharnaüm. *Jo*, VI, 51-60.

Jésus s'approchant leur adressa la parole et dit : « Toute puissance m'a été donnée, au ciel et sur terre. Allez donc et enseignez toutes les nations; baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tous les commandements que je vous ai donnés. Et voici, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle [présent]. » *Mt.*, XXVIII, 18-20.

262. — Mais en plus de cette présence, invisible encore qu'efficace, le Maître se survivra par des hommes choisis à cette fin : il leur communique ses pouvoirs d'enseignement et de pardon, il les investit de son autorité. L'unité de l'immense édifice spirituel ainsi constitué sera assurée par l'unité du fondement : fondement visible à la fois et immortel comme l'édifice lui-même. Ce rôle est dévolu à Pierre, qui ne mourra pas plus que la fonction qu'on lui confie; Pierre, dont le nom symbolise la stabilité robuste contre laquelle les puissances de mal se déchaîneront sans prévaloir.

« Qui vous écoute m'écoute et qui vous méprise me méprise : qui me méprise, méprise celui qui m'a envoyé. » *Lc.*, X, 16.

« Qui vous accueille m'accueille : qui m'accueille, accueille celui qui m'a envoyé. » *Mt.*, X, 40.

« En vérité je vous le dis, tout ce que vous délierez sur terre sera délié dans le ciel, et ce que vous lierez sur terre sera lié dans le ciel. » *Mt.*, XVIII, 18.

« [Père], comme vous m'avez envoyé dans le monde, moi, je les envoie dans le monde. » *Jo.*, XVII, 18.

Il leur dit derechef : « Paix à vous. Comme mon Père m'a envoyé, je vous envoie. » Ce disant, il souffla sur eux et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint. Ceux auxquels vous remettrez les péchés, ces péchés leur sont remis, ceux auxquels vous les retiendrez, ils sont retenus. » *Jo.*, XX, 21-23.

Jésus leur dit : « Mais vous, qui dites-vous que je suis ? » Répondant, Simon Pierre dit : « Vous êtes le Christ, le Fils du Dieu vivant ! » — Répliquant, Jésus lui dit : « Bienheureux es-tu, Simon, fils de Jean, car la chair ni le sang ne te l'ont pas révélé, mais mon Père qui est aux cieux. Et moi, je te dis que tu es Pierre, et sur cette pierre j'édifierai mon Eglise et les Portes [puissances] de l'enfer ne prévaudront point contre elle. Et je te donnerai les clefs du Royaume des cieux : ce que tu lieras sur terre sera lié dans les cieux et ce que tu délieras sur terre sera délié dans les cieux. » *Mt.*, xvi, 15-21.

« Simon, Simon, voici que Satan vous a demandés pour vous cribler comme [on crible] du froment. Mais moi, j ai prié pour toi, afin que ta foi ne défaille pas. Et toi un jour, revenu [au bien], confirme tes frères. » *Lc.*, xxii, 31-33.

Après qu'ils eurent dîné, Jésus dit à Simon Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Il lui dit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous chéris. » [Jésus] lui dit : « Pais mes agneaux. » Derechef, il lui dit : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? » [Pierre] lui dit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous chéris. » Jésus lui dit : « Pais mes agneaux. » Il lui dit une troisième fois : Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? Pierre fut affligé de ce qu'il lui avait dit une troisième fois : m'aimes-tu ? Et il lui dit : « Seigneur, vous connaissez tout ; vous savez que je vous aime. » Jésus lui dit : « Pais mes brebis. » *Jo.*, xxi, 15-18.

263. — Enfin ne laissons pas tomber une prédiction épisodique, concrète, hautement invraisemblable. En la rappelant, nous la vérifions une fois de plus. Tous les évangélistes ont mentionné cette femme qui versa, sur le chef du Seigneur, un parfum précieux et brisa le vase d'albâtre pour qu'aucune goutte du nard de choix ne fût perdue. « Profusion inutile », grondaient certains disciples scandalisés. Après avoir justifié le geste, Jésus ajouta : « Je vous le dis en vérité, partout où l'Evangile sera prêché, dans le monde entier, l'on redira ce qu'elle a fait, en mémoire d'elle. » *Mc.*, xiv, 9.

Dans ses homélies apologétiques de 387, au cours desquelles l'argument tiré des prophéties du Christ est naturellement mis en lumière, saint Jean Chrysostome commente ainsi ces paroles :

« Cette prédiction s'est-elle réalisée, ou est-elle tombée à terre ?... Dans toutes les églises, nous entendons l'éloge de cette femme ; où que tu ailles, dans l'univers entier, tous écoutent en un profond recueillement le récit de cette belle action : pas un lieu du monde où on l'ignore. Tant de rois ont comblé les villes de leurs bienfaits, mené à bout des guerres, élevé des trophées, organisé mille triomphes : eux et leurs exploits sont ensevelis dans le silence ! Tant de reines, de femmes illustres ont comblé leurs sujets de mille biens : on ne sait plus leurs noms ! Mais cette femme de rien, pour avoir seulement versé son parfum, est célébrée dans le monde entier, et ce long espace de temps n'a pas enseveli sa mémoire — ne l'ensevelira jamais. Ni l'acte pourtant n'était éclatant, ni la personne éminente, ni les témoins nombreux, ni le lieu fixant les regards : la chose ne se passa pas sur un théâtre, mais dans une maison particulière, devant dix personnes. Rien de tout cela n'a prévalu : cette femme est plus célèbre désormais que toutes les reines et tous les rois, et jamais le cours du temps n'abolira le souvenir de ce qu'elle a fait. » — *Adversus Iudaeos*, v, 2 ; *P. G.*, XLVIII, 885. (J'abrège un peu le détail, toujours copieux, du grand Docteur.)

Des prédictions de Jésus touchant son œuvre, nous n'avons pu rappeler qu'une partie. Si on les considère d'ensemble et qu'on les confronte à une histoire, même sommaire, de la religion chrétienne, on restera frappé d'étonnement. De quel autre prophète pourrait-on citer des anticipations pareilles, pareillement vérifiées ? Concluons avec le vieux psalmiste :

Chose faite par le Seigneur !
La merveille est sous nos yeux.

C) Les Prophéties de Jésus sur la Consommation des choses

264. — Il est une dernière série de prophéties qu'il faut se garder d'esquiver ici : elle ne nous intéresse pas moins par son caractère apologétique que par les difficultés qu'elle soulève. Ce sont les prédictions qui décrivent, et semblent présenter comme imminents, l'avènement glorieux du Christ et la consommation des choses.

Pour que la discussion, à laquelle nous voulons donner l'ampleur qu'elle mérite, se poursuive dans la lumière, nous allons d'abord citer les textes, intégralement traduits. Ces textes se classent en quatre groupes, dont le premier seul est spécial à un évangile.

PREMIER GROUPE

Instructions aux disciples envoyés en mission :

« [On vous persécutera] ; le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant... et vous serez haïs de tous à cause de mon nom ; qui tiendra bon jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. Mais quand ils vous poursuivront dans une ville, fuyez dans une autre : en vérité je vous le dis, vous n'achèverez pas [de parcourir] les cités d'Israël jusqu'à ce que vienne le Fils de l'homme. » *Mt.*, x, 21-24.

Pas de paroles analogues dans les autres évangiles.

DEUXIÈME GROUPE

Après la confession de Pierre :	*Même contexte :*	*Même contexte :*
« Que servirait à un homme de gagner le monde entier, s'il se mettait dans le cas de perdre son âme ? Et qu'est-ce qu'il pourrait bien donner en rançon pour son âme ? Car le Fils de l'homme doit venir dans la gloire de son Père avec ses anges et il rendra à chacun selon ses actes. En vérité je vous dis qu'il en est, de ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Fils de l'homme venant dans son Règne. » [Suit le récit de la transfiguration.] (*Mt.*, xvi, 26-28.)	« Celui qui rougirait de moi et de mes paroles dans cette génération adultère et pécheresse, le Fils de l'homme rougira aussi de lui quand il viendra dans la gloire de son Père avec les anges saints. » Et il leur disait : « En vérité je vous dis qu'il en est, de ceux qui se tiennent ici, qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Règne de Dieu venant en puissance. » [Suit le récit de la transfiguration.] (*Mc.*, viii, 38-42.)	« Qui rougirait de moi et de mes paroles, de celui-là le Fils de l'homme rougira quand il viendra dans sa gloire et celle de son Père et des saints anges. Et je vous le dis en vérité ; il en est de ceux qui se tiennent ici qui ne goûteront pas la mort avant d'avoir vu le Règne de Dieu. » [Suit la transfiguration.] (*Lc.*, ix, 26-28.)

TROISIÈME GROUPE

A Jérusalem, la dernière semaine :	*Même contexte :*	*Même contexte :*
Et sortant du Temple, Jésus cheminait. Ses disciples s'approchèrent	Et comme il sortait du Temple, un de ses disciples lui dit : « Maître,	Et comme certains disaient, en parlant du Temple, qu'il était [bâti] en

pour lui montrer les constructions du Temple. En réponse il leur dit : « Vous voyez tout cela ? En vérité je vous le dis, on ne laissera pas ici pierre sur pierre qui ne soit renversée. » Et comme il s'était assis sur la colline des Oliviers, ses disciples s'approchèrent de lui privément, et lui dirent : « Dites-nous quand ces choses auront lieu, et quel sera le signe de votre avènement et de la consommation du siècle [présent] ? » (Εἰπὸν ἡμῖν πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος ;)

Et Jésus répondant leur dit : « Veillez à ce qu'on ne vous induise pas en erreur. Car beaucoup viendront en mon nom, disant : « Je suis le Christ », et ils séduiront bien des gens. Vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerres : voyez, ne soyez pas troublés. Il faut que [ces choses] arrivent, mais ce n'est pas encore la fin. On se dressera, peuple contre peuple et royaume contre royaume, et il y aura des famines et des tremblements de terre en divers lieux : c'est là le commencement des douleurs. Alors on vous induira en tribulation, l'on vous tuera et vous serez en haine à tous les peuples à cause de mon nom. Alors beaucoup seront scandalisés, se livreront, se haïront mutuellement, et beaucoup de faux prophètes se lèveront et ils séduiront bien des gens. Et en suite de la recrudescence du mal, la charité de beaucoup s'attiédira. Mais celui qui tiendra jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé. Et cet Evangile du Royaume sera prêché dans toute la terre, en témoignage à toutes les nations, et alors la fin viendra.

« Quand donc vous verrez l'abomination de la désolation dont a parlé le prophète Daniel, dressée dans le saint lieu — que celui qui lit, comprenne ! — alors que ceux qui sont en Judée se sauvent aux montagnes, que celui qui est sur la terrasse ne descende pas dans sa maison, que celui qui est aux champs ne retourne pas prendre son manteau. Malheur aux femmes enceintes et à celles qui nourriront en ces jours-là ! Priez pour que votre fuite n'ait pas lieu l'hiver ou le jour du sabbat.

« Car ce sera alors la grande tribulation, telle qu'il n'y en eut pas depuis le commencement du monde jusqu'à présent, et qu'il n'y en aura plus. Et si ces jours n'étaient pas raccourcis, aucune chair ne serait sauvée ; mais à cause des élus ces jours-là seront raccourcis. Alors si quelqu'un vous dit : « Voici, le Christ est ici », ou « là », ne sortez pas ; « le voici dans les appartements intérieurs », n'y croyez pas ! Car comme l'éclair part d'Orient et brille jusqu'en Occident, ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme ; partout où sera le corps, là s'assembleront les aigles.

« Aussitôt après la tribulation de ces jours-là le soleil sera obscurci et la lune ne donnera plus sa lumière et

voyez quelles pierres ! quels édifices ! » Et Jésus lui dit : « Tu vois ces vastes édifices ? Il n'en restera pas pierre sur pierre qui ne soit renversée. »

Et comme il était assis sur la colline des Oliviers, face au Temple, Pierre et Jacques, Jean et André l'interrogèrent privément : « Dites-nous quand ces choses seront, et quel sera le signe de l'accomplissement prochain de toutes ces choses ? » (Εἰπὸν ἡμῖν πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα ;)

Et Jésus commença de leur dire : « Voyez, que personne ne vous induise en erreur. Beaucoup viendront en mon nom disant : « Je le suis ! » et ils séduiront bien des gens. Quand vous entendrez parler de guerres et de bruits de guerres, ne vous troublez pas : il faut que [ces choses] arrivent, mais ce n'est pas encore la fin. Car on se dressera, peuple contre peuple, et royaume contre royaume. Il y aura des tremblements de terre en divers lieux, des famines : c'est là le commencement des douleurs. Veillez sur vous-mêmes : on vous traduira devant les conseils, vous serez battus dans les synagogues et vous comparaîtrez devant les magistrats et les rois, à cause de moi, en témoignage pour eux.

« Et il faut d'abord que l'Evangile soit prêché par tous les peuples.

« Et quand on vous mènera pour vous livrer, ne vous préoccupez pas de ce que vous direz, car ce n'est pas vous qui parlerez [alors], mais l'Esprit Saint. Et le frère livrera son frère à la mort, et le père son enfant, et les enfants se dresseront contre leurs parents et les mettront à mort. Et vous serez haïs de tous à cause de mon nom : qui tiendra bon jusqu'à la fin, celui-là sera sauvé.

« Et quand vous verrez l'abomination de la désolation dressée où il ne convient pas — que celui qui lit, comprenne ! — alors, que ceux qui sont en Judée se sauvent aux montagnes, que celui qui est sur la terrasse ne descende pas et ne rentre pas prendre quelque chose dans sa maison, que celui qui est aux champs ne retourne pas prendre son manteau. Malheur aux femmes enceintes et à celles qui nourriront en ces jours-là ! Priez pour que [ceci] n'arrive pas en hiver.

« Car ces jours-là seront jours de tribulation, d'une tribulation telle qu'il n'en fut pas depuis le commencement de la création, quand Dieu créa, jusqu'à maintenant, et qu'il n'en sera plus [de pareille]. Et si le Seigneur n'accourcissait ces jours, aucune chair ne serait sauvée ; mais, à cause des élus qu'il a choisis, il a raccourci ces jours. Et alors si l'on vous dit ; « Voici le Christ ici ; le voilà là » ; n'y croyez pas ! De faux Christs et de faux prophètes se lèveront et feront des signes et des prodiges à tromper, s'il était possible, les élus [eux-mêmes]. Vous donc, veillez. Je vous ai tout prédit.

« Mais, dans ces jours-là, après cette tribulation-là, le soleil s'obscur-

belles pierres et [orné] d'offrandes, [Jésus] dit : « Ces choses que vous voyez, les jours viendront durant lesquels on n'en laissera pas pierre sur pierre qui ne soit bouleversée. » Ils l'interrogeaient, disant : « Maître, quand donc ces choses auront-elles lieu, et quel sera le signe qu'elles vont s'accomplir ? » (Πότε οὖν ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γενέσθαι ;)

Il dit : « Veillez à ne pas vous laisser induire en erreur. Car beaucoup viendront, disant : « Je le suis ! » et : « Les temps sont révolus ! » Ne les suivez pas. Quand vous entendrez parler de guerres et de bouleversements, ne soyez pas effrayés. Car il faut que ces choses arrivent d'abord, mais ce n'est pas tout de suite la fin. »

Lors, il leur dit : « On se dressera, peuple contre peuple et royaume contre royaume, et il y aura de grands tremblements de terre et en divers lieux des pestes et des famines : il y aura des épouvantes et de grands signes du ciel. Mais avant tout cela on jettera les mains sur vous, on vous poursuivra, vous menant dans les synagogues et les geôles, vous présentant aux rois et aux magistrats à cause de mon nom : occasion pour vous de [rendre] témoignage. Mettez dans vos cœurs [la résolution] de ne pas vous préoccuper de votre défense, car je vous donnerai des paroles et une sagesse à quoi ne pourront résister ou répliquer vos adversaires. Vous serez livrés par des parents, des frères, des proches, des amis et parmi vous ils en mettront à mort, et vous serez haïs de tous à cause de mon nom. Et pas un cheveu de votre tête ne périra [sans permission de Dieu] : par votre endurance, vous assurerez vos vies [dans l'éternité].

« Quand vous verrez Jérusalem entourée de soldats, vous saurez que sa désolation est proche. Alors, que ceux de la Judée se sauvent aux montagnes, que ceux qui sont au milieu [de la ville] s'éloignent, et que ceux qui sont aux champs ne rentrent pas en ville, car ce sont là les jours de vengeance, pour que s'accomplissent les Ecritures. Malheur aux femmes enceintes et à celles qui nourriront en ces jours-là !

« Car il y aura sur terre une grande détresse, et une [grande] colère [s'exerçant] sur ce peuple-ci, et ils tomberont sous le tranchant du glaive ; ils seront emmenés, chargés de fers, dans toutes les nations, et Jérusalem sera piétinée par les nations, jusqu'à ce que s'accomplissent les temps des nations.

« Et il y aura des signes dans le soleil, la lune et les astres, et sur la terre une mêlée des nations, au bruit confus de la mer et des flots. Les hommes sécheront de crainte et d'attente des catastrophes imminentes sur terre, car les puissances des cieux seront ébranlées. Et alors ils verront le Fils de l'homme venant dans une nuée avec puissance et grande gloire Quand ces choses commenceront

les étoiles tomberont du ciel, et les puissances du ciel seront ébranlées. Et alors paraîtra dans le ciel le signe du Fils de l'homme venant sur les nuées du ciel avec puissance et grande gloire ; et il enverra ses anges avec un grand éclat de trompettes et ils réuniront ses élus des quatre vents, d'une extrémité des cieux à l'autre.

« Du figuier prenez [un terme de] comparaison: quand son branchage s'attendrit et que son feuillage pousse, vous connaissez que l'été est proche : semblablement, quand vous verrez tout cela, sachez que [la chose] est proche, à vos portes. En vérité je vous dis que cette génération ne passera pas avant que tout cela (ταῦτα πάντα) s'accomplisse. Le ciel et la terre passeront : mes paroles ne passeront pas.

« Mais quant à ce jour-là et à l'heure, nul ne sait, ni les anges du ciel, ni le Fils [1], mais bien le Père seul. Comme des jours de Noé, ainsi en sera-t-il de l'avènement du Fils de l'homme : car comme en ces jours, avant le désastre, on mangeait, on buvait, on se mariait, on donnait en mariage, jusqu'au jour où Noé entra dans l'arche, et ils ne connurent rien jusqu'au moment de la catastrophe qui les engloutit tous — ainsi sera l'avènement du Fils de l'homme. Lors ils seront deux dans les champs : un sera pris et l'autre laissé ; deux broyant le blé dans le moulin : une sera prise et l'autre laissée. Veillez donc, car vous ne savez pas à quelle heure votre seigneur vient. » (*Mt.*, XXIV, 1-43.)

cira, la lune ne donnera plus sa lumière, les étoiles tomberont du ciel et les puissances célestes seront ébranlées, et lors ils verront le Fils de l'homme venant dans les nuées avec grande puissance et gloire. Et alors il enverra ses anges et ils réuniront ses élus des quatre vents, d'une extrémité de la terre à l'extrémité du ciel.

« Du figuier prenez [un terme de] comparaison : quand son branchage s'attendrit et que son feuillage pousse, vous connaissez que l'été est proche : semblablement, quand vous verrez ces choses s'accomplir, sachez que [la chose] est proche, aux portes. En vérité je vous dis que cette génération ne passera pas que tout cela ne soit arrivé (μέχρις οὗ ταῦτα πάντα γένηται). Le ciel et la terre passeront : mes paroles ne passeront pas.

« Mais de ce jour-là et de l'heure, personne ne sait [rien] ; ni les anges dans le ciel, ni le Fils, [personne] que le Père.

« Voyez, veillez, vous ne savez pas quand viendra le temps [prédit]. Comme un homme partant au loin laisse sa maison et distribue entre ses serviteurs les offices : à chacun son travail ; et il recommande au portier de veiller. Veillez donc ; vous ne savez quand le seigneur de la maison viendra : le soir ou à la minuit, au chant du coq ou à l'aube — crainte que, survenant à l'improviste, il vous trouve endormis. Ce que je vous dis, je le dis à tous : Veillez. » (*Mc.*, XIII.)

d'arriver, levez les yeux, relevez vos têtes, parce que votre rédemption approche ! »

Et il leur disait la parabole : « Voyez le figuier et tous les arbres, quand ils commencent à pousser ; en les regardant, vous apprenez d'eux que l'été est proche. Semblablement, quand vous verrez ces choses arriver, sachez que le Règne de Dieu est proche. En vérité, je vous dis que cette génération ne passera pas avant que tout arrive (οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται). Le ciel et la terre passeront : mes paroles ne passeront pas.

« Mais veillez sur vous, de peur que vos cœurs ne s'alourdissent dans la crapule, l'ivresse, les sollicitudes de la vie [temporelle] et que ce jour ne tombe sur vous à l'improviste, comme un filet : car il surviendra [ainsi] sur tous ceux qui sont assis sur la face de toute la terre. Veillez en tout temps et priez, afin que vous soyez capables de fuir ce qui doit arriver, et de vous tenir debout en face du Fils de l'homme. » (*Lc.*, XXI, 5-37.)

Suivent, dans le premier évangile, des paraboles recommandant la vigilance et renforçant l'impression d'ignorance et d'insécurité touchant le jour du jugement. Celui-ci est finalement décrit comme départageant l'humanité en fractions irréductibles.

QUATRIÈME GROUPE

Devant le Sanhédrin, la nuit qui suivit l'arrestation :

Or Jésus se taisait. Le grand prêtre lui dit : « Je t'adjure par le Dieu vivant de nous dire si tu es le Christ, le Fils de Dieu ? » Jésus lui dit : « Tu l'as dit. Aussi bien, je vous le dis : dorénavant (ἀπ' ἄρτι) vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance [divine] et venant sur les nuées du ciel. » (*Mt.*, XXVI, 63-65.)

Même contexte :

Mais [Jésus] se taisait et ne répondit mot. Derechef le grand prêtre l'interrogea et lui dit : « Tu es le Christ, le Fils du [Dieu] béni ? » Jésus dit : « Je le suis, et vous verrez le Fils de l'homme assis à la droite de la Puissance [divine] et venant sur les nuées du ciel. » (*Mc.*, XIV, 61-63.)

Devant le Sanhédrin, à la séance de l'aube :

Et comme le jour se levait, s'assemblèrent les anciens du peuple, les princes des prêtres et les scribes, et ils l'amenèrent devant leur Sanhédrin, disant : « Si tu es le Christ, dis-le nous. » Il leur dit : « Si je vous le dis, vous ne croirez pas ; si j'interroge, vous ne répondrez pas. Désormais (ἀπὸ τοῦ νῦν) le Fils de l'homme sera assis à la droite de la Puissance de Dieu. » Tous lui dirent : « Tu es donc le Fils de Dieu ? » Et il leur dit : « Vous le dites, je le suis. » (*Lc.*, XXII, 66-71.)

265. — Partant de quelques-uns de ces textes (car ils n'admettent pas leur authenticité intégrale) et leur donnant une importance relative qu'ils sont loin d'avoir dans les évangiles, divers critiques rationalistes ont élaboré une interprétation nouvelle des origines chrétiennes. L'un des plus ardents champions de cette école, dite « eschatologique », M. Albert SCHWEITZER, lui assigne comme précurseurs, après le protestant français Timothée COLANI [1], G. VOLKMAR [2] et W. WEIFFENBACH [3]. Mais le vrai fondateur de l'école est, avec le professeur alsacien W. BALDENSPERGER [4], et plus que lui, M. Jean WEISS,

1. Les mots « ni le Fils » manquent dans plusieurs manuscrits grecs et la Vulgate. Mais les preuves purement documentaires sont prépondérantes, au jugement de Wescott et Hort, en faveur de l'authenticité : *The new Testament in the original greek*, II, Appendix, Notes on select readings, p. 17.

1. *Jésus-Christ et les croyances messianiques de son temps*, Strasbourg, 1864.
2. *Jesus Nazarenus und die erste christliche Zeit...*, Zürich, 1882.
3. *Die Wiederkunftsgedanke Jesu*, Leipzig, 1873.
4. *Das Selbstbewusstsein Jesu im Lichte der messianischen Hoffnungen seiner Zeit*, Strasbourg, 1888. La première partie, toute littéraire, a été rééditée à part en 1903.

dans son court mémoire sur « la Prédication de Jésus touchant le Règne de Dieu » (*Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, Goettingen, 1892), devenu en 1900 un livre. Personne n'a plus contribué à répandre la conception « eschatologique » de l'Evangile que M. Alfred LOISY : ses commentaires sur les Synoptiques sont en ce point un écho assez fidèle, mais amplifié, de l'ouvrage de M. J. Weiss. Le livre mordant et vigoureux de M. A. SCHWEITZER [1] a, de son côté, soit en Allemagne, soit en Angleterre (où il a été traduit, et trop apprécié) donné l'impression que la jeune école avait pour elle des arguments sérieux et, devant elle, un certain avenir.

266. — Comme d'autres théories ruineuses, la thèse eschatologique est issue d'une réaction justifiée en principe. L'exégèse moderne, surtout libérale, tendait à humaniser, à spiritualiser, à universaliser la vie et l'enseignement du Christ jusqu'à en estomper, voire jusqu'à en effacer, des traits réels. Les morceaux évangéliques transcrits ci-dessus sont d'une historicité incontestable : ils appartiennent à un genre défini, très nettement daté ; ils nous sont garants de la présence, dans la prédication de Jésus, d'un élément apocalyptique, eschatologique, relativement considérable. La faute des champions de la nouvelle école n'est pas d'avoir revendiqué pour cet élément, en face de la théologie protestante libérale, une place. L'erreur consiste à vouloir lui faire « une part *prépondérante* [2] » ; et à voir dans l'Evangile « un enseignement *essentiellement* eschatologique, enthousiaste et mystique [3] ». De là à expliquer tout le reste par la croyance de Jésus en la consommation imminente des choses ; à chercher dans cette idée absorbante la clef de l'attitude du Maître en face des autorités palestiniennes, des nécessités de la vie, des devoirs individuels et sociaux, il n'y avait qu'un pas. Les « eschatologistes conséquents » — c'est le mot du plus logique de tous, Albert Schweitzer — ont franchi ce pas. Dans leur hypothèse, les prédictions que nous venons de transcrire sont à prendre au pied de la lettre, dans le sens le plus cru : Jésus aurait enseigné déterminément que la fin du monde, indissolublement associée pour lui à l'avènement du Règne de Dieu, était prochaine, immédiate, à portée de vue. Du jour exact et de l'heure, il aurait avoué ne rien savoir, mais en maintenant cependant avec une inflexible obstination qu'une génération d'hommes ne passerait pas avant que tout fût accompli. Si l'on considère les choses historiquement, ajoutent-ils, Jésus s'est trompé ; il ne s'est pas trompé si on les considère religieusement, car le monde présent est, pour l'homme religieux, un lieu de passage, un moment fugitif, une simple transition : le *non* vigoureux opposé par Jésus à ce monde éphémère est au fond plus véritable que le *oui* d'un naturalisme béat et lourdement matériel [4].

267. — D'autres exégètes beaucoup plus modérés, mais trop désireux d'éluder une difficulté, recourent à des explications qui sauvegardent sans doute la véracité et la prescience infaillible du Christ, mais aux dépens du caractère historique de plusieurs des textes transcrits plus haut (surtout de ceux du GROUPE 3). Nous aurions dans ces textes une sorte de conglomérat, formé de fragments apocalyptiques préexistants et des paroles authentiques du Maître. Ces paroles elles-mêmes seraient biaisées jusqu'à donner une perspective proprement erronée, et ce, par suite de l'idée fausse des rédacteurs évangéliques, persuadés de la consommation imminente du siècle présent. De nombreux exégètes protestants et anglicans se sont naguère avancés dans cette voie [1], où les achemine la présence évidente, dans les discours eschatologiques de Jésus, de citations prophétiques antérieures. Nous pensons pouvoir montrer, par l'étude attentive des textes, qu'une interprétation plus respectueuse de leur historicité permet d'écarter une difficulté dont la gravité n'est ni à nier, ni à exagérer.

Dans ce but, on exposera ici, le plus brièvement possible :

A. — Le caractère du langage employé par le Christ dans ces passages, et la nature des choses prédites ;
B. — Les conditions littéraires des textes ;
C. — Les conclusions certaines ou probables qu'on en peut tirer.

A. — Caractère du langage employé par le Christ, et nature des choses prédites.

268. — Les passages rapportés plus haut appartiennent, dans leur teneur à peu près intégrale, au langage *prophétique*. Mais encore à cette variété du langage prophétique dite *eschatologique*, parce qu'elle concerne, parmi les époques à venir, celles qui, tout en inaugurant une ère nouvelle, achèvent par voie de consommation, de destruction, de transformation, les âges précédents. Par rapport à ceux-ci,

1. *Von Reimarus zu Wrede*, Tübingen, 1906, ch. XV, XVI, XIX. Une seconde édition a paru en 1913 sous le titre (transposé du sous-titre primitif) de *Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*. Dès 1901, Schweitzer avait marqué ses positions dans son mémoire *Eine Skizze des Lebens Jesu*, Tübingen, 1901. Ce mémoire forme le 2e cahier de son recueil *Das Abendmahl im Zusammenhang mit dem Leben Jesu*.

2. A. LOISY, *Jésus et la tradition*, Paris, 1910, p. 144.

3. *Ibid.*, p. 190. C'est moi qui souligne.

4. Je résume ici les conclusions d'A. SCHWEITZER, *loc. cit.*, c. XX.

1. La littérature du sujet serait infinie. Parmi les ouvrages les plus importants, spécialement consacrés à l'eschatologie évangélique et non dus à des catholiques, j'indiquerai : parmi les auteurs libéraux, PAUL WERNLE, *Die Reichgotteshoffnung in den aeltesten christlichen Dokumenten und bei Jesus*, Leipzig, 1903 ; parmi les protestants conservateurs, ERNST VON DOBSCHÜTZ, *The Eschatology of the Gospels*, London, 1910 (Leçons enseignées à Oxford en septembre 1909) ; parmi les anglicans (qui se sont appliqués à cette question avec prédilection), LEWIS A. MUIRHEAD, *Eschatology of Jesus*, Melrose et London, 1904, (abrégé dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, II, Edinburgh, 1906, p. 525, A-536, A.), et, avec deux ouvrages parus presque en même temps, *The Eschatology of Jesus*, de H. L. JACKSON, London, 1914, *Jesus and the Future*, de ED. W. WINSTANLEY, Edinburgh, 1913, la réfutation de Schweitzer par C. W. EMMET, *The eschatological question in the Gospels and other Studies*, Edinburgh, 1911.

Toute étude d'ensemble des évangiles et de l'enseignement de Jésus force d'ailleurs à prendre parti sur ce point. Les principaux travaux catholiques seront cités plus bas. J'aime à renvoyer en particulier, après BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, journées 67e à 86e, aux articles : EGLISE, de Y. DE LA BRIÈRE, section 1, dans le *Dictionnaire Apologétique*, I, col. 1219-1248, FIN DU MONDE, du P. A. LEMONNYER, *Ibid.*, I, col. 1911-1928 ; et aux deux mémoires de M. E. MANGENOT, parus sous ce titre, dans le *Dictionnaire de la Bible*, II, col. 2262-2278 (question présente), et le *Dictionnaire de Théologie catholique*, V [1913], col. 2504-2552 (théologie et histoire théologique de la question). Il faut mentionner aussi les travaux considérables de A. CELLINI, en particulier, *la Questione parusiaca*, Monza, 1908.

On trouvera les principales opinions des Pères citées dans les commentaires de J. MALDONAT et de J. KNABENBAUER in *Mt.*, XXIV, et surtout dans L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie*, Freiburg i. B, 1896.

ils sont « les derniers » : temps messianiques, fin du monde juif, fin des temps et du siècle présent. Comme les descriptions de ce genre se présentent sous forme de visions, de « révélations », on leur réserve habituellement le nom d'*apocalypses*. Les grands inspirés d'Israël: Isaïe, Ezéchiel, Daniel donnèrent, en l'employant, vogue à cette littérature très spéciale qui a été caractérisée au chapitre premier de cet article (*Supra*, n. 70-71). On se souvient qu'elle comporte une grande vivacité, une étonnante liberté dans le choix des images et des symboles. Elle exclut l'explication « en clair » des métaphores et des allégories. L'imagerie classique, les comparaisons reçues, qu'elles soient empruntées à des êtres naturels transformés (animaux, astres, monstres) ou à des phénomènes cosmiques, impliquent les personnifications et les assimilations les plus hardies, parfois les plus déconcertantes. Dans le livre des prophéties d'Isaïe ou d'Ezéchiel, la description de désastres prochains et *relativement circonscrits* (ruine de Babylone, défaite d'Edom, défaite des Egyptiens, dévastation d'une région d'Israël, etc.) prend une ampleur inattendue et s'exprime par des termes analogues ou identiques à ceux que Jésus employa dans ses prédictions eschatologiques :

Entendez ce bruit confus dans les montagnes,
comme d'un peuple nombreux...
Iahvé des armées passe en revue
l'armée qui va combattre.

Voici le jour de Iahvé qui vient,
cruel, avec colère et fureur ardente,
Pour changer la terre en désert,
pour y exterminer les pécheurs.

Les astres des cieux et leurs constellations
ne feront plus briller leur lumière ;
Le soleil s'obscurcira à son lever
et la lune ne fera plus luire sa lumière...

... Je rendrai les hommes plus rares que l'or fin,
plus rares que le métal d'Ophir.

C'est pourquoi *j'ébranlerai les cieux ;*
la terre tremblera et sera secouée
Par la colère de Iahvé des armées,
au jour de sa fureur ardente !

Lamentez-vous, car le jour de Iahvé approche !
il vient comme le fléau du Tout-Puissant.
C'est pourquoi tous les bras tomberont,
et tout cœur d'homme sera glacé.
Saisis de spasmes et de convulsions,
ils se tordront tremblants, telle la femme en travail...

Alors Babylone, la perle des royaumes,
l'orgueilleuse parure des Chaldéens,
sera comme Sodome et Gomorrhe que Dieu ruina.
Elle ne sera plus habitée,
ni peuplée dans les siècles futurs...

Mais les bêtes sauvages s'y parqueront,
et les hiboux rempliront ses maisons ;
Les autruches y habiteront,
et les satyres y feront leurs danses. *Isaïe*, XIII, 2-22[1].

Les temps messianiques sont décrits dans les prophètes sous des images « d'âge d'or » : les plus extraordinaires faits matériels étant jugés seuls capables de suggérer la dignité de la rénovation spirituelle accomplie par le Messie :

1. Tr. Albert Condamin, p. 100 sqq. Dans le même sens, on pourrait citer *Isaïe*, XXXIV ; *Ezéchiel*, XXXII ; *Joël*, II. Ce dernier exemple, à propos d'une invasion de sauterelles, porte : « *Les cieux s'ébranlent; le soleil et la lune s'obscurcissent, les étoiles perdent leur éclat...* » *Joël*, II, 10. Là-dessus, M. J. LAGRANGE, *le Messianisme*, p. 49 sqq.

Le taureau et le jeune lion mangeront ensemble
et un petit enfant les mènera.
La génisse ira paître avec l'ourse
et leurs petits gîteront ensemble.

Le lion comme le bœuf mangera de la paille ;
l'enfant qui tette jouera près du trou de l'aspic...
Isaïe, II, 7.

On pourrait emprunter d'autres exemples aux nombreux ouvrages apocalyptiques à peu près contemporains de la vie du Sauveur : *le Livre d'Hénoch*, *l'Assomption de Moïse*, et ce magnifique *IVe Livre d'Esdras* transcrit, en appendice, dans nos bibles latines. Je me suis borné à quelques spécimens anciens, incontestables, pris des Livres inspirés d'Israël.

269. — Cette simple constatation jette un jour singulier sur les passages qui nous occupent : on voit quelle erreur et quelle injustice il y aurait à en presser les comparaisons et les images, à les traiter enfin selon les règles d'un genre littéraire tout à fait différent. A l'évidence, ces passages se présentent à nous, en effet, comme rédigés dans le style des apocalypses. Les éditions critiques du Nouveau Testament qui distinguent, par un artifice d'impression, les emprunts littéraux faits aux prophètes anciens et figurant dans ces pages, ne permettent aucun doute sur ce point.

270. — Plus encore cependant que le genre littéraire adopté par le Seigneur, conformément à toute la tradition prophétique, il faut considérer *la nature des événements* décrits dans ces prédictions. Il s'agit de faits considérables, impliquant un changement d'économie providentielle. A travers une crise qui appelle la comparaison, en effet classique, de l'enfantement[1], un ordre de choses disparaît, un autre lui succède, dont le premier n'était que la préparation ou, tout au plus, la préfiguration. L'ordre nouveau lui-même, bien qu'il tende, et soit tout entier orienté, vers une consommation définitive, relativement imprévisible et foudroyante, comporte des phases diverses : une inauguration, une durée, un achèvement. Il s'ensuit que les mêmes termes généraux employés pour désigner l'ordre nouveau : « Règne de Dieu », « Royaume des cieux », « ce jour-là », « avènement, parousie, » ou « gloire du Fils de l'homme », etc., recouvrent et signifient des faits complexes, successifs, bien qu'en progression et en connexion intime. Ils désignent parfois une phase, parfois tout l'ensemble de l'immense et unique dessein providentiel.

271. — Ainsi, dans un de nos textes, et le plus pressant de tous, celui qu'amène la comparaison du figuier, *Lc.*, XXI, 31, le Seigneur annonce que, à la vue des signes extraordinaires qu'il vient d'énumérer, les disciples sauront que « le Règne de Dieu *est proche :* ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. » Or, à plusieurs reprises, *d'après le même évangéliste*, Jésus avait déclaré que « le Règne de Dieu *était déjà* parmi » ses auditeurs : *Lc.*, XVII, 21, ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ ἐντὸς ὑμῶν ἐστιν, — qu' « *il était prêché publiquement depuis Jean-Baptiste* » : *Lc.*, XVI, 16, ἀπὸ τότε [Ἰωάνου] ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ εὐαγγελίζεται, — qu' « *assurément il était parvenu* jusqu'à ceux qui l'écoutaient » : *Lc.*, XI, 20, ἄρα ἔφθασεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ Θεοῦ. Cette constatation nous invite à une exégèse très prudente et très nuancée : dans un sens véritable, le Règne de Dieu était inauguré par la prédication de Jean-Baptiste ; il existait au milieu de la génération contemporaine du Seigneur : dans un autre plus complet, sinon plus vrai, nous l'attendons encore, car, jusqu'à ce qu'il soit consommé, on peut dire que tout reste à faire.

1. *Mc.*, XIII, 8 ; *Mt.*, XXIV, 8 ; *Jo.*, XVI, 21.

272. — A le considérer d'un autre biais, en tant qu'il se compose, à la façon d'un corps vivant et d'un édifice spirituel, d'hommes fidèles ou infidèles à leur appel, le Règne de Dieu comporte également des prédictions fort diverses et, à première vue, incompatibles. Dans mainte parabole et mainte prescription, il est envisagé comme consommé *pour une personne en particulier;* d'autres fois, c'est une collection, *une génération prise d'ensemble*, qui est considérée comme sujette à un jugement; d'autres fois enfin, tout est laissé en suspens et décrit comme à venir tant que, le nombre des élus n'étant pas atteint, le *Règne social, définitif, universel*, reste à inaugurer. Il arrive que les deux plans soient distincts, le second étant dans le prolongement du premier : dans une exhortation où le soin du salut personnel est nettement dominant (« que sert à l'homme de gagner l'univers entier, s'il se perd lui-même et se ruine? » *Lc.*, IX, 25), le Fils de l'homme est représenté comme venant dans sa gloire et la gloire de son Père pour rendre témoignage à ses disciples fidèles (*Ibid.*, IX, 26).

Mais habituellement il n'en est pas ainsi : ou bien tout semble réglé à la mort de chacun : le mauvais riche et le pauvre Lazare reçoivent immédiatement selon leurs œuvres, et leur sort est définitif : *Lc.*, XVI, 22, 23, 27; — ou bien au contraire toute l'attention est concentrée sur l'avènement, le retour du Fils de l'homme, sa prérogative de Juge s'exerçant alors seulement par une sentence générale. Manifestement ces deux points de vue sont complémentaires, et non contradictoires.

273. — Des observations analogues pourraient être faites à propos de la « parousie », de l'« apparition », de la « gloire » du Christ : ce sont là notions apparentées à celle du Royaume des cieux, et dépendant d'elle. Ce n'est pas seulement dans le quatrième évangile (encore que les remarques ici suggérées y trouvent une décisive confirmation) que Jésus est représenté *à la fois*, mais de points de vue différents, comme déjà glorifié et comme attendant encore sa glorification définitive[1]. L'œuvre commencée est virtuellement accomplie; la gloire du Fils, sous quelque image traditionnelle qu'elle soit désignée, a commencé de se manifester : la première lueur de l'aube annonce le jour et en garantit l'éclat. Il y a toutefois, dans le jour même, des heures; il y a, dans cette manifestation unique, un progrès et certains « nœuds », certains moments décisifs particulièrement notables, qui justifient une insistance particulière et des expressions plus fortes. Ainsi, du discernement ultime de l'humanité en deux groupes irréductibles, du grand jugement final, de la suprême manifestation messianique, que prépare et consomme, pour chaque homme pris à part, la sentence prononcée à l'heure de mort, il sera donné aux contemporains de Jésus, une image, une « répétition » déjà collective et solennelle. Le peuple juif, l'Israël de la chair, considéré comme une personnalité morale et un tout, sera jugé, condamné, et l'exécution de la sentence (ruine de Jérusalem, dispersion du peuple juif) sera telle que les témoins de ces choses pourront et devront y voir l'image et le premier acte des grandes assises finales. Ce sera la fin d'un monde, avant la fin du monde. Et ce premier acte s'accompagnera, pour le Fils de l'homme qui l'a prédit et dont le nom et le culte commenceront de briller d'un vif éclat, seront prêchés aux gentils et confessés par beaucoup venus d'Orient et d'Occident, d'une « glorification » qui sera l'image terrestre et le début de la glorification définitive, au dernier jour. La génération présente verra ainsi la gloire du Fils de l'homme[1].

La nature complexe des choses prédites; leur étroite connexion ou, pour mieux dire, leur identité substantielle — car le Règne de Dieu annoncé, commencé, contredit, progressant et enfin consommé, est *un même* dessein providentiel s'accomplissant — nous permettent de juger sainement les expressions prophétiques. Mais il faut encore tenir compte de la condition littéraire des textes.

B. — Condition littéraire des textes eschatologiques

274. — Un simple regard jeté sur une synopse évangélique nous avertit en effet de ne pas donner dans tous les cas, aux *transitions* employées par les écrivains inspirés, ou à *la suite* dans laquelle ils nous présentent les paroles du Maître, une valeur uniforme et, du point de vue de la chronologie stricte, égale. Depuis la plus haute antiquité on a noté que chaque évangéliste a usé en cela d'une assez grande liberté, que la plus superficielle comparaison rend d'ailleurs manifeste. Les mêmes paroles sont situées dans des contextes différents, et souvent avec des précisions temporelles ou verbales qui écartent l'hypothèse d'un discours prononcé deux fois dans des épisodes semblables. Ce fait trouve dans le cas présent une application importante : des parties considérables du Discours eschatologique (groupe 3) sont rapportées par saint Luc dans un autre enchaînement de faits, et nul exégète, que je sache, ne prétend y voir un discours distinct de celui que saint Marc et saint Matthieu donnent de suite[2].

275. — Egalement traditionnelle est l'appréciation portant sur la « manière » des différents évangélistes, et leur position en face de la chronologie. Cette manière est caractérisée, soit par leur propre déclaration, et c'est le cas pour saint Luc, qui fait profession d'écrire, non seulement avec exactitude (ἀκριβῶς) mais « de suite » (καθεξῆς), — soit par les plus vénérables témoins. Les Anciens qui renseignèrent Papias d'Hiérapolis, durant les premières années du IIe siècle, tout en louant par deux fois le souci d'exactitude qui guidait saint Marc dans la mise par écrit des catéchèses de Pierre, notent avec une égale insistance qu'il ne chercha pas à ordonner son évangile (ἀκριβῶς ἔγραψεν, οὐ μέντοι τάξει...), et que Pierre lui-même, dont Marc se fit l'interprète, n'avait pas coutume de présenter les discours du Seigneur dans un ordre concerté. De Matthieu, au contraire, les mêmes témoins observent qu'il mit par écrit, en dialecte hébraïque [araméen] ces discours, mais en les ordonnant (Πέτρῳ, ὃς ... οὐχ ὥσπερ σύνταξιν τῶν κυριακῶν ποιούμενος λογίων... — Ματθαῖος μὲν... Ἑβραΐδι διαλέκτῳ τὰ λόγια συνετάξατο...)[3]. De quelque façon qu'on interprète « l'or-

1. *Jo.*, XIII, 31 : Et quand Judas fut sorti, Jésus dit : « Maintenant le Fils de l'homme a été glorifié et Dieu a été glorifié en lui »; Cf. *Jo.*, XVII, 1 : « Père, l'heure est venue : glorifie ton Fils, pour que ton Fils te glorifie. »

1. Par là s'explique, entre autres, l'hymne de saint Paul au Christ triomphant :
« Grand, d'un commun accord, est le mystère de la piété,
qui a été manifesté dans la chair,
justifié par l'esprit,
apparut aux anges,
fut prêché parmi les Nations,
cru dans le monde,
ravi dans la gloire. » I *Tim.*, III, 16. Voir, Ferdinand Prat, *Théologie de saint Paul*, II, 1912, note *H*², III, p. 194-196 Il appert de ce texte que Paul considérait le Christ comme déjà « glorifié » de son temps, dans un sens très véritable.

2. Voir *Lc.*, XII, 11 sqq. = *Mc.*, XIII, 11 sqq.; *Lc.*, XVII, 23 sqq. = *Mt.*, XXIV, 21-28, *Mc.*, XIII, 19-23; *Lc.*, XVII, 26 sqq. = *Mt.*, XXIV, 36-41; *Lc.*, XII, 42-48; *Mt.*, XXIV, 45-51, etc.

3. Dans Eusèbe, *Hist. Eccl.*, III, XXXIX; éd. E. Schwartz, I, 290, 292.

donnance » dont il est ici question, et bien qu'il ne s'agisse pas uniquement, ni surtout, de l'ordre chronologique, il est sûr que ces indications sont précieuses pour apprécier le cas qui nous occupe.

276. — L'étude des *transitions* évangéliques nous avertit également de ne pas presser outre mesure certaines indications temporelles, destinées plutôt à mettre en relief l'ordre du discours, ou à équilibrer le récit, qu'à noter la suite matérielle exacte des incidents[1]. Livres de doctrine et d'édification, encore que fondés sur des faits dont la réalité garantissait aux écrivains la valeur religieuse, les récits évangéliques, et même celui qui se rapproche le plus d'une histoire purement narrative, veulent être interprétés à la lumière de ces indications certaines.

277. — Si, de ces généralités, nous descendons aux textes de nos prophéties, nous verrons que les groupes 1, 2 et 4 ne présentent aucune difficulté sérieuse d'ordre littéraire. — 1 est propre à saint Matthieu et se place à la fin d'avertissements pour des temps de persécution, qui ont été rapportés ailleurs par Marc et Luc, et reproduits en partie, par Matthieu lui-même, dans le grand discours eschatologique. — 2 se trouve chez les trois Synoptiques au même endroit, et c'est un des moments les plus nettement déterminés de la carrière du Sauveur : entre la confession de Pierre et la Transfiguration. — 4 se présente, chez Matthieu et Marc, avec des différences verbales intéressantes, mais exactement dans le même contexte : la parole est mise dans la bouche de Jésus comparaissant devant le Sanhédrin, pendant la nuit qui suivit la Cène. Luc attribue cette déclaration (qui a fort bien pu être répétée) à une séance du matin, devant les mêmes interlocuteurs. Ce dernier passage est le seul qui contienne des paroles prononcées certainement en dehors du cercle des disciples.

278. — Le groupe 3 — le plus important et le plus difficile, l'*Apocalypse synoptique* — se présente dans des conditions à part. Il s'agit d'un discours suivi, relativement (bien qu'inégalement) considérable, homogène d'apparence et provoqué par le même incident. Les expressions d'admiration arrachées à quelques disciples par la vue des constructions grandioses du Temple amènent sur les lèvres du Maître une terrible prophétie : de toutes ces splendeurs, il ne restera pas pierre sur pierre ! Cette assurance émeut profondément les disciples qui, privément, et après un intervalle de temps suffisant pour le trajet du Temple au mont des Oliviers, interrogent Jésus sur l'époque de la catastrophe prédite et les signes qui l'annonceront (*Mc.*, *Lc.*; dans *Mt.*, il y a *une seconde* interrogation, plus générale, portant sur l'avènement du Christ et la fin de tout). Suit la réponse de Jésus.

1. Chacun des évangélistes a sa transition temporelle de prédilection. L'εὐθύς [incontinent, aussitôt] de Marc, est spécialement notable. Voir Joh. Weiss dans la *Zeitschrift für N. T. Wissenschaft*, 1910, p. 124 sqq.; M.-J. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. LXV sqq. Il est employé plus de quarante fois en des sens divers et, nonobstant sa pressante signification originelle, parfois très large, comme une simple indication pléonastique. C'est souvent pure habitude d'écrivain : voir à ce sujet les remarques pénétrantes de X. Boiron, dans son *Etude sur l'imagination auditive de Virgile*, Paris, 1908, p. 5 sqq. et *passim*. Il suffit d'autre part de lire saint Matthieu pour se rendre compte que ses transitions temporelles : Καὶ, δὲ, καὶ ἐγένετο, τότε, ἐν ἐκείνῳ τῷ καιρῷ, sont habituellement des formules générales, auxquelles le contexte réel ou les vraisemblances permettent seuls d'attribuer une valeur précise. Plus variées, les transitions de Luc : καί, καὶ ἐγένετο, δὲ, ἐν δὲ τῷ, μετὰ δὲ ταῦτα, etc., sont loin d'être toujours déterminantes.

279. — Dans le Ier évangile, conformément à l'ampleur des questions posées et aux habitudes littéraires de l'auteur, la réponse est longue, et présente en série ordonnée tout l'ensemble des paroles du Seigneur (prédictions, avis, enseignements) sur ces graves sujets. C'est une sorte de Somme eschatologique, coupée d'indications temporelles ou réelles, que l'analyse suivante met en relief. (Les numéros renvoient aux passages parallèles des deux autres Synoptiques.)

[1] Signes et avis concernant la ruine de Jérusalem : calamités diverses, persécutions : XXIV, 4-14.
[2] « Et cet Evangile du Royaume sera prêché dans toute la terre, en témoignage à toutes les Nations, et alors la fin viendra » : XXIV, 14.
[3] Signes plus déterminés de la ruine de Jérusalem : « l'abomination de la désolation » prédite par Daniel; avis : XXIV, 15-20.
[4] Avis pour « la grande tribulation » introduite par : « Et ce sera alors » XXIV, 21 ; caractère foudroyant de la crise : XXIV, 21-29.
[5] Description de la Parousie : « Aussitôt après ces jours » : XXIV, 29-32.
[6] Parabole du figuier : « Cette génération ne passera pas... » : XXIV, 32-36.
[7] Ignorance du jour et de l'heure; imprévisibilité de l'avènement : XXIV, 36-41.
[8] Exhortation à la vigilance imposée par cette imprévisibilité : XXIV, 42-fin, XXV, 1-30.
[9] Description du Jugement final : XXV, 31-46.

280. — Dans le IIe évangile, la réponse déborde la demande; la description des deux crises et leur distinction sont beaucoup plus visibles, encore qu'elles se développent en séries parallèles, qu'on a ingénieusement comparées à des strophes entrecroisées[1].

[1] Signes et avis concernant la ruine de Jérusalem : « les temps de détresse », persécutions : XIII, 5-14
[2] « Et il faut d'abord que l'Evangile soit prêché à toutes les Nations » : XIII, 10 [intercalé parmi les avis].
[3] Signes plus déterminés de la ruine de Jérusalem : « l'abomination de la désolation »; avis. XIII, 14-18.
[4] Avis pour « la grande tribulation », introduits par transition vague : « Car il y aura, en ces jours... » : XIII, 19-24.
[5] Description de la crise ultime et de la Parousie : XIII, 24-27; « dans ces jours-là, après cette tribulation ».
[6] Parabole du figuier : « Cette génération ne passera pas... » : XIII, 28-31.
[7] Ignorance du jour et de l'heure; imprévisibilité : XIII, 32.
[8] Exhortation à la vigilance imposée par cette imprévisibilité : XIII, 33-37.

281. — Le IIIe évangile est beaucoup moins complet et, ayant situé ailleurs un bon nombre de traits recueillis ici par Matthieu (et partiellement par Marc), il ne prête pas à un parallélisme aussi suivi. Toutefois les lignes principales s'y retrouvent.

[1] Signes et avis concernant la ruine de Jérusalem : les temps mauvais, persécutions : XXI, 8-19.
[2] Manque ici, reporté à la fin de 3 : « Jérusalem sera foulée par les Nations jusqu'à ce que les temps des Nations soient accomplis » : XXI, 24, b.
[3] Signes plus déterminés de la ruine de Jérusalem : « l'abomination de la désolation » : XXI, 20-24.
[4] Avis pour « la grande tribulation », introduits par transition vague : XXI, 25-26.
[5] Description de la Parousie ; XXI, 27.
[6] Parabole du figuier : « Cette génération ne passera pas »... : XXI, 29-34.
[7] Manque sous cette forme.
[8] Caractère foudroyant de la crise et imprévisibilité : avis de vigilance : XXI, 34-37.

1. Voir l'analyse approfondie du P. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, p. 310-330.

282. — De cette analyse sommaire, où pourtant ne manque (semble-t-il), aucun des éléments pouvant servir à élucider la question présente, il ressort nettement :

a) Que la difficulté provient plutôt de *l'enchaînement* du discours (plus précisément, de transitions temporelles ou de leur absence) que de *son contenu*. Il n'est pas toujours aisé de déterminer dans le détail ce qui appartient à chacune des tribulations prédites, à l'avènement premier du Fils de l'homme s'opérant par la ruine de la Cité et de la génération coupable, — ou à l'avènement ultime, glorieux, définitif et personnel. L'impression du lecteur pressé est d'abord que ces deux visions sont en continuité, *même temporelle*, l'une avec l'autre, et que la « génération présente » contemplera les deux avènements.

b) cette impression est beaucoup plus forte chez celui qui lit le discours tel qu'il est rapporté dans le Ier évangile, où les transitions sont plus accusées, et la confusion des traits plus grande.

283. — La difficulté est donc surtout (remarque capitale) *d'ordre littéraire*. Elle est motivée soit par l'usage de transitions, où nos évangélistes se donnent habituellement, nous le savons de reste, assez de large ; soit par le groupement d'éléments analogues entre eux, se rapportant aux choses « ultimes ». Or nous avons lieu de tenir cet ordre, ce groupement — chez saint Matthieu surtout — pour partiellement artificiel, au sens premier du mot, c'est-à-dire pour dû au libre choix de l'auteur. Nous avons lieu de l'admettre, parce que plusieurs des paroles ainsi groupées sont distribuées autrement ou ailleurs, dans les deux autres évangiles; et parce que la manière littéraire de l'évangéliste, connue traditionnellement, consiste à ordonner, en des ensembles cohérents, des déclarations et paroles du Seigneur traitant de sujets similaires, mais prononcées en divers temps. Ces observations incontestables nous invitent à ne pas presser outre mesure, dans le cas, les indications temporelles.

D'autre part, la nature du sujet traité et le caractère du style apocalyptique employé par Jésus expliquent l'apparente confusion des prédictions concernant les deux avènements. Ces avènements sont, nous l'avons noté plus haut, en continuité logique et réelle, le premier étant l'image, l'annonce et déjà le commencement du second. Les différences si nettes dans les circonstances (le premier avènement est annoncé par des signes, prévisible, et laisse place à une fuite, — le second est foudroyant, impossible à prévoir comme à éluder) permettent un départ très suffisant de la matière eschatologique. Les divisions adoptées plus haut, qui ne comportent aucune transposition, départagent les traits entre les deux Parousies.

284. — Reste la difficulté réelle, mais qu'il convient de ne pas exagérer, tirée de la parabole du figuier et de sa conclusion : « Cette génération ne passera pas avant que tout ceci ne s'accomplisse. » La déclaration se trouve à la même place, et formulée en termes analogues, dans les trois évangélistes. Si l'on rapportait — comme le fait par exemple J. Knabenbauer (suivant une suggestion de saint Jérôme) les mots « cette génération-ci : ἡ γενεὰ αὕτη », au corps même de la nation juive, considérée comme témoin de l'avènement du Christ dans la chair et comme devant subsister jusqu'à l'avènement glorieux, après avoir subi, dans la ruine et la dispersion, le châtiment providentiel de son crime — la difficulté disparaîtrait totalement. Cette solution n'est pas improbable, et apologétiquement on a le droit d'en faire état. Toutefois elle paraît un peu subtile et moins conforme à l'usage évangélique des mots « cette génération-ci ». Je préfère donc, ici comme ailleurs, prendre ces termes dans leur sens le plus naturel, en les appliquant à la génération des contemporains du Sauveur[1].

285. — La solution peut être cherchée dans l'expression : « *tout ceci* arrivera » (πάντα ταῦτα, *Mt*; ταῦτα πάντα, *Mc.*; πάντα, *Lc.*). Ce sont les mots même mis par Marc sur les lèvres des disciples, pour désigner la ruine du Temple et ce qui l'accompagnera, *dans la demande qui motive le discours de Jésus*. Ainsi le ταῦτα πάντα du verset 30 répond exactement au ταῦτα... πάντα du verset 4. Dans Luc, le πάντα du verset 32 répondrait également au ταῦτα du verset 7, objet unique de l'interrogation donnant lieu au discours. Cette constatation lève toute difficulté[2].

286. — Seul Matthieu fait figurer dans l'interrogation initiale, avec les signes de la ruine du Temple (ταῦτα), *un autre objet* : le signe de l'avènement de Jésus et de la consommation du siècle. Si nous ne possédions que cet évangile, et que nous fussions moins instruits de la façon dont Matthieu groupe et ordonne les dires authentiques du Seigneur, la difficulté, sans être insurmontable, serait plus grande. Car le πάντα ταῦτα du verset 34 semble bien répondre à la double question du verset 3, et comprendre par conséquent le second avènement parmi les faits dont la génération présente sera le témoin.

Il faudrait recourir à la solution générale exposée plus bas, tirée de l'unité du dessein divin. Mais il est permis d'interpréter, ici comme ailleurs, un témoignage imprécis par les autres (ce qui n'est pas « sacrifier » celui-là à ceux-ci, quand les deux interprétations respectent également l'historicité des dires du Seigneur et la véracité des écrivains. La différence porte sur la netteté dans la présentation des faits). De plus, les éléments que nous fournit le premier évangile rendent, à eux seuls, hautement vraisemblable l'interprétation que nous impose, ou de peu s'en faut, l'étude des deux autres.

En effet, si la formule finale, sentencieuse et sommaire, ne distingue pas entre avènement et avènement, les deux crises sont pourtant clairement discernables dans le discours tel que le rapporte Matthieu. Et les modalités attribuées à la crise finale, à la Parousie, absence de signes précurseurs certains, imprévisibilité, caractère foudroyant, sont si différentes de celles attribuées à la ruine de Jérusalem, qu'elles rendent une déclaration globale fort peu probable. A quoi servirait-il d'indiquer des signes précurseurs (et toute la parabole du figuier a cette signification, et n'a que cette signification) pour un événement soudain, imprévisible, inéluctable? Un coup de foudre (ὥσπερ ἡ ἀστραπή : *Mt.*, XXIV, 27) ne prévient pas et ne se prévient pas!

287. — De plus, l'ignorance « du jour et de l'heure »,

1. Voir H. B. Swete, *The Gospel according to saint Mark*[2], London, 1905, p. 316 avec les renvois. Les autres hypothèses qui expliquaient « cette génération » par l'humanité, ou le monde entier, ou les croyants, n'ont plus qu'un intérêt historique, encore que chacune puisse se recommander de noms illustres. On peut voir les principaux dans Meyer-B. Weiss, *Das Matthaeus Evangelium*[8], Goettingen, 1898, p. 422, note*.

2. C'est ainsi que l'entend le R. P. Lagrange, *Evangile selon saint Marc*, 1911, p. 324 sqq. (et autrefois dans la *Revue Biblique* de 1906, p. 393 et sqq.). E. Klostermann fait justement remarquer que le ταῦτα ne peut s'appliquer qu'aux *signes*, supposés *visibles* par la parole même du Maître. Or le premier avènement : ruine de Jérusalem, et non le second : parousie finale, sera précédé par des signes. Cette remarque renforce singulièrement l'exégèse adoptée ici, et qui est préférée par le P. A. Lemonnyer, dans l'article Fin du monde de ce *Dictionnaire*, I, col. 1921. Voir aussi A. Cellini, *La questione parusiaca*, Monza, 1908.

solennellement affirmée en conclusion de ce passage (verset 32), ne garde plus qu'un sens étriqué, diminué, tout à fait disproportionné à la gravité et à l'étrangeté de cette déclaration, si on la réduit à l'ignorance du jour *précis*, de l'heure *exacte* de la catastrophe. Des critiques très radicaux, comme H. J. Holtzmann, l'ont senti, et ce verset leur est suspect pour cette raison. Les paraboles qui suivent, dans notre premier évangile, ne sont guère moins probantes : peut-être le sont elles davantage. Si Jésus avait affirmé que l'avènement définitif aurait lieu sûrement dans les limites de la génération présente, qui l'écoutait, comment put-il dire et répéter tout d'une haleine que, non seulement « le jour et l'heure », mais *le temps* même, que l'époque (ὁ καιρός) de la venue du Maître reste incertaine, impossible à prévoir, et sera tardive? (*Mt.*, xxiv, 49 sqq; xxv, 5; xxv, 19, etc).

288. — Décisif enfin est le fait des réformes, et des institutions durables établies par Jésus — au témoignage de Matthieu lui-même — avant et après cette prédiction. Construit-on un palais sur un sol qui tremble? Légifère-t-on à la veille d'une révolution certaine, imminente et sans lendemain? Vouloir réduire toute la morale évangélique et toute l'activité du Maître à des règles intérimaires, à un provisoire qui peut se promettre au plus quelques années d'existence, c'est une gageure intolérable.

Ces considérations certaines achèvent de nous persuader que le « tout cela » du verset 34 ne vise que les événements dont fut en effet témoin la génération contemporaine de Jésus.

C. — Exégèse sommaire des textes, et conclusions

289. — Les broussailles une fois écartées et nous étant mis en état de comprendre les textes, nous verrons en les relisant que Jésus a déterminément prédit, pour des fins morales et religieuses très hautes, et dans la perspective de sa mission personnelle, les destinées du monde juif et celles du monde humain. Les prophéties oscillent entre le point de vue de l'avènement du Fils de l'homme, de sa glorification progressive, et celui du salut des hommes. Ceux-ci sont considérés tantôt individuellement, comme des personnes responsables, tantôt génériquement, comme un groupe spécialement important et représentatif, tantôt socialement, comme un corps universel, aussi étendu que l'humanité elle-même.

Dans l'expansion croissante du Règne de Dieu, les prédictions eschatologiques s'attachent aux moments de crise, aux heures décisives, particulièrement redoutables et exemplaires. Fidèles au langage prophétique, elles voient dans ces heures des « jugements de Dieu », qu'elles attribuent au Messie, investi de la prérogative de juge suprême.

290. — C'est sur la génération contemporaine du Maître que s'exercera le premier jugement. Prise dans son ensemble, et spécialement en la personne de certains groupes privilégiés : disciples du cercle intime, autorités du peuple d'Israël, cette génération contemplera le premier avènement, le premier discernement, la première glorification du Fils de l'homme. Cette « gloire », ce « jour du Seigneur » est décrit dans les termes consacrés, concrétisé dans les images traditionnelles; on y donne au Messie les attributs de puissance, de majesté, d'union intime avec Dieu qui ne deviendront éclatants, et impossibles à méconnaître, qu'au dernier jour. Mais tous ceux qui ont des yeux pour voir, un esprit pour discerner les signes des temps, ne pourront s'y tromper. C'est ainsi que plusieurs de ceux qui cheminaient avec le Christ sur le sentier de Césarée de Philippe « ne goûtèrent pas la mort sans avoir contemplé la gloire du Fils de l'homme » (Groupe 2). Non seulement en effet Pierre, Jacques et Jean assistèrent à la scène lumineuse de la Transfiguration, prémices de la gloire future; ils furent encore les témoins des premiers triomphes de Jésus. Deux d'entre eux, avec les autres disciples du cercle apostolique, virent s'accomplir de leur vivant le grand jugement, la prodigieuse révolution dont les péripéties principales furent la ruine de Jérusalem, la dispersion d'Israël, la substitution, à des privilèges fondés sur la race, d'une société spirituelle conquérante, enrichie des dons merveilleux de l'Esprit.

291. — Gloire pour le Maître, persécutions pour les disciples. Heureusement ces persécutions étaient prévues et prédites : les apôtres « n'avaient pas achevé d'évangéliser les villes d'Israël » (Groupe 1) avant l'avènement de justice, la venue du Fils de l'homme qui mit fin à ce qui restait de la cohésion visible, de l'autonomie, et des pouvoirs judiciaires d'Israël dans la Terre sainte. Ceux qui exerçaient ces pouvoirs et qui en avaient abusé contre Jésus, ce Sanhédrin présidé par Joseph Caïphe et inspiré par Anne, ces hommes qui déclarèrent que le Maître avait blasphémé en se déclarant Fils de Dieu, — ces mêmes hommes virent de leurs yeux, et la plupart subirent en coupables, les rigueurs du premier avènement. Ils virent Jésus honoré jusqu'à partager la gloire, apparemment incommunicable, du Père; ils le virent placé par l'adoration des fidèles au-dessus des anges et de la Loi, « à la droite du Père »; ils virent l'édifice spirituel de l'Eglise s'élever sur la pierre d'angle qu'ils avaient rejetée et contre laquelle vint se briser leur orgueil national et religieux (Groupe 4).

292. — Toute cette génération enfin (ἡ γενεὰ αὕτη) fut témoin de la ruine de l'ordre ancien et du laborieux enfantement du nouveau. A cette lumière (et sans préjudice du jugement exercé par le Fils de l'homme sur chacun d'eux en particulier) les hommes de ce temps purent apprécier et d'avance contempler, dans une répétition formidable et dans son début tragique, l'avènement dernier qui clora le temps et consommera les siècles. Avènement bien différent du premier si on les compare dans leurs modalités : celui-ci mêlé d'ombres et de lumière, prochain, portant sur une portion déterminée de l'humanité, annoncé par des signes et contre l'horreur duquel la vigilance avertie des disciples pouvait se défendre; — celui-là lointain, remis à un jour ignoré et peut-être indéfiniment retardé, sans autre signe avant-coureur que sa foudroyante réalité, parachevant une moisson jusque-là continuée à chaque génération, imposant d'autorité aux bons et aux méchants, aux incroyants comme aux fidèles, la glorieuse judicature du Christ.

Avènements différents et distants : identiques pourtant dans leur fonds et gros des mêmes leçons essentielles, puisqu'ils sont les moments décisifs de l'expansion unique du Règne de Dieu; puisque le premier n'a de sens que comme image et commencement du second; puisque tous deux, accompagnés d'un appareil de terreur et de majesté, suggéraient des préoccupations analogues, imposaient les mêmes devoirs de vigilance, marquaient les étapes de la glorification progressive du Fils de l'homme (Groupe 3).

293. — C'est en ce sens que le disciple aimé entre tous, au lendemain du premier avènement et instruit par l'enseignement, longuement médité, de celui dont il avait « contemplé la gloire », *Jo.*, i, 14, interprétait déjà, dans son témoignage solennel et autorisé, la prédication de Jésus. Dans son évangile spirituel, Jean met en un puissant relief ce qui, derrière les

images apocalyptiques (qu'il connaît et qu'il emploie) constituait le fonds religieux des prophéties eschatologiques. Pour lui, le jugement du Fils a déjà commencé de s'exercer : le Fils, pas plus que le Père, ne cesse son travail divin (*Jo.*, v, 17). La prédication de Jésus est en effet, pour chaque homme venant au monde, l'occasion du choix décisif : mis en contact avec elle, chacun se juge soi-même et, selon la qualité de ses œuvres, vient à la lumière ou se perd dans les ténèbres. La sentence finale qui, au dernier jour, dans l'éclat d'un appareil inouï, séparera le troupeau humain en groupes irréductibles, cette même sentence se prononce déjà dans le secret du choix humain, semence de vie éternelle pour les uns, germe de mort pour les autres (*Jo.*, v, 21 sqq.). Cette option n'est pas le fruit d'un instinct spontané, aveugle, irréfléchi : dans chaque élu capable de l'entendre, l'appel du Père se consomme par un libre choix. Le témoignage des œuvres, merveilles de sainteté ou de puissance, le témoignage de l'Esprit, l'exaltation du Fils de l'homme mort et ressuscité : autant de motifs de bien choisir, et qui rendent inexcusable celui qui choisit mal. Mise en demeure de se prononcer, la génération contemporaine de Jésus, dans la masse de ses représentants officiels, a fait son choix, qui est mauvais. Elle n'a pas été attirée par le Père. Elle a préféré des intérêts humains à la gloire de Dieu. Laissez-les faire, ils sont déjà condamnés : sans doute « le salut vient des Juifs » ; en posant sa tente sur la terre d'Israël, le Verbe incarné est venu « chez les siens ». Mais l'heure arrive que toutes les barrières charnelles s'abaisseront devant les adorateurs en esprit et en vérité ; l'heure est venue à laquelle Dieu se choisit, au lieu et place de ceux qui se sont endurcis, des fils d'adoption, aussi nombreux que ceux qui ont « reçu le témoignage de Fils unique ». L'événement premier est ici montré dans ses résultats définitifs, acquis lorsque Jean écrivait, au soir de la génération primitive. L'adoption par toute l'Eglise chrétienne de l'évangile johannique et de l'interprétation qu'il donne sur ce point, tout en jetant un jour singulier sur l'état d'esprit des croyants à cette époque[1], n'élude pas pour autant les paroles prophétiques rapportées par les Synoptiques. En approfondissant le côté intérieur et spirituel des prédictions, Jean n'abolit pas les autres, et l'influence des graves avertissements du Maître n'a pas cessé de s'exercer.

294. — Les mêmes devoirs de vigilance continuent de s'imposer dans l'attente de la venue du Fils de l'homme, — de celle qui consommera sa gloire et le jugement du monde. L'accomplissement éclatant des prédictions concernant la ruine et la dispersion d'Israël, est un garant de la vérité des autres. La réalité du don prophétique de Jésus reste donc, en tout ce qu'on peut vérifier, au-dessus de toute contestation fondée.

1. Cette acceptation, pratiquement sans conteste, de l'évangile tardif de Jean est un indice, entre autres, du grand fait constant qui réduit à leur valeur les affirmations passionnées des « eschatologistes » à outrance ; fait que M. Maurice Blondel résume dans ces lignes : « S'il est vrai que la génération apostolique a vécu dans le désir et la certitude du retour prochain de Jésus, si c'est là ce que les échos directs de la prédication du Maître avaient répété comme l'essentiel du message primitif ; si le ressort initial du dévouement au Sauveur et des sacrifices consentis a été l'espoir escompté du triomphe béatifiant, comment donc la foi a-t-elle survécu à l'immense déception? Comment s'est-elle épurée, fortifiée, propagée avec une rapidité et une extension déconcertante au moment où elle semblait faillir aux promesses qui paraissent [aux « eschatologistes ») être la cause humaine de ses premiers succès? » *Histoire et Dogme*, la Chapelle-Montligeon, 1904, p. 27.

« Alors Jésus-Christ vient dire aux hommes qu'ils n'ont point d'autres ennemis qu'eux-mêmes, que ce sont leurs passions qui les séparent de Dieu, qu'il vient pour les détruire et pour leur donner sa grâce, afin de faire d'eux tous une Eglise sainte, qu'il vient ramener dans cette Eglise les païens et les Juifs, qu'il vient détruire les idoles des uns et la superstition des autres. A cela s'opposent tous les hommes... Tout ce qu'il y a de plus grand sur la terre s'unit : les savants, les sages, les rois. Les uns écrivent, les autres condamnent, les autres tuent. Et nonobstant toutes ces oppositions, ces gens simples et sans force résistent à toutes ces puissances et se soumettent même ces rois, ces savants, ces sages, et ôtent l'idolâtrie de toute la terre. *Et tout cela se fait par la force qui l'avait prédit*[1]. »

4. — Jésus thaumaturge

295. — Pour être un signe certain et sortir son plein effet apologétique, le miracle doit, nous l'avons vu, réaliser certaines conditions. L'application de ces règles peut se faire à tout événement merveilleux. Qu'une seule des conditions vienne à manquer, c'est assez pour éliminer du domaine apologétique tout un ensemble de faits ou de présomptions, quel que soit par ailleurs leur intérêt. On a beaucoup parlé naguère des « miracles » revendiqués par la petite école qui professe un panthéisme émanatiste à nuance bouddhique sous le nom de « nouvelle théosophie ». Au récit des prodiges qui s'accomplissaient dans le sanctuaire d'Adyar, près de Bénarès (Indes anglaises), la *Société des Recherches psychiques*, de Londres, s'émut. Elle délégua sur place une commission composée d'observateurs rompus à ce genre d'enquête ; un rapport détaillé fut rédigé par M. R. Hodgson. On peut le lire dans les *Proceedings* de la Société [2] ; il conclut nettement à l'inanité des faits prétendus. La vérité historique manque aux « miracles de la théosophie ».

296. — D'autres fois, les faits extraordinaires, à les supposer réels, n'authentiquent pas la mission du thaumaturge ou n'autorisent pas, du même coup tout ce qu'il enseigne, faute d'une connexion établie entre ceci et cela. C'est en ce sens qu'on interprétera, si on les croit véritables, les prodiges accomplis par le pope Jean Iliitch Sergueieff, plus connu sous le nom de Père Jean de Cronstadt[3] ; ces merveilles, opérées généralement au moyen de l'eucharistie, n'étaient jamais présentées par le thaumaturge comme liées à la vérité de l'« orthodoxie » russe, qu'il professait[4]. Sur ce point donc, la vérité de connexion historique fait complètement défaut.

297. — Il arrive enfin que les faits sont réels et liés à un mouvement religieux qu'ils tendent manifestement à autoriser. Tels furent les bizarres prodiges, mis hors de doute par un grand nombre de témoignages contemporains et concordants, opérés par les *Convulsionnaires* jansénistes, à partir de 1730 environ[5].

1. Pascal, *Pensées*, sect. xii, éd. Brunschvicg *major*, III, p. 225.
2. *Proceedings of the Society for psychical Research*, London, décembre 1884 : *Report on Phaenomena connected with theosophy*, p. 200-401. — Sur la théosophie en général, *Le lotus bleu*, par l'auteur du présent article, Paris, 1905, et C. C. Martindale, *Theosophy*, London, 1914.
3. Voir *contre :* E. M. de Vogüé, *Le miracle de Kontchanskoïé*, dans *Journal des Débats* du 8 octobre 1901 ; et surtout A. Ratel, *Echos d'Orient*, IX (janvier 1906), p. 44 sqq. ; *plutôt pour :* A. Staerck, dans la Préface de *Ma vie en Dieu*[2] du P. Jean de Cronstadt, Paris, s. d. [1905].
4. Sur toute la question, J. Poricky, dans *Slavorum Litterae theologicae*, Prague, III, 1907, p. 69 sqq.
5. Voir dans ce *Dictionnaire*, l'article Convulsionnaires de Mgr G. J. Waffelaert, vol. I, col. 705-713.

Nonobstant la réalité des phénomènes et leur caractère extraordinaire (dont il faut se garder du reste d'exagérer la portée) les circonstances déraisonnables et indécentes dans lesquelles se produisaient ces faits, l'opposition très claire des jansénistes aux décisions certaines de l'autorité religieuse qu'ils prétendaient par ailleurs reconnaître, ne permettent pas de voir là des signes authentiques : la transcendance morale et religieuse est en défaut.

298. — Mais quand un prodige, ou un ensemble de prodiges, présente réunis tous les caractères exigés, le signe est véritablement acceptable, valable, « lisible ».

On en a des exemples frappants dans les merveilles opérées par Elie pour établir le droit que possède Dieu d'être adoré, à l'exclusion des Baalim. Ces prodiges, narrés aux Livres des Rois[1], répondent admirablement à ce que, dans les mœurs du temps, les spectateurs avaient alors le droit d'attendre, et les non-israélites de réclamer, pour croire à la seigneurie absolue de Iahvé. La guérison, accomplie par Pierre et Jean, du boiteux qui mendiait à l'entrée de la Belle Porte du Temple, à Jérusalem[2], offre un autre spécimen excellent. De nos jours enfin, l'ensemble des miracles qui s'opèrent à Lourdes, sans qu'on puisse bien entendu leur attribuer une valeur qui les impose à la *foi* des chrétiens, se présentent pourtant dans des conditions d'étendue, de diversité, de durée, d'excellence morale et religieuse habituelle, qui permettent d'y chercher un notable exemple, contemporain et vérifiable, de signe divin. L'ensemble des miracles opérés par le Bienheureux Curé d'Ars en offre un autre.

299. — Un signe parfaitement attesté peut prêter, *fût-il unique*, à une interprétation certaine. Toutefois il n'est personne qui ne voie combien meilleur est le cas où la base historique s'élargit. On n'a plus affaire à un fait insolite, isolé, aberrant : c'est toute une série de phénomènes convergents, donnant prise à des constatations multiples, à des témoignages divers, dont les différences de notation ne font que mieux ressortir l'accord sur la substance. L'interprétation devient du coup beaucoup plus rassurante : elle rentre dans le genre des certitudes « vitales ». C'est en effet sur des conclusions de cette sorte, fruit d'inductions nombreuses et concordantes, que réellement nous vivons. Le commerce d'amitié et le commerce tout court, la paix de la famille, la stabilité sociale, les choix les plus considérables de notre vie d'hommes sont ainsi fondés. Ils sont éclairés par une foule d'indices perçus plus ou moins confusément

Sur quoi Newman dit bien, dans sa *Grammaire de l'Assentiment*[3] :

« C'est par la force, la variété, la multiplicité de prémisses qui sont seulement probables, non par d'invincibles syllogismes, — par [le fait de voir] les objections surmontées, les théories adverses neutralisées, les difficultés s'évanouissant graduellement, les exceptions prouvant la règle, des relations imprévues se révélant avec les vérités déjà acquises ; par l'arrêt et le délai dans la marche s'achevant en avances triomphales ; — par toutes ces voies et bien d'autres, qu'un esprit formé et expérimenté arrive à une sûre divination de la conclusion. Conclusion inévitable, encore que les raisonnements linéaires ne la mettent pas actuellement en possession de l'esprit. C'est ce qu'on entend en parlant d'une proposition « aussi sûre que si elle était prouvée », d'une conclusion « aussi indéniable que si elle était démontrée », etc.

300. — S'il s'agit, non d'événements quelconques à interpréter, mais de *miracles*, le nombre, la diversité et la qualité des faits sont encore plus à considérer. La vérité de connexion devient parfois éclatante : c'est *la même personne*, au service et dans l'exercice de la même mission, qui se présente auréolée d'un pouvoir surhumain *habituel*. La certitude dans l'interprétation ne gagne pas moins : chaque élément de ce vaste ensemble prête à une estime réfléchie, permet à la longue de discerner l'orientation, d'apprécier la dignité morale et la valeur religieuse du tout. Il arrive alors que certains détails obscurs, étranges, malaisés à interpréter si on les prend en eux-mêmes, se fondent dans l'harmonie générale comme des dissonances dans une symphonie. *Noscuntur e sociis.*

Nous allons voir que ce cas privilégié est celui que nous présente l'histoire évangélique.

A. — *Vérité historique des miracles du Christ*

301. — La plus superficielle lecture donne l'impression que les miracles attribués au Christ appartiennent à la substance même de l'histoire évangélique. Une étude approfondie confirme décidément cette impression.

La narration des faits de ce genre occupe en effet dans nos évangiles *une place*, même matérielle, *considérable*. On n'y a pas relevé moins de 41 miracles, ou groupes miraculeux, distincts : là-dessus 24 figurent dans *Mt.*, 22 dans *Mc.*, 24 dans *Lc.*, 9 dans *Jo.*,[1] ; mais 17 seulement — la remarque est importante — sont particuliers à un seul des évangélistes, 6 sont relatés par deux, et 16 par trois évangélistes. Si nous passons, du simple point de vue numérique, à celui *du genre des miracles*, nous voyons que la triple narration contient des prodiges de toute sorte : non seulement des guérisons ou des exorcismes, mais des résurrections de morts, la première multiplication des pains, la marche de Jésus sur les eaux, la tempête apaisée, etc.

302. — Dès là, nous remarquons que la distribution de la matière miraculeuse n'est pas celle qu'on attendrait d'une interpolation postérieure. Dans cette hypothèse en effet, le merveilleux devrait remplir les parties les moins attestées de l'histoire évangélique, introduit là tardivement, moyennant des traditions particulières, accueillies par l'un ou l'autre des narrateurs. Dans le double et, à plus forte raison, le triple récit, on ne devrait guère trouver que les miracles plus aisément « acceptables » : guérisons de paralytiques, exorcismes, etc. Ces prévisions sont celles même (nous le verrons) qui guident nos adversaires dans leur étude de l'élément miraculeux impliqué par les documents chrétiens primitifs. Mais les faits déjouent ces calculs aprioristiques : au lieu d'affleurer çà et là, à la façon de blocs erratiques, déposés par une coulée géologique récente à la surface des récits, les prodiges les plus inouïs, les plus « impossibles », saturent également la double, la triple synopse. Aussi haut qu'on puisse remonter, par conjecture, dans les traditions sous-jacentes aux narrations, on les trouve, tout comme ils figurent dans

1. IV *Reg.* [II *Reg.*], I, 10, 12 ; III *Reg.* [I *Reg.*], XVIII, 21 sqq.
2. *Act.*, III, 12-16.
3. *An Essay in aid of a Grammar of Assent*, 1859 ; ed. Longmans de 1892, p. 321. On peut voir, très bien exposée par M. St. Harent, la différence entre cette doctrine et la proposition 25 du décret *Lamentabili*, sur « l'accumulation de probabilités », dans le *Dictionnaire de la Foi catholique*, édit. Vacant et Mangenot, s. v. *Foi*, vol. VI, col. 194-200.

1. Je suis la liste très soigneusement dressée par T. H. Wright, dans le *Dictionary of Christ and the Gospels*, s. v. *Miracles*, II, p. 189. Dans cette liste ne figurent que les miracles opérés par Jésus en personne.

ces fragments des *Actes des Apôtres*, écrits à la première personne (*Wirstücke*), où tous les critiques reconnaissent des morceaux d'un journal de route rédigé par un témoin oculaire. Les distinctions rationalistes entre miracles et miracles n'ont donc aucun fondement dans l'histoire[1].

303. — Plus encore que la place matérielle qu'ils occupent, c'est *le rôle* attribué aux miracles qui ne permet pas de les évincer. Ils sont en effet supposés par les particularités les plus frappantes, les circonstances les moins contestables de nos récits : les éliminer n'équivaut pas à laisser, pour de longs chapitres, un canevas nu et dépouillé, mais à déchirer la trame même du livre.

Les miracles sont intimement liés *à la foi des disciples en leur Maître* : le refrain johannique : « Ce fut, à Cana de Galilée, le début des signes qu'opéra Jésus, et il manifesta [ainsi] sa gloire, *et ses disciples crurent en lui* », *Jo.*, II, 11 (cf. *Jo.*, III, 2; VII, 31; XII, 9-11) n'est que l'écho des impressions notées par les Synoptiques : « Et ils se disaient les uns aux autres [après la tempête apaisée] : « Qui donc est celui-ci, pour que le vent et la mer lui obéissent ? » *Mc.*, IV, 40; « Et comme [Jésus et Pierre] entraient dans la barque [après avoir marché sur les flots] le vent tomba. Et ceux qui étaient sur la barque l'adorèrent en disant : « Vraiment, vous êtes fils de Dieu ! » *Mt.*, XIV, 33.

304. — *L'émotion des foules* et *l'envie haineuse des adversaires* ne sont pas moins nettement rattachées aux prodiges accomplis par le Sauveur. On ne peut citer ici que quelques-uns des textes :

Quand la foule eut été renvoyée, Jésus entra, et prit la main [de la petite morte] et la fillette se leva. Et le bruit s'en répandit dans toute cette région. *Mt.*, IX, 25; cf. IV, 23-24; XII, 22-23; XV, 30-31.

Au soleil couchant, tous ceux qui avaient des infirmes, atteints de diverses maladies, les amenèrent près de lui, et leur imposant les mains à chacun, il les guérit... Et comme au lever du jour il sortait, allant en un lieu désert [pour prier], les foules le recherchaient, et on arriva jusqu'à lui, et on le priait de ne pas s'en aller. *Lc.*, IV, 40, 42.

Alors quelques-uns des scribes et des Pharisiens lui répondirent, en disant : « Maître, nous voulons voir un signe [accompli] par vous. » *Mt.*, XII, 38.

En ce temps-là, Hérode le tétrarque ouït parler de la renommée de Jésus et dit à ses serviteurs : « C'est Jean le Baptiste : il est ressuscité des morts et par ainsi des miracles s'opèrent par lui ! » *Mt.*, XIV, 1-2.

Les princes des prêtres et les Pharisiens réunirent donc le Conseil, et ils disaient : « Qu'allons-nous faire ? Cet homme opère beaucoup de miracles. Si nous le laissons [faire] ainsi, tous croiront en lui... » *Jo.*, XI, 47, 48.

305. — Toute *l'activité du Maître : son enseignement, ses controverses*, les missions qu'il donne, supposent les miracles et parfois n'ont de sens que par eux. C'est la discussion à propos d'un homme guéri le jour du sabbat : *Lc.*, VI, 7 sqq.; ce sont les apôtres investis de la puissance de guérir : *Mt.*, X, 1-8; c'est la foule rassasiée par miracle, à qui Jésus conseille des pensées plus hautes, et dont il dirige les désirs vers une nourriture spirituelle : *Jo.*, VI, 26 sqq.

La puissance thaumaturgique de Jésus forme une part intégrante de la tradition chrétienne primitive : au jour de la Pentecôte et dès la première fois qu'il parle au peuple, Pierre — au témoignage des Actes des apôtres — rappelle les miracles accomplis par Jésus :

1. Voir W. SANDAY, *Jesus Christ*, dans *DBH.*, II, p. 624-626.

« Hommes d'Israël, écoutez ces paroles. Jésus de Nazareth, cet homme approuvé de Dieu pour vous par des miracles, des prodiges et des signes, que Dieu a faits par lui au milieu de vous, ainsi que vous-mêmes le savez... » *Act.*, II, 22, 23.

Même rappel en présence de Cornelius et de sa maison :

« Vous savez ce qui s'est passé dans toute la Judée... Jésus de Nazareth, comme Dieu répandit sur lui l'onction de l'Esprit saint et de puissance, comme il a passé en faisant le bien, et en guérissant tous ceux qui étaient sous la puissance du diable. Et nous sommes témoins des œuvres qu'il a accomplies dans la région des Juifs et à Jérusalem... » *Act.*, X, 37-39.

La première finale du quatrième évangile rappelle que Jésus fit « beaucoup d'autres miracles » en dehors des signes retenus, pour des raisons diverses, dans ce livre. EUSÈBE enfin cite dans son *Histoire ecclésiastique* un passage de l'apologie présentée à l'empereur Hadrien (117-138) par un disciple des apôtres, QUADRATUS :

« Les œuvres de notre Sauveur s'attestaient durables, car elles étaient véritables : ceux qu'il a guéris, ceux qu'il a ressuscités des morts n'ont pas seulement été vus guéris et ressuscités, mais le sont restés — non seulement pendant la vie, mais après le départ du Sauveur, durant un temps considérable, au point que quelques-uns ont survécu jusqu'à nos jours[1]. »

A tous ces témoignages répond l'opinion des adversaires mêmes et des ennemis de Jésus. Ils ne contestent pas les faits : tout leur effort, des Pharisiens[2] à Celse[3] et à Julien, va à les expliquer par la magie, les sortilèges ou un pacte avec le prince des mauvais esprits. La bizarrerie des hypothèses qu'ils imaginent prouve à sa façon leur embarras et l'immense effet produit par les signes du Christ.

306. — Cet embarras persiste. Il n'est rien dans l'Evangile qui cause plus d'ennui aux critiques et aux historiens rationalistes, et sur aucun point probablement la contre-apologétique n'a accumulé plus de conjectures arbitraires et d'explications violentes. Les interprétations naturalistes auxquelles le théologien protestant Gottlob PAULUS († 1851) attacha son nom, sombrèrent vite sous le ridicule. D. F. STRAUSS trancha dans le vif, rejeta comme inauthentique tout ce qui, dans les évangiles, racontait ou supposait le miracle : procédé radical et commode, mais trop commode ! On n'osa maintenir un parti pris aussi éclatant :

« Mais ce merveilleux ! Tous ces récits de miracles ! Bien d'autres que Strauss se sont laissé épouvanter par eux, reconnaît M. Ad. HARNACK, au point d'en prendre texte pour nier en bloc la crédibilité des évangiles. Mais la science historique a fait encore, pendant la dernière génération, ce grand progrès d'apprendre à traiter ces récits avec plus d'intelligence et de sympathie : aussi peut-elle reconnaître une valeur documentaire appréciable, même aux récits des miracles[4]. »

307. — Nous verrons par quels artifices le célèbre critique saura « solliciter doucement les textes », selon les besoins de sa philosophie. La plupart de nos adversaires n'y mettent pas tant de façons, et à l'édition, revue et très corrigée, de Paulus, que propose M. Harnack, préfèrent une édition édulcorée et légèrement nuancée, de Strauss.

1. *H. E.*, III, IV; ed. Ed. Schwartz, I, p. 302, 304.
2. « C'est par le prince des démons qu'il chasse les démons ! » *Mt.*, IX, 34.
3. Voir le *Contre Celse* d'ORIGÈNE, I, LXVIII; ed. P. Koetschau, I, p. 121, 122.
4. *L'Essence du Christianisme*, tr. fr. de 1907, p. 37.

Voici par exemple comme procède M. W. Heitmüller, dans le plus considérable Dictionnaire des sciences religieuses de l'Allemagne protestante libérale[1]. L'auteur reconnaît franchement ce que nous avons établi plus haut touchant la place occupée par le miracle dans nos évangiles. « Le plus ancien de nos évangiles, celui de Marc, est — abstration faite du séjour final à Jérusalem et du récit de la Passion — à peu près uniquement une longue série de récits de guérisons et d'autres faits merveilleux, coupée seulement çà et là par des discours de Jésus[2]. » Cet aveu est suivi d'une profession de foi philosophique assez ambiguë : en face des miracles, au sens fort du mot, « l'historien comme tel n'a rien à dire : il ne dit ni oui ni non à la possibilité de tels miracles. Mais il est certain que l'histoire, quand elle s'en tient rigoureusement à ses méthodes et à ses limites, ne peut accepter, dans l'exposé qu'elle fait, des miracles comme miracles[3]. »

Après ces déclarations, l'auteur énonce brièvement, mais cette fois très clairement, les thèses suivantes : 1) en règle générale, une auréole de merveilles nimbe le front des fondateurs de religions ; 2) à cette époque tout le monde, Juifs et païens, croyait aux miracles. Nos récits doivent être interprétés à la lumière de ce fait; 3) il y a dans nos récits eux-mêmes une tendance à l'amplification, à l'idéalisation, qui culmine dans le quatrième évangile; 4) heureusement, la plus ancienne tradition nous fournit des normes critiques pour le traitement de la matière. Deux passages sont à considérer ici : celui où Jésus nous est montré refusant un signe du ciel aux Pharisiens qui le demandent (*Mc.*, viii, 11 sqq. = *Mt.*, xvi, 1 sqq. et cf. *Mt.*, xii, 38-40, *Lc.*, xi, 29-30), — et le mot de *Marc*, vi, 5-6 (= *Mt.*, xiii, 58) : « Et [Jésus] ne put faire là [à Nazareth] aucun miracle, si ce n'est qu'il guérit quelques malades en leur imposant les mains. Et il était étonné de leur incrédulité. »

« Ces deux traits de la plus ancienne tradition, conclut M. W. Heitmüller, nous fournissent deux normes historiques inattaquables : non seulement nous pouvons, mais nous devons traiter avec défiance tout ce qui porte le caractère de miracles extraordinaires, et nous ne devons admettre dans le domaine du possible que ceux des événements merveilleux dans lesquels la confiance personnelle [du malade] pouvait jouer un rôle[4]. »

308. — Paroles mémorables ! Mais avant de les commenter, voyons d'autres spécimens d'éviction rationaliste. M. Alfred Loisy reprend, en les résumant, les idées, et parfois les mots, d'Ernest Renan :

1. *Jesus Christus*, dans *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, III, Tübingen, 1912, col. 371 sqq. — Je suis l'édition publiée à part sous le titre *Jesus*, Tübingen, 1913. La question des miracles y est traitée à partir de la page 59.
2. *Jesus*, p. 59-60.
3. *Ibid.*, p. 61. On remarquera la faiblesse de cette défaite. Toute la question est de savoir si des faits de ce genre seront disqualifiés *a priori;* si, pour trouver place dans un exposé historique, ils devront dépouiller ce caractère miraculeux et rentrer dans les limites que la *philosophie particulière* de l'historien estime être celles du possible. M. Heitmüller sait comme nous que c'est *le caractère intrinsèque des faits*, non leur attestation historique, qui les rend suspects, ou positivement inacceptables, à tous les historiens *rationalistes*, mais à ceux-là seulement. Il devrait savoir qu'il existe une différence entre *cette philosophie particulière*, hautement discutable et contestée en fait, et *les principes généraux de philosophie humaine*, universelle, qui permettent, à tous ceux qui s'occupent d'histoire, de rejeter *a priori* certaines fables. Le tort de l'école rationaliste est de confondre ces deux choses.
4. *Jesus*, p. 65.

« Jésus..., faisait des miracles. Il en faisait presque malgré lui. Dès son premier séjour à Capharnaüm, on lui amène des malades à guérir. Sa propre popularité l'effraie ; il craint que le thaumaturge ne fasse tort au prédicateur du royaume et il s'éloigne de Capharnaüm. Vaine précaution. L'élan une fois donné, le mouvement ne s'arrête pas ; Jésus veut prêcher et convertir, il faut qu'il guérisse. Peut-être alla-t-on même jusqu'à lui prêter la résurrection de morts... Était-il en droit de se refuser au soulagement que Dieu opérait par ses mains ? Il agissait avec une efficacité particulière sur la catégorie des malades que l'on regardait comme spécialement possédés du démon, les malheureux atteints d'affections nerveuses et de troubles cérébraux. Il leur parlait avec autorité, ordonnait aux démons de les laisser, et le calme revenait, au moins pour quelque temps, dans ces âmes troubles et inquiètes[1]. »

309. — M. Adolphe Harnack est plus sérieux. Il commence, au moyen des réflexions classiques de la contre-apologétique, par réduire l'élément miraculeux. Le miracle, à cette époque, « était chose presque quotidienne ». [Alors, pourquoi l'émotion profonde suscitée par ceux de Jésus? Pourquoi cette affluence, ces contradictions, cette foi?] — De tout temps, « l'on a attribué des miracles aux personnalités exceptionnelles ». [Cela est fort contestable : on ne voit pas que les disciples de Jean-Baptiste l'aient considéré comme thaumaturge, ni ceux de Platon. Et parce qu'on s'est trompé en certains cas, faut-il admettre qu'on s'est toujours trompé?[2]] — « Troisièmement, nous avons l'inébranlable conviction que tout ce qui arrive dans le temps et dans l'espace est soumis aux lois générales du mouvement, qu'il ne peut donc y avoir, en ce sens, comme rupture de l'ordre naturel, de miracles... Mais, si l'ordre naturel est inviolable », il existe des forces, surtout psychiques, encore peu connues, et qui peut dire jusqu'où elles vont? « Qu'une tempête ait été apaisée d'un mot, nous ne le croirons jamais ; mais que des paralytiques aient marché, que des aveugles aient vu, nous ne le nierons pas sommairement, comme s'il n'y avait là qu'une illusion[3]. » [L'exclusive donnée aux miracles de la première sorte est un simple postulat de philosophie mécaniciste, que l'auteur rejette, au moins hypothétiquement, deux pages plus loin[4].]

Après avoir ainsi préparé son lecteur, M. Harnack finit par distribuer la matière miraculeuse en cinq classes : « 1° récits de miracles provenant de l'exagération d'événements naturels particulièrement

1. *Jésus et la Tradition évangélique*, 1910, p. 61-62. On ne reprochera pas, cette fois, à M. Loisy, de compliquer les questions. Voilà expédiée celle des miracles. Il est vrai que l'auteur peut supposer qu'on se reportera au commentaire de Renan, *Vie de Jésus* [14], ch. xvi, p. 265 sqq. Chacun des mots de M. Loisy y trouve, non sa justification, mais un essai d'explication.
2. Tant s'en faut, observe Pascal. La croyance qui se présente avec certains caractères de stabilité et d'universalité, si elle n'est pas à l'abri des fausses applications, suppose cependant un certain fondement de réalité. Voir l'application aux miracles : *Pensées*, sect. xiii, éd. Brunschvicg *major*, III, p. 248 sqq.
3. *L'Essence du Christianisme*, tr. fr. de 1907, p. 37-41.
4. « Ce ne sont pas quelques miracles qui sont en jeu, mais la question décisive de savoir si nous sommes engagés sans espoir dans l'engrenage d'une impitoyable nécessité, ou s'il existe un Dieu qui règne et dont la force s'imposant à la nature peut être invoquée et vécue. » *L'Essence du Christianisme*, dans la tr. fr. de 1907 [que je corrige ici d'après l'original allemand, p. 19], p. 43. Plus loin, ive conférence, n. 2, M. Harnack admet, semble-t-il, *comme certaine*, la seconde de ces alternatives, hors de laquelle, aussi bien, il n'y a pas de religion véritable. Mais alors, pourquoi maintenir une restriction qui n'est qu'un postulat de la première ?

frappants; 2° récits provenant de discours, de paraboles, d'impressions intérieures, tournés en fait; 3° récits provenant de l'intérêt qu'on attachait à la réalisation de prédictions de l'Ancien Testament; 4° guérisons surprenantes opérées par la puissance spirituelle de Jésus; 5° récits de provenance impossible à déterminer[1]. »

310. — On pourrait multiplier les classifications de ce genre, sans autre avantage que de nous faire connaître les présupposés *philosophiques* qui guident chacun de leurs auteurs[2]. Rien en effet dans les textes n'autorise ces découpages. Ils ne coïncident nullement (nous l'avons vu) avec les degrés de probabilité qu'un historien non croyant, mais simplement historien, pourrait établir en se servant des indices critiques : récits attestés par un témoignage unique, double, triple; récits appartenant à telle ou telle source, etc. Les critères employés par les adversaires du miracle sont d'un autre ordre, *exclusivement systématique*, et *à priori* : « Les miracles *de nature* [par exemple, la multiplication des pains, la tempête apaisée] sont impossibles; les miracles *de guérison* sont possibles, en certaines conditions; etc. » Qui ne voit que nous sommes tout à fait sortis du terrain de l'histoire et des faits?

311. — Les paroles « normatives » relevées dans l'Evangile par M. Heitmüller illustrent, plus qu'elles n'infirment, cette constatation. Il est vrai que nous avons là un essai de critique positive, un pas fait en dehors de l'*a priori*. Fragile essai, pas mal assuré! Jésus refuse aux Pharisiens les « signes du ciel » qu'on lui demande, parce qu'il ne veut pas autoriser la notion charnelle et prestigieuse du Royaume de Dieu. S'ensuit-il qu'il refuse *tout* signe? Jésus attempère, à Nazareth comme ailleurs, son action aux dispositions de ses auditeurs : l'endurcissement des Nazaréens limite donc à quelques guérisons sa puissance miraculeuse. A une foi plus grande, de plus grands prodiges seront accordés. Ces deux notations, très aisément explicables dans l'économie adoptée par le Maître, doivent-elles prévaloir comme règles de discernement sur tout le reste de l'Evangile, et rendre suspect tout signe irréductible à la suggestion? Il me semble qu'énoncer une telle prétention, c'est en faire justice.

312. — En réalité, les récits de miracles appartiennent à la *substance* même des documents. Les seules objections qu'on oppose à cette constatation sont des difficultés philosophiques, plus ou moins déguisées et colorées. Il est vrai que les progrès de la méthode historique, et de la critique des origines chrétiennes, ne permettent plus l'éviction sommaire à laquelle procédait Strauss. Chaque auteur s'ingénie donc à expurger des textes dont l'historicité générale reste indubitable. A côté des guérisons par suggestion, seules retenues par E. Renan, MM. A. Loisy et Heitmüller, M. Harnack tolérerait d'autres

1. *Ibid.*, p. 42.

2. C'est avec un vif regret que nous devons mettre présentement au nombre de ceux qui « choisissent » parmi les miracles évangéliques, quelques théologiens anglicans de grand mérite, beaucoup moins touchés jadis par le libéralisme radical. Les plus connus sont les deux *Lady Margaret Professors* de théologie : celui d'Oxford, le Dr W. Sanday (Voir surtout sa réplique à l'évêque anglican d'Oxford : *Bishop Gore's Challenge to Criticism*, Oxford, 1914) et celui de Cambridge, le Dr J. Bethune Baker (Voir *The Miracle of Christianity*, Cambridge 1914). La question traitée *ex professo* est celle de la nécessité, pour un Anglican, d'admettre les miracles évangéliques. Mais à ce propos, les deux professeurs, et surtout le premier, font paraître, sur la vérité de plusieurs de ces miracles (la naissance virginale de Jésus, par exemple) un scepticisme inquiétant.

guérisons d'ordre physiologique. Il ne lui paraît pas impossible que des boiteux aient marché, des aveugles recouvré la vue. Pour nous, libres de ces préjugés philosophiques, nous acceptons les textes que le critique historique nous présente comme solidement attestés, observant, après l'auteur d'*Ecce Homo*, que « les miracles jouent un rôle si important dans le cadre [de la vie] du Christ qu'une théorie, n'importe laquelle, qui les représenterait comme dus entièrement à l'imagination de ses disciples ou d'un âge postérieur, détruit la crédibilité des textes non pas en partie, mais totalement — et fait du Christ un personnage aussi mythique que peut l'être Hercule[1]. »

B. — *Vérité relative des miracles : les signes et la Mission.*

313. — Un miracle acquiert la valeur d'un signe quand, à la vérité historique, à la réalité du fait, s'ajoute la vérité qu'on peut appeler relative, ou apologétique. Elle résulte de la relation, de la connexion certaine établie entre le fait merveilleux d'une part et, d'autre part, la personne, la mission, la doctrine que le signe est appelé à authentiquer.

Dans le cas qui nous occupe, le lien est visible qui unit la mission divine du Christ à ses œuvres prodigieuses. Manifestement en effet, les miracles opérés par Dieu en faveur de Jésus vont en ce sens : la résurrection surtout, mais aussi les voix merveilleuses qui accompagnèrent, pour les autoriser, certaines démarches du Maître : son baptême par exemple : *Mc.*, III, 17, ou sa transfiguration : *Mc.*, IX, 6. C'est là que vont, plus clairement encore, les miracles par lesquels Jésus récompensait la foi de ceux qui croyaient en lui. Ainsi le centurion de Capharnaüm, dont le serviteur fut guéri à distance : *Mt.*, VIII, 5 sqq; les aveugles de Jéricho : *Mt.*, XX, 29; et cette pauvre femme chananéenne dont la touchante persévérance arracha au Sauveur un cri d'admiration : *Mt.*, XV, 22 sqq.

314. — La connexion entre ces faits extraordinaires et la mission du Christ reste pourtant, si assurée qu'elle puisse être, implicite. Mais à mainte reprise elle fut explicitement proclamée. L'envie des scribes motiva la première de ces déclarations :

« Quel est le plus aisé de dire au paralytique : « Tes péchés te sont remis », ou de lui dire : « Lève-toi, prends ta couchette et marche »? Afin donc que vous sachiez que le Fils de l'homme a sur terre le pouvoir de remettre les péchés : « Je te le commande (dit-il au paralytique), lève-toi, prends ta couchette et t'en vas chez toi. » *Mc.*, II, 9-10.

Une autre, la plus solennelle, est due à l'initiative de Jean-Baptiste :

Et ayant appelé deux de ses disciples, Jean les envoya vers le Seigneur, disant : « Etes-vous celui qui doit venir, ou devons-nous en attendre un autre? » Et arrivés près de [Jésus] les hommes disaient : « Jean le Baptiste nous a envoyés vers vous, disant : Etes-vous celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre? » A cette heure même [Jésus] guérit beaucoup de gens de leurs maladies, de leurs infirmités et [de l'obsession] des malins esprits, et à beaucoup d'aveugles il accorda la grâce de voir. Lors, en réponse, il leur dit : « Allez, annoncez à Jean ce que vous avez vû et ouï : les aveugles voient, les boiteux marchent, les lépreux sont purifiés et les sourds entendent, les morts ressuscitent, les pauvres sont évangélisés. Et bienheureux qui n'aura pas en moi un objet de scandale! » *Lc.*, VII, 18-24.

1. [J. R. Seeley], *Ecce Homo*, London, 1865, p. 43.

Jean nous rapporte que Jésus dit avant de ressusciter Lazare :

« Père, je vous rends grâce de ce que vous m'avez exaucé. Je savais bien que vous m'exaucez toujours ; mais je l'ai dit à cause de la foule qui est là tout autour — afin qu'ils croient que vous m'avez envoyé ! » *Jo.*, xi, 41-43.

Combien de fois le même évangéliste note-t-il que le Maître en appelait, pour authentiquer sa mission, à ses « œuvres », parmi lesquelles les miracles tenaient assurément une place prépondérante.

« Mais je possède un témoignage plus grand que celui de Jean ; car les œuvres que mon Père m'a donné d'accomplir, les œuvres mêmes que je fais témoignent en ma faveur que mon Père m'a envoyé. » *Jo.*, v, 36 ; coll. x, 25 ; xiv, 12 ; xv, 24 ; xx, 30.

315. — Cette connexion était d'ailleurs chose admise. Amis et ennemis, disciples et jaloux, simples et doctes s'accordent là-dessus, tout en se divisant sur la réalité des faits. Les foules galiléennes : *Mt.*, xii, 13 sqq. ; *Jo.*, vi, 14, ne pensent pas autrement sur ce point que les foules de la Judée : *Jo.*, vii, 31 ; les rudes, comme l'aveugle de naissance : *Jo.*, ix, 16,33, autrement que les gens instruits, tels que Nicodème : *Jo.*, iii, 2, l'officier de Capharnaüm : *Jo.*, iv, 43, les amis de Lazare : *Jo.*, xi, 45, xii, 11, le centurion du Golgotha : *Mt.*, xxiv, 54. En réalité, si l'on a cru en Jésus, ç'a été, pour une très grande part, à cause des miracles qu'il opérait.

316. — La seule difficulté, qu'on puisse sérieusement mettre en avant, présente un cas notable : l'objection se tourne, pour celui qui s'y applique consciencieusement, en argument positif. Pour la faire valoir, il n'est que de citer les propres paroles de celui qui l'a popularisée, Jean-Jacques Rousseau. Eloquent à l'ordinaire et jusqu'au sophisme inclus, il pose sa thèse sous la forme la plus provocante : la preuve par le miracle ? — « Non seulement Jésus ne [l']a pas donné, mais il [l'] a refusée expressément. » (!)

Voyez là-dessus toute l'histoire de sa vie ; écoutez surtout sa propre déclaration : elle est si décisive que vous n'y trouverez rien à répliquer.

Sa carrière était déjà fort avancée quand les pharisiens, le voyant faire tout de bon le prophète au milieu d'eux, s'avisèrent de lui demander un signe. A cela, qu'aurait dû répondre Jésus, d'après vos messieurs [les théologiens de Genève] ? « Vous demandez un signe, vous en avez eu cent... Cana, le centenier, le lépreux, les aveugles, les paralytiques, la multiplication des pains, toute la Galilée, toute la Judée déposent pour moi. Voilà mes signes. »

Au lieu de cette réponse que Jésus ne fit point, voici, monsieur, celle qu'il fit : « La nation méchante et adultère demande un signe et il ne lui en sera point donné. » Ailleurs il ajoute : « Il ne lui sera pas donné d'autre signe que celui de Jonas le prophète. » Et, leur tournant le dos, il s'en alla [1].

On ne peut donner au second passage qu'un sens qui se rapporte au premier ; autrement Jésus se serait contredit. Or, dans le premier passage où l'on demande un miracle en signe, Jésus dit positivement qu'il n'en sera donné aucun. Donc le sens du second passage n'indique aucun signe miraculeux [2].

Pour être sophistique et confondre « les signes du ciel », les prestiges météoriques, aveuglants, ne laissant place ni à la bonne volonté ni à la foi méritoire, tels que les réclamaient les pharisiens, avec *toute espèce de signe miraculeux*, le passage de Rousseau ne laisse pas d'être intéressant. On pourrait d'ailleurs renforcer la difficulté qu'il soulève en citant les paroles analogues, nombreuses dans le quatrième évangile : « Si vous ne voyez des signes et des prodiges, vous ne croyez point ! » *Jo.*, iv, 48, et : « Heureux ceux qui n'ont pas vu et qui ont cru ! » *Jo.*, xx, 29. On noterait enfin que très souvent, surtout au début de son ministère, Jésus ferma la bouche aux miraculés qui voulaient proclamer leur guérison. N'était-ce pas aller à l'encontre du but, s'il prétendait autoriser sa mission par les miracles ? Voir *Mc.*, i, 34 ; i, 44 ; iii, 12 (et cf. *Mt.*, xii, 16) ; vii, 36 ; viii, 26.

317. — Cette difficulté n'en est une que pour ceux qui n'auraient pas compris l'économie de la manifestation messianique, telle qu'elle a été exposée plus haut (*Supra*, ch. II, section 1, n. 99-116). Il faut se garder pourtant de passer outre : l'étude de ces textes jette un jour singulier sur la vie du Sauveur.

Admettons dans leur ampleur les faits qu'on nous oppose. Oui, Jésus a refusé constamment d'accomplir un certain genre de miracles ; oui, dans ceux-là même qu'il accomplit, nous devons relever une double restriction ou, si l'on veut, une double limitation. Limitation relative aux conditions du sujet. A Nazareth, il fait peu de miracles, à cause de l'incrédulité de ses compatriotes : il « *ne peut faire que peu de miracles* » : *Mc.*, vi, 5, 6, *Mt.*, xiii, 58. Mot admirable de l'évangéliste, et qui fait voir jusqu'au fond la valeur, la portée, la *qualité spirituelle et religieuse* de la puissance thaumaturgique du Maître ! Ce n'est pas une force inconsciente, une puissance d'expansion sans frein, sans règle et sans but. Jésus n'impose pas plus la force bienfaisante qui guérit que la lumière qui sauve. — Limitation par rapport à la divulgation des faits merveilleux, qui sont soumis comme le reste, et au même titre que l'enseignement et les paraboles, à la marche progressive et volontairement dosée, de la manifestation totale.

Ne fallait-il pas s'y attendre ? Pourquoi l'élément miraculeux serait-il le seul aberrant, et aurait-il été à l'encontre du plan providentiel ? Il y a ici volonté manifeste de corriger la notion alors courante du miracle et, ce qui est plus grave, de la foi naissant du miracle contemplé ou s'augmentant à son contact. Ni celui-ci n'est un prodige accablant, s'imposant à la façon d'un coup de tonnerre, dispensant le candidat au Royaume des cieux des préliminaires obligés de pureté de cœur, d'humilité, de bonne volonté ; ni celle-là n'est une lumière violente, colorant d'une teinte crue, égoïste et intéressée, les réalités surnaturelles.

318. — Cette discrétion, ces limitations — non imposées *du dehors* et aveu de faiblesse, mais imposées *du dedans* et marque de sagesse : les textes les plus clairs en témoignent : *Mt.*, iv, 3 sqq , xxvi, 53 — confèrent aux miracles du Christ un caractère unique, et aux récits qui les relatent un cachet d'historicité hors ligne. C'est le propre en effet des embellissements postérieurs et des enthousiasmes irréfléchis d'ajouter en ce genre, de surenchérir, de chercher le frappant, l'extraordinaire, l'inouï. Les miracles de Jésus, tels que nous les présentent les évangiles, sont au contraire tellement maîtrisés, tellement spirituels, tellement *mortifiés*, pour ainsi dire, qu'ils interprètent la vie et l'enseignement du Maître sans les tirer pour autant de l'histoire, du réel, de tout ce que nous savons par ailleurs du prédicateur et du saint de Dieu.

C. — La vérité des signes considérés comme œuvre divine.

319. — Deux points sont présentement acquis : les

1. *Mc.*, viii, 12 ; *Mt.*, xvi, 4. Pour abréger, j'ai fondu ensemble ces deux passages. Mais j'ai conservé la distinction essentielle à la question. *Note de Rousseau.*

2. J.-J. Rousseau, *Lettres écrites de la montagne*, Ire partie, 3e lettre.

faits extraordinaires dont il est question appartiennent à la substance même d'une histoire véridique. Leur réalité « globale » (et quoi qu'il en soit d'un épisode en particulier ou de quelque détail) s'impose donc à tout esprit non prévenu. Elle s'impose au point que, parmi nos adversaires, ceux qui comptent n'osent plus la rejeter en bloc[1], et opèrent un discernement dans la matière miraculeuse pour des raisons qui ne sont ni littéraires, ni historiques.

De plus, ces mêmes faits, à les considérer en gros, et dans l'interprétation commune que leur ont donnée amis et ennemis, sont en connexion certaine, parfois explicite, toujours manifeste, avec la mission divine de Jésus de Nazareth.

Après cela, il ne reste plus qu'à examiner si ces faits merveilleux sont vraiment des signes divins. Cet examen doit se dédoubler, nous l'avons vu. Est-il certain que, dans le cas, il y a eu miracle, « effet qui excède la force naturelle des moyens qu'on y emploie[2] »? Cette conclusion n'est-elle pas ébranlée par les objections subtiles qu'on tire, en notre temps, de l'action des forces peu connues, de la suggestion, de la « foi qui guérit »? — Et enfin, la carrière thaumaturgique du Christ étant reconnue surhumaine, est-elle assez noble, signifiante, spirituelle et digne de Dieu, pour que nous puissions honnêtement voir en elle un signe, une autorisation divine, un sceau providentiellement imprimé sur la mission de Jésus?

Réalité des miracles comme tels

320. — Laissons ici de côté les merveilles accomplies *en faveur* du Christ, et marquant d'une trace lumineuse les origines, les tournants principaux et la fin de sa vie terrestre. Ne parlons que de celles qu'il a faites. Et, pour restreindre notre enquête, adressons-nous à un seul des Synoptiques, le troisième.

Dès le début de la prédication du Seigneur, à Capharnaüm,

Il y avait dans la synagogue un homme en puissance d'esprit impur, et il criait à grande voix : « Laissez. Qu'y a-t-il entre nous et vous, Jésus de Nazareth? Etes-vous venu nous perdre? Je sais qui vous êtes : le Saint de Dieu. » Jésus lui dit avec rudesse : « Tais-toi : sors de cet homme! » Et l'ayant jeté par terre au milieu, le démon sortit sans lui faire aucun mal. Et tous, saisis d'épouvante, se disaient les uns aux autres : « Quelle est cette parole-ci? Il commande aux esprits impurs, d'autorité, avec puissance, et ils sortent! » *Lc.*, IV, 33-37.

Immédiatement après,

S'étant levé, [Jésus sortit] de la synagogue et entra dans la maison de Simon. La belle-mère de Simon était malade d'une grosse fièvre, et ils le prièrent pour elle. Se penchant sur elle, il commanda à la fièvre, qui la quitta. Et incontinent [la miraculée] se leva et les servait.

Au soleil tombant, tous ceux qui avaient des infirmes atteints de maladies variées les lui amenèrent : et lui, imposant les mains à chacun d'eux, les guérit. Et, de beaucoup, des démons sortaient, criant et disant : « Vous êtes le Fils de Dieu. » Et les menaçant, il ne les laissait pas parler... *Lc.*, IV, 38-41[b].

321. — A ces premières merveilles, d'autres vont succéder, de toute sorte :

Quand [Jésus] eut fini de parler, il dit à Simon : « Poussez au large et vous jetterez vos filets pour la pêche. » — « Maître, répondit Simon, nous avons peiné toute la nuit sans rien prendre, mais sur votre parole je jetterai les filets. » Et l'ayant fait ils prirent une masse énorme de poissons, et leurs filets se rompaient. Et ils firent signe à leurs compagnons de l'autre barque de venir leur prêter main-forte. Ils vinrent et remplirent les barques à les couler bas. Ce que voyant, Simon Pierre tomba aux genoux de Jésus, disant : « Eloignez-vous de moi, car je suis un pécheur, Seigneur! » Car l'épouvante l'avait saisi, lui et ses compagnons...

Et comme [Jésus] était dans une ville [près du lac], voici un homme plein de lèpre : à la vue de Jésus il se prosterna, la face en terre, disant : « Seigneur, si vous le voulez, vous pouvez me guérir. » Etendant la main, [Jésus] le toucha en disant : « Je le veux, sois purifié ». Et aussitôt la lèpre disparut, et il lui recommanda de ne le dire à personne... Mais le bruit se faisait de plus en plus autour de lui, et l'on venait en foule l'entendre et se faire guérir de ses infirmités. Mais lui se retirait dans des lieux solitaires et [y] priait longtemps.

Et il arriva un de ces jours-là, comme il enseignait : — il y avait là assis autour de lui des Pharisiens et des docteurs de la Loi venus de tous les bourgs de Galilée, de Judée et de Jérusalem, et la puissance du Seigneur [Iahvé] était avec lui, pour guérir[1]. Et voici des gens portant sur un lit un homme qui était paralysé; ils cherchaient à l'entrer et à le mettre en face de lui. Et ne trouvant pas le moyen de l'entrer à cause de la presse, ils montèrent sur le toit et descendirent l'homme avec sa couchette, à travers les tuiles, [et le mirent] au milieu, en face de Jésus. Voyant leur foi, il dit : « Homme, tes péchés te sont remis. » Tous les scribes et les Pharisiens commencèrent à ratiociner, disant : « Qui est cet homme qui blasphème? Qui peut remettre les péchés, hormis Dieu seul? » Mais Jésus, ayant pénétré [le sens de] leurs raisonnements leur dit : « Pourquoi raisonnez-vous ainsi dans vos cœurs? Quel est le plus aisé de dire : Tes péchés te sont remis, — ou de dire : Lève-toi et marche? Or, pour que vous sachiez que sur terre le Fils de l'homme a pouvoir de remettre les péchés », — il dit au paralytique : « Je te le dis, lève-toi, prends ta couchette et va chez toi. » Et s'étant levé incontinent, aux yeux de tous, il prit [le lit] sur lequel il gisait et retourna chez lui en louant Dieu. *Lc.*, V, 3-10; 12-14[b]; 17-26.

322. — Un peu plus tard, c'est un homme dont la main desséchée est guérie, par simple commandement, dans la synagogue, un jour de sabbat, *Lc.*, VI, 6-12. Puis, après le choix des Douze,

Etant descendu avec eux, il s'assit dans une plaine et [avec lui] un grand nombre de ses disciples et une grosse foule de peuple de toute la Judée, de Jérusalem, et des confins de Tyr et de Sidon, qui étaient venus l'entendre et se faire guérir de leurs maladies. Et ceux qui étaient molestés par des esprits impurs étaient guéris, et toute la foule cherchait à le toucher, parce qu'une vertu sortait de lui et les guérissait tous. *Lc.*, VI, 17-20.

Après le discours considérable qui suit, et le retour à Capharnaüm, on apprend qu'un centurion a un de ses serviteurs, un de ceux qui lui étaient précieux, à toute extrémité. On intercède auprès du Maître : le centurion est ami d'Israël, il a même édifié une synagogue. Or, tandis que Jésus se dirige vers la demeure de cet homme, voici des amis du solliciteur qui se présentent :

« Seigneur, disent-ils au nom du centurion, ne vous mettez pas en peine; je ne suis pas digne que vous entriez sous mon toit; aussi ne me suis-je pas estimé digne de venir vers vous. Mais dites un mot, et que mon serviteur soit guéri. Car moi, je suis un homme constitué sous une autorité et j'ai sous [la mienne] des soldats. Et je dis à celui-ci : « Va », et il va, à cet autre : « Viens », et il

1. Voir par exemple le témoignage de M. Percy Gardner, *Exploratio evangelica*[2], London, 1907, p. 224.
2. Pascal, *Pensées*, Section XIII, ed. Brunschvicg *major*, III, p. 242.

1. Sur la traduction (et le texte qu'elle suppose et qui semble critiquement presque certain : δύναμις Κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν) voir par exemple A. Plummer, *The Gospel according to S. Luke*[4], Edinburgh, réimp. de 1908, p. 152.

vient, et à mon serviteur : « Fais ceci », et il le fait. » Entendant ceci, Jésus admira cet homme, et se tournant vers la foule qui l'accompagnait, il dit : « Je vous le dis, même en Israël, je n'ai pas trouvé une foi semblable ! » Et les commissionnaires, étant retournés à la maison, trouvèrent le serviteur en bonne santé.

Et il arriva qu'ensuite il allait à la ville appelée Naïn, accompagné par ses disciples et une foule nombreuse. Comme il approchait de la porte de la ville, voici qu'on emportait un mort, fils unique de sa mère — qui était veuve — et une foule considérable [de gens] de la ville était avec elle. Et la voyant, le Seigneur eut compassion d'elle et lui dit : « Ne pleure plus. » Et, s'avançant, il toucha la civière. Les porteurs s'étant arrêtés, il dit : « Jeune homme, je te le dis, lève-toi ! » Le mort se dressa sur son séant et commença de parler, et [Jésus] le rendit à sa mère. Et la crainte s'empara de tous [les témoins], et ils glorifiaient Dieu... *Lc.*, VII, 6b-16b.

323. — Peu après, surviennent les envoyés du Baptiste : en leur présence, Jésus guérit plusieurs malades, délivre des possédés, rend la vue à beaucoup d'aveugles, *Lc.*, VII, 21. Suivent divers enseignements, le touchant épisode de la pécheresse repentante, et l'exposition des paraboles concernant le Royaume de Dieu.

Il advint en un de ces jours qu'il monta en barque avec ses disciples et leur dit : « Passons sur l'autre rive du lac. » Et ils s'embarquèrent. Et comme ils naviguaient [Jésus] s'endormit. Et un tourbillon de vent s'abattit sur le lac et [leur barque] s'emplissait d'eau et ils étaient en péril. S'approchant donc ils le réveillèrent, disant : « Maître, maître, nous sommes perdus ! » Mais lui, s'étant levé, gourmanda le vent et la trombe d'eau, et ils s'apaisèrent, et le calme se fit. Il leur dit : « Où est votre foi ? » Eux, pleins de frayeur et stupéfaits, se disaient les uns aux autres : « Qui donc est celui-ci qui commande aux vents et au flot — et ils lui obéissent ? » *Lc.*, VIII, 22-26.

Dans la région de Gérasa vivait un redoutable énergumène, qui avait brisé les fers dont on essayait de l'entraver. Nu, hurlant, gîtant en sauvage dans les tombeaux, ce malheureux offrait dans sa personne, en même temps qu'un danger public, le raccourci de la tyrannie maléfique des esprits qui le possédaient. A l'apparition de Jésus, un court dialogue s'engage entre eux et le Maître : sur un dernier mot de celui-ci, l'homme est délivré, tandis que la bande évincée pousse au lac un grand troupeau de porcs qui paissait dans ces environs. Les gardiens s'affolent, vont prévenir à la ville et aux champs. En face de cette perte matérielle, qui mettait en une lumière vive la malfaisance des démons, tout en étant plus que compensée par la guérison du terrible possédé, que chacun pouvait voir, dans son sang-froid et convenablement vêtu, aux pieds du Maître, les gens de Gérasa subirent avant tout l'impression d'une grande terreur et demandèrent à Jésus de s'éloigner, *Lc.*, VIII, 26-38.

324. — A peine le Maître est-il de retour,

Voici que vint un homme du nom de Jaïr, chef de la synagogue. Tombant aux pieds de Jésus, il le priait d'entrer dans sa maison : il avait une fille unique, âgée de douze ans qui se mourait. Comme Jésus s'y rendait, les foules [le serraient] à l'étouffer. Or une femme qui avait depuis douze ans un flux de sang habituel et n'avait pu être guérie par personne, s'approcha par derrière et toucha la houppe de son manteau, et aussitôt le flux de sang [dont elle souffrait] s'arrêta. Jésus dit : « Qui est-ce qui m'a touché ? » Et comme chacun s'en défendait, Pierre dit : « Maître, les foules vous pressent et vous écrasent ! » Mais Jésus dit : « Quelqu'un m'a touché, car j'ai senti qu'une vertu sortait de moi. » Voyant donc la chose découverte, tremblante, la femme vint et tombant à ses pieds proclama devant tout le peuple la raison pour laquelle elle l'avait touché et comment elle avait été guérie sur-le-champ. Mais lui : « Ma fille, dit-il, ta foi t'a sauvée ; va en paix. » Comme il parlait encore, survint quelqu'un de chez le chef de la synagogue, disant : « Ta fille est morte, ne tourmente plus le Maître. » Mais Jésus, ayant entendu, répondit [à Jaïr] : « Ne crains pas, aie seulement la foi et elle sera sauvée. »

Venant donc à la maison, il ne laissa entrer personne avec lui, hormis Pierre, Jean et Jacques, avec le père et la mère de l'enfant. Tous criaient et se lamentaient sur elle. Mais lui : « Ne pleurez pas, car elle n'est pas morte, mais elle dort ! » Et ils riaient de lui, sachant qu'elle était morte. Mais lui, la saisissant par la main, l'appela disant : « Enfant, lève-toi. » Et l'esprit revint en elle, et elle se leva sur-le-champ, et il ordonna de lui donner à manger et ses parents furent dans le ravissement. *Lc.*, VIII, 41-56b.

Et appelant les Douze, il leur donna tout pouvoir et autorité sur tous les démons, et pour guérir les maladies, et il les envoya prêcher le Royaume de Dieu et guérir... Et les apôtres étant revenus lui racontaient tout ce qu'ils avaient fait. Et les prenant avec lui il se retira en une ville nommée Bethsaïde. Mais les foules l'ayant su l'accompagnèrent : il les accueillit, leur parla du Royaume de Dieu et guérit ceux qui en avaient besoin. Le jour commençait à s'incliner : s'approchant [donc] de lui, les Douze lui dirent : « Renvoyez la foule, afin qu'ils aillent dans les bourgs et hameaux des environs se mettre à l'abri et trouver des subsistances, car ici nous sommes dans un désert. » Il leur dit : « Donnez-leur à manger vous-mêmes. » Mais eux : « Nous n'avons pas plus de cinq pains et de deux poissons ; — ou bien faut-il aller et acheter pour tout ce peuple de la nourriture ? » Car il y avait là environ cinq mille hommes. Il dit à ses disciples : « Faites les s'étendre par tables de cinquante environ. » Ils accomplirent ce [qu'il leur ordonnait] et les firent tous s'étendre. Lors, prenant les cinq pains et les deux poissons, ayant regardé le ciel, il les bénit, les rompit et les donna aux disciples pour être servis à la foule. Tous mangèrent et furent rassasiés, et l'on emporta ce qui restait en trop : douze corbeilles de morceaux. *Lc.*, IX, 1-2, 10-18.

325. — Dans la série de miracles que nous venons de transcrire (ils se pressent dans cinq chapitres d'un seul de nos évangiles) on aura remarqué la place tenue par les expulsions de démons. Place considérable, d'autant que le reste de nos récits n'est pas moins explicite sur ce point. Marc en particulier le met dans un extraordinaire relief. A ce propos, quelques explications ne paraîtront donc pas inopportunes, le genre de merveilles auxquelles il est fait allusion ici étant fort particulier [1].

Les expulsions de démons

326. — Il est d'abord certain que les évangélistes n'ont pas prêté sur ce point à Jésus des croyances communes de leur temps, que le Maître n'aurait pas partagées. Sur peu de sujets son attitude est plus nette : en dehors des quatre faits d'expulsion narrés en détail et faisant partie de la double ou de la triple synopse (l'homme de la synagogue de Capharnaüm, *Mc.*, I, 23-28 = *Lc.*, IV, 33-37 ; l'énergumène de Gérasa, *Mt.*, VIII, 20-34 = *Mc.*, V, 1-20 = *Lc.*, VIII, 26-39 ; la fille de la Chananéenne, *Mt.*, XV, 21-28 = *Mc.*, VII, 24-30 ; l'enfant possédé par un démon qui le rendait sourd et muet, *Mt.*, XVII, 14-21 = *Mc.*, IX, 18-29 = *Lc.*, IX, 37-42), presque tous les rappels généraux de l'activité miraculeuse de Jésus comportent distinctement cet élément à côté de guérisons proprement dites.

1. La matière a été récemment traitée, du point de vue anglican, par W. Menzies Alexander, *Demonic possession in the New Testament*, Edinburgh, 1902. Je cite cet auteur pour son mérite propre, et aussi parce qu'il semble avoir échappé au prof. J. Smit, dont le mémoire *De Daemoniacis in historia evangelica*, Rome, 1913, est une véritable somme de la question. Je me suis beaucoup servi de cet ouvrage, où l'on trouvera, entre autres, une histoire complète de l'exégèse touchant ce point particulier et l'indication de presque tous les travaux antérieurs.

Non seulement le Maître exerce, mais il délègue le double pouvoir de guérir et d'exorciser (*Mc.*, III, 15, VI, 7, cf. *Mc.*, VI, 12-13, XVI, 15-18). Que si, dans le quatrième évangile, ce dernier pouvoir est compris généralement dans « les œuvres » du Christ (τὰ ἔργα), il en fait partie intégrante : « C'est maintenant, déclare Jésus sur la fin de sa vie, le jugement de ce monde-ci : maintenant le prince de ce monde-ci sera jeté dehors » par le fort armé qui s'emparera de ses dépouilles, en « tirant tout à soi » (*Jo.*, XII, 31-33). De ce jugement et de cette victoire, les délivrances de possédés sont à la fois l'annonce et le début.

327. — A côté des faits avérés, il faut noter l'enseignement positif et formel du Maître, soit qu'il porte sur la puissance du démon et la façon de combattre et de vaincre cette puissance, soit qu'il décrive plus généralement l'œuvre entière du Messie comme la contre-partie triomphante de l'œuvre du malin ; le Règne de Dieu se substituant au Règne du « prince de ce monde-ci ».

Cette dernière série de textes (quelques-uns seront cités plus bas) ne laisse aucune vraisemblance à l'opinion qui tend à voir, dans toute l'attitude de Jésus sur ce point, *une accommodation volontaire, pédagogique, à des erreurs inoffensives répandues en son temps*. Il ne s'agit nullement ici d'erreurs populaires, si l'on veut donner ce nom à des notations selon les apparences. Dire que le soleil se lève, se couche, etc., n'a rien à voir avec la religion : aux conventions de ce genre, Jésus s'est prêté, comme tout homme. Nos contemporains les mieux instruits continuent de les employer, et ils ont bien raison. Mais entre ces énonciations de faits naturels correctement décrits et la tolérance, ou plutôt l'enseignement d'une erreur attribuant à des êtres surhumains et spirituels certains maux physiques, et l'organisation dans le monde humain du mal moral, il y a un abîme, et qui ne le voit ? Nous sommes là sur le terrain religieux, bien plus, spécifiquement messianique. La formule johannique, selon laquelle « c'est pour détruire les œuvres du diable que le Fils de Dieu s'est manifesté » (I *Jo.*, III, 9), n'est en effet que l'écho de la prédication la plus authentique du Maître.

« Quand un fort armé garde l'entrée [de sa demeure], tout ce qu'il possède est en sûreté : mais si un plus fort que lui survient, et l'emporte sur lui, il s'empare de toutes les armes [du premier], où celui-ci mettait sa confiance, et il distribue ses dépouilles. » *Lc.*, XI, 21, 22.

328. — Cette parabole saisissante, et ce qui l'amène ou l'explique, résume au mieux l'œuvre de Jésus, telle qu'il la concevait. Jean lui-même, qui applique à cette œuvre les catégories générales de « lumière » et de « ténèbres », ne parle pas en termes moins clairs que les Synoptiques de la lutte avec le « prince du monde », de la défaite et de l'expulsion de celui-ci (*Jo.*, XII, 31 ; XVI, 11). Non seulement le Maître donne son merveilleux pouvoir sur les démons pour un signe décisif de l'avènement du Règne de Dieu (*Lc.*, XI, 20), mais il décrit celui-ci comme un combat, une sorte de duel gigantesque, au cours duquel le malin sera vaincu, débouté de ses droits prétendus, affaibli dans le pouvoir de fait qu'il exerce, finalement évincé et mis en déroute. Au chef du royaume messianique et à ses serviteurs sont opposés le chef et les serviteurs de « ce monde-ci », pervers et condamné[1]. Réduire cette doctrine à une métaphore littéraire, à une sorte d'antithèse grandiose personnifiant les puissances de mal pour les rendre plus concrètes, c'est prêter au Sauveur un état d'esprit romantique, moderne, en opposition avec tout ce qu'on pensait alors, et totalement inintelligible aux contemporains. C'est là une de ces vues superficielles, qui peuvent plaire au lecteur pressé, mais que ni l'historien consciencieux ni l'homme religieux ne sauraient accepter. En réalité, Jésus a agi constamment dans l'hypothèse — il a implicitement enseigné, explicitement déclaré — que des puissances personnelles très réelles, des « esprits » (les évangélistes les appellent indistinctement, pour les discerner des bons esprits, « esprits malins[1] » ou « esprits impurs ») s'opposaient à l'expansion du Règne de Dieu, exerçaient dans et par des corps d'hommes une activité visible, exprimaient par la voix de ces mêmes hommes certains jugements, etc.

329. — Assurément la façon, très générale à cette époque, de concevoir tout mal comme diabolique et d'attribuer en conséquence aux esprits malins toute sorte d'infirmité, se reflétait dans les expressions et les façons de parler. On avait là le pendant des expressions encore plus répandues d'après lesquelles toute sorte de bien — même celui qui s'opérait par l'intermédiaire d'hommes ou de moyens naturels, comme la guérison normale d'une maladie — était attribué directement à Dieu, en excluant la mention de tout intermédiaire humain, de toute « causalité seconde » (comme nous disons à présent). Que les évangélistes aient pu, usant de la terminologie universellement reçue alors, ranger parmi les « démoniaques », les « lunatiques », les « énergumènes », d'un mot parmi les possédés, des malades qui offraient avec ceux-ci des symptômes extérieurs tout à fait semblables, il n'y a pas à le nier *a priori*. La fréquence de ces possessions, réelles ou apparentes, était alors telle qu'elle avait donné lieu à une thérapeutique spéciale, tenant à la fois de la religion, de la magie et du charlatanisme. Jésus y fit allusion (*Mt.*, XII, 27) et les païens eux-mêmes s'efforçaient de l'employer[2]. Le caractère général de ces exorcismes est l'extrême complication des formules, la bizarrerie des rites, l'irrationalité des adjurations et conjurations.

330. — De nombreux spécimens de cette littérature rebutante nous ont été conservés, presque toujours aussi pauvres de pensée que prolixes et puérils, quand il ne faut pas dire pis[3]. Particulièrement célèbres alors étaient les grimoires fabriqués à Ephèse (ἐφέσια γράμματα), dont saint Luc nous raconte qu'à la suite des prédications de saint Paul, les habitants d'Ephèse livrèrent au feu une masse représentant une valeur énorme (*Act.*, XIX, 19). Chez les Juifs, on attribuait au roi Salomon les formules les plus efficaces, et JOSÈPHE rapporte également à lui l'indication de certaine racine dont l'usage secondait

1. On peut voir les textes accumulés par J. SMIT, *De Daemoniacis in historia evangelica*, 1913, p. 203 sqq.

1. Πνεῦμα πονηρόν, 6 fois ; πνεῦμα ἀκάθαρτον, 23 fois. Sur les autres termes, δαιμόνιον, 52 fois, δαίμων, 3 fois, etc. ; voir J. SMIT, *lib. cit.*, p. 172 sqq.

2. Parmi les récits de « miracles » antiques, juifs ou païens, recueillis par P. Fiebig, et qu'il est très instructif de comparer aux miracles du Nouveau Testament, les exorcismes heureux, les expulsions de démons tiennent une place considérable : P. FIEBIG, *Jüdische Wundergeschichten des neutestamentlichen Zeitalters* ; *Antike Wundergeschichten z. St. der Wunder des N. T.*, Bonn, 1911. Voir en particulier, dans ce dernier opuscule, les numéros 6, 18, 20, 22.

3. L'obscénité est, dans tous les temps, un des traits de cette triste littérature, sur laquelle on peut consulter A. AUDOLLENT, *Defixionum tabellae quotquot innotuerunt...*, Paris, 1904 ; J. TAMBORNINO, *De antiquorum daemonismo*, Giessen, 1909 (*RVV.*, VII, 3). Bibliographie exhaustive jusqu'en 1910 dans Ed. SCHÜRER, *Geschichte des jüd. Volkes*[4], III, p. 414-420.

l'action des exorcismes. Il ne semble pas d'ailleurs douteux que les Juifs commencèrent, sous l'influence des superstitions étrangères (venues du monde hellénique, des antiques magies égyptienne, iranienne, babylonienne) à exagérer singulièrement l'étendue du mal. Dès le XVIIIe siècle, dom CALMET admettait qu'on fut ainsi amené à ranger parmi les possédés bien des malades atteints d'épilepsie, d'hystérie, bref, des « grands nerveux ». Les comparaisons et recherches minutieuses faites depuis sur la terminologie, l'onomastique, les divers modes des exorcismes, l'extrême recrudescence du démonisme qui se manifesta depuis le retour d'Israël après l'exil, ne laissent guère de doute sur la réalité de ces emprunts[1].

331. — Il ne faut pas d'ailleurs exagérer la valeur de ces constatations. Le plus souvent, dans nos évangiles, l'hypothèse d'un démonisme purement apparent est exclue par les formules employées, par l'attitude et le langage du Sauveur, qui impliquent l'action ou la présence effective d'esprits méchants. Il faut donc reconnaître que les faits de ce genre étaient alors très fréquents. Sur les causes de cet empire étonnant du « prince de ce monde-ci », à cette époque, nous avons d'ailleurs mieux que des conjectures : les paroles mêmes de Jésus, nous décrivant les efforts désespérés du malin pour garder une puissance usurpée, dont un plus fort allait le déposséder. Cette lutte, dont les expulsions de démons est le signe le plus sensible, et une part notable, est à l'arrière-plan de tout l'Evangile.

332. — Le caractère miraculeux des faits, qui doit surtout nous retenir ici, ne saurait faire doute. L'interprétation rationaliste qui réduit les divers cas de possession à des formes variées de maladies mentales ou nerveuses, à l'épilepsie, à l'hystérie, à la manie, à la grande névrose, ne diminue aucunement la difficulté de l'explication naturelle des cures opérées par Jésus. On reconnaît en effet de plus en plus la lenteur, l'extrême rareté, l'instabilité des guérisons obtenues en pareille matière. Mais pour tous ceux qu'un parti pris philosophique injustifiable n'empêche pas d'admettre l'existence d'esprits séparés, les miracles ne sont pas moins évidents. Au lieu et place des méthodes alors approuvées, souvent très contestables, toujours lentes, compliquées et précaires, Jésus use de procédés sommaires et souverains. Quelques mots, un geste, un ordre, et le résultat est produit, instantané, durable, complet. Par la simplicité, par l'efficace, par l'empire qu'ils attestent dans ce domaine trouble et mystérieux, où une force intelligente tient en échec les efforts humains, les procédés du Maître ne diffèrent pas moins des exorcismes alors usités que sa façon de guérir les autres maux différait de la thérapeutique habituelle.

333. — Il ne sera pas hors de propos de relever en finissant la portée spirituelle et religieuse de ces victoires. Le Règne de Dieu n'eut pas à s'établir, l'Evangile nous en est garant, dans un monde encore innocent, libre d'attaches, où tout se serait livré au premier occupant. Le monde humain, tel qu'il se présentait à l'élan conquérant du Fils de l'homme, était un monde profondément gâté, envieilli dans des maux de toute sorte, physiques, moraux et religieux, un monde où des influences mauvaises se donnaient carrière librement et puissamment, jusqu'à exercer une sorte de prépondérance et d'hégémonie. Une force spirituelle ennemie de tout bien, et par conséquent hostile au Christ, tenait parfois captifs les corps et les âmes ensemble. Jésus l'a fait reculer sur tous les terrains, mais en particulier sur celui de l'obsession physique, de la « possession ». La malice du « prince de ce monde-ci » dut se borner le plus souvent depuis, en pays chrétiens, à des suggestions tout intérieures, encore que, çà et là, des retours offensifs de « possession » se manifestent. Dans les pays où l'Evangile pénètre pour la première fois avec une certaine intensité, il se heurte encore, comme aux jours anciens, à une sorte de pouvoir occulte, usurpé mais établi, qui rappelle tout à fait, par ses résistances et ses manifestations, les convulsions du malin au temps de Jésus. Il n'y a guère de missionnaire en ces régions qui ne puisse témoigner en ce sens et confirmer ainsi, par voie d'analogie, la vérité, le caractère spirituel et merveilleux des faits évangéliques qui nous occupent.

1. J. SMIT, *de Daemoniacis*, p. 146-172.

Les miracles proprement dits

334. — Revenant aux miracles proprement dits, nous noterons l'impression que nous donnent les récits : celle d'un pouvoir souverain dans tous les domaines ouverts, en quelque manière, à l'activité humaine. Ce pouvoir, nous l'avons dit plus haut (*Supra*, 317-318), se borne volontairement; il s'astreint, dans un but d'enseignement, à certaines formes. Mais toutes ces limitations viennent *du dedans :* au dehors, il ne connaît pas d'obstacle. Ni l'inertie des forces naturelles (tempête apaisée, pains multipliés); ni la progression fatale des éléments morbides (membres assouplis, revivifiés, plaies fermées, fièvres chassées, lèpre guérie); ni aucune de ces morts partielles, ni la mort dernière, la grande ennemie, l'invincible...

Et le tout, d'une façon très simple, si grande, si éloignée de toute complaisance et de tout charlatanisme! Quelques mots, un geste, un appel, l'imposition des mains, le toucher symbolique des yeux qui s'ouvrent, des langues qui se délient. Et toujours l'assurance parfaite du fils qui se meut dans sa propre demeure et se sait obéi dès là qu'il manifeste un vouloir.

335. — En face de ces faits, nombreux, variés, dont l'historicité ne saurait faire doute, un certain nombre d'hypothèses, qui *a priori* et dans un autre cas ne seraient pas dénuées de probabilité, paraîtront vraiment puériles.

On ne discute pas sans ennui celle qui mettrait en avant l'adresse du thaumaturge : appliquée à ce que nous savons de la personne de Jésus, elle est simplement ridicule. Le supposer trop habile est la plus invraisemblable des défaites. Et puis, l'habileté se voit ; l'adroit metteur en scène ne réussit qu'un genre de merveilles assez restreint, après des préparations, des dilations, avec des à-coups, qui finissent par éveiller les soupçons de ceux qui ont intérêt à le prendre en faute. Or personne n'a jamais, des ennemis de Jésus, mis en avant cette hypothèse.

336. — La conjecture, d'après laquelle des « forces occultes » auraient été utilisées par le Sauveur, n'est guère plus digne de considération, encore qu'elle soit le refuge de la contre-apologétique populaire. Cette faveur lui vient sans doute du fait qu'on peut la résumer en des formules assez frappantes : « Miracle d'hier, expérience de demain ! Nous connaissons aujourd'hui mille forces captées, ou en voie de l'être : électricité, hypnose, propriétés de la matière radiante, qu'on ignorait jadis, et dont une application eût passé pour merveilleuse. Telle ou telle de ces forces agissait alors en Judée. »

Sous cette forme générale, l'objection ne tient pas devant un peu de réflexion. Toute une première série de miracles échappe en effet à cette tentative d'explication naturelle : ceux dans lesquels ont été

contrepesées, arrêtées, renversées des forces ou des inerties qu'une induction fondée sur des milliards de faits, sous tous les cieux, dans tous les temps, a démontrées *irréversibles*. Qu'il y ait eu alors en Judée une « force occulte » permettant de multiplier une substance matérielle, ou de calmer instantanément, à la voix de Jésus, une tempête, ou de ressusciter un mort — si quelqu'un peut le croire, il est bien inutile de poursuivre la discussion.

337. — Mais de plus, et à limiter la difficulté aux faits moins évidemment réfractaires, aux guérisons par exemple, on notera que les « forces occultes » dont on parle, pour être demeurées telles, doivent produire leur effet naturel en des cas très rares, extraordinaires, donc tout à fait clairsemés dans la vie d'un homme, si heureux ou si habile qu'on le suppose. Dira-t-on qu'elles s'étaient, par une sorte d'instinct ou de sympathie, réunies dans ce coin de Judée, prêtes à agir en tant de lieux différents, dans des matières si diversement préparées, sans préparation d'aucune sorte, au moment où Jésus de Nazareth passait? Il commande, et une « force » agit sur la lèpre; il veut guérir le serviteur de ce centurion, et une « force » est mise en branle; il appelle Pierre, et une « force » affermit les flots sous les pas de l'apôtre! Qui se contentera de cette explication « passe-partout »?

338. — *Foi qui guérit*[1]. — Aussi bien, répliquent nos adversaires, ne nous en contentons-nous pas. A ces effets extraordinaires nous assignons une cause unique, une force encore mystérieuse mais connue déjà par quelques-uns de ses effets et relativement maniable, une force déconcertante par l'amplitude et l'étrangeté de ses applications, une force dont il semble que le Christ lui-même ait eu quelque pressentiment : la foi qui guérit, la suggestion victorieuse, *the faith-healing*. Son point d'appui est l'imagination véhémentement excitée par l'appel, implicite ou explicite, d'une personnalité supérieure. A cet appel, sous l'action de cette image suggérée, de cette idée-force qui occupe instantanément le champ mental des faibles, en utilise, en unit, en centuple les énergies éparses et les dresse dans un élan unique, il se produit une réaction violente et parfois salutaire. Ce qui paraissait impossible, cette commotion l'opère : une poussée soudaine surgie des profondeurs de l'organisme, une vague d'énergie montée on ne sait d'où déferle, et balaie des maux réputés incurables. Cliniquement, des praticiens obtiennent des faits, relativement ordinaires, mais apparentés : tel malade qui se croyait incapable de manger, ou de se mouvoir, ou de se passer de tel stupéfiant — sur l'ordre d'un maître auquel il fait confiance — mange, marche ou s'abstient. Tel est, en gros, le mécanisme psycho-physiologique.

Or nous voyons, ajoute-t-on, quelque chose de ce mécanisme dans l'Evangile. Avant de guérir les malades, Jésus exige la foi : « Ma fille, ta foi t'a sauvée », *Mc.*, v, 34; « Si tu peux croire, tout est possible à celui qui croit » [dit au père de ce jeune épileptique], *Mc.*, IX, 23 ; « Va, ta foi t'a sauvé » [dit à l'aveugle de Jéricho], *Mc.*, x, 52. Ailleurs, pas de foi, peu ou pas de miracles!

339. — Telle est l'hypothèse à laquelle se rallient, avec des nuances, à peu près tous nos adversaires, pour ceux des faits dont ils reconnaissent la réalité. Ou, pour mieux dire, ils ne reconnaissent la réalité des faits allégués comme miraculeux que

1. Nous gardons cette expression, reçue en la matière, sans nous dissimuler qu'elle traduit médiocrement l'expression anglaise *faith-healing*.

dans la mesure où ces faits leur paraissent capables de s'expliquer par cette hypothèse[1]. De M. A. HARNACK à M. W. BOUSSET[2], du principal ESTLIN CARPENTER[3] au Dr EDWIN ABBOTT, de J. M. GUYAU[4] à Emile ZOLA[5] et d'Ernest RENAN à M. Alfred LOISY, le thème reparaît, avec des variantes présentement négligeables[6]. Sans nier la réalité des miracles, certains auteurs ont essayé d'en expliquer le *comment* par une théorie qui coïncide pour le fond, et en dépit des précisions que lui imposent les opinions particulières de ces auteurs, avec celle du *faith-healing*. On peut citer, en ce sens, parmi les plus notoires modernistes, Antonio FOGAZZARO[7] et M. Edouard LE ROY[8].

340. — Observons d'abord que cet essai d'explication naturelle des miracles évangéliques ne s'applique qu'à une partie des faits. Accordons tout aux adversaires : l'alternative subsisterait, ou de nier en bloc tous les miracles distincts des guérisons proprement dites : tempête apaisée, pains multipliés, morts ressuscités, etc., ou de recourir au surnaturel. Une brèche serait faite à la thèse chrétienne ; ce ne serait pas encore son écroulement ou sa ruine. Et il resterait qu'un nombre considérable de faits relatés dans des documents d'ailleurs dignes de foi serait écarté *a priori*, pour des raisons de philosophie.

Mais à s'en tenir aux miracles de guérison, les seuls visés ici (avec, bien entendu, les expulsions de démons, qui ne sont, pour nos adversaires, qu'une variété spéciale de guérisons), faut-il rendre les armes?

341. — Si l'explication tirée de la « foi qui guérit » prétend seulement porter sur le *comment*, non sur la *cause*, des guérisons; si elle se réduit à la *description* vive d'une poussée extraordinaire, d'une activité soudaine et majorée, suivant, mais en « brûlant les étapes », les lignes normales d'une guérison naturelle, un peu comme la vitesse centuplée d'un automobile ne laisserait pas de lui faire franchir chaque accident de terrain d'une piste donnée, — nous pourrons trouver que cette description en vaut une autre. Ce ne sont pas du moins des raisons de doctrine qui nous la feraient rejeter. Si l'on veut, allant plus loin, accorder dans cette révolution, dans cette réviviscence extraordinaire, un *rôle instrumental prépondérant à l'élément psychique ou nerveux*, cela est conjecture plus ou moins plausible, selon les cas, mais enfin question libre, laissant subsister toute la réalité du miracle.

342. — Mais il s'agit de savoir, non pas tant comment les choses se sont passées que si, avec les forces naturelles actuellement à l'œuvre, elles ont pu se passer ainsi. Il s'agit de savoir si les cas connus et

1. « Wir... werden nur diejenigen wunderbaren Vorgaenge in den Bereich der Moeglichkeit einbeziehen, bei denen persoenliches Vertrauen eine Rolle spielen konnte ; » W. HEITMÜLLER, *Jesus*, Tübingen, 1913, p. 65.

2. *Jesus*[3], Tübingen, 1907, p. 22 sqq.

3. « The real force which worked the patient's cure dwelt in his own mind : the power of Jesus lay in the potency of his personality to evoke this force » ; J. ESTLIN CARPENTER, *The First three Gospels*[3], London, 1904, p. 145.

4. *L'Irréligion de l'Avenir*, Paris, 1886, p. 64.

5. *Lourdes*, p. 193, 199, 592.

6. Un des meilleurs travaux sur la question est le mémoire du Dr R. J. RYLE, *The neurotic theory and the miracles of Healing*, dans le *Hibbert Journal* d'avril 1907, p. 572-587. Voir aussi VOURCH, *La Foi qui guérit*[2], Paris, 1914.

7. *Il Santo*, III, 3 ; dans la trad. fr. publiée par la *Revue des Deux Mondes*, 15 février 1906, p. 744.

8. Forme amendée et effort (d'ailleurs vain) pour satisfaire aux conditions imposées par le « point de vue traditionnel », dans le *Bulletin de la Société française de Philosophie*, mars 1912, p. 100-103.

vérifiables de suggestion heureuse, de guérison obtenue par voie de confiance provoquée, nous mettent vraiment sur la voie d'une explication naturelle des miracles du Christ, forment une base solide à l'induction qui expliquerait ces miracles comme des spécimens de *faith-healing*[1]. Et c'est ce qui n'est pas.

343. — Deux constatations jetteront un peu de clarté sur une matière qui est encore, dans l'état actuel de la science (et semble bien devoir rester toujours, par la force des choses) un peu trouble, nébuleuse, fluente :

1. — *La suggestion clinique ne guérit que ce que la suggestion morbide a fait.* A mal non fonctionnel, imaginaire, « sans matière », sans altération réelle des tissus, à mal encore uniquement psychique — remède également psychique, impératif, du même ordre. Ce principe d'équivalence entre le pouvoir producteur de la suggestion ou de l'imagination dans l'ordre morbide, et son pouvoir curateur, réparateur, dans l'ordre clinique, est souvent énoncé, et *constamment supposé* dans les discussions des savants autorisés[2]. C'est lui que le Dr Moxon, par exemple, formule ainsi : « Dans la mesure où le mal est un manque de foi, dans cette mesure exacte, la guérison du mal est un cas de foi qui guérit[3]. »

Ailleurs, et presque toujours, la suggestion, la persuasion, la confiance excitée exercent sans doute une action indirecte importante pour faciliter la cure, écarter les obstacles du traitement. Un malade qui s'abandonne est bien près d'être perdu. Mais seule elle ne peut rien pour guérir une maladie organique, pour modifier profondément et soudainement les conditions d'un tissu musculaire ou nerveux réellement altéré.

2. — Mais il faut aller plus loin et dire que, en matière de santé, *la cure par suggestion a des limites très étroites*, soit par rapport aux sujets, soit par rapport aux affections qu'il s'agit de guérir.

Par rapport aux sujets. Il existe, c'est vrai, et en plus grand nombre chez les civilisés, des demi-dégénérés ou des faibles, des gens qui se tâtent constamment, ont du temps à perdre, bref des malades imaginaires, — des malades dans l'état desquels l'imagination, la défiance, le « facteur moral » a une part prépondérante. Il n'y a pas (est-il besoin d'insister là-dessus?) que de ces malades-là. Tout ce qui est plaie, altération réelle de tissus, rupture d'équilibre dans les humeurs, invasion microbienne non repoussée ou mal neutralisée : cancers, phtisie pulmonaire, paludisme, lèpre, hémorragies chroniques, atrophie, cécité physiologique, etc., échappe au domaine propre de la suggestion. La plus belle confiance du monde, si elle aide de tels malades à guérir, ne les guérira jamais à elle seule.

344. — Mais, dans les cas même où le mal est surtout imaginaire, et l'est resté (des troubles fonctionnels provenant de dépérissement, d'ankylose, de mauvaise circulation, n'ayant pas encore succédé aux troubles d'origine nerveuse et psychique), les patients ne sont pas indéfiniment et immédiatement accessibles à la cure par suggestion. Les psychologues les plus habiles ne guérissent pas tous leurs malades, et ils mettent beaucoup de temps à les guérir, et les rechutes sont très fréquentes. Les maladies « nerveuses », ataxie phobique, paralysie non fonctionnelle, attaques de nerfs, convulsions hystériques, etc., sont fort rebelles à la suggestion. Il faut une longue médication, très souvent malheureuse, poursuivie dans des conditions d'isolement, de régime, de reprises, extrêmement complexes, pour en venir à bout. Depuis qu'on a établi sur des bases raisonnées et avec des techniques très étudiées, le traitement à suivre dans ces sortes d'affections, on a pu se convaincre que, pour être aussi naturelles que d'autres, les cures mentales de la psychothérapie n'étaient ni plus rapides, ni plus aisées à réussir — et bien au contraire — que celles qui visent des maladies fonctionnelles classées.

345. — Cela étant, et nous ne pensons pas qu'il se trouve un médecin honnête pour le contester sérieusement, la tentative d'explication des miracles par la foi qui guérit est, à très peu près, nulle.

Car il est puéril de supposer que tous ou presque tous les malades amenés à Jésus, paysans galiléens, pêcheurs du lac, etc., étaient des malades exclusivement ou principalement imaginaires. Il est constant au contraire qu'un grand nombre parmi ces malheureux étaient atteints de troubles fonctionnels, de maladies « avec matière » : lèpre, atrophie, cécité, hémorragie habituelle, fièvre, etc.

Dans les cas même où la maladie nerveuse, surtout psychique, reste probable, paralysies, épilepsie, convulsions, etc., il est très clair que la « thérapeutique » du Maître, comparée à celle des plus habiles psychiâtres, est tout à fait différente et supérieure. Différente, parce que la foi, la confiance exigée était une foi *religieuse ;* demandée parfois avant, parfois *après* le miracle (et par conséquent sans influence quasi physique sur le malade) ; demandée parfois au malade et parfois aux *parents, amis, proches du malade.* Supérieure, parce que sans à-coups, sans régime, sans traitement antérieur et préparation concertée, sans rechute ; parce que la même pour les maux les plus différents, agissant souvent à distance, sur des malades prévenus ou ignorants de l'heure où le Maître intercéderait pour eux.

346. — Il demeure établi que tout homme admettant l'historicité substantielle du récit évangélique se heurte à un élément miraculeux compact, considérable, à peine intermittent (et cela, pour des motifs aisément explicables). Dans cette matière, il ne fera des distinctions (miracles « possibles » ou « non possibles » ; « de guérison » ou « de nature » ; réels ou imaginaires, etc.) que pour des raisons *a priori.* Cet élément miraculeux, soit qu'on le considère dans sa partie générale, d'empire souverain sur la matière brute, soit qu'on l'examine dans sa partie humaine

1. On sait que la secte américaine établie par Mary Baker Eddy sous le nom de *Christian Science* (origines entre 1875-1880) est fondée sur ce « principe » que la maladie et les autres maux humains n'ont pas d'existence réelle. Ils se guérissent en conséquence non par traitements ou par remèdes, mais par la prière et l'influence de l'esprit, exercée au nom du Christ. D'autres sectes, celle des Emmanuélistes par exemple, également américaine d'origine, restreignent la puissance du traitement « spirituel » aux maladies non fonctionnelles. Toutes deux reconnaissent au fond la règle établie plus bas ; seulement les *Christian Scientists* admettent à tort qu'*aucune* maladie n'est fonctionnelle. Sur la réalité, très limitée, des cures obtenues dans ces sectes, on peut consulter F. D. Mc Garry, *The Cures of Christian Science*, dans le *Catholic World* (de New-York), juin 1909 ; H. Thurston, *Christian Science*, dans le *Month*, janvier, février 1910 ; J. Beauclerc, dans les *Études* du 5 mars 1910, p. 559 sqq.

2. Par exemple, dans les séances de la Société de neurologie de Paris, des 9 avril et 14 mai 1908, auxquelles ont pris part les plus illustres spécialistes français, les prof. Brissaud, Dejerine, Babinski, Meige, etc. Si l'on n'a pu s'entendre sur une définition nette de l'hystérie, comme distincte des autres affections nerveuses, la règle d'équivalence a été constamment supposée. Voir L. Boule, *Le concept actuel de l'hystérie*, dans la *Revue des Questions scientifiques*, octobre 1910, p. 459 sqq.

3. « In so far as the disease is a lack of faith, just so far is cure of the disease a case of faith-healing », *Hibbert Journal*, avril 1907, p. 584. Voir aussi K. Knur, *Christus medicus?* Freiburg i. B., 1905.

et spirituelle, intuition, prophétisme, guérisons de tout ordre, résurrections, délivrances, dépasse les forces naturelles qu'on peut bonnement supposer à l'œuvre dans ce coin de Palestine, à cette époque, et à n'importe quelle époque.

Il faut donc choisir entre le rejet des faits (et c'est une option lourde de conséquences, qui suppose une philosophie bien assurée !) ou la reconnaissance, en Jésus de Nazareth, d'une force surhumaine, transcendante, au sens général du mot, surnaturelle.

347. — Après cela, il ne faut plus qu'aborder le dernier point de cette longue enquête, en nous demandant si la force extraordinaire qui se manifeste d'une façon si éclatante en Jésus, peut être en toute sécurité attribuée à Dieu même. Ce qui précède a déjà montré l'invraisemblance de la suggestion pharisaïque mettant au compte d'esprits pervers certains miracles du Sauveur. « Il a entente avec le malin », insinuaient-ils, « et c'est par le prince des démons qu'il chasse les démons ». Jésus ne dédaigna pas de rétorquer cette vile allégation (*Mt.*, XII, 24-31): son œuvre entière est une lutte, laborieuse et victorieuse, contre les puissances de mal. Celles-ci, en l'aidant, se détruiraient elles-mêmes !

348. — Mais ce n'est pas assez dire. L'action thaumaturgique du Christ se démontre très digne de Dieu, aussi bien par ses traits négatifs que par les positifs. Les éléments d'égoïsme et d'ostentation, cette double tare du merveilleux non divin, sont ici réduits à rien. Jésus refuse de faire des miracles pour changer des pierres en pain, pour se donner en spectacle au monde, pour contenter l'avidité morbide de ses contemporains, pour s'éviter fatigues et souffrances durant son ministère, pour se concilier les bonnes grâces des puissants tels qu'Hérode Antipas et Ponce Pilate.

Il est vrai que chaque détail de cet ensemble imposant n'est pas immédiatement et évidemment « édifiant » — et c'est un grand signe de la simplicité et de la sincérité de nos évangélistes. On connaît les scrupules, parfois un peu risibles, énoncés par quelques savants rationalistes en face de la panique des porcs de Gérasa, et des pertes éprouvées de ce chef par les habitants[1]. On n'ignore pas que plusieurs ont cru voir un mouvement de colère dans le geste très signifiant pourtant, et de haute portée morale[2], du figuier desséché: *Mc.*, XI, 13 sqq., 20 sqq. Ce sont là, dans le premier cas surtout, des épisodes dont plusieurs circonstances nous échappent, mais dont le sens général, exemplaire, ne saurait faire doute et qu'il est sage d'interpréter par la masse des autres prodiges évangéliques.

349. — Cette masse est manifestement orientée dans le sens le plus noble, le plus élevé, le plus divin. Les miracles de Jésus sont l'image vivante, le symbole de son œuvre spirituelle. Ils sont le Royaume de Dieu en actes. Il existe entre l'enseignement merveilleux et les miracles une harmonie admirable, que toute l'interprétation chrétienne authentique a relevée. « Ils ont, observe AUGUSTIN, une langue pour qui sait les entendre. Car le Christ étant lui-même le Verbe de Dieu, ses actions sont pour

1. Voir ci-dessus, n. 323. L'on peut chercher des détails et des conjectures dans W. MENZIES ALEXANDER, *Demonic Possession in the N. T.*, p. 194-215, et surtout dans J. SMIT, *De Daemoniacis in historia evangelica*, p. 334-427.

2. Là-dessus, en particulier BOSSUET, *Méditations sur l'Evangile*, dernière semaine, 20e jour. Ed. Lachat, VI, p. 124-125. On peut voir aussi L. FONCK (tr. ital. ROSSI DI LUCCA), *I miracoli del Signore nel Vangelo*, I, Rome, 1914, p. 596-610.

nous un verbe, une parole[1]. » Mais bien avant saint Augustin cette exégèse était classique et les spécimens les plus accomplis nous en sont conservés par le quatrième évangile. Dans ces histoires qu'il tient pour véritables et qu'il donne pour telles, saint Jean sait distinguer des symboles extrêmement frappants : la guérison de cet aveugle-né, racontée au chapitre IX de l'évangile, nous fait voir en Jésus la lumière du monde. La résurrection de Lazare, au chapitre XI, montre dans le Maître de Nazareth, la résurrection et la vie[2]. On abuse du caractère délibérément explicite du commentaire johannique en concluant que l'auteur a plié ou même inventé, en se servant de traits pris çà et là, les faits qui servent de fondement aux symboles. L'ingéniosité raffinée dépensée par MM. Jean RÉVILLE et LOISY[3] pour établir cette thèse, déjà esquissée dans D. F. STRAUSS, est de l'alexandrinisme tout pur. Chaque cycle des miracles évangéliques (par exemple les expulsions des démons), chacun des miracles destinés à symboliser un enseignement (par exemple la pêche miraculeuse, la guérison de la femme courbée depuis trente-huit ans), plusieurs des miracles « de miséricorde » (par exemple la résurrection du fils de la veuve de Naïn), auraient pu fournir à Jean le motif de récits aussi pleins de sens que ceux qu'il a choisis. Dira-t-on qu'ils ne sont que des symboles ? La vérité est que, de la vie merveilleuse où ils sont enchâssés, de la doctrine sublime qu'ils figurent, incarnent ou achèvent, les miracles prennent une portée doctrinale infinie (μυστήρια). Ce sont bien là les actes qu'on attendait d'un tel Maître.

350. — Là toutefois ne se borne pas leur valeur. S'ils sont les *signes* (σημεῖα) de réalités plus hautes, spirituelles, éternelles, ils sont encore des *puissances* (δυνάμεις), et commencent d'étendre ce Royaume de Dieu qu'ils représentent au vif.

Par leur splendeur, ils tirent les regards de ceux qui sont plus éloignés de croire, plus indolents ou plus frivoles. Mais par leur être physique, ils vont à promouvoir l'œuvre de rédemption et de salut. Les esprits malins sont liés, contredits, chassés; les maladies et toutes les tares du péché d'origine sont éliminées, mitigées, vaincues; le mal, sous toutes ses formes, recule. L'empire exercé jadis par le premier homme, et dont l'image flottait comme un beau rêve devant les yeux de l'humanité vieillie, reparaît soudain comme dans une aurore, gage et début de la Rédemption totale, où âmes et corps seront véritablement et à jamais délivrés de tout mal.

351. — En résumé, les miracles font, dans l'Evangile, partie intégrante de récits dignes de foi ; ils sont en connexion manifeste avec la mission et le témoignage du Sauveur ; ils dépassent nettement l'amplitude d'action des forces naturelles en jeu; ils n'offrent

1. « Habent enim [miracula], si intellegantur, linguam suam. Nam quia ipse Christus Verbum Dei est, etiam factum Verbi verbum nobis est. » *Tract. in Ioan.*, XXIV, 2, *P. L.*, XXXV, col. 1593.

2. J'aime à renvoyer à l'exégèse complète de ces récits par M. LEPIN, *La valeur historique du IVe Evangile*, Paris, 1910, I, p. 70-106 (l'aveugle-né) ; 106-180 (la résurrection de Lazare). On remarquera que l'interprétation symbolique des miracles existe déjà chez les Synoptiques, parfois explicitement Le « Dorénavant tu seras pêcheur d'hommes », qui clôt le récit de la pêche miraculeuse *Lc.*, V, 10, correspond tout à fait aux formules johanniques : « Je suis la lumière du monde », « Je suis la résurrection et la vie », etc.

3. Jean RÉVILLE, *Le Quatrième Evangile*[2], Paris, 1902; Alfr. LOISY, *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1903. Je me suis expliqué plus longuement sur ce dernier ouvrage dans la *Revue Biblique* de 1904, p. 431 sqq.

rien — et bien au contraire — qui les empêche d'être considérés comme le sceau divin sur une vie qui, à tant de titres, appelle cette ratification suprême. Il paraît donc à la fois prudent et bon de croire en celui que recommandent de telles œuvres.

Bibliographie

352. — Sur les miracles et les signes divins en général, les points de vue essentiels semblent avoir été indiqués surtout par saint Augustin : les principaux textes relevés par J. Grange, *Le miracle d'après saint Augustin* (thèse de Lyon), Brignais, 1912 ; — par saint Thomas, en particulier dans la question VI *de Potentia* et les textes parallèles ; — par Blaise Pascal, dans ses *Pensées*. — On pourrait ajouter, pour certains traits, les Essais de J. H. Newman encore anglican, *Two Essays on Miracles*, mais tout n'y a pas la même valeur. Ce n'est guère qu'à partir du Concile du Vatican que la matière est entrée dans l'enseignement explicite de l'Eglise, encore que l'usage apologétique du miracle remonte aux temps apostoliques. L'argument tiré des prophéties a été beaucoup plus vite « classique », et plus employé, mais non exclusivement, durant les premiers siècles.

Parmi les travaux modernes, on peut indiquer, comme ayant une valeur durable, avec les parties afférentes des *Apologies* de F. Hettinger, Paul Schanz, et même Hermann Schell (en particulier sur l'argument de prophétie) : A. van Weddingen, *De Miraculo*, Louvain, 1869 ; J. de Bonniot, *Le Miracle et ses contrefaçons*, Paris, 1888, [5]1895 ; Eug. Müller, *Natur und Wunder*, Freiburg. i. B., 1892 ; *Das Wunder und die Geschichtswissenschaft*, Ibid., 1898 ; A. de la Barre, *L'ordre de la Nature et le Miracle*, Paris, 1899 ; G. Sortais, *la Providence et le Miracle devant la science moderne*, Paris, 1905 ; A. de Poulpiquet, *Le Miracle et ses suppléances*, Paris, 1913 ; J. de Tonquédec, *Le Miracle* [à paraître].

Parmi les ouvrages anglicans, l'article remarquable de J. H. Bernard, *Miracle* dans J. Hastings, *Dictionary of the Bible*, III, p. 379-396 ; la série d'essais : *Miracles*, p. W. Lock, W. Sanday, A. C. Headlam, etc., London, 1911 (en réponse au livre de J. M. Thompson, *Miracles in the New Testament*, London, 1910).

Parmi les ouvrages protestants conservateurs, J. Wendland, *Der Wunderglaube im Christentum*, Goettingen, 1910 (tr. angl. H. R. Mackintosh, London, 1911) ; A. W. Hunzinger, *das Wunder*, Leipzig, 1912, et l'article de R. Seeberg, *Wunder*, dans la *PRE*[3], XXI, p. 558-567.

On trouvera les études de Ed. Le Roy, *Essai sur la Notion du Miracle*, dans les *Annales de Philosophie chrétienne*, 1906, t. CLIII (application à la notion du miracle de la philosophie idéaliste de l'auteur ; réponse partielle par B. de Sailly, *Annales de Philos. chrétienne*, 1907, tome CLIV). M. E. Le Roy a repris et, sans la rendre acceptable, un peu amendé sa thèse, en 1911. Voir le *Bulletin de la Société française de Philosophie* de mars 1912, où l'on trouvera aussi les communications de L. Brunschvicg, L. Laberthonnière, etc., sur le même sujet.

353. — Sur les miracles et les prophéties de l'Evangile en particulier, il faudrait renvoyer aux auteurs qui ont traité d'ensemble la Vie de Jésus : tous ont dû prendre parti sur la question. Parmi les monographies, on peut signaler, pour les prophéties, M. J. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans *Revue Biblique*, 1906, p. 533 sqq. — A. Cellini, *Saggio storico-critico... sulla interpretatione del Sermone escatologico*, Firenze, 1906 ; *La Questione parusiaca*, Monza, 1908 ; et les livres et mémoires indiqués plus haut, au numéro 267.

Pour les miracles, Fl. Chable, *Die Wunder Jesu*, Freiburg i. B., 1897 ; Léopold Fonck, *Die Wunder des Herrn in Evangelium*, Innsbrück, I, 1903 (tr. ital. L. Rossi-di-Lucca, Rome, 1914) ; J. Bourchany-E. Jacquier, *Les Miracles évangéliques*, dans *Conférences apologétiques* (de Lyon) II, Paris, 1911 ; L. Cl. Fillion, *Les Miracles de Notre Seigneur Jésus Christ*, Paris, 1911 ; E. Ugarte de Ercilla, *Los Milagros del Evangelio*, Madrid, 1913.

Parmi les auteurs anglicans, en plus de la section afférente dans les *Outlines of the life of Christ*[2], Edinburgh, 1909, de W. Sanday, J. O.-F. Murray, *The spiritual and historical evidence for Miracles*, dans les *Cambridge theological Essays*, London, 1905, p. 307-341 ; et J. R. Illingworth, *The Gospel Miracles*, London, 1915. — La question a été reprise chez les Anglicans, avec beaucoup de vivacité, en 1914. Les Docteurs Gore et Chase, évêques anglicans d'Oxford et d'Ely, apologistes de la position traditionnelle, ont été vigoureusement attaqués par les Docteurs W. Sanday, J. F. Bethune Baker, H. M. Gwatkin, etc. ; qui ont, en cette occasion, pris (ou du moins présenté comme plausible et tenable) une position très proche de celle adoptée par les protestants libéraux et rationalistes, dans la question du miracle. Bon résumé de la discussion par B. B. Warfield, *Kikuyu, Clerical Veracity and Miracles*, dans *The Princeton theological Review*, octobre 1914, p. 529-586.

Parmi les protestants conservateurs, P. Fiebig, *Jüdische Wundergeschichten des N. T. Zeitalters*, Tübingen, 1911 : textes réunis dans *Rabbinische Wundergeschichten des N. T. Zeitalters*, Bonn, 1911, KT, 78 ; — *Antike Wundergeschichten... zusammengestellt*, Bonn, 1911, KT, 79.

Parmi les protestants libéraux et rationalistes, G. Traub, *Die Wunder im Neuen Testament*, Tübingen, 1905.

CHAPITRE IV

LE TÉMOIGNAGE DU PÈRE

354. — Jésus avait terminé sa vie mortelle par un appel, acte suprême d'abandon, à son Père du ciel : *Lc.*, XXIII, 46. Toute l'antiquité chrétienne a vu dans la résurrection la réponse du Père, le témoignage irréfragable rendu par lui à la mission du Sauveur.

Les richesses contenues dans ce fait immense sont telles qu'il importe de les inventorier sommairement dès l'abord, d'y relever la présence de traits différents et, à première vue, malaisément compatibles. Que Jésus ait été rendu à la vie par l'action d'une vertu divine, c'est un événement attesté par voie de témoignage et s'inscrivant à son heure dans la trame de l'histoire véritable. « Il s'est montré vivant [à ses apôtres], après sa passion, par maint indice probant (ἐν πολλοῖς τεκμηρίοις), se manifestant à eux durant quarante jours et les entretenant du Royaume de Dieu » ; *Act.*, I, 3... « Dieu le ressuscita le troisième jour et lui donna de se manifester [comme vivant], non sans doute au peuple entier, mais aux témoins élus pour ce rôle par Dieu, à nous qui avons mangé et bu en sa compagnie depuis qu'il est ressuscité des morts » ; *Act.*, X, 40-41. Ces passages, choisis entre bien d'autres, visent la réalité de la résurrection, abstraction faite de son caractère particulier, unique, mystérieux. Ce dernier caractère

ne laisse pas cependant d'être fortement souligné par d'autre textes. La vie que Jésus manifesta alors n'est pas en effet la vie commune, telle qu'il la menait durant les jours de sa chair. C'est une vie nouvelle, glorieuse, divine, qui déborde par plusieurs de ses manières d'être notre connaissance actuelle. Dans ce sens, elle est pleine de mystère et objet de foi. Pour employer les termes consacrés en théologie, on la « croit », on ne la « voit » pas[1].

Faute de distinguer ces deux points de vue, beaucoup d'auteurs se sont engagés dans un fourré d'objections inextricables. Car ni le fait, tel que les témoignages d'histoire l'établissent, ne rend compte intégralement de cette vie surhumaine, dont la foi seule saisit toute la portée; ni le caractère mystérieux de cette vie n'offusque la valeur des témoignages par rapport au fait constant qui fonde la foi. Indépendamment des qualités merveilleuses et nouvelles constatées par les témoins du ressuscité, l'identité personnelle de celui-ci avec Jésus de Nazareth est objet de connaissance sensible.

C'est à fonder cette affirmation en raison et en histoire qu'on s'est attaché exclusivement ici. Ceux des textes anciens qui affirment ou exploitent le côté mystérieux, transcendant, « mystagogique » du fait, ne seront utilisés que dans la mesure où ils supposent et confirment la réalité de l'événement.

355. — De ce qui constitue un signe divin : fait réel; connexion certaine entre ce fait et la personne ou la doctrine qu'il est question d'autoriser; transcendance du fait par rapport aux forces naturelles à l'œuvre dans le cas, nous pouvons prendre ici le dernier élément pour accordé. Si Jésus est ressuscité, c'est là chose divine, personne ne songe à le nier. « Aujourd'hui, pour l'homme moderne, dit M. Ed. STAPFER[2], une résurrection véritable, le retour à la vie organique d'un corps réellement mort est l'impossibilité des impossibilités. » « La réanimation ou la transformation soudaine en quelque chose qui ne serait ni tout à fait matériel, ni encore tout à fait spirituel, d'un corps réellement mort, emporterait la violation des lois le plus assurément connues de la physique, de la chimie, et de la physiologie. *Le témoignage fût-il cinquante fois plus fort qu'il ne l'est, n'importe quelle hypothèse serait recevable de préférence à celle-là*[3]. »

Dans cette parole du Dr H. RASHDALL, nous trouvons formulée en toute franchise la fin de non-recevoir opposée par nos adversaires au fait de la résurrection. Ce fait *n'a pu* avoir lieu, parce qu'il impliquerait une dérogation sans exemple aux « lois de la nature » (Voir *supra*, ch. III, sect. 2, n. 236) : les témoignages fussent-ils cinquante fois plus forts, l'exclusion systématique du fait, au nom de la philosophie « scientiste », s'imposerait. On ne s'étonnera pas, après cela, de voir les auteurs précités prendre avec les textes les libertés les plus étranges. Ces textes ne peuvent avoir pour eux que l'apparence de l'histoire. Quelles hypothèses ont été mises en avant pour expliquer les choses sans recourir à une résurrection véritable, nous le verrons plus bas.

N'excluant pas *a priori*, pour complaire aux postulats d'une philosophie particulière, cette solution, nous allons rechercher si le fait de la résurrection est réel, et lié sûrement à la vérité de la mission de Jésus.

1. — La Vérité historique de la Résurrection

356. — Epuisé par une longue et atroce agonie, Jésus fut interrogé par des juges prévenus qui poussèrent la bassesse de cœur jusqu'à l'outrager et à le brutaliser, en compagnie de leurs gens. Nous ne pouvons que conjecturer ce qu'il eut à souffrir ensuite, lié, grelottant, condamné, dans l'angoisse et le froid de la nuit. Traîné de prétoire en prétoire, sans répit et sans nourriture, pressé de questions insidieuses, flagellé à la romaine dans le but d'émouvoir le peuple à compassion, bafoué, maltraité, conspué, couronné d'épines, il ne put porter sa croix jusqu'au Calvaire. On dut réquisitionner sur place un certain Simon, originaire de Cyrène, père d'Alexandre et de Rufus, *Mc.*, xv, 21. Cloué sur le bois, épuisé de sang et dévoré de soif, Jésus rendit l'esprit. Un soldat lui donna le coup de grâce et il fut enseveli dans cent livres d'aromates qui l'eussent achevé s'il avait respiré encore.

Mais il était mort avant. Nous avons sur ce point le témoignage concordant : de Pilate qui, étonné de cette mort relativement rapide, commit un centurion pour enquêter à ce sujet et ne livra le corps à Joseph d'Arimathie qu'après avoir eu la réponse, *Mc.*, xv, 44-45; — des soldats, qui, voyant que les deux autres crucifiés vivaient encore, les achevèrent à coups de massue, *Jo.*, xix, 32 sqq.; — des amis de Jésus qui le détachèrent de la croix, soignèrent le corps, le déposèrent dans le tombeau; — des ennemis qui, craignant une fraude, *Mt.*, xxvii, 62, durent prendre leurs précautions[1].

357. — Enfin il n'est pas de point de fait plus solidement documenté que la sépulture de Jésus. Les quatre évangélistes la mentionnent en termes exprès : *Mc.*, xv, 42-47; *Mt.*, xxvii, 57-61; *Lc.*, xxiii, 50-55; *Jo.*, xix, 38-42. Tous la décrivent. S. Pierre en parle au lendemain de la Pentecôte : *Act.*, ii, 29, coll. xiii, 29. S. Paul, non content de rappeler le fait : *ὅτι ἐτάφη*, I *Cor.*, xv, 4, fonde sur sa réalité une ample théologie : *Rom.*, vi, 4; *Col.* ii, 12. Tous les symboles anciens en font état[2]. M. E. VON DOBSCHÜTZ,

1. « Christus resurgens non rediit ad vitam communiter notam sed ad quamdam vitam immortalem et Deo conformem. » Cette vie « transcendebat communem notitiam et mysterii plena est »; S. THOMAS, *Summa Theol.*, III P., q. 53, art. 2.

2. *La mort et la résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1898, p. 26.

3. « Were the testimony fifty times stronger than it is, any hypothesis would be more possible than that »; H. RASHDALL, fragment d'un mémoire inédit, cité par KIRSOPP LAKE, *The historical evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, London, 1907, p. 269. Conséquemment à ces déclarations, Rashdall conjecture (comme possibles) des apparitions de Jésus à ses disciples, qui seraient « un événement psychologique réel, bien qu'hypernormal » (*a real though supernormal psychological event*).

1. « A vrai dire, la meilleure garantie que possède l'historien sur un point de cette nature — dit avec quelque exagération RENAN, — c'est la haine soupçonneuse des ennemis de Jésus. Il est très douteux que les Juifs fussent dès lors préoccupés de la crainte que Jésus ne passât pour ressuscité; mais, en tout cas, ils devaient veiller à ce qu'il fût bien mort. Quelle qu'ait pu être à certaines époques la négligence des anciens en tout ce qui était ponctualité légale et conduite stricte des affaires, on ne peut croire que, cette fois, les intéressés n'aient pas pris, pour un point qui leur importait si fort, quelques précautions. » *Vie de Jésus*[14], p. 444-445.

2. A. SEEBERG, *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903, p. 85, 141, 202; Arnold MEYER, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905, p. 117 et 351. Il a fallu toute l'audace de M. LOISY, pour révoquer en doute, sur des raisons hautement sophistiques, un fait si bien attesté. C'est à ce propos que, perdant tout sentiment du réel, il a écrit : « L'ensevelissement par Joseph d'Arimathie et la découverte du tombeau vide, le surlendemain de la passion, n'offrant aucune garantie d'authenticité [après qu'on s'est débarrassé, *per fas et nefas*, de tous les

dit donc très bien dans son opuscule *Pâque et Pentecôte*, que « le *a été enseveli* est un des points les plus anciens de la prédication apostolique. S. Paul [en devenant chrétien] l'a trouvé déjà fixé[1]. »

La résurrection, fait réel

A. — Le témoignage de saint Paul

358. — Jésus, après cette mort certaine, s'est manifesté comme certainement vivant. Tel est le fait que nous garantit le témoignage des disciples et, tout d'abord, de saint Paul. Dans une lettre écrite au plus tôt en 53, au plus tard en 57, faisant allusion à sa prédication initiale et essentielle, et s'adressant à ceux-là même qui l'avaient reçue quelques années auparavant (selon toute probabilité pendant l'hiver de l'an 50-51)[2] l'apôtre s'exprimait en ces termes :

Je vous rappelle, Frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, celui que vous avez reçu, dans [la croyance] duquel vous avez persévéré et par lequel aussi vous êtes sauvés si, dans les termes où je vous l'ai annoncé, vous le gardez[3]; — à moins que vous n'ayez cru en vain!

Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que moi-même j'ai reçu par tradition: que le Christ est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures; et qu'il a été enseveli; et qu'il est ressuscité le troisième jour, conformément aux Ecritures; et qu'il a été vu par Pierre, ensuite par les Douze. Après, il a été vu en une seule fois par plus de cinq cents frères, dont la plupart sont encore vivants à ce jour, et dont quelques-uns sont morts. Ensuite il a été vu par Jacques, ensuite par tous les apôtres. Après eux tous, il a été vu par moi aussi, comme par l'avorton [de la famille apostolique]. Car je suis le dernier des apôtres, indigne d'être appelé apôtre, puisque j'ai persécuté l'Eglise de Dieu; mais par la grâce de Dieu je suis ce que je suis, et la grâce à moi dévolue n'a pas été stérile, mais j'ai plus travaillé qu'eux tous — non pas moi, mais la grâce de Dieu qui est avec moi. Or donc, que ce soit moi, que ce soient eux, c'est ainsi que nous prêchons et c'est ainsi que vous avez cru.

Or, si la prédication [évangélique] porte que le Christ est ressuscité des morts, comment certains parmi vous disent-ils qu'il n'y a pas de résurrection des morts? S'il n'y a pas de résurrection des morts, le Christ non plus n'est pas ressuscité. Mais si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est donc notre prédication, vaine également est votre foi! [Bien plus], nous sommes convaincus d'être de faux témoins de Dieu, car nous avons témoigné de par Dieu qu'il a ressuscité le Christ — ce qu'assurément il n'a pas fait si les morts ne ressuscitent pas.

Car si les morts ne ressuscitent pas [ne peuvent ressusciter], le Christ non plus n'est pas ressuscité. Et si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est votre foi, vous êtes encore dans vos [anciens] péchés [dont vous croyiez que la foi vous avait tirés]. Donc encore ceux qui sont morts dans le Christ ont péri. Or, si c'est dans cette vie seulement que nous espérons au Christ, nous sommes les plus malheureux des hommes.

Mais au fait, le Christ est ressuscité des morts, prémices de ceux qui se sont endormis [dans le Seigneur]... I *Cor.*, xv, 1-20[b].

359. — Je n'ai pas voulu couper par des gloses ce témoignage capital. Il nous ramène, qu'on y songe bien, par la prédication de Paul à Corinthe, aux années 50-52; par la croyance traditionnelle que Paul a trouvée vivante en s'agrégeant à l'Eglise, aux années 34-36[1]; par l'identité de la prédication apostolique sur ce point de la résurrection, à tout l'intervalle compris entre ces dates. Cela nous met à vingt ans, à dix ans, à quatre ans et moins encore, de la passion du Seigneur!

360. — La déclaration est épisodique, et d'autant plus notable : la dispute des Corinthiens portait en effet, non sur la résurrection du Christ dont ils n'avaient garde de douter, mais sur la résurrection des morts en général. Tout l'effort de l'apôtre va à rendre manifeste l'étroite connexion des deux faits : si le Christ est ressuscité — et nul chrétien ne saurait le contester sans ruiner du coup tout l'édifice de sa foi — la résurrection est donc possible! Non seulement une reprise momentanée des conditions mortelles, comme il était arrivé par exemple au fils de cette veuve de Naïn ou à Lazare, mais une entrée définitive, triomphante, dans une vie désormais immortelle. Paul ne dit pas qu'il faut croire à la résurrection de Jésus, encore que, de cette résurrection, il rappelle en passant les preuves irréfragables, — il dit que la résurrection de Jésus, bien comprise, assure le fidèle de la certitude et de la gloire de sa propre résurrection. Il est donc tout à fait vain d'alléguer, contre la réalité du fait, le caractère théologique du morceau. Tout de même que la mention de la mort rédemptrice : « Il est mort pour nos péchés, conformément aux Ecritures », offusque si peu la réalité de la mort, qu'au contraire le dogme est fondé sur ce fait et s'écroulerait avec lui ; de même, la description de la gloire des ressuscités, qui est pour nous objet de foi, n'infirme en aucune manière la réalité de la résurrection. Pas plus ici qu'ailleurs, Paul ne distingue des éléments — apologétique et théologique ; objet de « vue rationnelle » et objet de « foi » — que des nécessités de méthode nous ont forcés depuis de discerner. Ces éléments sont présentés par lui, et par toute la prédication apostolique, dans leur indissoluble union. La mort du Christ est, par identité, mort rédemptrice ; sa résurrection est, par identité, son entrée dans une vie glorieuse. Mais c'est *le même Jésus* qui est mort et qui est ressuscité, car en décrivant la résurrection des justes, dont celle du Christ

textes!], l'on est en droit de conjecturer que, le soir de la passion, le corps de Jésus fut détaché de la croix par les soldats et jeté dans quelque fosse commune, où l'on ne pourrait avoir l'idée de l'aller chercher... » *Quelques lettres sur des questions actuelles*, Paris, 1908, p. 93-94.

1. *Osten und Pfingsten*, Leipzig, 1903, p. 11. « Das *begraben* ist eines der aeltesten Stücke des Kerygma. Paulus hat es schon vorgefunden. »

2. Pour ces données chronologiques, je suis Ferdinand Prat, *La Chronologie de l'âge apostolique*, dans *Recherches de science religieuse*, juillet 1912, p. 372-392 (riche bibliographie *ibid.*, p. 372 et 374). On sait que la rencontre de saint Paul à Corinthe avec le proconsul Gallion, frère de Sénèque : *Act.*, xviii, 12, peut être datée *sûrement*, à une ou deux années près : 51-53, par l'inscription trouvée à Delphes et publiée par M. Bourguet en 1905 (texte avec photogravure de l'inscription dans le *Paulus* de A. Deissmann, Tübingen, 1911, p. 159-177). Cette inscription porte en effet, ligne 6, que Gallion était proconsul d'Achaïe entre les 26e et 27e salutations de Claude comme empereur, c'est-à-dire entre 52 et 53. Sur les détails, F. Prat, *loc. laud.*, p. 374-379.

3. Pour la construction adoptée ici, R. Cornely, *Commentarius in Iam ad Corinthios*, Paris, 1890, p. 451, 452. On peut consulter, sur l'ensemble du texte, avec le P. Cornely, E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus*, Paris, 1910, surtout p. 40 sqq. ; et les commentaires de A. Lemonnyer, *Epîtres de S. Paul*[6], I, Paris, 1908, p. 162-172 ; de C. Toussaint, *Epîtres de saint Paul*, I, Paris, 1910, p. 406-422.

1. Ferd. Prat, *La Chronologie de l'âge apostolique*, dans *Recherches*, 1912, p. 383-392. Il est très notable que S. Paul, dans le fameux passage de l'Epître aux Galates, I, 18 sqq., où il raconte que, trois ans après sa conversion, il vint à Jérusalem et y passa une quinzaine de jours dans le but précis de s'entretenir avec Pierre (ἱστορῆσαι Κηφᾶν), nomme justement *Pierre* et *Jacques* comme les deux seuls apôtres qu'il vit alors. Il est infiniment probable que c'est en cette occurrence — de cinq à huit ans après les faits — qu'il reçut, de la bouche même de ceux qui en avaient été favorisés, le récit des visions du Christ ressuscité mentionnées ici. Voir F. H. Chase, dans les *Cambridge theological Essays*, London, 1905, p. 392.

est le premier exemple, l'archétype, les « prémices », Paul prend bien soin de noter l'identité persistante du glorifié : « Il faut que *cette chose corruptible* revête l'incorruptibilité, *cette chose mortelle*, l'immortalité » ; I *Cor.*, xv, 53.

361. — On ne gagnerait pas davantage à souligner la mention des Ecritures dans l'affirmation fondamentale :

Le Christ est mort pour nos péchés, *conformément aux* [*Ecritures*,
et il a été enseveli ;
Et il est ressuscité le troisième jour, *conformément aux* [*Ecritures*,
et il a été vu par Pierre, etc.

Chacune des parties de l'antithèse : mort rédemptrice du Christ (rendue sensible par la sépulture) ; résurrection glorieuse du Christ (rendue sensible par les apparitions) ; avec sa contre-partie doctrinale : mort du chrétien au péché par le baptême ; résurrection à une vie meilleure et, en germe et en droit, glorieuse, sur le modèle et par la vertu du Christ ressuscité ; — se retrouve au fond de tous les enseignements de saint Paul. On pourrait presque résumer en elles sa théologie. Ces points substantiels sont formulés ici en termes qui sentent leur symbole, avec « la précision et la concision d'un catéchisme [1] ». C'est à ce caractère traditionnel et catéchétique, expressément souligné par l'apôtre (παρέδωκα γὰρ ὑμῖν...ὃ καὶ παρέλαβον), qu'est due l'allusion scripturaire dont les adversaires de ce grand témoignage [2] ont souvent abusé. L'appel aux Ecritures était, dans l'apologétique primitive, un indispensable lieu commun. Les Livres inspirés offraient en effet aux évangélistes le terrain sur lequel ils pouvaient joindre normalement leurs auditeurs, ceux-ci étant tous, au début, des Israélites, des prosélytes ou du moins des personnes « craignant Dieu » (*Supra*, n. 53), et convaincues comme telles de la divinité des Ecritures. Mais ce renvoi à la parole de Dieu n'était pas toujours, il s'en faut, un argument apodictique, et beaucoup moins dispensait-il d'autres preuves.

362. — Ces preuves, en ce qui touche la résurrection, ce sont les apparitions du Christ. Rien n'autorise à penser que Paul ait voulu en dresser, dans cet endroit, une liste complète. Toutes les vraisemblances sont au contraire pour un choix raisonné, l'apôtre retenant, et énonçant dans un ordre que les transitions nous donnent, en gros, pour chronologique, les témoignages qu'il jugeait les plus propres à convaincre ses correspondants. D'abord, Pierre (on sait que son autorité était si grande à Corinthe qu'elle balançait celle même de l'apôtre fondateur : I *Cor.*, I, 12). Ensuite, le collège des Douze [3]. Puis la grande apparition collective, qu'on a vainement cherché à identifier avec une de celles que rapportent nos évangiles : la mention de la survivance de la plupart des témoins est ici un indice clair de l'intention apologétique de Paul. « Vous pouvez les interroger », semble-t-il dire. L'apparition à Jacques avait une spéciale importance pour les fidèles de tendance judaïque, Jacques étant considéré par tous comme le principal des chrétiens judaïsants. Les « apôtres » sont ensuite mentionnés en bloc. Finalement, Paul se met à sa place, la dernière, en dehors de la série primitive et normale des témoins. Tard venu dans l'Eglise, il a été enfanté au Christ d'une façon violente, et il n'a fallu rien de moins que la grâce de Dieu pour faire, avec cet « avorton », le plus laborieux des apôtres.

Nonobstant ces particularités du dernier témoin, l'apparition du chemin de Damas est égalée ici à celles des jours qui précédèrent l'Ascension. C'est le même mot qui les introduit : ὤφθη. Cette assimilation toutefois ne porte pas sur les circonstances, mais sur *l'évidence* touchant le fait dont il s'agissait de témoigner. Les termes employés par Paul, ici et ailleurs : « vue » (ἑώρακα : I *Cor.*, IX, 1 ; ὤφθη : I *Cor.*, xv, 8), « révélation » (δι' ἀποκαλύψεως ; ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ... ; *Gal.*, I, 12, 16), impliquent tous un élément de connaissance immédiate, lumineuse, interprétant avec certitude le phénomène extérieur. Les trois récits de l'apparition, tels que nous les donnent les Actes, confirment, à travers leurs divergences modales [1], les indications personnelles des épîtres.

363. — Il reste que saint Paul, dans cette lettre écrite vingt-cinq ans environ après la Passion du Seigneur, donne la résurrection de Jésus pour un des articles fondamentaux de la croyance chrétienne. Comme il l'avait reçu en entrant dans l'Eglise [2], Paul l'a transmis et son enseignement sur ce point (ses correspondants le savent de reste et peuvent le vérifier) est identiquement celui des autres apôtres.

Le fait ? Les Corinthiens y croient depuis qu'ils ont adhéré au christianisme : en douter serait renoncer à leur foi. Et ils y croient à bon escient, sur des témoignages indiscutables, dont les principaux sont rappelés : c'est Pierre dont, ici comme ailleurs [3], Paul détache et met au premier rang l'autorité ; c'est le collège des Douze ; c'est la foule des 500 disciples, « nuée de témoins » dont l'un ou l'autre sera aisément accessible à qui voudrait l'interroger ; c'est Jacques, le fidèle zélateur de la loi ; ce sont « tous les apôtres [4] ».

C'est Paul, enfin, qui termine et authentique

1. Ferdinand Prat, *La Théologie de saint Paul*, II, 1912, p. 62. Sur la catéchèse apostolique et paulinienne, excellente note *ibid.*, p. 61-67.

2. En particulier M. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, II, 1908, p. 740 : « On peut même dire qu'il [Paul] entend le prouver [le fait de la résurrection] par les Ecritures avant de le prouver par les apparitions. » Cependant l'auteur note, là-même, que « la référence aux Ecritures porte... spécialement sur le troisième jour » ; *ibid.*, n. 2 [renvoyant dans le texte à l'appel de la note 1].

Dans *Jésus et la Tradition évangélique*, 1910, p. 200, M. Loisy ajoute qu'il est « de toute invraisemblance que les textes de l'Ancien Testament aient suggéré d'abord aux disciples la résurrection de leur Maître. Pour trouver cette résurrection dans les textes... il fallait être convaincu premièrement qu'elle devait y être ; c'est-à-dire qu'il fallait y croire pour la découvrir dans l'Ecriture ».

3. Le *undecim* de la Vulgate est sans doute le reflet d'une correction postérieure. Même sans Judas, et avant l'élection de Matthias, le collège restait celui des Douze.

1. *Act.*, IX, 1-20 ; XXII, 4-17 ; XXVI, 9-19. On peut se reporter à l'article important de V. Rose, *Revue Biblique*, 1902, p. 321-346.

2. J'entends ici le ὃ καὶ παρέλαβον, conformément au sens du terme, au contexte et à toute vraisemblance, d'un enseignement traditionnel, non d'une illumination directe de Dieu. C'est trop presser quelques mots de l'épître aux Galates que d'attribuer, avec le P. Cornely (*Commentarius in I Cor.*, p. 452 ; cf. aussi p. 336-337) cette connaissance exclusivement : « παρέλαβον sc. immediate a Domino, hominis ministerio non interveniente », à une révélation divine immédiate.

3. X. Roiron, *S. Paul témoin de la primauté de saint Pierre*, dans *Recherches de science religieuse*, 1913, p. 489-531.

4. Il est très difficile d'identifier sûrement ces « apôtres ». Il nous semble plus probable qu'il ne s'agit pas seulement des Douze, mais du groupe entier des disciples de la première heure, ayant reçu leur mission du Christ ressuscité et parmi lesquels les Douze auraient été les premiers et principaux, par suite de leur élection et de leur formation particulière. Voir dans ce *Dictionnaire* l'article Apôtres, de Mgr P. Batiffol, I, col. 251, 259 et *passim*.

la liste glorieuse. Tous ont vu le Christ ressuscité : leur parole, leur foi, leur vie entière peuvent servir de garants à ceux qui, par eux, ont cru.

364. — A côté de ce témoignage, si ferme et si dense en sa brièveté voulue, il faut placer les récits touchant la résurrection, tels que nous les ont gardés les évangiles. La plupart, et probablement tous, dans leur forme actuelle, ont été rédigés après les épîtres aux Corinthiens et indépendamment d'elles : ils nous disent plus et moins que celles-ci. Une rapide allusion à l'apparition du Seigneur à Pierre, mise par Paul en un relief singulier (*Lc.*, XXIV, 34); rien de l'apparition à Jacques[1]. En revanche, plusieurs apparitions circonstanciées, dont Paul ne souffle mot.

Soit à cause de leur importance, soit à cause des difficultés qu'ils soulèvent, ces récits réclament une particulière attention. Après les avoir cités dans leur intégralité, nous étudierons brièvement leur caractère et leur condition littéraire. Puis, ayant rapproché les fragments anciens qui peuvent, à côté d'eux, présenter quelque intérêt, nous formulerons les résultats historiques de notre enquête.

B. — Les récits évangéliques de la résurrection

365. — Après le sabbat, à l'aube du premier jour du sabbat [nouveau], Marie de Magdala vint, avec l'autre Marie, voir le tombeau. Et voici un grand tremblement de terre : un ange du Seigneur, descendu du ciel, s'avança, fit rouler la pierre [qui fermait le sépulcre] et s'assit dessus ; sa face [brillait] comme l'éclair, et son vêtement était blanc comme neige. De la peur qu'ils en eurent les gardes furent terrifiés et comme frappés de mort. Or l'ange, s'adressant aux femmes, dit : « Vous, ne craignez pas : car je sais que vous cherchez Jésus, le crucifié. Il n'est pas ici ; il est ressuscité comme il l'avait dit. Venez, voyez la place où il gisait. Et vite, allez, dites aux disciples qu'il est ressuscité des morts, et voici qu'il vous précède en Galilée. Là, vous le verrez. Je vous ai dit. »

Et s'en allant d'auprès du monument, avec crainte et grande joie, elles coururent annoncer [la chose] aux disciples. Et voici que Jésus se présenta au-devant d'elles et leur dit : « Salut ! » Elles, s'approchant, embrassèrent ses pieds, et se prosternèrent [ainsi] devant lui. Alors Jésus leur dit : « Ne craignez pas ; allez, annoncez à mes frères qu'ils aillent en Galilée, et là ils me verront. »

Comme elles allaient, quelques-uns des gardes vinrent en ville et annoncèrent aux princes des prêtres tout ce qui était arrivé. S'étant [donc] réunis en conseil avec les anciens, [ceux-ci] prirent une forte somme qu'ils donnèrent aux soldats en disant : « Affirmez : ses disciples sont venus la nuit et l'ont pris, pendant que nous dormions. Et si la chose arrive aux oreilles du procurateur, nous [le] calmerons et nous vous empêcherons d'être inquiétés. » Eux prirent l'argent et firent comme on le leur avait dit. Et cette version s'est répandue chez les Juifs jusqu'à ce jour.

1. L'Evangile selon les Hébreux, sorte de doublet romancé, très ancien, de notre premier évangile, se chargea de combler cette lacune par un récit d'allure fort suspecte. Texte rapporté par S. JÉRÔME, *de Viris inlustribus*, II ; dans les *Antilegomena* [2] d'Erwin PREUSCHEN, Giessen, 1905, *Hebräerevangelium*, frag. 18, p. 7-8 : « L'Evangile qu'on appelle selon les Hébreux, que j'ai naguère traduit en grec et en latin et qu'Origène utilise souvent, raconte, après la résurrection du Sauveur : *Après avoir donné le suaire au serviteur du prêtre, le Seigneur alla vers Jacques et lui apparut, car Jacques avait fait le serment de ne pas goûter de pain à partir de l'heure où il avait bu le calice du Seigneur jusqu'au moment où il le verrait ressusciter des morts*. Et, un peu plus loin ; « *Apportez, dit le Seigneur, une table et du pain.* » Et aussitôt après on ajoute : *Il prit le pain, le bénit, le rompit et en donna à Jacques le juste et lui dit : « Mon frère, mange ton pain, car le Fils de l'homme est ressuscité des morts.* »

Or, les onze disciples allèrent en Galilée, sur la montagne que leur avait marquée Jésus, et le voyant ils se prosternèrent, mais quelques-uns doutèrent. Et s'approchant, Jésus leur parla en ces termes : « Toute puissance m'a été donnée, au ciel et sur terre. Allez donc et faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint Esprit, leur enseignant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la consommation du siècle [présent]. » *Mt.*, XXVIII.

366.— Le sabbat passé, Marie de Magdala, Marie [mère] de Jacques et Salomé achetèrent des parfums pour aller lui faire les onctions [d'usage]. Et de très bonne heure, le premier jour du sabbat [nouveau], elles viennent au monument, comme le soleil était déjà levé. Elles se disaient entre elles : « Qui nous roulera la pierre hors de la porte du monument ? » Et ayant regardé, elles virent que la pierre — qui était fort grande — avait été roulée de côté. Et entrant dans le monument, elles virent un jeune homme assis à droite, revêtu d'une robe blanche, et elles furent saisies de stupeur. Mais il leur dit : « Ne soyez pas [ainsi] saisies. Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié. Il est ressuscité, il n'est pas ici. Voyez la place où on le déposa. Mais allez, dites à ses disciples et à Pierre qu'il vous précède en Galilée. Là vous le verrez comme il vous l'a dit. » Lors, sortant, elles s'enfuirent du monument, prises d'un tremblement, hors d'elles-mêmes. Et elles ne dirent rien à personne : elles avaient peur[1]... *Mc.*, XVI, 1-8.

367. — Etant ressuscité le matin, le premier jour du sabbat [nouveau], il apparut d'abord à Marie de Magdala, de qui il avait chassé sept démons. Elle, s'en allant, l'annonça à ceux qui avaient été avec lui et qui étaient dans l'affliction et dans les larmes. Or ceux-ci, entendant dire qu'il vivait et qu'elle l'avait vu, ne crurent point. Après cela il se manifesta, en une forme différente, à deux d'entre eux qui cheminaient, allant à la campagne : à ceux-ci [les autres disciples] ne crurent pas non plus. Finalement il apparut aux Onze eux-mêmes, comme ils étaient à table, et il leur reprocha leur incrédulité et la dureté de leur cœur parce qu'ils n'avaient pas cru à ceux qui l'avaient vu ressuscité.

Et il leur dit : « Allez dans le monde entier, et prêchez l'Evangile à toute créature. Qui croira et sera baptisé sera sauvé ; qui ne croira pas sera condamné. Or voici les signes qui accompagneront [la parole de] ceux qui auront cru : en mon nom ils chasseront les démons ; ils parleront des langues nouvelles : ils saisiront [impunément] les serpents et s'ils boivent quelque breuvage de mort, il ne leur nuira point ; ils imposeront les mains aux malades, qui seront guéris. »

Or donc le Seigneur Jésus, après leur avoir parlé, fut enlevé au ciel et s'assit à la droite de Dieu, et eux, s'en allant, prêchèrent partout, avec l'assistance du Seigneur qui confirmait leur parole par les miracles qui l'accompagnaient[2]. *Mc.*, XVI, 9-20.

1. Marc décrit admirablement le premier moment, tout à l'étonnement et à la crainte. Nous savons que les femmes se ressaisirent, que la joie se mêla, comme il arrive, à l'effroi initial, et les rendit capables de transmettre leur message. Voir H. B. SWETE, *The Gospel according to S. Mark* [2], p. 398-399.

2. C'est délibérément que j'ai distingué, des huit premiers versets, ce qu'on est convenu d'appeler la « finale de Marc ». On sait que l'état de la question textuelle n'autorise pas à assimiler, sans plus, les versets 9-20 aux premiers. (Là-dessus, entre autres, la dissertation du P. LAGRANGE, *Evangile de saint Marc*, 1911, p. 426-439.) D'autre part, ce morceau est incontestablement canonique ; et un décret récent de la Commission biblique (26 juin 1911) ne permet pas à des catholiques d'affirmer comme une vérité démontrée — ce qui d'ailleurs serait, du simple point de vue critique, fort téméraire — que saint Marc n'est pas l'auteur de ces versets. (Sur le sens et la portée du décret, Ferdinand PRAT, *La Question synoptique*, dans les *Etudes* du 5 décembre 1912, p. 598-615.)

Il ne peut être question de discuter ici la question d'auteur. Qu'on attribue ces versets à une reprise postérieure,

368. — Et le jour du sabbat [les femmes qui étaient venues avec Jésus de la Galilée] se reposèrent, selon le précepte; mais le premier jour de la semaine, de très grand matin, elles vinrent au tombeau, portant les parfums qu'elles avaient préparés. Or, elles trouvèrent la pierre roulée hors [de l'entrée] du tombeau, et étant entrées, elles ne trouvèrent pas le corps du Seigneur Jésus. Et comme elles étaient dans l'incertitude à ce sujet, voici que deux hommes leur apparurent, en habit resplendissant. Tandis qu'épouvantées elles jetaient leur regard en terre, ils leur dirent : « Pourquoi cherchez-vous le vivant parmi les morts? Il n'est pas ici, mais il est ressuscité. Souvenez-vous de ce qu'il vous dit étant encore en Galilée, disant du Fils de l'homme : « Il faut qu'il soit livré aux mains des pécheurs, qu'il soit crucifié et que, le troisième jour, il ressuscite. » Lors elles se souvinrent de ses paroles et, étant revenues du tombeau, elles annoncèrent tout cela aux Onze et aux autres [disciples]. C'étaient Marie de Magdala et Jeanne et Marie [mère] de Jacques; et les autres qui étaient avec elles, racontaient [aussi] ces choses aux apôtres. Mais ces paroles leur parurent pareilles à celles [de gens] en délire et ils ne crurent pas les femmes. Pierre cependant se leva et courut au tombeau et s'étant penché [à l'intérieur], il ne vit que les linges [sans le corps], et il s'en retourna, s'étonnant à part lui de l'événement.

Et voici que deux d'entre [les disciples] cheminaient le même jour vers un bourg éloigné de soixante stades de Jérusalem, et nommé Emmaüs[1]. Et ils s'entretenaient entre eux de tous ces accidents. Or, tandis qu'ils parlaient et cherchaient ensemble, voici que Jésus lui-même, s'étant approché, faisait route avec eux; mais leurs yeux étaient tenus de façon qu'ils ne le reconnaissaient pas. Il leur dit : « Quels sont ces discours que vous échangez en marchant? » Et ils s'arrêtèrent, tout tristes. Répondant, l'un d'eux, du nom de Cléophas, lui dit : « Tu es bien dans Jérusalem le seul étranger à ne pas savoir ce qui s'y est passé ces jours-ci! » — « Quoi? » leur dit-il. Mais eux : « Touchant Jésus de Nazareth qui était, à la face de Dieu et de tout le peuple, un prophète puissant en œuvre et en parole : comment les princes des prêtres et nos chefs l'ont livré pour être condamné à mort et l'ont crucifié. Nous, nous espérions qu'il était celui qui doit racheter Israël, mais avec tout cela voilà le troisième jour depuis l'événement. Quelques femmes, à vrai dire, de celles qui sont avec nous, nous ont bien surpris : allées dès le matin au sépulcre et n'ayant pas trouvé son corps, elles sont venues nous parler d'une apparition qu'elles ont vue, d'anges qui disent que [Jésus] vit. Quelques-uns des nôtres ont été au tombeau et ont trouvé les choses conformes aux dires des femmes, mais lui, ils ne l'ont pas vu. » Lors, il leur dit : « Gens lourds d'esprit, lents de cœur à croire en tout ce qu'ont dit les prophètes! Ne fallait-il pas que le Christ souffrît ces [peines] pour entrer [ainsi] dans sa gloire? » Et commençant depuis Moïse et tous les prophètes, il leur interpréta ce qui, dans toutes les Ecritures, le concernait.

Or, ils approchaient du bourg où ils se rendaient. Lui fit semblant de pousser au delà. Mais eux le pressèrent en disant : « Restez avec nous, car le soir vient et le jour a décliné déjà. » Et il entra pour rester avec eux. Or, comme il était à table avec eux, il prit du pain, et, l'ayant béni, il le rompit et le leur donna. Lors, leurs yeux se dessillèrent et ils le reconnurent : mais il leur devint invisible. Et ils se dirent entre eux : « Notre cœur n'était-il pas brûlant en nous, lorsqu'il nous parlait dans le chemin, lorsqu'il nous ouvrait [le sens] des Ecritures? » Et se levant à l'heure même, ils retournèrent à Jérusalem et trouvèrent rassemblés les Onze et leurs compagnons, qui leur dirent : « Véritablement le Seigneur est ressuscité et Simon l'a vu! » Mais eux racontaient les incidents de la route et comme il s'était fait connaître d'eux dans [l'acte de] la fraction du pain.

Comme ils parlaient ainsi, lui-même [parut] debout au milieu d'eux et il leur dit : « Paix à vous! » Saisis de crainte et d'effroi, ils croyaient voir un esprit. Mais il leur dit : « Pourquoi êtes-vous troublés? Pourquoi ces pensées de doute montent-elles dans vos cœurs? Voyez mes mains et mes pieds. C'est moi-même. Touchez et voyez : un esprit n'a pas chair et os comme vous voyez bien que j'ai. » Et ce disant il leur montra ses mains et ses pieds. Mais comme ils ne croyaient pas encore (si grande était leur joie!) et qu'ils restaient ébahis, il leur dit : « Avez-vous quelque nourriture ici? » Ils mirent devant lui un morceau de poisson rôti et à leurs yeux il en prit et en mangea.

Il leur dit : « Ce sont les paroles que je vous ai dites quand j'étais encore avec vous, qu'il fallait que tout ce qui est écrit de moi, dans la loi de Moïse, les prophètes et les psaumes, fût accompli. » Alors il leur ouvrit l'esprit sur le sens des Ecritures et il leur dit qu'ainsi il était écrit : le Christ devait souffrir, et ressusciter des morts le troisième jour, et on devait prêcher en son nom la pénitence à toutes les nations — en commençant par Jérusalem. « Vous êtes témoins de tout cela. Et je vais, moi, envoyer sur vous ce que mon Père a promis; vous autres, restez dans la ville jusqu'à ce que vous soyez investis de la puissance d'en-haut. »

Il les conduisit de là jusqu'à Béthanie et, élevant ses mains, il les bénit. Et tandis qu'il les bénissait il se sépara d'eux. Eux retournèrent à Jérusalem en grande allégresse et ils étaient assidûment dans le Temple, rendant grâces à Dieu. *Lc.*, XXIII, 56[b], XXIV.

369. — J'ai parlé, Théophile, dans mon premier livre, de ce que Jésus fit et enseigna depuis le commencement jusqu'au jour où, ayant intimé ses préceptes, par le Saint Esprit, aux apôtres qu'il avait choisis, il fut enlevé au ciel. Devant eux il s'affirma vivant, après sa passion, par maint indice certain, s'étant montré à eux durant quarante jours et leur parlant du Royaume de Dieu. Et se trouvant à table avec eux il leur prescrivit de ne pas s'éloigner de Jérusalem, mais d'[y] attendre [l'effet de] la promesse du Père : « celle dont je vous ai parlé ; Jean baptisait dans l'eau; vous, vous serez baptisés du Saint Esprit sous peu de jours ». Or, ceux qui étaient réunis l'interrogeaient, disant : « Seigneur, est-ce présentement que vous rétablirez le royaume d'Israël? » Il leur dit : « Ce n'est pas à vous de connaître le temps et les moments que le Père a fixés de sa propre autorité. Mais vous recevrez la force du Saint Esprit qui viendra sur vous, et vous serez mes témoins à Jérusalem, dans toute la Judée et la Samarie et jusqu'au bout du monde. » Disant cela, sous leurs yeux, il fut élevé et un nuage le déroba à leurs regards. *Act.*, I, 1-9.

par S. Marc, de son travail resté, pour une cause inconnue, inachevé; ou qu'on avoue son ignorance, on ne sort pas des probabilités. Deux points, par contre, sont pratiquement certains : 1. La finale offre avec ce qui précède un contraste qui, à travers la traduction même, reste sensible. Outre que le morceau est un *résumé* très vague, impersonnel, sans analogue dans le second évangile, il y a une manifeste solution de continuité entre le verset 8 et le verset 9, qui prend l'histoire de la résurrection à pied d'œuvre, comme si les huit premiers versets n'existaient pas, comme si Marie de Magdala n'était pas nommée au premier (voir M. J. LAGRANGE, *lib. cit.*, p. 435 ; H. B. SWETE, *The Gospel according to S. Mark*[2], p. CIII-CXIII). L'état extérieur du texte, l'absence de la finale dans quelques-uns des manuscrits les plus anciens — dont le *Vaticanus* et le *Sinaïticus* (grec et syriaque); les doutes d'Eusèbe, de saint Jérôme et, très probablement, d'Origène; la pluralité des finales et l'incertitude des stichométries, tous ces indices fortifient d'ailleurs l'impression de discontinuité signalée plus haut. — 2. En dépit de cette constatation, le fragment l'emporte incontestablement, en valeur et en antiquité, sur les autres finales qui paraissent, çà et là, à sa place ou conjointement avec elle, dans des manuscrits postérieurs. Sa présence dans presque tous les manuscrits principaux, dans toutes les versions (à l'exception du sinaïtique syriaque, du codex *Bobiensis*, de la version latine ancienne et de quelques manuscrits de la version arménienne); l'usage qu'en ont fait les Pères du IIe siècle, entre autres S. Justin, S. Irénée, Tatien; l'acceptation par toutes les églises à la même époque; le caractère sobre et traditionnel du morceau, autant de raisons qui nous amènent à voir en lui un fragment de caractère primitif, rédigé au premier siècle, « une authentique relique de la première génération » chrétienne (H. B. SWETE, *lib. laud.*, p. CXII ; voir aussi TORKILD SKAT ROERDAM, dans le *Hibbert Journal* de juillet 1905, p. 790 sqq.). Nous l'utiliserons comme tel.

1. Voir D. BUZY, *Emmaüs*, dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1914.

370. — Le premier jour de la semaine, Marie de Magdala vient le matin au tombeau, avant l'aube, et elle voit la pierre du sépulcre ôtée. Elle court donc, va trouver Simon Pierre et l'autre disciple — celui que Jésus aimait — et leur dit : « Ils ont enlevé le Seigneur du tombeau, et nous ne savons où ils l'ont mis ! » Pierre sortit donc, et l'autre disciple, et ils vinrent au tombeau. Tous deux couraient ensemble, mais l'autre disciple précéda Pierre à la course et vint le premier au sépulcre. S'étant penché [à l'intérieur] il vit les linges gisant, mais n'entra pas. Simon Pierre, qui l'accompagnait, arriva donc et entra dans le sépulcre : il vit les linges gisant [à terre] et le linge dont on avait entouré sa tête, non pas avec les autres linges, mais plié à part dans un [autre] endroit. Alors entra aussi l'autre disciple, qui était arrivé le premier au tombeau : il vit et crut. Jusqu'alors ils ne savaient pas [le sens de] l'Ecriture, qu'il fallait que [Jésus] ressuscitât des morts. Les disciples s'en retournèrent donc chez eux.

Marie se tenait près du sépulcre, à l'extérieur, pleurant. Or, comme elle pleurait, elle se pencha [à l'intérieur] du tombeau et vit deux anges vêtus de blanc, assis l'un à la tête, l'autre aux pieds de la place où gisait [auparavant] le corps de Jésus. Ils lui dirent : « Femme, pourquoi pleures-tu ? » Elle leur dit : « C'est qu'ils ont pris mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis. » Ce disant, elle se retourna et vit Jésus debout — mais elle ne savait pas que c'était Jésus. Jésus lui dit : « Femme, pourquoi pleures-tu ? Qui cherches-tu ? » Elle, pensant que c'était le jardinier, lui dit : « Seigneur, si vous l'avez emporté, dites-moi où vous l'avez mis et je l'enlèverai. » Jésus lui dit : « Marie ! » Elle, s'étant retournée, lui dit en hébreu : « Rabboni » (ce qui veut dire : *maître*). Jésus lui dit : « Ne me touche pas, car je ne suis pas encore remonté vers mon Père. Mais va vers mes frères et dis leur : « Je monte vers mon Père et le vôtre, vers mon Dieu et le vôtre. » Marie de Magdala vint et annonça aux disciples : « J'ai vu le Seigneur et il m'a dit ceci. »

Et comme il était tard, ce jour-là, premier de la semaine, et, par crainte des Juifs, les portes étant closes du lieu où se tenaient les disciples, Jésus vint et se tint debout au milieu [d'eux]. Il leur dit : « Paix à vous », et ce disant il leur montra ses mains et son côté. Les disciples se réjouirent donc, voyant le Seigneur. Or, Jésus leur dit derechef : « Paix à vous ! Comme mon Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie. » Et disant cela il souffla et leur dit : « Recevez l'Esprit Saint. Ceux de qui vous remettrez les péchés, ils leur sont remis; ceux de qui vous les retiendrez, ils [leur] sont retenus. »

Or l'un des Douze, Thomas, appelé Didyme, n'était pas avec eux quand vint Jésus. Les autres disciples lui dirent donc : « Nous avons vu le Seigneur. » Lui leur dit : « Si je ne vois dans ses mains la marque des clous, et si je ne mets mon doigt dans la marque des clous et ma main dans son côté, je ne croirai pas. » Après huit jours, les disciples étaient enfermés de nouveau et Thomas avec eux. Jésus vint, les portes closes : il se tint debout au milieu et dit : « Paix à vous ! » Ensuite il dit à Thomas : « Mets ton doigt ici et vois mes mains, et ta main, tiens, mets-la dans mon côté, et ne sois pas infidèle, mais croyant. » Thomas répondit et lui dit : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Jésus lui dit : « Parce que tu m'as vu, tu as cru : bienheureux ceux qui, n'ayant pas vu, croiront. »

Jésus opéra, sous les yeux de ses disciples, bien d'autres signes [miraculeux] qui ne sont pas écrits dans ce livre. Ceux-ci ont été écrits pour que vous croyiez que Jésus est le Christ, Fils de Dieu, et pour qu'en le croyant vous ayez la vie en son nom.

371. — Après cela [1] Jésus se manifesta de nouveau à ses disciples, près de la mer de Tibériade ; il se manifesta ainsi. Ensemble étaient Simon Pierre et Thomas surnommé Didyme, Nathanaël, de Cana de Galilée, les [fils] de Zébédée et deux autres disciples. Simon Pierre leur dit : « Je vais pêcher. » Eux lui disent : « Nous [y] allons nous aussi avec toi. » Ils sortirent, montèrent dans la barque et, cette nuit-là, ne prirent rien. Le matin étant venu, Jésus se tenait sur le rivage, mais les disciples ne savaient pas que c'était Jésus. Il leur dit donc : « Enfants, n'avez-vous rien à manger ? » Ils lui répondirent : « Non ! » Lors, il leur dit : « Jetez le filet à droite du bateau, et vous trouverez. » Ils jetèrent donc [le filet] et ne pouvaient plus le retirer à cause de l'abondance des poissons. Le disciple que Jésus aimait dit en conséquence à Pierre : « C'est le Seigneur. » Simon Pierre, entendant [dire] que c'est le Seigneur, mit son vêtement autour de ses reins (car il était nu) et se jeta dans la mer. Les autres disciples vinrent dans la barque, car ils n'étaient pas loin de la terre, mais à deux cent coudées à peu près, tirant le filet [plein] de poissons. Quand ils furent descendus à terre, ils virent du charbon gisant, un poisson placé dessus et du pain. Jésus leur dit : « Apportez des poissons que vous venez de capturer. » Simon Pierre monta [dans la barque] et tira le filet plein de gros poissons : cent cinquante trois. Et nonobstant qu'ils fussent si nombreux, le filet ne se rompit pas. Jésus leur dit : « Venez, dînez. » Nul des disciples n'osait lui dire : « Qui êtes-vous ? » (ils savaient que c'était le Seigneur). Jésus s'approche, prend du pain et le leur donne et semblablement du poisson. Ce fut la troisième fois que Jésus se manifesta à ses disciples après être ressuscité des morts.

Quand ils eurent dîné, Jésus dit à Simon Pierre : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu plus que ceux-ci ? » Il lui dit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. » Il lui dit : « Pais mes agneaux. » Derechef il lui dit une seconde fois : « Simon, fils de Jean, m'aimes-tu ? » [Pierre] lui dit : « Oui, Seigneur, vous savez que je vous aime. » [Jésus] lui dit : « Pais mes brebis. » Une troisième fois il lui dit : « Simon, fils de Jean, m'aimes tu ? » Pierre fut chagriné qu'il lui ait dit une troisième fois : « M'aimes-tu ? », et il lui dit : « Seigneur, vous savez toute choses; vous savez que je vous aime. » Jésus lui dit : « Pais mes brebis. — En vérité je te le dis, quand tu étais plus jeune, tu te ceignais et tu te promenais où tu voulais. Mais quand tu auras vieilli, tu étendras tes mains et un autre te ceindra et [te] mènera où tu ne voudrais pas [aller]. » (Il lui indiquait par ces paroles par quel genre de mort il glorifierait Dieu.) Et parlant ainsi il lui dit : « Suis-moi. » Pierre s'étant retourné, voit, les suivant, le disciple que Jésus aimait et qui pendant la Cène reposa sur sa poitrine et lui dit : « Qui est celui qui vous trahira ? » Voyant donc celui-ci, Pierre dit à Jésus : « Seigneur, celui-ci, que lui [arrivera-t-il] ? » Jésus lui dit : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? Toi, suis-moi. » Le bruit se répandit donc parmi les frères que ce disciple-là ne mourrait pas. Or, Jésus ne lui dit pas qu'il ne mourrait pas, mais : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à ce que je vienne, que t'importe ? »

C'est ce disciple-là qui a témoigné touchant ces choses et qui les a mises par écrit — et nous savons que son témoignage est véritable. Jésus accomplit bien d'autres œuvres : si on les écrivait par le menu, je pense que le monde ne suffirait pas aux livres qu'on écrirait.

Jo., xx, xxi.

372. — A ces récits, on unit d'ordinaire quelques indications empruntées aux évangiles non canoniques

1. Contrairement à la fin de Marc, ce chapitre xxi[e] de Jean n'offre pas, du point de vue textuel, prise au doute. Non seulement il n'existe « aucune trace du fait que l'Evangile aurait été lu quelque part et à quelque époque que ce soit, sans ce chapitre xxi », mais « cet épilogue est, avec le prologue, le morceau le mieux attesté du livre »; Th. Zahn, *Das Evangelium des Johannes ausgelegt*, Leipzig, 1908, p. 11. Voir les preuves, par exemple dans l'*Einleitung* de Zahn, II³, p. 492-507. Il reste que des indices très clairs : la présence d'une première finale : xx, 30-31; le caractère rétrospectif des faits narrés à partir du verset 20 ; l'attestation formulée au verset 24, forcent d'y voir un appendice, qui ne rentrait pas dans le plan primitif de l'auteur. Voir Th. Calmes, *L'Evangile selon saint Jean*, Paris, 1904, p. 466 sqq. ; B. Weiss, *Das Johannesevangelium als einheitliches Werk*, Berlin, 1912, p. 354, 355 Quoi qu'il en soit de la question littéraire soulevée par le verset 24, les souvenirs consignés ici sont incontestable-très anciens (M. Loisy lui-même, *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1903, p. 926, en juge ainsi), et leur historicité est aussi bien attestée que celle des faits narrés dans les autres chapitres de l'évangile johannique : M. Lepin, *La valeur historique du IV[e] évangile*, Paris, 1910, I, p. 621 sqq. Sur les détails et l'accord avec les autres traditions, H. B. Swete, *The appearances of Our Lord after the Passion*, London, 1907, ch. vi, p. 51-66.

les plus anciens. Non seulement P. W. Schmiedel, dans le tableau qu'il a joint à l'article *Resurrection and Ascension Narratives* de l'*Encyclopaedia Biblica* de T. K. Cheyne[1], mais M. Friedrich Loofs, dans son opuscule : *Die Auferstehungs Berichte und ihr Wert*[2] et Mgr P. Ladeuze, dans sa belle conférence sur *la Résurrection du Christ devant la critique contemporaine*[3], en ont fait état. Le professeur H. B. Swete en use de même, après s'être expliqué sur la valeur qu'il attache à ces indications. « Quand nous sortons du Nouveau Testament, les échos de la tradition primitive deviennent rares et, pour la plupart, ne méritent pas confiance[4]. » Un fragment de l'*Evangile* dit *des Hébreux* (écrit palestinien de la fin du Iᵉʳ siècle) raconte l'apparition du Seigneur à Jacques. Je l'ai cité plus haut. Un morceau copte du second siècle décrit l'apparition aux saintes femmes, près du sépulcre, en des termes qui permettent de croire ce récit partiellement indépendant des narrations synoptiques[5]. Mais seul l'*Evangile* dit *de Pierre*, du second siècle, vaut, semble-t-il, d'être cité ou résumé ici. Ce qu'il dit pour compléter nos récits canoniques et, plus encore, la façon dont il le dit, mérite attention. On peut mesurer sur cet ouvrage — le plus sobre, le plus ancien des évangiles non canoniques dont il ne nous reste plus qu'une poussière de fragments — la différence qui sépare, de tout ce qui n'est pas eux, les livres retenus et canonisés par l'Eglise[6].

373. — Voyant les prodiges qui s'accomplissaient après la mort du Seigneur, et le peuple ému,

les Anciens eurent peur et vinrent prier Pilate en ces termes : « Donnez-nous des soldats afin qu'ils gardent le sépulcre durant trois jours, de crainte que ses disciples ne viennent, n'emportent [son corps] et que le peuple, croyant qu'il est ressuscité des morts, ne nous fasse une méchante affaire. » Pilate mit à leur disposition le centurion Petronius et des soldats pour garder la tombe : avec eux les prêtres et les scribes vinrent au sépulcre et ceux qui étaient là, tous ensemble, avec le centurion et les soldats, roulèrent une grande pierre, la mirent contre la porte du sépulcre, y apposèrent sept sceaux et, ayant dressé là une tente, ils veillaient.

Et de bon matin, à l'aube du sabbat, une foule de gens vint de Jérusalem et du voisinage pour voir le tombeau scellé. Mais la nuit où brilla l'aube du dimanche, comme les soldats montaient la garde, deux à deux, une grande voix se fit entendre dans le ciel, et ils virent les cieux s'ouvrir et deux hommes, éclatants de lumière, en descendre et s'approcher du tombeau. Or, la pierre qui appuyait sur la porte roula d'elle-même et se plaça de côté, la tombe s'ouvrit et les deux jeunes gens entrèrent. Ce que voyant, ces soldats éveillèrent le centurion et les Anciens, qui étaient là aussi, de garde. Et comme [les soldats] expliquaient ce qu'ils avaient vu, ils aperçoivent derechef trois hommes sortant du tombeau : deux soutenaient le troisième, et la croix les suivait. La tête des deux [qui soutenaient] atteignait le ciel et celle de celui qui était soutenu dépassait les cieux. Et ils entendirent une voix [venue] des cieux, qui disait : « As-tu prêché aux morts ? » Et une réponse partit de la croix : « Oui. » Les soldats s'arrangèrent donc entre eux pour s'en aller et déclarer l'affaire à Pilate. Et comme ils se concertaient encore, ils virent les cieux s'ouvrir de nouveau : un homme descendit et entra dans le sépulcre. Ce qu'ayant vu, ceux qui étaient avec le centurion, laissant la tombe qu'ils gardaient, se hâtèrent, en pleine nuit, d'aller trouver Pilate et ils lui racontèrent tout ce qu'ils avaient vu, grandement troublés et disant : « Véritablement, il était le Fils de Dieu ! » En réponse Pilate leur dit : « Je suis innocent du sang du Fils de Dieu : l'affaire [de sa mort] est vôtre. » Ensuite, tous étant venus priaient [Pilate] avec instance d'ordonner au centurion et aux soldats de ne dire à personne ce qu'ils avaient vu. « Car il est bon, disaient-ils, d'esquiver [la responsabilité] de ce grand péché à la face de Dieu, et de ne pas tomber aux mains du peuple juif pour être lapidés. » Pilate ordonna donc au centurion et aux soldats de ne rien dire.

A l'aube du dimanche, Marie de Magdala, disciple du Seigneur — elle craignait les Juifs, enflammés de colère, et [par suite] n'avait pas accompli au tombeau du Seigneur [les rites] que les femmes ont accoutumé d'accomplir sur les morts qu'elles ont aimé, — ayant pris [avec elle] ses amies, vint au sépulcre où on l'avait déposé. Or, elles craignaient que les Juifs ne les vissent et disaient : « Si au jour même où il fut crucifié nous n'avons pu pleurer et nous lamenter, du moins faisons-le présentement sur son tombeau. Mais qui fera rouler devant nous la pierre qu'on a mise contre la porte du sépulcre, afin que nous puissions entrer près de lui et accomplir ce qui convient ? » — La pierre était grande en effet — « Et nous craignons que quelqu'un nous voie. Si nous ne pouvons pas [entrer], du moins, en mémoire de lui, nous jetterons sur la porte [les parfums] que nous avons apportés, nous pleurerons et nous nous lamenterons jusqu'à notre retour à la maison. » Or, en arrivant elles trouvèrent le tombeau ouvert et s'étant approchées elles se penchèrent et virent à l'intérieur, assis au milieu du sépulcre, un beau jeune homme entouré d'un vêtement splendide, qui leur dit : « Pourquoi êtes-vous venues ? Qui cherchez-vous ? Le crucifié, n'est-ce pas ? Il est ressuscité et est parti. Si vous ne le croyez pas, penchez-vous et voyez la place où il gisait. Car il n'est pas là, il est ressuscité et est parti pour le lieu d'où il avait été envoyé. » Alors, saisies d'effroi, les femmes s'enfuirent.

C'était le dernier jour des Azymes et plusieurs s'en allaient, retournant chez eux, la fête achevée. Mais nous, les douze disciples du Seigneur, nous étions dans les pleurs et le deuil, et chacun [de nous], attristé de ce qui était arrivé, s'en retourna vers sa maison. Or moi, Simon Pierre et mon frère André, ayant pris nos filets, nous partîmes vers la mer [de Galilée] et avec nous était Lévi, fils d'Alphée, que le Seigneur...

Evangile de Pierre, vers. 29-60.

374. — Du texte ainsi interrompu, l'intérêt principal réside dans le caractère manifestement dérivé, secondaire, de la narration. Dès que l'auteur quitte, pour une glose, voire pour une explication, le solide fond évangélique, les fautes de goût, les anachronismes, les invraisemblances se multiplient. De même que dans le passage relatif à la Passion (et non traduit ici) le pseudo-Pierre met dans la bouche d'Hérode Antipas l'appellation, confinant au grotesque, de « Frère Pilate », de même ici, les traits sobrement

1. Vol. IV, col. 4039-4087, London, 1907 ; le tableau est en face des colonnes 4053, 4054. Cet article de P. W. Schmiedel réunit, dans un ensemble dont l'érudition fait ressortir l'arbitraire et le criant *apriorisme*, toutes les difficultés, tous les heurts, toutes les antinomies qu'on peut relever ou soupçonner dans les récits. Je ne vois pas que personne, ni M. Arnold Meyer, ni M. Alfred Loisy, ni M. Kirsopp Lake, ait, sous ce rapport, rien ajouté à P. W. Schmiedel.

2. Leipzig, 1898, 3ᵉ édition à Tübingen, 1908, p. 38-39.

3. Bruxelles, s. d. [1907]. p. 8,9 en note.

4. *The appearances of Our Lord*, p. xv.

5. Ce fragment, d'abord publié par C. Schmidt dans les *Sitzungsberichte* de l'Académie de Berlin, 1895, p. 705-711, est donné, en traduction allemande, dans les *Antilegomena*[2] de E. Preuschen, 1905, p. 83-84. Marie, Marthe et Madeleine vont au tombeau pour embaumer le corps, trouvent la tombe vide, sont troublées et pleurent. Jésus leur apparaît, leur défend de pleurer, se fait reconnaître et dépêche l'une d'entre elles annoncer aux apôtres la résurrection. Marthe y va, ne réussit pas à les persuader. Marie est envoyée à son tour et ne réussit pas mieux. Alors le Seigneur lui-même y va et adresse la parole aux disciples. Ils le prennent d'abord pour un fantôme, mais lui se fait reconnaître, soit en rappelant ses paroles anciennes, soit en les invitant à le toucher : « Pierre, mets ton doigt dans le trou des clous de ma main, etc. »

6. Pour l'Evangile de Pierre, dont je traduis le principal fragment, trouvé à Akhmîm en Egypte en 1886, et édité d'abord par Bouriant en 1892 (fac-similé par O. von Gebhardt en 1893), je suis le texte de E. Preuschen, *Antilegomena*[2], 1905, p. 16-20.

indiqués par les évangélistes sont par lui majorés, soulignés, étendus jusqu'au ridicule. Les précautions des Anciens touchant la sépulture sont circonstanciées et l'on nous montre ces Juifs orgueilleux mettant la main à la besogne, en compagnie des soldats romains. On nous les montre, vivant de pair à compagnon avec eux ! La résurrection est décrite, et avec ces traits de fausse grandeur, de gigantesque, qui sont proprement la signature du faiseur d'apocryphes. Si les réflexions des femmes ne sont que prolixes, celles des Anciens sont invraisemblables. Finalement, il n'est guère de détail, ajouté au fond primitif, qui ne se présente comme suspect. C'est dire qu'en dehors des textes canoniques, évangéliques et pauliniens, il ne reste à l'historien que des glanes à peu près négligeables. Par contre, la moisson évangélique, si elle n'est pas aisée à recueillir et à mettre en gerbe, est abondante.

La condition littéraire et historique des textes.

375. — La condition *littéraire* des textes n'est pas différente — sauf en ce qui concerne la finale du second évangile et l'appendice du quatrième, pour les raisons et dans la mesure qui ont été précisées en note — de celle des autres récits évangéliques. Il n'en va pas de même si l'on considère ces mêmes textes du point de vue de *l'histoire*. Une disproportion se manifeste très vite entre l'importance du fait de la résurrection, telle qu'elle ressort de toute la tradition chrétienne primitive, et la brièveté, les lacunes, les heurts de la tradition *écrite*. Nous avons entendu saint Paul affirmer aux Corinthiens, sous les formes les plus diverses et comme chose allant de soi, le caractère fondamental de la croyance en la résurrection : elle fait partie de la substance la plus indispensable de la foi. Si le Christ n'est pas ressuscité, vaine est la prédication apostolique, vaine la foi des chrétiens : ceux-ci sont les plus malheureux des hommes, en consentant des sacrifices pareils pour une chimère ; ceux-là sont des faux témoins et des blasphémateurs : I *Cor.*, xv, 13 sqq. Ces paroles ne sont pas isolées : tous les discours résumés dans les Actes[1], qu'ils soient de Pierre et de Jean ou de Paul, qu'ils s'adressent aux membres du Sanhédrin, aux néophytes des premières Eglises, aux Athéniens curieux de nouvelles, au prince éclairé qu'était Agrippa, partent de la résurrection ou y ramènent. Le procurateur Festus résume-t-il à sa façon toute la querelle entre Paul et ses adversaires, c'est encore la résurrection du Christ qui fait centre dans la grossière esquisse du Romain : il s'agit pour lui « d'un certain Jésus, mort, et dont Paul affirme qu'il vit » ; *Act.*, xxv, 19. Toutes les épîtres, celles de Pierre comme celles de Paul, et l'Apocalypse de Jean[2], ramènent comme un refrain ou, pour mieux dire, comme le thème fondamental de l'enseignement et le sûr garant des promesses d'au delà, le même fait de la résurrection.

1. *Act.*, ii, 22-26 [au peuple de Jérusalem : Pierre]; iii, 15-26 [idem] ; iv, 10, 20, 33 [au peuple : Pierre et Jean]; v, 29-33 [au Sanhédrin : Pierre et Jean]; x, 37-44 [au centurion Cornelius et à sa maison : Pierre]; xiii, 27-40 [aux Juifs et aux « craignant Dieu » d'Antioche de Pisidie : Paul]; xvii, 3, 18, 31-32 [aux Athéniens: Paul]; xxvi 22, 26 [au roi Agrippa et à sa suite : Paul].

2. *Paul : Rom.*, i, 4 ; iv, 23-24 ; vi, 4-10 ; vii, 4 ; viii, 10-11, 34 ; x, 9 : « Si tu confesses de bouche que Jésus est le Seigneur et si tu crois dans ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé », [sur ce texte, voir *Act.*, xvi, 31 et G. Milligan, *The Epistles to the Thessalonians*, London, 1908, p. 139]; xiv, 9 ; — I *Cor.*, vi, 14, xv, 1-5, 13-19 ; — II *Cor.*, iv, 13-14 ; — I *Thessal.*, i, 7-10; iv, 12-13 ; — *Ephes.*, i, 16-23 ; — *Philipp.*, ii, 5-12 : — *Coloss.*, ii, 12, iii, 1-4 ; I *Tim.*, iii, 16, II *Tim.*, ii, 8-10 ; — *Hebr.*, vi, 17-20; — *Pierre :* I *Petr.*, i, 3, 21 ; iii, 18-22 ; — *Jean : Apoc.*, i, 5, 18.

376. — Cela étant, on ne peut que constater l'extrême sobriété de nos récits, pour ne pas dire leur pauvreté. D'apparitions certaines, nettement affirmées par saint Paul qui en connaissait personnellement les bénéficiaires, et dont la narration eût tant importé — apparition à Pierre, apparition à Jacques — il ne subsiste, dans nos évangiles, qu'une sèche mention, ou moins encore. Il a fallu, pour que nous possédions la précieuse liste de témoins dressée par Paul, que les Corinthiens prêtassent une oreille trop indulgente aux adversaires de la résurrection des morts ! La catéchèse primitive, toute orale, semble s'être bornée à l'affirmation du fait, à la production des témoins, à l'exploitation théologique et ascétique de l'événement. Quand les évangélistes entreprirent de mettre par écrit ce que concernait la résurrection, ils se trouvèrent en présence de peu de matière : le seul épisode vraiment détaillé et formant narration présent dans les Synoptiques, est celui des disciples d'Emmaüs. Hormis ce trait recueilli par saint Luc — de la bouche probablement de l'un des témoins survivants[1] — nous ne trouvons que des récits clairsemés et peu circonstanciés.

Le quatrième évangéliste s'affirme ici encore, et se prouve, comme ailleurs, témoin. Quoi qu'il en soit des causes qui ont amené cette relative indigence (et il faut faire, me semble-t-il, très grande, la part de la « possession » tranquille, incontestée, quant à la substance de l'événement : il fut dès l'abord tourné en symbole, en article de foi, ce qui le soustrayait en partie à la curiosité du détail comme aux récits épisodiques), on doit reconnaître que la vie glorieuse du Christ nous est mal connue.

377. — La nature de cette vie, extraordinaire, nouvelle, exempte des conditions communes jusque-là acceptées par Jésus, explique ce qu'il y a, dans ces traditions peu développées, de moins net, de plus flottant, de moins cohérent. Des impressions de ce genre ont toutes commencé par l'étonnement, l'effroi, le doute de ceux qui les subissaient ; c'était Jésus qu'on voyait, qu'on entendait, qu'on touchait; ce n'était plus le Jésus d'autrefois ! Il fallait, pour le reconnaître, un effort et une abstraction des conditions habituelles de la vie humaine. Ces incertitudes, ces fluctuations, cet effort, très visibles dans nos récits, on laissé des traces particulières en ce qui concerne le temps et la localisation des apparitions, presque toujours soudaines, déroutant les attentes et les désirs.

378. — Le caractère des documents, tel qu'il vient d'être décrit, tout en rendant à l'historien sa tâche extrêmement délicate et difficile, le rassure, touchant la qualité des matériaux qu'il doit employer. « Des témoins déshonnêtes, remarque excellemment Plummer, eussent rendu le témoignage plus harmonieux[2]. » Il faut ajouter que des hommes possédés des préoccupations que leur prêtent les critiques rationalistes, eussent « arrondi », complété, majoré les témoignages[3]. Il n'en est rien, et la sèche énumération de

1. On sait que l'auteur du troisième évangile et des Actes raconte, dans un des passages de ce dernier livre mis à la première personne du pluriel et qui sont les fragments d'un journal de route (*Wirstücke*), qu'il vint à Jérusalem avec saint Paul : *Act.*, xxi, 15 sqq.

2. « Dishonest witnesses would have made the evidence more harmonious », *The Gospel according to S. Luke*[4], 1901, p. 546.

3. Rien n'est plus instructif que de comparer aux récits les intentions prêtées aux narrateurs, par M. Arnold Meyer, par exemple : *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905, p. 14 sqq. D'après ce critique, l'évangile de la résurrection étant le principal, le plus sujet à contestation et à

saint Paul — cinq lignes épisodiques — ajoute en réalité beaucoup à ce que nos évangiles nous ont transmis. Tant fut grand le scrupule des narrateurs, et leur souci, relevé par le très ancien témoin qui documenta, au début du IIe siècle, PAPIAS d'Hierapolis, « de ne pas mentir le moins du monde, [μὴ] ψεύσασθαί τι ἐν αὐτοῖς ! » (EUSÈBE, H. E., III, XXXIX).

Les faits certains.

379. — Il est malaisé, et ce n'est pas ici le lieu, d'écrire une histoire suivie des apparitions. Les éléments de cette histoire existent, mais à vouloir les ordonner chronologiquement, on obtient des arrangements différents, dont plusieurs sont vraiment probables, dont aucun n'est certain. Et cependant, lorsque nous envisageons d'ensemble les témoignages apostoliques transcrits plus haut, quelques traits apparaissent d'abord. La divergence des points de vue, les incertitudes de temps et de lieu peuvent bien brouiller ces lignes : elles se reforment sous le regard attentif, comme ces courants essentiels déterminés par les accidents du rivage, et que l'agitation des vagues montantes ne parvient pas à dissimuler ou à dévier longtemps.

380. — Le *premier de ces traits*, négatif mais fort notable, c'est l'absence de toute indication temporelle sur le point capital de la résurrection, jointe à l'absence de toute description du fait lui-même. En une matière qui devait retenir si puissamment l'attention des premiers chrétiens, il eût été naturel de combler, par l'imagination, de pareilles lacunes. Les plus anciens auteurs d'apocryphes et, en particulier, celui de l'Evangile de Pierre, n'y ont pas manqué[1]. Mais aucune tradition digne de foi ne les en ayant informés, nos évangélistes n'en ont rien dit.

381. — Le *second trait* concerne le tombeau qui fut trouvé vide, au matin du troisième jour, par des femmes (au nombre desquelles figure au premier rang Marie de Magdala). Cette constatation ne se lia pas d'abord pour elles avec l'idée de la résurrection du Seigneur, qu'elles n'attendaient nullement. Quelques-uns des disciples, dont Simon Pierre, avertis par les femmes, s'étant rendus sur le lieu, purent constater l'exactitude de l'information.

Cette série de faits possède une telle importance qu'il n'est expédient dont on ne se soit avisé pour en ébranler la certitude. M. KIRSOPP LAKE suppose bravement que les saintes femmes se sont trompées de tombeau : « Les environs de Jérusalem sont pleins de tombes taillées dans le roc, et il ne serait pas aisé de distinguer l'une de l'autre sans [la présence] de marques distinctives[1]. » Suit une explication tendant à montrer que cette confusion n'a rien que de vraisemblable dans le cas ! Avec moins de candeur, mais non moins d'aplomb, M. P. W. SCHMIEDEL adjuge tout à la légende : je transcris en note, intégralement, les « preuves » administrées par ce savant[2]. Elles caractérisent à merveille une méthode. Puis, comme on ne fait pas à l'arbitraire sa part, et que l'incident est lié avec l'épisode de Joseph d'Arimathie demandant à Pilate le corps du Seigneur et veillant à le faire ensevelir, on en vient — et c'est M. LOISY — à rejeter et cet épisode et tous les récits du tombeau trouvé vide. « Cette preuve de fait... paraît avoir été imaginée d'après les vraisemblances, comme une scène de roman, par un esprit de médiocre invention, pour des lecteurs très crédules[3]. »

En réalité, aucune raison sérieuse de suspecter cette partie du récit ne peut être alléguée. Ni la difficulté de concilier certains détails (dont la diversité fait ressortir par contraste l'uniformité du fond), ni l'invraisemblance des incidents, ni le caractère

fausse interprétation, il fallut beaucoup ajouter aux traditions primitives, préciser des traits, harmoniser, prévenir des difficultés (p. 14-15). Pour satisfaire des néophytes avides de merveilleux, engagés dans le courant syncrétiste des religions orientales, il fallut, de plus, faire une part à la chair du Christ, aux miracles, aux repas sacrés. De là, nouvelles additions (p. 16-17). Enfin la tendance apologétique et evhémériste de la communauté doit entrer en ligne de compte, comme aussi la nécessité de montrer les prophéties accomplies (p. 18-19). — On se demande alors comment tant d'intentions, tant de nécessités, tant de motifs pour étendre, interpoler, multiplier la matière primitive, ont abouti à nos maigres, brefs et fragmentaires récits !

1. P. W. SCHMIEDEL ne peut s'empêcher de le remarquer : « La résurrection même de Jésus qui est, dans les récits canoniques, avec une réserve notable, toujours supposée comme ayant eu lieu déjà et jamais décrite, est représentée ici [dans l'Evangile de Pierre] comme ayant eu lieu sous les yeux des Romains et des Juifs qui gardaient le sépulcre — et d'une façon qu'on ne peut qualifier que de grotesque. » *Resurrection... narratives*, dans l'*E. B.* de Cheyne, IV, col. 4047.

1. *The historical evidence for the Resurrection of Jesus Christ*, London, 1907, p. 250.

2. Après avoir renvoyé aux considérations qu'il a fait valoir dans un autre article de la même Encyclopédie (s. v. *Gospel*, n. 138, e. f. [II, col. 1879, 1880], où l'on nous renvoie au numéro 27 [II, col. 1782, 1783] du même article), M. P. W. SCHMIEDEL poursuit : « Les trois points desquels nous devons partir [dans la démonstration de la non-historicité du tombeau vide] sont : [1] le silence de Paul (comme aussi de tout le N. T., à part les Evangiles ; voir en particulier *Act.*, II, 29-32) — silence entièrement inexplicable si l'histoire était vraie ; [2] ensuite la parole de *Mc.*, XVI, 8, d'après laquelle les femmes ne dirent rien de leurs expériences au sépulcre — parole qui doit être entendue dans le sens que Marc était le premier en état de publier les faits, en d'autres termes que toute l'histoire est une production très tardive ; [3] enfin, si (comme nous l'avons vu) les premières apparitions de Jésus eurent lieu en Galilée, les nouvelles de ces apparitions seraient arrivées à Jérusalem bien trop tard pour permettre un examen du sépulcre donnant des résultats satisfaisants. Si l'on avait trouvé un corps, il aurait été en un état de dissolution trop avancée pour permettre une identification ; si l'on n'avait pas trouvé de corps, la chose aurait été très facilement explicable sans postuler une résurrection. » *Encyclopaedia Biblica*, s. v. *Resurrection... narratives*, vol. IV, col. 4066.

Le ton doctoral et l'absolu des formules ne font que souligner l'insigne faiblesse de ces raisonnements. Paul, rappelant un fragment de la catéchèse primitive où ce détail du tombeau trouvé vide ne figurait pas, avait d'autant moins à l'ajouter que cette affirmation, implicitement contenue dans ce qu'il disait, n'aurait porté aucun élément de conviction nouveau dans l'esprit des Corinthiens. — Le silence des femmes concerne le premier moment, durant lequel, « pleines d'effroi et hors d'elles-mêmes », elles ne dirent rien à personne. Le récit de Marc, brusquement interrompu sur ces mots : « car elles avaient peur », ne permet nullement d'entendre que les femmes ne dirent *jamais* rien à personne, ni alors et sur le coup, *ni ensuite*. Ce silence persévérant est contredit par tous les récits complets. — Ces mêmes récits contredisent explicitement et unanimement l'hypothèse d'après laquelle les premières apparitions auraient eu lieu en Galilée. Même dans cette hypothèse, le dilemme final [développé ailleurs par l'auteur : *E. B.*, II, col. 1880] est simplement ridicule. M. Schmiedel, qui suppose, *Ibid.*, col. 1880, que la première apparition en Galilée put avoir lieu le troisième jour après la mort de Jésus, et que la nouvelle put en être portée à Jérusalem *sur-le-champ* (forthwith), estime-t-il que le corps ne pouvait être identifié après six jours, après huit jours ? On croit rêver en lisant — et répétés deux fois, et de quel ton décisif ! — de pareils non-sens.

3. *Jésus et la tradition évangélique*, Paris, 1910, p. 205. Détails dans *les Evangiles synoptiques*, II, 1908, p. 696-737. On peut voir la solide discussion de M. E. MANGENOT, *La Résurrection de Jésus*, Paris, 1910, p. 177-240.

« secondaire » de la narration. Rien au contraire de mieux attesté, de plus naturel, ni de moins concerté que ces notations de témoins oculaires, dont toute trace d'harmonisation postérieure est absente[1] et qui nous mettent aux yeux l'agitation, l'effroi, le va-et-vient trépidant de la première heure.

382. — *Le troisième trait* concerne la genèse de la foi en la résurrection chez les femmes, et leur inutile tentative pour faire partager cette foi aux apôtres. A travers les différences de présentation et les incertitudes chronologiques, il reste acquis que les fidèles amies du Crucifié reçurent d'abord du dehors l'interprétation véritable du fait que leurs yeux étonnés constataient : le tombeau ouvert et vide. Une intervention personnelle de Jésus acheva de les convaincre et les décida, en même temps, à communiquer aux disciples ce qu'elles venaient d'apprendre. Le rôle de Marie de Magdala est fortement accusé dans toutes les sources, bien que le quatrième évangile seul nous donne le dernier mot de ce divin épisode. Tous les récits mentionnent également (et leur accord est notable) que le témoignage des femmes, celui de Madeleine en particulier, encore qu'il réussît à émouvoir et à mettre en branle quelques-uns des apôtres, fut radicalement impuissant à leur communiquer la foi en la résurrection. Tout cela leur parut suspect, invraisemblable, propos de femmes exaltées.

383. — Enfin le Maître — c'est *le quatrième trait* — se manifeste directement à ses disciples. A Pierre d'abord (nous le savons par le témoignage concordant de Luc et de Paul), puis au groupe apostolique pris d'ensemble, puis à d'autres ou aux mêmes, en des lieux divers, à des heures et dans des circonstances fort différentes. Cette manifestation se produit à l'improviste et, loin de trouver un milieu bien préparé, vibrant, facile à persuader, se heurte d'abord au doute, à l'incertitude, à l'effroi mêlé d'inquiétude que suscite le contact inattendu du surnaturel. La même impression initiale de défiance et de défense scande, sous des formes diverses et plus ou moins naïves, tous les récits. Elle est vaincue par l'insistance du Maître ressuscité, qui multiplie les marques de son identité personnelle (nonobstant les conditions nouvelles où il se meut) avec le Jésus qu'avaient connu les disciples. Tantôt c'est un geste familier — celui de la fraction du pain — qui jette à ses pieds, « les yeux ouverts », les pèlerins d'Emmaüs ; tantôt c'est un mot, un appel, un accent qui rend à Marie de Magdala celui qu'elle avait tant aimé ; tantôt c'est une sorte d'enquête en règle et d'assurance contre l'hallucination ou la vision fantômale — paroles, toucher, nourriture prise en public — à laquelle se prête Jésus ou qu'il provoque. L'apparition ne consiste *jamais*, que nous sachions, dans une simple vision, ou un sentiment de présence analogue à celui dont les mystiques sont favorisés. Plusieurs sens et souvent tous sont affectés, non pour un moment et dans un éclair, mais d'une façon durable, par des paroles, des ordres, des promesses, des actes divers impliquant des changements d'attitude, des allées et venues, des pauses, des pertes et des reprises de contact : d'un mot, *une conversation suivie*.

384. — *Cinquième trait :* il se forme, dans ces esprits lents à croire, une conviction inébranlable qui modifie et « renverse » leur état d'âme antérieur. De ces désillusionnés, de ces découragés, de ces hommes accablés par l'effroyable catastrophe où avait sombré, avec l'honneur et la vie de leur Maître, l'espérance même d'un avenir meilleur, la foi au ressuscité fait des témoins inconfusibles, des apôtres dévoués jusqu'au sang. Entre le « petit troupeau » privé de son Pasteur et dispersé, qui se cachait au soir du jour fatal, apeuré et démoralisé — et le groupe rallié, complété, compact, conquérant, qui fut le noyau de l'Eglise primitive, il y a plus qu'une modification, il y a transformation, refonte héroïque des sentiments, trempe nouvelle des volontés. Il existe désormais, pourrait-on dire en anticipant le mot de quelques années, des « chrétiens ». Ils n'hésitent plus, n'atermoient plus, ne cèdent plus à leur rêve charnel. Et le secret de ce prodigieux changement est dans leur foi en la résurrection du Maître. Cet homme qu'ils ont abandonné, qu'ils ont vu abandonné de son Père et sommé vainement par ses ennemis de se sauver lui-même ; ce condamné, ce pendu, ce mort enseveli — eh bien ! on l'a vu derechef, il vit, il est ressuscité, il est le Seigneur, il est assis à la droite de Dieu ! Conviction victorieuse, qui n'est pas le résultat d'une longue élaboration doctrinale, le contre-coup et la revanche imaginative des persécutions subies, la projection de prophéties anciennes. Elle existe, agit, soutient tout, explique tout *dès le début :* elle n'est pas une conséquence, mais une cause ; elle n'est pas une suite et un progrès, mais le frisson initial et le premier moteur de la vie chrétienne.

385. — Que l'apôtre Paul n'ait pas été le premier à mettre ainsi l'importance de la mort du Christ et l'importance de sa résurrection au premier plan, mais qu'il se soit rencontré dans cette confession avec la communauté primitive — cela appartient aux faits historiques les plus certains. « Je vous ai transmis, écrit-il aux Corinthiens, ce que moi-même j'ai reçu par tradition : à savoir que le Christ est mort pour nos péchés et est ressuscité au troisième jour. » Sans doute Paul a fait de la mort et de la résurrection du Christ l'objet d'une spéculation ultérieure et il a, pour ainsi dire, résumé tout l'Evangile en ces deux événements — mais ces faits, le cercle des disciples personnels de Jésus et la communauté primitive les tenaient déjà pour fondamentaux. On peut l'affirmer : la reconnaissance durable de la dignité de Jésus-Christ, la vénération, l'adoration qu'on lui a portées, ont là leur point de départ. Sur le double fondement de ces pierres s'est édifiée toute la christologie. Mais déjà avait-on dit de Jésus Christ, durant les deux premières générations, tout ce que les hommes peuvent dire de plus sublime. Parce qu'on le savait vivant, on le loua comme celui qui est élevé à la droite de Dieu, le vainqueur de la mort, le prince de la vie, la puissance d'une nouvelle création — comme la voie, la vérité et la vie... Mais surtout on sentit qu'il était le principe actif de la vie personnelle : « Je ne vis plus, c'est le Christ qui vit en moi. » Il est « ma » vie, et percer jusqu'à lui à travers la mort est un gain. Où, dans l'histoire de l'humanité, est-il arrivé quelque chose de pareil ? — Que ceux qui avaient mangé et bu avec leur Maître et l'avaient vu sous les traits de son humanité, l'aient annoncé non seulement comme le grand Prophète et le révélateur de Dieu, mais comme le guide divin de l'histoire, comme le « commencement » de la création de Dieu et comme la force intime d'une nouvelle vie ! Jamais les disciples de Mahomet n'ont ainsi parlé de leur prophète ! Il ne suffit pas de dire qu'on a transporté simplement sur Jésus tous les attributs du Messie, et d'expliquer tout par l'attente du retour glorieux dont les rayons se seraient projetés en arrière. Assurément l'espérance certaine de la résurrection faisait qu'on détournait les yeux de la « venue en humilité ». Mais qu'on ait pu fonder et maintenir ferme cette espérance certaine elle-même ; qu'à travers les souffrances et la mort on ait vu en lui le Messie élu ; que, à côté de l'image messianique vulgaire, et dans cette image, on ait senti qu'Il était, on ait serré sur son cœur le Maître présent et le Sauveur — voilà l'étonnant! Et là, c'est bien la mort « pour nos péchés », c'est bien la résurrection qui ont confirmé l'impression faite par la personne, et qui ont donné à la foi son point de départ certain : « Il est mort pour nous en victime, et il vit. »

1. Voir par exemple P. Ladeuze, *la Résurrection du Christ*, [1907], p. 51 sqq. ; V. Rose, *Etudes sur les Evangiles*[4], Paris, 1905, p. 306-321 ; E. von Dobschütz, *Osten und Pfingsten*, Leipzig, 1903, p. 10 sqq.

... Que ces deux affirmations aient été pour la communauté primitive les points substantiels [de sa foi], nul n'en a encore douté. Même Strauss ne le conteste pas, et le grand critique F. C. Baur reconnait que la chrétienté la plus ancienne a été bâtie sur la confession de ces [vérités[1]].

386. — Cette union étroite, indissoluble, entre la réalité du fait de la résurrection et la croyance qui a fondé l'Eglise chrétienne et transformé le monde, est la confirmation la plus solide de la vérité du témoignage apostolique, tel que tous les documents anciens nous l'ont transmis, tel que Paul écrivant aux Corinthiens l'a motivé, tels que nos récits évangéliques l'ont, dans une assez large mesure, circonstancié. C'est une mauvaise défaite que d'assimiler à ce propos toute croyance sincère et de dire, avec M. P. W. Schmiedel[2], que la réalité du fait générateur de la foi n'importe pas.

387. — Mauvaise défaite, parce qu'elle suppose à la vérité et à l'illusion le même droit à l'existence, le même pouvoir de fonder, la même fécondité. Sophisme dégonflé par Renan lui-même : « Rien ne dure que la vérité... Tout ce qui la sert se conserve, comme un capital faible, mais acquis; rien dans son petit trésor ne se perd. Tout ce qui est faux, au contraire, s'écroule. Le faux ne fonde pas, tandis que le petit édifice de la vérité est d'acier et monte toujours[3]. » Ce que Renan présente ici comme un fait d'expérience et en historien, prend une valeur philosophique indubitable, et devient une certitude pour qui admet que le monde, et en particulier le monde des esprits, n'est pas abandonné aux convulsions d'un hasard aveugle, mais est orienté vers un but par une Puissance sage et bonne. Dans cette hypothèse, qui est celle même où se place, de toute nécessité, l'homme religieux, l'immense réalité chrétienne postule à sa base une croyance fondée en réalité.

C'est ce qu'a reconnu un exégète protestant dont

1. Ad. Harnack, *Das Wesen des Christentums*[4], 1901, p. 97, 98. J'ai traduit à nouveau le texte, que serre encore trop peu la seconde traduction française, Paris, 1907, p. 188-191.

2. « Il est indéniable que l'Eglise a été fondée, non directement sur le fait de la résurrection de Jésus, mais sur la croyance en sa résurrection, et *cette foi travaillait avec une égale énergie, que la résurrection fût un fait réel ou non* (and this faith worked with equal power, whether the resurrection was an actual fact or not). » *Resurrection... narratives*, dans l'*E. B.* de T. K. Cheyne, IV, col. 4086.

3. *Histoire du peuple d'Israël*, V, Paris, 1891, p. 421. On peut rapprocher de ces paroles celles du plus instruit parmi les modernistes restés catholiques. Bien qu'il révoque en doute « les argumentations de l'apologétique usuelle », en particulier celle qui « invoque la transformation merveilleuse des Apôtres, l'étonnante propagation de la foi, la constance héroïque des premiers croyants », sous couleur que « cela ne prouve directement qu'une sincérité de conviction, non pas sa valeur objective » (*Dogme et Critique*, Paris, 1907, p. 187), M. Edouard Le Roy estime que l'argument vaut si on l'applique, non plus à la seule génération apostolique, mais à la foi chrétienne prise d'ensemble : « Ce qui est pure chimère illusoire, pure hallucination morbide, sans valeur de vérité, peut sans doute susciter momentanément la foi la plus complète. Mais une telle foi n'est pas nourrissante ni fructifiante au point de vue moral; elle ne produit rien de solide; elle ne se transmet pas bien loin ; elle ne rassemble pas beaucoup d'âmes dans une communion qui les vivifie; elle ne résiste pas à l'action réductive et dissolvante de la durée, à l'épreuve de la mise en usage pratique; *elle se solde toujours en fin de compte par un échec où se dévoile son caractère mensonger* » (*Ibid.*, p. 224). C'est bien dit; mais ce sont là les lignes de « l'apologétique usuelle », quand elle est honnêtement exposée, et ainsi ce n'était pas la peine de médire de celle-ci pour la reprendre ensuite à son compte.

l'appréciation me paraît digne d'être citée. Ayant vécu toute sa vie au confluent des deux cultures, française et allemande, spécialisé dans les études scripturaires, qu'il renouvela plus qu'homme du monde chez ses coreligionnaires, critique indépendant jusqu'à la témérité, ayant anticipé dès 1834, avec « un coup d'œil génial », la plupart des thèses qui rendirent célèbres les noms de Graf, Abr. Kuenen, J. Wellhausen[1], Edouard Reuss entreprit, au soir de sa vie, de résumer tous ses travaux bibliques en un ouvrage d'ensemble, qui parut à Paris en seize tomes, de 1874 à 1881. Dans le volume consacré aux évangiles synoptiques, sous le nom d'*Histoire évangélique*, voici comme il s'explique sur le point capital[2] :

388. — Quant au fond du fait principal, nous voulons dire de la résurrection elle-même, l'exégèse ne peut que constater que jamais et nulle part les apôtres n'ont exprimé le moindre doute, la moindre hésitation à son égard. L'apologétique, de son côté, peut aujourd'hui s'épargner la peine de discuter sérieusement certaines explications imaginées autrefois pour écarter le miracle, telles que la supposition d'une simple léthargie, de laquelle Jésus serait peu à peu revenu ; ou celle d'une fantasmagorie organisée par des chefs de parti occultes, à l'effet de faire prendre le change aux disciples; ou celle d'un mensonge sciemment mis en circulation par ces derniers, et autres pareilles, tout aussi romanesques et singulières; l'histoire et la psychologie, la physiologie et le bon goût en ont fait justice depuis longtemps. L'expédient de réduire le fait à un simple mythe se heurte surtout contre la brièveté de l'espace de temps écoulé entre l'événement et les premières prédications, et le recours à une illusion visionnaire est impossible en face de l'universalité et de la fermeté des convictions au sein de l'Eglise. Lors même qu'aucun de nos évangiles n'aurait pour son récit la garantie d'un témoignage oculaire immédiat, il resterait celui de Paul, dont les affirmations ne peuvent être que la reproduction de celles des personnages qu'il nomme. Nous pourrons reconnaître que beaucoup de choses dans cette histoire sont pour nous incompréhensibles, que nous n'arriverons jamais à nous rendre compte de la nature de l'existence de Jésus ressuscité, que notre raison est arrêtée à chaque fois, quand elle essaie de concevoir et d'accorder les éléments des divers récits : il resterait toujours ce fait incontestable, que l'Eglise qui subsiste depuis dix-huit siècles a été bâtie sur ce fondement, qu'elle en est donc pour ainsi dire une attestation vivante, et qu'à vrai dire, c'est elle qui est sortie du tombeau du Christ, avec lequel, selon toutes les probabilités, elle y serait autrement restée enterrée à jamais.

C. — Les objections principales

389. — Quoi que dise Reuss, justement d'ailleurs, des hypothèses « romanesques et singulières » imaginées par les rationalistes pour expliquer sans miracle la croyance en la résurrection du Christ, nous ne pouvons en faire abstraction dans le présent travail.

Du moins, nous bornerons-nous à celles qui nous paraissent mériter discussion, soit qu'elles s'appuient à des faits réels qu'elles faussent en les exploitant; soit qu'elles s'orientent dans les voies « normales », où l'erreur même garde une certaine vraisemblance et, par conséquent, un certain pouvoir d'attirance.

390. — Ne rappelons que pour mémoire les hypothèses de Samuel Reimarus, dans les célèbres *Fragments* de Wolfenbüttel, publiés par Lessing (enlèvement du corps de Jésus par les apôtres, désireux de faire croire à la résurrection[3]) et de Gottlob Paulus (léthargie ou syncope du Christ, suivie d'un

1. P. Lobstein dans la *PRE*[3], XVI, 1905, p. 694.

2. *Histoire évangélique* (*La Bible, traduction nouvelle avec Introduction et Commentaires, le Nouveau Testament*, I), Paris, 1876, p. 701.

3. *Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger*, éd. G. E. Lessing, Brunswick, 1778. Depuis Reimarus, l'hypothèse

réveil de quelques jours, et de la mort définitive[1]). Ces ridicules fictions, comme aussi les variantes, à peine plus vraisemblables, par lesquelles on a essayé de les rajeunir (enlèvement du corps par les gens du Sanhédrin) ont fait leur temps. Les critiques les plus radicaux : un P. W. SCHMIEDEL[2], un Arnold MEYER[3], pour ne pas parler des autres, en ont reconnu l'inanité. Leur maître à tous, David Frédéric STRAUSS, avait, avant eux, cinglé de son ironie ces vaines tentatives[4]. Toutes comportent une part d'insincérité et de fraude, qui n'est pas seulement rebutante en elle-même, mais hautement invraisemblable : fraude de la part des apôtres, ou fraude — tout à fait contraire à leurs intérêts — de la part des Juifs, membres du Sanhédrin. Strauss s'espace en particulier sur l'hypothèse d'une survie succédant à une mort apparente : « Abstraction faite des difficultés dans lesquelles elle s'engage, cette conjecture ne remplit même pas la tâche qu'elle s'est donnée, d'expliquer la fondation de l'Eglise chrétienne par la croyance au retour du Messie Jésus à la vie. Un demi-mort qui se glisse en rampant hors de la tombe, un débile qui rôde de-ci de-là, un misérable qui a recours aux soins médicaux, aux bandages, aux fortifiants, aux ménagements, et qui, à la fin, succombe à ses souffrances, ne pouvait absolument donner aux disciples l'impression du vainqueur de la tombe et de la mort, du prince de la vie, qui est à la base de leurs démarches ultérieures[5]. » L'enlèvement du corps par les gens du Sanhédrin, à laquelle, en désespoir de cause, recourt Albert RÉVILLE, n'explique aucunement le changement qu'on est bien obligé de constater dans l'esprit et l'attitude des apôtres[6].

de l'enlèvement a été reprise sous diverses formes, attribuée (à titre de conjecture plus ou moins plausible) à Marie de Magdala par RENAN; à Joseph d'Arimathie par Oskar HOLTZMANN dans sa *Vie de Jesus*, 1901, H. J. HOLTZMANN dans son *Hand-Commentar* sur les Synoptiques, 1889, 1901, et W. HEITMÜLLER, *Jesus*, 1913, p. 104; aux Juifs par Alb. RÉVILLE. — Voir E. MANGENOT, *La Résurrection de Jésus*, Paris, 1910, p. 233-239.

1 *Das Leben Jesu als Grundlage einer reinen Geschichte des Urchristentums*, Heidelberg, 1828. L'hypothèse a été défendue par K. A. HASE, dans sa *Leben Jesu*, 1819, [5]1865, et sa *Geschichte Jesu*, Leipzig, 1876. Elle a été reprise, notamment, par W. SAND, *La vérité sur la mort de Jésus-Christ*, Paris, 1903; P. CALLUAUD, *Le problème de la résurrection du Christ*, Paris, 1909, et les théosophes en général.

2. *Resurrection... narratives* dans l'*E.B.*, IV, col. 4066, 4067.

3. *Die Auferstehung Christi*, p. 117 sqq.

4. Il s'explique contre Paulus dans le troisième des écrits polémiques suscités par sa première *Vie de Jésus* (*Streitschriften zur Verteidung meiner Schrift über das Leben Jesu*, Tübingen, 1837); contre Reimarus dans sa *Vie de Jésus pour le peuple allemand*, postérieure de près de trente ans, et très différente, comme on sait, de la première *Leben Jesu* (*Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*, Leipzig, 1864).

5. *Das Leben Jesu für das deutsche Volk bearbeitet*[3], Leipzig, 1874, p. 298.

6. *Jésus de Nazareth*, Paris, 1907, I, p. 461 sqq. V. ROSE, *Etudes sur les Evangiles*[4], Paris, 1905, p. 311-316, fait justement remarquer l'invraisemblance, dans l'hypothèse, du silence prolongé gardé par les Sanhédrites au moment de la prédication publique de Jésus ressuscité. « Conçoit-on qu'en face de cette prédiction solennelle de la résurrection de l'homme qu'ils ont voulu détruire en le crucifiant, ces autorités haineuses et sarcastiques, si elles ont contribué à l'enlèvement du cadavre, soient restées silencieuses et inactives ? La pièce à conviction était entre leurs mains ; ils pouvaient ébranler d'un seul geste, d'une parole, la foi nouvelle dont les progrès rapides les inquiétaient, et, après avoir tué le prophète, ruiner son œuvre pour toujours. Si les Sanhédrites se sont tus, s'ils n'ont pas opposé ce démenti éclatant, c'est parce qu'ils n'étaient pas en état de le fournir » p. 315.

391. — Aussi la presque unanimité de nos adversaires contemporains, laissant à leur désuétude ces échafaudages d'hypothèses, s'oriente dans d'autres voies, plus radicales, plus négatives encore. Après avoir de leur mieux disjoint et rétréci la base de fait supposée par les récits, ils recourent, pour expliquer le reliquat — que la foi universelle et féconde de l'Eglise primitive en la résurrection ne leur permet tout de même pas de négliger ! — à deux expédients principaux : celui de visions subjectives, hallucinatoires, et celui de croyances préexistantes, qui auraient agi par voie d'infiltration et d'inspiration sur la première génération chrétienne. Sous cette influence, une impression d'abord fugitive et fluide aurait acquis du corps, se serait précisée, précipitée en affirmations positives, solidifiée en récits détaillés.

392. — Avec des dosages différents, cette mixture d'hypothèses se retrouve dans tous les travaux récents consacrés par des auteurs rationalistes à la résurrection. Mais là s'arrête l'accord. Au cours de la triple étape fournie par nos adversaires : étude critique, destinée à « réduire » les textes; étude sur le nombre, le temps, le lieu et la nature des visions ; désignation ou suggestion des traits, des mythes, des croyances qui auraient réagi sur les apôtres et les évangélistes — le gros des écrivains se divise en petits groupes, et finalement s'émiette en individus. Dans le champ, à peu près indéfini, des conjectures, chacun se trace un sentier, au gré de ses préférences, des postulats de sa philosophie particulière, des hasards de sa compétence. Ce qui paraît « possible » à l'un est déclaré par l'autre insoutenable, contraire « aux lois de la nature ». Pour ceux-ci, il ne peut s'agir, en aucun cas, de « résurrection » proprement dite. Parlez-nous, si vous voulez, d' « immortalité[1] » ! Sur les infiltrations mythologiques possibles, probables ou certaines, les divergences s'accusent avec une crudité qui serait, dans tout autre sujet, divertissante. On pourra en juger plus bas.

393. — *La réduction des textes.* — Deux moyens sont généralement employés pour éliminer une partie des textes : l'incompossibilité de l'énumération paulinienne des apparitions avec bon nombre de celles que rapportent les évangiles; l'existence, et l'incompossibilité, de deux traditions évangéliques, dont l'une placerait les apparitions majeures à Jérusalem, au troisième jour, l'autre en Galilée, après un laps de temps plus considérable.

La première de ces difficultés suppose à tort (nous l'avons montré plus haut, n. 362) que l'énumération faite par saint Paul est complète, exclusive de tout ce qui n'y figure pas. Hypothèse arbitraire : le plus érudit de ses défenseurs et le plus acharné, M. P. W. SCHMIEDEL, a beau s'y mettre à mainte reprise, affirmer que Paul a *dû* rapporter *tout* ce qu'il savait sur le sujet, à cause de l'importance qu'il y attachait[2] ; que les transitions même employées par l'Apôtre : « alors..., ensuite..., ensuite..., alors..., finalement », excluent toute omission « de la manière la plus décisive[3] » ; qu'il n'avait aucune raison de ne pas men-

1. K. LAKE, *The historical evidence of the Resurrection...*, p. 268, 269 ; Alfred LOISY, *Simples réflexions sur le Décret Lamentabili*[2], Paris, 1908, p. 170.

2. *Resurrection... narratives*, dans *E.B.*, IV, 4057. L'auteur s'était déjà expliqué en ce sens dans son commentaire du passage afférent : *Hand-Commentar zum N. T.*, ed. H. J. Holtzmann, II, 1, Freiburg i. B., 1891.

3. *Ibid.*, col. 4058. Le Dr F. H. CHASE remarque justement là-dessus, *Cambridge theological Essays*, London, 1905, p. 395, note 1, que l'ἔπειτα, « ensuite », marque l'*ordre* des apparitions (par ex. les Douze *après* Céphas), mais *n'exclut* nullement la présence d'autres apparitions dans

tionner, s'il l'avait connu, le témoignage des femmes[1], toute cette argumentation *a silentio* ne convainc pas. Il est au contraire hautement improbable que, dans cette brève énumération, formant parenthèse, et destinée à fournir aux Corinthiens des garants irréfutables, officiels, autant que possible connus d'eux et accessibles, du fait de la résurrection, Paul en ait appelé à des apparitions d'un caractère privé, comme celles dont furent favorisés les femmes ou les disciples d'Emmaüs. Nous avons vu par contre que chacun des témoignages retenus par lui avait sa raison d'être, devait porter coup dans l'esprit de ses correspondants. Mille exemples nous avertissent d'ailleurs de ne pas expliquer trop vite par l'ignorance d'un auteur le silence qu'il garde sur des faits dont il semblerait qu'il dût parler.

394. — L'autre difficulté est spécieuse et mérite davantage considération. Elle consiste à distinguer, puis à opposer deux courants dans les traditions « sous-jacentes » aux récits évangéliques. La première et plus ancienne serait représentée par *Marc*, XIV, 28 et XVI, 1-8, et par *Matthieu*, XXVI, 32, et XXVIII. L'apparition racontée dans l'appendice de l'évangile johannique, *Jo.*, XXI, et amorcée à la fin de l'*évangile de Pierre*, vv. 59-60, *seraient des indices* de la même tradition. La plupart des critiques rationalistes estiment que le témoignage de saint Paul rentre plus naturellement dans ce cadre. Selon cette tradition, le Christ aurait apparu aux disciples en Galilée seulement, peu de temps après sa mort, mais à une époque qu'il est impossible de déterminer précisément. Les rationalistes radicaux, avec M. Loisy et M. P. W. Schmiedel, ne voient dans les récits concernant la visite des femmes au tombeau et la disparition du corps du Seigneur, que des tentatives apologétiques fort anciennes, mais plus ou moins maladroites et sans fondement dans l'histoire.

L'autre tradition, postérieure et partant plus riche en détails, serait représentée par *Luc*, XXIV, *Act.*, I, 1-9, et par *Jean*, XX. Elle localiserait les apparitions à Jérusalem, les ferait commencer le matin du dimanche et finir le soir même (c'est l'impression que laisserait l'*évangile* de Luc) ou un temps plus ou moins long après (les Actes spécifient quarante jours, Jean laisse la chose indéterminée).

Nos récits actuels (et en particulier la finale de Marc, XVI, 9-20, mais déjà partiellement Matthieu et Jean) auraient commencé de combiner et d'harmoniser, par voie surtout de juxtaposition, ces deux couches de tradition qu'on peut appeler, pour faire court, galiléenne et judéenne. A l'appui de ces conclusions, on apporte surtout, avec des vraisemblances (fondées elles-mêmes plus ou moins sur le postulat de l'irréalité de toute résurrection proprement dite) l'analyse critique des récits eux-mêmes. Il est naturellement impossible de discuter ici le bien-fondé de chaque détail, dans des analyses qui diffèrent grandement selon les auteurs. Mais il reste possible d'indiquer les lignes générales commandant toute la discussion.

395. — Un premier fait à retenir est que, aussi haut que nous puissions remonter, pour le premier évangile et pour le quatrième (aucun indice critique ne permettant de conjecturer qu'il ait jamais été lu sans le chapitre XXI), nous trouvons les deux traditions combinées. On les considérait donc comme *complémentaires*, et non comme *exclusives*. Le troisième évangile, si on l'interprète, ainsi qu'il est raisonnable, à l'aide du début des Actes (qui renvoie explicitement au premier « Discours » de Luc) offre un cadre assez étendu pour qu'on y puisse faire rentrer sans violence les apparitions galiléennes. Il n'est nullement besoin pour cela de supposer — la conjecture n'est pas déraisonnable, mais elle paraît un peu artificielle — deux groupes de disciples, l'un à Jérusalem, l'autre en Galilée. Du second évangile, interrompu brusquement avant toute mention d'apparition, on ne peut rien conclure. Il y a des probabilités pour que la première fin de Marc (si elle a jamais existé) contînt à peu près ce que nous livre explicitement la fin de saint Matthieu[1]. Quant à la finale actuelle, elle unit manifestement les deux traditions; à plus forte raison les fragments non canoniques les plus anciens, tels que *l'évangile de Pierre*. L'hypothèse des deux traditions *exclusives* ne peut donc se réclamer d'aucun de nos récits, tels qu'ils existent. Elle est un résultat obtenu uniquement par la critique interne des documents; elle oppose comme incompatible ce que les plus anciens rédacteurs, au premier siècle, ne faisaient pas difficulté d'unir et de concilier.

396. — Un second fait, très défavorable à l'hypothèse de nos adversaires, c'est la quasi nécessité où ils se mettent de rejeter, avant toute enquête, les épisodes concernant l'ensevelissement de Jésus par Joseph d'Arimathie, la visite des femmes au matin du dimanche et le tombeau trouvé vide. Tous les critiques en effet donnent la préférence à la tradition galiléenne, comme soutenue par les plus anciens témoins (Marc, Matthieu, Paul très probablement), plus vraisemblable en elle-même et fournissant à la préparation psychologique des apparitions le temps, l'éloignement, les moyens de suggestion nécessaires. Mais alors, le plus qu'on puisse garder à Jérusalem, c'est une démarche des femmes, terminée par une déception et une fuite éperdue. *Contrairement à tous les textes*, il faut traiter de légende la constatation du sépulcre trouvé vide, ou recourir, pour expliquer la disparition du corps, aux expédients surannés dont personne ne veut plus. Aussi voyons-nous M. P.-W. Schmiedel, M. Arnold Meyer, M. A. Loisy faire de plus en plus grande, en ces épisodes, la part de la légende pure. Le dernier arrive, très logiquement, à ne plus garder *un seul* de ces traits comme historique, quitte à trouver pour chacun d'eux une raison subtile qui aurait amené à l'imaginer. Mais qui ne voit qu'à ce degré le parti pris et l'arbitraire dominent et maltraitent à merci les textes, auxquels l'historien a le devoir de se soumettre — s'il veut bien les interpréter — dans toute la mesure du possible[2]?

397. — Le témoignage de Paul enfin, qu'aucun critique de sang-froid n'ose révoquer en doute, et dont la plupart se servent comme d'une norme à laquelle ils rapportent les autres récits, ce témoignage favorise le parti adopté par les évangélistes. « Bien que Paul n'indique ni le lieu ni le temps des apparitions,

l'intervalle. Le « finalement », ἔσχατον, est également chronologique, non exclusif. C'est ce que reconnaît M. A. Loisy, disant que l'Apôtre montre l'intention « d'énoncer *dans l'ordre chronologique* les apparitions *principales* du Christ ressuscité »; *Les Evangiles synoptiques*, II, p. 738. C'est moi qui souligne les mots importants.

1. *Ibid.*, col. 4059.

1. Là-dessus F. H. Chase, dans le *Journal of theological Studies*, juillet 1905, vol. VI, p. 482 sq.

2. Un historien protestant, M. A. Arnal dit, à propos de ces procédés violents (dont il souligne l'emploi dans O. Pfleiderer, sur cet exemple justement des récits de la résurrection) : « Pfleiderer extrait ce qu'il croit être le noyau réel de récits imaginaires; ensuite il continue sa marche, insoucieux des difficultés qui surgissent de ses théories... Au cours de cette étude, Pfleiderer invoque encore l'histoire, mais ce n'est plus l'histoire ordinaire c'est l'histoire faite par Dieu et corrigée par Pfleiderer. » *La Personne du Christ et le rationalisme allemand contemporain*, Paris, 1904, p. 209, 210.

reconnaît M. Loisy, il donne suffisamment à entendre qu'elles se sont produites en des endroits différents et à des intervalles plus ou moins inégaux et éloignés[1]. » Parmi ces endroits, ajouterons-nous, il est tout à fait arbitraire de ne pas mettre d'abord Jérusalem. La première apparition mentionnée par Paul est celle dont Pierre fut favorisé. Le seul des évangélistes qui en parle la place à Jérusalem. C'est ajouter au texte que d'assimiler « fort probablement » cette vision avec celle qui est racontée dans le dernier chapitre de saint Jean[2]. Là, Pierre est dans la compagnie d'autres disciples, en particulier des fils de Zébédée : Paul, dans son énumération, distingue au contraire Pierre tout seul, de Pierre considéré dans les groupes dont il faisait partie et où il tenait le premier rang: les Douze, les apôtres...

398. — Tous ces indices réunis nous autorisent à voir dans les souvenirs divers réunis par les récits évangéliques, des traditions complémentaires et non exclusives. Jésus apparut aux siens à Jérusalem et en Galilée. L'ordre et le temps exact des apparitions nous échappent en partie, et cela, de par la nature des récits. On ne doit pas faire difficulté de reconnaître, en effet, que l'analyse et la distinction des sources, dont abusent les critiques radicaux, n'est pas sans fondement dans les textes. Si nous ne possédions qu'une des deux séries de documents, nous n'hésiterions guère à localiser les apparitions soit en Galilée, soit à Jérusalem, tout de même que si nous n'avions que les Synoptiques, ou l'évangile johannique, la perspective historique, la chronologie et le théâtre habituel de la vie publique de Jésus seraient singulièrement réduits et simplifiés. Il est cependant tel détail (nous l'avons remarqué en son temps) de l'enseignement ou de l'histoire du Seigneur, *tels que les rapportent les Synoptiques*, qui ne prend tout son sens que dans la perspective johannique ; et, à son tour, *le récit de Jean* met en scène bien des personnages qui sont supposés connus par les Synoptiques, sans lesquels on ne saurait s'expliquer leur attitude. Ces considérations amènent les historiens de la vie du Christ à compléter une tradition par l'autre, encore que si diverses. A plus forte raison dans le cas des récits de la résurrection, où c'est moins le ton général, les caractéristiques et le but des narrations qui diffèrent, que des indications ou suggestions de temps et de lieu. Tout en reconnaissant dans les textes l'écho de deux groupes de souvenirs, plutôt juxtaposés que fondus harmonieusement, nous refusons (comme les évangélistes eux-mêmes) d'opter entre ces données traditionnelles. Le cas se présente très souvent en histoire de souvenirs solidement attestés, mais à première vue peu cohérents entre eux et dont il faut renoncer à fixer avec certitude la suite exacte et détaillée : prendre texte de là pour choisir une seule série cohérente de souvenirs, en rejetant les autres ou en renonçant à les utiliser, est une simplification commode, mais peu scientifique, un procédé justement décrié par tout historien consciencieux[3].

1. *Les Evangiles synoptiques*, II, p. 739.
2. *Ibid.*, p. 741.
3. Ce procédé est trop commode, dans sa rigueur sommaire, pour n'être pas fort employé. Mais si un peu de science tranchante y conduit, beaucoup de science et le développement du sens historique en ramènent. Un des exemples les plus frappants porte sur les premières impressions catholiques de saint Augustin.

Partant des différences manifestes de ton et de perspective qui existent entre le récit des *Confessions* sur la conversion d'Augustin et les premiers écrits (les *Dialogues*, beaucoup plus proches du fait) du saint, nombre de critiques ont voulu rejeter absolument, comme « secondaire », incompatible avec les *Dialogues* et en somme inutilisable historiquement, la belle narration des *Confessions*. Une étude plus calme et plus approfondie a montré la compatibilité générale des deux tableaux, et permis d'utiliser le plus récent, tout en tenant compte de son caractère — comme on doit utiliser le quatrième évangile en même temps que les Synoptiques. Voir là-dessus L. de Mondadon, *Les premières impressions catholiques de saint Augustin*, dans les *Etudes* du 5 juin 1911, tome CXIX, p. 441 sqq. (Histoire de la controverse sur le point relevé ici, p. 443, 444, note).

399. — *La nature des apparitions.* — Ce que les critiques rationalistes laissent subsister des récits renferme toujours une ou plusieurs « apparitions » du Christ. De quelque façon qu'on les conçoive ou qu'on les explique, ces manifestations d'outre-tombe sont le postulat impérieux de la foi des apôtres en la résurrection. Il semble même que la tendance actuelle aille plutôt à élargir qu'à diminuer cette base de faits. Une vue plus intelligente des origines chrétiennes amène en effet nos contemporains à constater la place immense occupée dans la genèse de la religion chrétienne par la croyance et la doctrine du Christ ressuscité. La disproportion flagrante qui éclate entre les résultats d'une part et d'autre part la cause ou, pour mieux dire, le prétexte qu'on assignait à ce prodigieux mouvement des esprits, engage à ouvrir un peu plus grandes les avenues du « possible ». Ajoutez que les recherches récentes, et relativement précises, en matière de psychologie, fournissent un matériel d'analogies et de manifestations posthumes qui permettent, avec quelque virtuosité, de faire rentrer celles dont autrefois on ne voulait à aucun prix, dans un courant de faits classés et naturels. Enfin l'importance croissante, et justifiée, donnée au texte de saint Paul, ne permet pas de réduire à moins de cinq ou six le nombre des apparitions principales.

C'est dire que nous pouvons négliger l'hypothèse de l'hallucination « sous la forme ridicule que lui a donnée [et maintenue] Renan[1] ».

400. — Les conjectures qu'on a substituées à celles de Renan forment un écheveau embrouillé, nuancé à la couleur des opinions philosophiques de chaque auteur. On peut distinguer les fils suivants, présents dans tous les systèmes ou à peu près :

1. Jésus n'a pu ressusciter, au sens propre du mot : il n'y a donc pas eu réanimation de son corps mortel. Sous quelque forme qu'elle se présente, cette notion doit être rejetée, et les traits où elle s'exprime taxés de légendaires;

2. Les apparitions doivent donc être ramenées à un sentiment de présence avivé jusqu'à l'hallucination

1. Ed. Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, 1907, p. 219. J'ajoute : *et maintenue*. Car ce n'est pas seulement dans ses premiers ouvrages : *Vie de Jésus*, 1863[13], p. 449-450; *Les Apôtres*, 1866, p. 13 sqq., que Renan attribue aux saintes femmes et en particulier à Marie de Magdala, l'hallucination qui aurait « ressuscité » Jésus dans le cœur de ses disciples. Cette page de mauvais roman n'a pas cessé de charmer son auteur : il ne s'est pas lassé de lui donner des répliques également fades. La dernière, à ma connaissance, se trouve dans l'*Histoire du peuple d'Israël*, vol. V, 1891, p. 418 : « Sur de vagues indices, les femmes de la suite de Jésus, en particulier Marie de Magdala, s'imaginèrent que Jésus était ressuscité et parti pour la Galilée; ce fut là sûrement le miracle suprême de l'amour. Il fut plus fort que la mort, il rendit la vie à l'objet aimé. Une ombre pâle comme un mythe, un être vulgaire n'eût pas opéré ce miracle. Faire porter tout le fardeau d'amour des origines chrétiennes sur un pédoncule trop faible pour le soutenir serait contraire à la statique de l'histoire. Jésus a été charmant ; seulement son charme n'a été connu que d'une douzaine de personnes. Celles-ci raffolèrent de lui à ce point que leur amour a été contagieux et s'est imposé au monde. Le monde a adoré celui qu'elles ont tant aimé. »

visuelle, jusqu'à une perception sensible sans objet perceptible réel — encore que la cause spirituelle de cette perception ait pu être réelle[1];

3. Ces apparitions se sont produites à plusieurs reprises, probablement en Galilée, dans des circonstances qu'il est actuellement impossible de préciser, à une date également incertaine, suffisamment tardive pour rendre vraisemblable le travail subconscient, « la réaction... profonde, mais progressive, qui permit à la foi des apôtres en Jésus Messie de se ressaisir dans le milieu où elle était née[2] », et finalement de se projeter en visions;

4. La nature de ces visions nous échappe : pour en donner quelque idée, on prend comme point de comparaison l'apparition du Christ à saint Paul sur le chemin de Damas — apparition dont on « spiritualise » l'objet, en pressant quelques-uns des termes employés à ce propos par l'apôtre. Puis on rappelle certains faits analogues, les visions de saint Thomas Becket et de Savonarole, qui auraient apparu à tel de leurs disciples après leur mort, les « voix » de Jeanne d'Arc, etc. Enfin l'on s'oriente dans le sens d'apparition de fantômes proprement dits. Les recueils de faits de ce genre, établis par les soins de la *Société psychique* de Londres, et étudiés spécialement par F. W. H. Myers[3], sont mis à profit dans ce but.

401. — La première remarque, et capitale dans l'espèce, qui s'impose à la lecture de ces thèses, (je me suis efforcé de les résumer sans les fausser) c'est la distance qui les sépare des données de fait, telles que les documents nous les livrent. Nous avons moins là une *interprétation* de ces données qu'une *reconstruction des événements tels qu'ils ont dû se passer*. Au cours de cette restitution, on essaie naturellement de reprendre contact, çà et là, avec les textes, mais on commence par s'en séparer sur le fond et, des détails même, on ne garde que ceux qui se prêtent aux cadres plus ou moins étroits qu'on s'est tracés *a priori*.

402. — C'est ainsi d'abord que tous les textes assignent aux apparitions *une cause sensible*, encore que *sui generis* et échappant aux conditions communes. Cette cause sensible, c'est le corps du Seigneur, non tel qu'il était avant sa mort, mais constitué dans un état nouveau, glorieux, mystérieux tant qu'on voudra — tel pourtant que la présence de Jésus reste perceptible, tangible, corporelle. On aura beau raffiner sur le possible, développer à ce propos, avec M. Ed. Le Roy par exemple, une théorie nouvelle de la matière, de l'incorporation et de la glorification[4], on doit reconnaître qu'aucun témoin n'a parlé dans l'hypothèse d'une présence « mystique », incorporelle, ni dans celle — qui s'est posée pour eux et qu'ils ont délibérément rejetée — d'une apparition en songe ou de la vision d'un fantôme. Il est d'ailleurs certain que saint Paul a toujours distingué la vision qu'il eut sur le chemin de Damas (la seule qu'il assimile à celle des autres témoins de la résurrection) des simples visions extatiques, d'ordre privé, dont il parle ailleurs. Celles-ci lui laissent un doute sur le mode, même la principale (II *Cor*, xii, 1-2) : « S'il faut se glorifier (ce qui ne convient guère) j'en viendrai aux visions et révélations du Seigneur. Je connais un homme... élevé, il y a quatorze ans — *corporellement? je ne sais; incorporellement? je ne sais, Dieu le sait!* — jusqu'au troisième ciel, etc. » Dans cet état, qu'il ne peut préciser (il y insiste, *ibid.*, xii, 3), Paul entend « des paroles ineffables, qu'il ne sied pas de dire ». La vision de Damas au contraire ne laisse aucun doute à l'apôtre sur la façon dont il a vu le Seigneur; elle le constitue apôtre au même titre que ceux qui ont vu Jésus au lendemain de la résurrection : Pierre, Jacques, les cinq cents frères... La doctrine de la résurrection des corps, exposée au chapitre xv de la première Epître aux Corinthiens, identifie le corps glorifié, spiritualisé, transmué, avec le corps charnel, mortel et corruptible[1]. Tous les étais scripturaires de la théorie des visions non sensibles s'écroulent donc : elle n'a pas d'appui dans les textes pauliniens; elle contredit manifestement les autres.

403. — Quant à l'hypothèse fondamentale, bien qu'elle soit faite à dessein d'expliquer les faits, on ne peut qu'en souligner l'invraisemblance, soit qu'il s'agisse de ceux auxquels on prête la vision sans objet sensible, soit qu'il s'agisse de l'hallucination elle-même et de ses résultats. La préparation psychologique qu'on suppose à l'origine des visions : regrets profonds du Maître adoré, se tournant peu à peu en conviction qu'il n'a pu mourir, qu'il n'est pas mort tout entier (« les héros ne meurent pas ! »); sourd travail subconscient des paroles autrefois entendues; réminiscence et application des figures et prophéties du Vieux Testament; besoin de se reprendre, par-dessus la catastrophe du Calvaire, aux espérances d'autrefois, et le reste : autant de conjectures sorties tout armées du cerveau des critiques rationalistes.

404. — Tout nous montre au contraire, dans le groupe apostolique dispersé, découragé, décapité,

1. Cette réserve permet à quelques auteurs de maintenir une certaine réalité aux apparitions sans admettre pour autant la résurrection. Ainsi M. K. Lake, *The historical evidence of the Resurrection*, p. 270 sqq.; Ed. Le Roy, *Dogme et Critique*, p. 218 sqq. Cette préoccupation mène à forger des expressions telles que : « apparences subjectivo-objectives », « hallucinations vraies » (Le Roy, *ibid.*, p. 224), etc.

2. Alf. Loisy, *Les Evangiles synoptiques*, II, p. 748.

3. La *Society for Psychical Research* a été fondée en 1881 par F. W. H. Myers et E. Gurney. En collaboration avec F. Podmore ils publièrent les *Phantasms of the Living* (adaptation française par Léon Marillier, 1891). Après la mort de Myers, on édita son énorme ouvrage *Human Personality* (adaptation française très abrégée par le Dr Jankélévitch, 1905). Les faits intéressant la question présente se trouvent dans le vol. II de *Human Personality* : Survival of Human Personality after death.

4. Cette théorie, qui est fonction d'une conception générale idéaliste, exposée ailleurs par l'auteur, est appliquée à la résurrection, en particulier à la notion de « corps glorieux », par M. Le Roy, dans *Dogme et Critique*, p. 236 sqq. Nous n'avons pas à la discuter ici, sinon en tant qu'elle ne rend pas compte des données de fait. Sur le *comment* de la réanimation du corps et de sa transformation en corps glorieux, qu'il s'agisse du corps ressuscité du Christ, ou des nôtres, on peut consulter le cardinal Billot dans son traité *de Novissimis*[2], Rome, 1903.

1. Sur cette question secondaire, que je ne puis ici qu'effleurer, on lira l'étude considérable de M. E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus*, 1re partie, ch. ii et iii, surtout pp. 123-176. L'exégèse de I *Cor.*, xv, est un peu morcelée dans *la Théologie de saint Paul* de Ferd. Prat. Le passage le plus important, vol. I, p. 185-194. M. Loisy reconnaît que « les apôtres et saint Paul n'entendent pas raconter des impressions subjectives; ils parlent d'une présence du Christ objective, extérieure, sensible, non d'une présence idéale, bien moins encore d'une présence imaginaire. Quoique le corps de Jésus ait été en quelque sorte spiritualisé par la résurrection, les disciples ne se représentent pas le Sauveur comme un pur esprit, ni la résurrection comme la permanence de son âme immortelle... Pour eux, le Sauveur était vivant, par conséquent avec le corps qu'il avait eu avant sa mort. Les conditions d'existence de ce corps étaient différentes, mais c'était le même qui avait été mis dans le tombeau, et que l'on croyait n'y être point demeuré ». *Les Evangiles synoptiques*, II, p. 743, 744. C'est l'évidence même pour ceux que n'aveugle pas l'*apriorisme*.

des défiants et des vaincus. Ni ils ne s'attendaient à revoir leur Maître, ni ils ne le reconnurent d'abord. Il n'existe aucune ressemblance entre les visions qui convainquirent ces hommes de peu de foi et les « fantômes de vivants » entrevus par quelques personnes, ou les hallucinations dont l'histoire a gardé un souvenir plus ou moins net. Ici, l'objet reste vague, ne s'impose communément qu'à un sens (ou la vue, ou l'ouïe), rarement à plusieurs, jamais chez un homme sain à tous[1] — hormis le cas de sommeil naturel ou provoqué. Faute de contrôle et de réaction, l'hallucination tend alors en effet à devenir complète. Mais tout émus qu'ils fussent, les apôtres n'étaient pas des détraqués ou des débiles. Ils ne dormaient pas. Ils voulaient positivement réagir. Leur passé, leur avenir ne permet pas de les assimiler aux petits cercles exaltés — disciples de Savonarole, Camisards cévenols — avec lesquels on se donne le tort de les comparer. Loin de pouvoir alors « créer » son objet, dans un élan désespéré, comme on est obligé de le supposer, la foi des apôtres avait elle-même besoin d'être renouvelée, relevée, recréée. La parole des femmes n'y suffit pas, non plus que la vue du tombeau vide.

405. — L'hallucination enfin, même « vraie » (au sens où quelques-uns de nos adversaires le prennent, c'est-à-dire l'interprétation d'une présence spirituelle comme réellement objective, sensible, se manifestant par des paroles, des gestes, etc.), reste stérile, parce qu'elle est fondée sur la débilité et l'illusion. Ou elle tend à devenir habituelle, et c'est l'équilibre de la vie mentale et morale qui peu à peu fléchit, pour s'écrouler enfin dans la manie; ou, restée à l'état d'incident sans lendemain dans une vie normale, elle n'y exerce aucune influence durable. Son milieu reprend l'homme sain d'esprit, et tout est dit : il ne subsiste dans son souvenir qu'une incertitude, une inquiétude, un point sensible. Est-il besoin de montrer quel abîme existe entre ces phénomènes anormaux, toujours un peu morbides, partant inféconds, et la conviction ferme, sereine, invincible qui, sans arracher les disciples à leurs traditions, à leur ambiance, à leurs habitudes d'esprit, les redressa, les transforma, centupla leurs énergies, interpréta pour eux tout le passé, fit de ces hommes, durant tant d'années, des chefs, des convertisseurs et des héros ? Que l'on songe à l'influence exercée par les Douze, non seulement aux premiers temps, dans un cercle relativement restreint de disciples, mais quinze, mais vingt ans après, alors que des hommes comme Paul, Apollo, Silas et cent autres se référaient à leurs visions comme au témoignage décisif, à leur enseignement comme à la voie sûre, hors de laquelle on courrait en vain ! (*Gal.*, II, 2.)

406.— *Les infiltrations païennes.*— Si nous passons aux « infiltrations mythologiques » dénoncées ou soupçonnées dans nos récits (et les traditions qui sont à la base de ces récits) par divers auteurs, nous nous trouvons en présence d'un nombre considérable de rapprochements dont quelques-uns seulement sont spécieux[2]. Chaque critique a utilisé dans ce but l'objet de ses études spéciales. Les assyriologues H. ZIMMERN, P. JENSEN, RADAU, VIROLLEAUD nous renvoient naturellement à Babylone, à Marduk, aux dieux assyriens. PFLEIDERER et REITZENSTEIN recourent aux religions orientales et égyptiennes, aux cultes d'Attis, d'Adonis, d'Osiris. Les plus ardents promoteurs de la méthode, H. GUNKEL, T.-K. CHEYNE et leurs émules, prennent de toute main et de toute fable les traits qui leur paraissent susceptibles d'une application quelconque. On n'attend pas que nous entrions dans un détail fastidieux, qui risquerait de perpétuer, sous couleur de les discuter, maintes « explications » que leurs auteurs responsables ont déjà abandonnées.

407. — Nous noterons seulement que la théorie de l'emprunt *direct* n'est plus soutenue à peu près par personne[1]. On se rejette sur des emprunts *indirects*, le milieu juif étant censé avoir servi d'intermédiaire entre les mythologies de la Babylonie, les doctrines de l'Iran, les cultes orientaux d'une part, et le christianisme naissant. En ce qui touche le sujet présent, on peut résumer les vues des adversaires dans les deux propositions suivantes : la notion chrétienne de résurrection a pu être influencée — d'aucuns disent : a été sûrement influencée — par les croyances, alors très répandues, de dieux mourant et ressuscitant. La fixation de la date : Jésus est ressuscité *le troisième jour*, est due probablement à des calculs et à des suggestions d'origine mythologique. Une analyse un peu serrée des pages consacrées à la question par Hermann GUNKEL[2] aura le double avantage de préciser sur un exemple concret les procédés de l'école dite « comparative » (*religionsgeschichtlich*), et de donner à la critique une base ferme. Je choisis à dessein l'un des plus modérés et probablement le plus solidement érudit des tenants de la méthode.

Jésus n'est pas le seul, ou le premier, des êtres divins à la résurrection duquel on ait cru. La croyance à la mort, suivie d'un retour à la vie, des dieux, existait principalement en Egypte, mais aussi en Babylonie, en Syrie, en Phénicie. Originairement, il s'agissait d'événements naturels pris comme les moments d'une vie divine : les dieux du soleil ou de la végétation renaissent au matin ou au printemps. Il est bien malaisé sans doute de supposer que ces symboles et ces croyances eurent une influence directe sur les disciples du Christ. Mais, dans le judaïsme même, n'y avait-il pas quelque trace de notions apparentées ? Les morceaux mystérieux de l'Ancien Testament concernant le Serviteur de Iahvé n'ont-ils pu suggérer la pensée d'un Christ mourant et rendu à la vie ? Certes, le judaïsme officiel, à l'époque de Jésus, ignorait tout cela. Qui dira que cette notion n'avait pu se former dans certains cercles particuliers, écartés ?

D'autant que la date assignée à la résurrection du Christ rend l'hypothèse plus vraisemblable. La résurrection eut lieu, nous dit-on, le matin du dimanche de Pâques, au lever du soleil. Est-ce un hasard que cette coïncidence ? Le dieu mort, dans les religions orientales, renaissait au matin, avec le soleil (qu'il personnifiait) et au printemps. Allons plus loin : le Christ est ressuscité « le troisième jour » ou « au troisième jour ». Pourquoi ? Les premiers chrétiens disaient : parce que cela était prédit ! Mais chacun sait que c'est après coup qu'on a trouvé dans l'Ecriture cette indication. Si l'on veut expliquer d'où vient cette notion du troisième jour et l'importance

1. Sur tout cela, Pierre JANET, *L'automatisme psychologique*[3], Paris, 1899, p. 451 sqq., 457 sqq. Sur les hallucinations en général, le subconscient et les « phénomènes transcendants » : fantômes, messages, etc. voir J. DE LA VAISSIÈRE, *Eléments de Psychologie expérimentale*, Paris, 1912, avec bibliographie très complète, p. 362, 368-369, 372-373.

2. Les principaux de ces rapprochements ont été réunis par C. CLEMEN, dans sa *Religionsgeschichtliche Erklaerung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 146-155. La circonstance du « troisième jour » est une de celles qui ont donné lieu au plus grand nombre de combinaisons. M. E. MANGENOT a pris la peine de les recueillir et les a fort bien discutées : *la Résurrection de Jésus*, p. 55-64.

1. Il faut excepter les récits de l'enfance, particulièrement attaqués par Paul WENDLAND, habituellement moins téméraire : *Die hellenistisch-roemische Kultur in ihren Beziehungen zu Judentum und Christentum*[2], Tübingen, 1912.

2. *Zum religionsgeschichtlichen Verstaendnis des N. T.*, Goettingen, 1903, p. 76-82. Je ne connais rien de plus clair dans l'énorme littérature de l'école. On ne donne ici qu'un résumé, terminé par une citation textuelle.

qu'on lui attribue, il faut recourir aux religions étrangères. Trois est en effet un nombre sacré dans beaucoup de religions orientales. Dans la tradition juive, il joue également un rôle : Jonas reste trois jours dans le poisson, et c'est là un trait appartenant probablement à un mythe solaire. Trois et demi est le nombre des temps durant lesquels, selon Daniel (écho de mythes anciens concernant le chaos) le mal doit avoir puissance sur terre. Dans l'Apocalypse johannique, le jeune héros solaire doit grandir durant trois temps et un demi-temps, avant sa victoire sur le Dragon. Dans la mythologie grecque, Apollon, le quatrième jour [*sic*] après sa naissance, va sur le Parnasse et tue le serpent Pytho. En somme, trois ou, plus exactement, trois et demi, est le temps du mal triomphant, du Chaos, de la puissance maligne, auquel succède la victoire du bien, de la Lumière, de la puissance bienfaisante. L'hiver, auquel succède le printemps, et la renaissance du soleil, dure trois mois ou un peu plus. « De tout cela ressort donc une explication du merveilleux nombre trois appliqué à la résurrection de Jésus, et cette explication est derechef qu'avant Jésus il existait, dans les milieux judéo-syncrétistes, une croyance en la mort et en la résurrection du Christ. »

408. — On tient ici sur le vif un bon spécimen de la méthode comparative. Il n'y manque même pas le « coup de pouce » destiné à faire concorder les « trois temps et demi », voire « le quatrième jour », avec les « trois jours » ou « le troisième jour ». Malheureusement pour M. Gunkel et ses émules (qui ne l'ont dépassé qu'en invraisemblance), l'hypothèse des emprunts et des infiltrations, même indirects, reste dans le domaine de la pure conjecture, et tout le positif, sur lequel doit tabler l'historien, est contre elle.

Il n'y a pas dans tous nos récits trace d'une allusion à des croyances préexistantes, à des précédents mythologiques ou même juifs. Tout est concret et, comme on dirait en anglais, *matter of fact*. Aucune généralisation, aucun appel au symbolisme solaire, à la renaissance des saisons, à la victoire d'un Héros sur le Chaos. Les notations de temps, en particulier, dont on fait état, ne donnent lieu à aucun commentaire, et l'importance attribuée au troisième jour est destinée évidemment à préciser, à mettre hors de doute la réalité du fait. Ce chiffre n'a pu (on le reconnaît) être suggéré par les Ecritures de l'Ancien Testament ; les disciples n'avaient pas compris les prédictions de Jésus à ce sujet: c'est le fait qui pour eux interpréta les unes et les autres, encore qu'après coup on ait pu le lire dans les prophéties et rendre ainsi plus croyable, aux Juifs et aux prosélytes, l'annonce de la résurrection.

409. — Mais il y a plus, et si l'on rapproche d'un peu près la résurrection du Christ et la réviviscence des dieux solaires, des demi-dieux de la végétation et des saisons, d'Osiris, d'Adonis, d'Attis, la contradiction éclate. Là, nous avons un homme véritable, Jésus de Nazareth, connu, familier, réellement pris, persécuté, immolé par ses ennemis, sous les yeux de ses disciples: et très tôt après cette mort, ceux-ci sont persuadés et convaincus, non par raisonnements, espoirs et attente, mais par des faits, que leur Maître est ressuscité. La vie nouvelle où il est entré déborde leur faculté de comprendre, mais elle s'impose à eux, et désormais ils seront des témoins irréprochables et persuasifs du ressuscité. L'étoffe dont est fait le dieu mythique est bien différente : son histoire a les contours vagues de la légende ; sa mort et sa réviviscence ont la plasticité des symboles et aussi l'impudeur des fables naturistes. Sous des noms divers, à travers les épisodes suggérés par la fantaisie débridée des poètes ou réglés par l'arbitraire des mystes, ce sont les grandes forces obscures, amorales et anonymes, dégradées et désignées par le travail des hommes, qui occupent le fond du théâtre et déterminent les phases majeures du drame. Nous sommes hors de toute histoire et de tout contexte réel : aussi les fables peuvent-elles se rapprocher, se greffer, s'allonger, se déformer à l'infini. A l'origine de toutes, il y a, non une personne, mais un couple divin, dans lequel « la première place appartient à la femme [1] », et si, dans quelques-uns de ces mythes, l'idée de la vie future fit pénétrer un rayon de lumière et introduisit la notion de purification (sinon de pureté) morale, rien ne put effacer l'horreur du mythe primitif. Attis — pour sortir du vague sur un des exemples les plus employés par les *comparatistes* — Attis est « le héros pitoyable d'une obscène aventure d'amour [2] ». Dans la forme la plus ancienne du mythe, tantôt il ne meurt pas, et tantôt il ne revient pas à la vie. Lorsqu'on tailla, en pleine fable, une sorte de mystère joué, représenté, une fête du printemps, symbolique du renouveau annuel, on emprunta aux mystères égyptiens ou syriens des éléments figurés, attribuant à Cybèle une partie du rôle tenu ailleurs par Aphrodite ou Isis. Quel rapport entre tout ceci et l'histoire de la mort et de la résurrection du Christ?

410.—Mais c'en est assez, et trop peut-être, sur des objections qui ont l'avantage de montrer jusqu'où le parti pris et la crainte du surnaturel peuvent entraîner des érudits. Après avoir passé en revue ces difficultés, il sera permis de les déclarer légères, trop légères pour contrebalancer le témoignage des contemporains, de Paul et de Pierre, de Jacques et de Jean, de ceux qui, ayant vu Jésus ressuscité, nous ont transmis leurs impressions personnelles, et ont confirmé leur déposition par la fécondité de leur vie et l'héroïsme de leur mort.

2. — Valeur apologétique de la résurrection

411. — La connexion qui existe entre la résurrection de Jésus et sa mission, est manifeste. Amis et ennemis l'ont entendu ainsi et la controverse, actuellement comme autrefois, se concentre sur la réalité du fait: si le Christ est ressuscité, il est vraiment le Fils de Dieu. La valeur de cette inférence ne faisait pas question au temps du christianisme primitif et c'est tout le Nouveau Testament qui en fait foi [3].

« De la certitude de la résurrection, [les disciples] se sont élevés à la foi en Jésus comme Messie, Seigneur et Fils de Dieu. Le triomphe du matin de Pâques avait rétabli l'harmonie de sa vie que la mort avait brisée ; les paroles qui leur avaient été dites autrefois, qui avaient été incomprises et oubliées, leur remontent au cœur ; elles revivent, elles s'éveillent à la lumière de ce fait révélateur : Jésus ressuscité, voilà le fait apologétique qui domine les origines chrétiennes, le motif de crédibilité en quelque sorte unique, qui a ébranlé les apôtres et leurs auditeurs et les a amenés à donner leur assentiment au divin mystérieux, non encore épanoui, qui se cachait dans la personne du Sauveur [4]. »

1. Franz Cumont, *Les Religions orientales dans le Paganisme romain*, Paris, 1907, p. 60.
2. Id., *Ibid.*, p. 88. — Sur le mythe d'Attis, on peut consulter P. Decharme, dans le *Dictionnaire des Antiquités* Daremberg et Saglio, *Cybèle*, vol. II, col. 1681 sqq. ; O. Gruppe, *Griechische Mythologie*, II, Münich, 1906, p. 1529 sqq. ; et la monographie de Hugo Hepding, *Attis, seine Mythen und sein Kult*, Giessen, 1903 (*RVV*, I).
3. On peut s'en convaincre en lisant de suite, dans le livre des Actes, les passages suivants : i, 3 ; 21-22 ; ii, 22-36 ; iii, 15-26 ; iv, 10, 20, 33 ; v, 29-33 ; x, 37-44 ; xiii, 27-40 ; xvii, 3, 18, 31-32 ; xxii, 14-15 ; xxv, 19 ; xxvi, 22-23, 26 ; — ou dans une seule des Epîtres de saint Paul : aux Romains, i, 4 ; iv, 23-24 ; vi, 4-10 ; vii, 4 ; viii, 10-11, 34 ; x, 9 ; xiv, 9.
4. V. Rose, *Etudes sur les Evangiles* [4], Paris, 1905, p. 273.

Les modernes n'en jugent pas autrement et ce serait temps perdu que de s'arrêter à le prouver. Mais il est indispensable de montrer que telle a été la pensée de Jésus lui-même.

412. — A quatre reprises, dans des prophéties qui ont été ci-dessus transcrites dans leur teneur intégrale et dont l'authenticité a été pareillement établie (*Supra*, ch. III, sect. 3, nn. 247 sqq.), le Maître achève le tableau des douleurs qui l'attendent par le trait glorieux de sa résurrection. Nous savons, moyennant le témoignage de ceux qui nous les ont rapportées, que ces paroles demeurèrent incomprises au cours de la vie du Sauveur et même au delà. Accueillies avec l'attention que les disciples portaient habituellement aux entretiens de Jésus, gravées dans leur mémoire par leur allure étrange et paradoxale, ces prédictions s'illuminèrent aux clartés de la résurrection. Elles revécurent alors, comme il arrive aux formules de haut relief qui se fixent par la répétition, même sans être pleinement assimilées, dans le souvenir des simples et des enfants : l'intelligence postérieure de ces formules est facilitée par la possession imperturbable de la « lettre ». C'est ce que savent et escomptent les bons catéchistes.

Mais en dehors de ces prédictions explicites, il est deux paroles de Jésus qui se rapportent plus exclusivement, sinon plus clairement, à ce sujet. Elles comptent d'ailleurs, à cause de leur importance et aussi des conditions littéraires du texte, parmi les plus discutées de l'Evangile. Les voici, accompagnées des autres passages qui peuvent aider à les interpréter correctement.

Le signe de Jonas

413. — *Groupe A.*

Lors, quelques-uns des Scribes et des Pharisiens lui répliquèrent, disant : « Maître, nous voulons voir un signe [accompli] par vous ! » Mais il leur dit en réponse : « La génération [présente], maligne et adultère, réclame un signe, et de signe il ne lui en sera pas donné, hormis le signe de Jonas le prophète. Car tout ainsi que Jonas fut dans le ventre du poisson, trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre, trois jours et trois nuits.

« Les hommes de Ninive se lèveront, au jugement, contre cette génération-ci, et la condamneront ; car ils ont fait pénitence à la prédication de Jonas, et voici plus que Jonas ici. La reine du Midi se lèvera au jugement contre cette génération-ci et la condamnera; car elle vint du bout du monde écouter la sagesse de Salomon, et voici plus que Salomon ici. » *Mt.*, XII, 38-42.

Aux foules qui se pressaient, [Jésus] commença de dire : « Cette génération-ci est une génération maligne! Elle cherche un signe, et signe ne lui sera point donné, hormis le signe de Jonas. Comme en effet Jonas fut un signe pour les Ninivites, ainsi le Fils de l'homme sera [un signe] pour cette génération-ci. La reine du Midi se lèvera au jugement contre les hommes de cette génération-ci et les condamnera; car elle vint du bout du monde écouter la sagesse de Salomon et voici plus que Salomon ici.

« Les hommes de Ninive se dresseront, au jugement, contre cette génération-ci et la condamneront; car ils ont fait pénitence à la prédication de Jonas, et voici plus que Jonas ici. » *Lc.*, XI, 29-33.

Groupe B.

Survinrent les Pharisiens qui commencèrent de le presser, réclamant de lui un signe du ciel, pour l'éprouver. Or gémissant du fond de l'âme il leur dit : « Qu'a cette génération à chercher un signe [de ce genre]? Oui, je vous le dis, [on verra] s'il est donné un signe à cette génération ! » *Mc.*, VIII, 12-13.

Et survenant, les Pharisiens et [les] Sadducéens réclamaient de lui, pour l'éprouver, qu'il leur montrât un signe [venu] du ciel. En réponse, il leur dit : « Le soir vous dites : [Il fera] beau temps, car le ciel rougeoie; et le matin : Mauvais temps aujourd'hui, car le ciel est sombre et rouge. Ainsi vous savez discerner le temps qu'il fera, sur les apparences, et vous ne savez pas [lire] les signes des temps? [Cette] génération maligne et adultère réclame un signe, et de signe il ne lui sera pas donné, sinon le signe de Jonas. » Et les laissant là, il s'en alla. *Mt.*, XVI, 1-4.

414. — A propos de ces textes, des questions se pressent, qui ne sont pas à discuter toutes ici. Jésus prononça-t-il deux fois cette parole, dans des circonstances analogues, mais différentes? Cela reste probable sans être certain, du point de vue historique où nous nous maintenons.

Ce qui est clair, c'est qu'un groupe de Pharisiens, fidèles interprètes en cela de leur génération entière[1] (le mot même de « génération » était devenu classique en Israël, depuis la fameuse génération contemporaine de Moïse, dont les infidélités, les tribulations et les gloires formaient la page la plus instructive et la plus exemplaire de l'histoire du peuple juif), prétendaient exiger du Sauveur des signes évidents, matériellement constatables, de sa mission. Nous avons expliqué plus haut comment les miracles évangéliques, et les dispositions morales et religieuses réclamées pour leur interprétation correcte, étaient trop spirituels pour ces cœurs durs. Ils demandaient en conséquence des signes d'un ordre différent, des météores, des perturbations cosmiques, comme celles que la voix d'Elie avait autrefois provoquées (III (I) *Reg.*, XVIII, 38; IV (II) *Reg.*, I, 10 sqq).

Les évangélistes sont d'accord pour exclure les enquêteurs du privilège même de la bonne foi : on voulait ainsi éprouver, tenter le Maître, et l'on se réservait sans doute d'attribuer au malin esprit les merveilles que Jésus pourrait opérer. Mais la ruse fut déjouée ; ces exigences se heurtèrent à un refus catégorique.

Toutefois, Jésus (nous l'apprenons de Matthieu et de Luc, Marc n'ayant consigné que le refus des « signes » cosmiques) élargit sa réponse en faisant appel à un signe en particulier qui serait donné, lui, à cette génération, et dont l'inintelligence coupable la condamnerait : *le signe de Jonas*. Tout revient à déterminer la nature et la portée de ce signe.

Si nous n'avions que le groupe *B* de textes, nous en serions réduits là-dessus à des conjectures : les traits principaux de la carrière du prophète, telle qu'elle est décrite dans le livre qui porte son nom, retiendraient sans doute notre attention. Les plus frappants de ces traits, les plus populaires sont manifestement, avec et après la survie miraculeuse de Jonas, le succès (à peine moins merveilleux) de sa prédication à Ninive. L'allusion à la résurrection du Christ et au succès postérieur de l'Evangile serait moralement certaine, encore qu'implicite.

415. — Mais la présence, en nos documents, du groupe *A*, précise l'allusion et, en même temps, complique le problème. L'obstination des gens de cette génération perverse et « adultère » (au sens, également classique en Israël, d'infidèle à son Dieu) sera condamnée au dernier jour, et les exemples de docilité qui lui sont opposés sont empruntés à des Gentils! La reine du pays de Saba est venue écouter la sagesse de Salomon : les fils d'Israël refusent d'écouter ou de comprendre la sagesse du second Salomon, dont le premier n'était pourtant que la figure. Les Ninivites, princes en tête, se convertirent à la voix de Jonas : les compatriotes de Jésus feront, en grand nombre, fi de son message, pourtant combien

1. Cf. entre autres, le : « les Juifs réclament des signes », de saint Paul. I *Cor.*, I, 22.

plus persuasif et plus important! Soulignant ce dernier trait, on serait tenté de voir le signe de Jonas dans sa prédication, d'opposer à son message bien accepté le message incompris de Jésus. L'application du signe porterait d'abord sur la prédication, indirectement sur toute la carrière publique du Maître, miracles et résurrection compris. La majorité des exégètes libéraux et nombre de catholiques se sont orientés dans cette voie[1]. Ils font remarquer que l'incident des trois jours dans le poisson n'a guère pu fournir un signe aux Ninivites; que le contexte dans saint Mathieu, XII, 41, et le texte de saint Luc, XI, 29-30, opposent la foi des Ninivites croyant à la prédication de Jonas à l'incrédulité des Juifs en face de la prédication de Jésus; que l'exemple de la reine du Midi s'expliquerait mieux dans cette hypothèse.

416.— Le verset 40 de saint Matthieu : « ... hormis le signe de Jonas le prophète. *Car tout ainsi que Jonas fut dans le ventre du poisson, trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre, trois jours et trois nuits* », est évidemment la pierre d'achoppement du système. On l'écarte en disant que, ici comme ailleurs, Matthieu a pu réunir ensemble et souder, au moyen d'une transition dont il ne faudrait pas presser le sens, deux paroles du Seigneur, se rapportant au même sujet, mais prononcées en des moments différents. L'allusion à la résurrection subsiste en ce cas et garde sa valeur de prophétie, mais il faut reconnaître qu'elle perd beaucoup de son caractère d'argument ultime et décisif. Si au contraire on garde à la transition de saint Matthieu son sens naturel, et à tout le passage son allure, le « signe de Jonas » doit s'entendre avant tout de la résurrection[2].

417. — Sans vouloir contester la probabilité de la première interprétation, nous avouons préférer celle-ci. La violence manifeste qu'autrement on fait subir au texte : « car, tout ainsi que Jonas..., ainsi le Fils de l'homme, ὥσπερ γὰρ... οὕτως... », ne se justifierait que par la quasi-impossibilité de garder aux expressions leur signification habituelle. Or cette impossibilité n'existe aucunement. Ni la nature du « signe », ni la parole de Luc, XI, 30, qu'on allègue à ce propos (« De même que Jonas a été un signe pour les Ninivites, ainsi sera le Fils de l'homme pour cette génération-ci »), ne l'imposent le moins du monde. Je dirais presque : au contraire! La comparaison porte sur l'ensemble de la mission de Jonas, histoire et message. Le « signe », c'est la figure suscitée dans le souvenir des auditeurs de Jésus par la mention de Jonas. Cette mention évoquait, avec l'épisode miraculeux des trois jours et trois nuits passés dans l'abîme, et cette dramatique survie, célébrée par le cantique du prophète, l'édifiant exemple des Ninivites se convertissant en foule à la voix de Jonas. L'histoire connue de tous fournissait ainsi, par ses deux points saillants : la miraculeuse aventure, l'étonnante conversion, tous les éléments d'un « signe », d'un *machal*, d'une parabole prophétique conforme au génie d'Israël et à l'économie de la manifestation messianique. Il y avait là ombre et lumière, comparaison et contraste, clarté pour les âmes droites et aveuglement pour les méchants. Comme le vieux prophète arraché aux portes de Shéol fut, par sa prédication et tout son effort (quelles raisons de se faire croire donna-t-il aux Ninivites, nous n'en savons rien et peu importe ici), le signe dans lequel les gens de la grande cité reconnurent, pour leur salut, l'appel divin, ainsi Jésus ressuscité, et prêché comme tel, sera le « signe de contradiction » autour duquel s'accomplira le grand partage au sein de la génération qui l'écoutait. Cette génération veut des signes? — Le signe qui lui sera donné, c'est le message pascal scellant et entérinant, au nom du Père céleste, toute la prédication de Jésus, et produisant celui-ci devant tous comme le nouveau Jonas, échappé de l'étreinte de la mort. Mais la génération des fils d'Israël sera moins docile à l'appel de Dieu, moins habile à discerner les signes des temps, que l'auditoire de Jonas. Les Ninivites se lèveront au dernier jour pour condamner ceux qui auront péché contre une telle lumière. Tout le passage est donc *prophétique* et le second Jonas, c'est Jésus ressuscité; encore que, au moment de la prédiction, il touche déjà du doigt et souligne douloureusement l'esprit charnel et chimérique qui se manifeste et provoquera bientôt, dans la génération qui l'entoure, « l'adultère » définitif, suivi de la répudiation et du châtiment divin.

Cette interprétation, qui tient compte de l'exégèse traditionnelle, est aussi la seule littérale. Elle acquiert une nouvelle probabilité de l'étude suivante, sur *le signe du Temple réédifié*.

Le signe du Temple réédifié

418. — *Jésus vient de chasser les vendeurs du Temple :*

Les Juifs répliquèrent donc et lui dirent : « Quel signe nous montrez-vous, qui [vous autorise à] agir ainsi? » Jésus répondit en ces termes : « Détruisez ce temple, et en trois jours je le relèverai [de ses ruines]. » Les Juifs dirent en conséquence : « Ce temple a été élevé en quarante-six ans, et vous, en trois jours, vous le relèverez? » (Mais lui parlait du temple de son corps. Quand donc il fut ressuscité des morts, ses disciples se souvinrent qu'il avait dit ceci, et ils crurent à l'Écriture et aux paroles que leur avait dites Jésus.) *Jo.*, II, 18-23.

Pendant l'interrogatoire, la nuit que Jésus fut livré; on cherche des témoignages contre lui :

Finalement deux [faux témoins] s'avancèrent, disant : Cet homme a dit : « Je puis détruire le Temple de Dieu et après trois jours le réédifier. » *Mt.*, XXVI, 61.

Et quelques-uns se levant déposaient faussement contre lui, disant : « Nous-mêmes l'avons entendu dire : Je détruirai ce temple fait de main d'homme et après trois jours j'en réédifierai un autre, non fait de main d'homme! » Et, même ainsi, leurs témoignages n'étaient pas concordants. *Mc.*, XIV, 57-59.

Sur le Calvaire :

Et ceux qui passaient-là le bafouaient en branlant la tête et en disant : « Toi, l'homme qui détruis le Temple et le réédifies en trois jours, sauve-toi [donc] toi-même, si

1. Le grand MALDONAT l'avait déjà ouverte, au moins comme une issue possible et plausible. Parmi les critiques libéraux, on peut consulter par exemple Ed. REUSS, *Histoire évangélique*, 1876, p. 287. Plus radicaux, quelques modernes traitent d'interpolation pure et simple tout ce qui a trait au « signe de Jonas ». Ainsi A. LOISY, à titre conjectural (*Les Evangiles Synoptiques*, I, 1907, p. 994). En ce cas, dit-il, il faudrait renvoyer l'interpolation « à une époque fort ancienne, voisine de celle où la rédaction des Synoptiques peut être considérée comme arrêtée définitivement ». B. WEISS admet que le signe est la résurrection; Joh. WEISS, le jugement à venir; Ad. HARNACK, la prédication au sens large du mot : « Un prophète est venu! »

Parmi les auteurs catholiques qui ont vu dans la prédication du Sauveur, prise d'ensemble, le signe de Jonas, il faut mentionner MM. Alfred DURAND, *Pourquoi Jésus a parlé en paraboles*, dans les *Etudes* du 20 juin 1906, t. CVII, p. 764 et note; et A. VAN HOONACKER, *les Douze petits Prophètes*, Paris, 1908, p. 320-325.

2. En ce sens, avec des nuances diverses, et après tous les anciens, J. KNABENBAUER, *Commentarius in Matthaeum*, I. Paris, 1892, p. 501; Theodor ZAHN, *Das Evangelium des Matthaeus ausgelegt*[3], Leipzig, 1910, p. 473.

tu es le Fils de Dieu, et descends de la croix! » *Mt.*, xxvii, 39-40.

Et ceux qui passaient là le bafouaient en branlant la tête et en disant : « Va donc! Toi qui détruis le Temple et le réédifies en trois jours, sauve-toi [donc] en descendant de la croix! » *Mc.*, xv, 30-31.

On traîne le diacre Etienne devant le Conseil :

Et ils subornèrent des témoins menteurs qui dirent : « Cet homme ne cesse de déblatérer contre le Lieu saint et la Loi, car nous l'avons entendu dire que ce Jésus de Nazareth détruira ce Lieu [saint] et changera les coutumes que Moïse nous a transmises. »

Act., vi, 13-14.

419. — Il ressort des textes[1] que cette parole de Jésus eut un retentissement considérable et que son caractère mystérieux prêta largement à interprétation maligne, voire calomnieuse. Il va de soi qu'en la mettant dans la bouche de « faux témoins » les Synoptiques n'entendent aucunement contester l'authenticité du dire : l'étrangeté même de celui-ci le place au-dessus de tout doute. Le faux témoignage portait sur la signification matérielle, anarchique, révolutionnaire, donnée à une parole énigmatique. Rien dans la carrière et l'attitude du Sauveur ne permettait de présumer ce sens. Quant à la portée véritable de la déclaration, elle ne nous a été livrée que par le quatrième évangéliste. Encore prend-il soin d'observer que l'intelligence de cette parole ne se fit jour pour les disciples eux-mêmes qu'après la résurrection. Jusque-là, ce fut lettre close pour les amis, pierre de scandale pour les adversaires.

Le signe est en effet, comme celui de Jonas, dont il est en somme une réplique, et plus exclusivement encore, prophétique. Il ne vise les interlocuteurs actuels de Jésus qu'en tant qu'ils appartiennent à la génération qui sera témoin de la mort du Sauveur et sûrement instruite de la résurrection. Les Juifs qui contestent le bien-fondé du pouvoir exercé par le Maître sont assignés à ce jour prochain. Alors le mystère s'éclaircira, et l'on verra nettement de quel côté est le droit. Le grand duel tragique des deux esprits et, pour ainsi dire, des deux religions, se résume et se symbolise dans les deux Temples. Au magnifique édifice (« quelles pierres et quelle structure! ») où résidait exclusivement, pour tout bon Israélite, la gloire de Dieu, va se substituer un culte plus large, en esprit et en vérité; aux figures et aux promesses, la réalité du Règne de Dieu. Mais actuellement toute cette immense réalité se cache et se réduit en Jésus : son corps est le frêle temple où résident, mieux que jamais en aucun édifice fait de main d'homme, la gloire et les complaisances du Père. Et à tous ces grands de chair, à tous ces illusionnés qui réclament des signes du ciel, et devant lesquels il vient d'affirmer ses prérogatives, le Maître jette ce mot profond qui est à la fois un défi et une prédiction : « Détruisez ce Temple, et en trois jours je le relèverai! » Il n'importe pas que les esprits de ses auditeurs s'égarent présentement sur l'édifice matériel, en supputent la grandeur, opposent aux forces présumées du prédicateur nazaréen l'énormité de la tâche qu'il assume! Ce sont là erreurs d'interprétation qu'il ne plaît pas au Maître de corriger : les esprits droits ne s'y tromperont pas. Ils attendront en paix le signe annoncé dans ces paroles mystérieuses.

L'avenir se chargera de mettre chaque chose à sa place, de renverser, à la façon divine, les vues humaines; de faire germer dans le tombeau où le corps de Jésus, travaillé jusqu'à la mort, sera enfin déposé, la gloire du Fils de l'homme; de bâtir, sur cette pierre rejetée par les maîtres d'œuvre officiels, un Temple que nulle tempête, nul assaut des hommes, nulle action du temps ne pourra renverser.

420. — Les deux signes allégués par le Christ en faveur de sa mission divine s'éclairent ainsi l'un l'autre, et tous deux renvoient à la résurrection. Constatée directement par les apôtres, attestée par eux au peuple, la réponse du Père confirmera les leçons et l'autorité du Fils. Sous les traits du vieux prophète surgissant de l'abîme, dans le symbole du nouveau Temple élevé de main divine sur les ruines du Temple écroulé, c'est le vainqueur de la mort, c'est l'auteur de la vie, c'est le Seigneur ressuscité qui se profile à l'horizon évangélique. Les termes restent énigmatiques aux disciples eux-mêmes; les indifférents s'en moquent; les ennemis y cherchent des armes contre le Nazaréen. Mais la forme paradoxale et incisive des dires les a gravés dans la mémoire de tous, et à l'heure prochaine où Pierre proclamera : « Sache donc toute la maison d'Israël que Dieu l'a fait Seigneur et Christ, ce Jésus que vous avez mis en croix! » (*Act.*, ii, 36), on se souviendra des paroles du Maître et autour d'elles s'accomplira le départ entre les « fils de lumière » et les autres.

Conclusion

421. — En résumé, celui qui veut laisser aux textes du Nouveau Testament leur sens certain et aux origines chrétiennes leur consistance historique, doit reconnaître que, par une action divine incompréhensible, Jésus a été corporellement arraché à la mort et constitué dans un état nouveau, glorifié, mystérieux, tel pourtant que l'identité du ressuscité avec leur Maître ne fit aucun doute, après expérience et enquête, pour ses disciples.

C'est le verdict de l'histoire honnêtement consultée. S'ajoutant aux arguments développés précédemment, ce fait miraculeux les couronne, loin d'y contredire, et achève en lignes sublimes une carrière que tout démontre plus qu'humaine. Il y a entre la résurrection et la vie du Sauveur une harmonie interne qui rend celle-là plus croyable. Le triomphe final de l'esprit non aux dépens, mais à l'avantage de la matière; la victoire du juste, du bien, du sacrifice volontaire; la confiance au Père récompensée; la foi au Fils motivée sans être imposée et devenant raisonnable sans cesser d'être méritoire : tels sont quelques-uns des aspects religieux du fait de la résurrection.

422. — Il en est d'autres qui, pour n'être pas plus importants, sont plus explicitement mis en lumière dans le christianisme ancien : « mourir pour vivre » ou plus exactement « mourir pour ressusciter », mourir au mal, au charnel, au temporel, à l'égoïsme, au péché, à la « nature » tarée et déchue, pour revivre en grâce, en pureté, en esprit; — « perdre son âme pour la sauver », sacrifier sa vie temporelle à l'expansion en nous et hors de nous du Royaume de Dieu, dans l'espoir d'une vie meilleure, c'est tout le fond de la nouveauté chrétienne. C'est la leçon qu'après Jésus Paul et tous les apôtres ont constamment prêchée. Or la résurrection du Christ n'est pas

1. On peut consulter à ce propos J. Knabenbauer, *Commentarius in Iohannem*, Paris, 1898, p. 132 sqq.; J. E. Belser, *Das Evangelium des heil. Iohannes*, Freiburg i. B., 1905, p. 85 sqq.; Th. Zahn, *Das Evangelium des Iohannes ausgelegt*, Leipzig, 1908, p. 170 sqq. — Le commentaire de M. A. Loisy, *Le Quatrième Evangile*, Paris, 1903, p. 288-300, est très complet et, en quelques points, pénétrant. Il est malheureusement dominé et gâté par les vues de l'auteur sur le caractère général du quatrième évangile.

seulement le symbole de ce grand changement; elle est le gage de sa réalité, l'assurance donnée par Dieu, à ceux qui s'y efforcent, qu'ils ne perdront pas leur peine et que leur vie vaut d'être vécue. C'est avec et par le Seigneur ressuscité que cette doctrine a conquis le monde et s'impose encore (dans une certaine mesure et pour leur bonheur) à ceux même qui ont cessé de croire au fait de la résurrection. Sous ce rapport, le Dr W. Sanday dit bien que ce fait est « la pierre d'angle du mysticisme chrétien[1] ».

C'est là ce que nul penseur ne tiendra pour négligeable, et moins que personne celui qui prétend juger d'une doctrine par ses aptitudes à contenter l'intelligence et à guider noblement la volonté. Sans accorder à leur façon de voir une importance décisive, et surtout exclusive, nous avons le droit d'en faire état, et de marquer le contraste qui existe entre ces hautes vues et les fins de non-recevoir opposées par nos adversaires aux affirmations des témoins. Mal fondées en histoire, ces fins de non-recevoir sont, en philosophie même, indéfendables. Elles sont le reste de conceptions déterministes rigides aujourd'hui délaissées, et d'une étroite assurance qui paraît mesquine; elles sont l'héritage, fort dommageable, du rationalisme le plus suffisant, dans son insuffisance manifeste à expliquer tout le réel.

Jésus, sous bien des formes différentes, a suggéré, inculqué, répété que la foi ne s'imposait pas par des signes prestigieux, qu'il fallait porter à la recherche du Royaume un cœur purifié, une vue nettoyée des mirages charnels, une simplicité d'enfant : à ceux qui sont ainsi disposés, les signes seront surabondants. Parmi ces signes, il n'en est pas de plus grand que celui de Jonas : il est le plus persuasif comme argument; il est encore, comme objet de foi, le plus salutaire, car « Si tu confesses de bouche que Jésus est le Seigneur, et si tu crois en ton cœur que Dieu l'a ressuscité des morts, — tu seras sauvé ! » *Rom.*, x, 9.

Bibliographie

423. — La résurrection du Christ a donné lieu à une foule de travaux, au premier rang desquels il faut mettre certaines *Vies* du Sauveur : notamment en France celles de C. Fouard et de Mgr E. Le Camus.

Parmi les monographies, on peut citer les brochures de Const. Chauvin, *Jésus-Christ est-il ressuscité ?* Paris, 1901 ; de P. Ladeuze, *La résurrection du Christ devant la critique contemporaine*, Paris et Bruxelles, [1907]; de E. Dentler, *Die Auferstehung Jesu Christi nach den Berichten des N. T.*, Münster, 1908; de J. Muser, *Die Auferstehung Jesu und ihre neuesten Kritiker*[2], Paderborn, 1914; les conférences de E. Jacquier, *La Résurrection de Jésus-Christ*, Paris, 1911 ; — les études de E. Mangenot, *La Résurrection de Jésus*, Paris, 1910 et de A. Cellini, *Gli ultimi capi del tetramorfo e la critica razionalistica*, Rome, 1906.

Les chapitres concernant la résurrection dans V. Rose, *Etudes sur les Evangiles*[4], Paris, 1905, ch. viii; J. Mausbach et G. Esser, dans *Religion, Christentum, Kirche*, IIe Partie, Liv. VII.

Innombrables articles, dont la plupart sont relevés dans la *Biblische Zeitschrift*, cahiers 2 et 4 de chaque année, s. v. *Jesus*.

Parmi les Anglicans, outre les ouvrages déjà anciens, mais encore utiles de B. F. Westcott, *The Gospel of the resurrection*, London, 1866, et de Milligan, *The resurrection of Our Lord*, London, 1881 (tous deux souvent réédités depuis); J. Orr, *The resurrection of Jesus*, London, 1908; H. B. Swete, *The appearances of Our Lord after the Passion*, London, 1907; Th. Thorburn, *The resurrection narratives and modern criticism*, London, 1911 (contre P. W. Schmiedel), et la partie afférente de *The Gospel in light of historical criticism*, dans les *Cambridge theological Essays*, London, 1905, par F. H. Chase. Ce travail a été réédité et complété en 1914.

Parmi les protestants conservateurs, il faut citer Fr. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, Leipzig, 1898, [3] Tübingen, 1908; P. Rohrbach, *Die Berichte über die Auferstehung Jesu Christi*, Berlin, 1898; Fr. Barth, dans ses *Hauptprobleme des Lebens Jesu*[3], Gutersloh, 1907.

Plus à gauche, E. von Dobschütz, *Osten und Pfingsten*, Leipzig, 1903; Ed. Stapfer, *La mort et la résurrection de Jésus Christ*[2], Paris, 1898.

Les principaux travaux rationalistes ont été cités dans l'article : ce sont le mémoire de P. W. Schmiedel, *Resurrection... narratives*, dans l'E. B., de Cheyne et Black, IV, 1903, [2]1907, col. 4039-4087; les monographies d'Arnold Meyer, *Die Auferstehung Christi*, Tübingen, 1905; et de Kirsopp Lake, *The historical evidence for the resurrection of Jesus Christ*, London, 1907 (un peu moins radical).

Sur les objections tirées de l'histoire comparée des religions, on peut consulter Carl Clemen, *Religionsgeschichtliche Erklaerung des Neuen Testaments*, Giessen, 1909, p. 146 sqq., 259 sq. Prendre de préférence l'édition anglaise revue et augmentée : *Primitive Christianity and its non-jewish Sources*, 1912.

Objections du point de vue philosophique (et moderniste) dans Ed. Le Roy, *Dogme et Critique*, Paris, 1907, p. 155-258. L'auteur reprend les difficultés de Loisy, ajoute les siennes et propose une solution supposant toute sa philosophie particulière, idéaliste. — Les monographies de la *Bibliothèque* [moderniste radicale] *de critique religieuse* ; P. Le Breton, *La Résurrection du Christ*, Paris, 1908, P. Calluaud, *le Problème de la résurrection du Christ*, 1909, sont négligeables.

Conclusion

LE TÉMOIGNAGE DU SAINT ESPRIT

424. — S'il ne peut être ici développé dans son ampleur (il y faudrait plus d'un volume) le dernier témoignage auquel Jésus fit appel ne saurait être négligé sans injustice. Nous tenons en effet de saint Jean qu'à mainte reprise le Seigneur prophétisa une effusion spirituelle prochaine et durable, par laquelle ses disciples seraient rendus capables de ses enseignements, et lui-même glorifié. C'est ce qu'on peut appeler le témoignage du Saint Esprit.

« Je vous ai dit ces choses tandis que je demeurais avec vous ; mais le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, c'est lui qui vous apprendra tout et vous rappellera tout ce que je vous ai dit. » *Jo.*, xiv, 25-26.

« Quand sera venu le Paraclet que je vous enverrai de la part du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, celui-là rendra témoignage de moi. » *Jo.*, xv, 26.

« Quand il sera venu, lui, l'Esprit de vérité, il vous introduira dans toute la vérité. Car il ne parlera pas de lui-même, mais il vous dira tout ce qu'il aura entendu et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera, car il prendra du mien et vous l'annoncera. » *Jo.*, xvi, 13-15.

1. *Jesus Christ; D. B.*, II, p. 642, A.

Ces promesses explicites ont dans les Synoptiques leur écho discret. Que les disciples persécutés pour le Christ ne se mettent pas en peine de préparer leur défense : le Saint Esprit — vraiment avocat, conseiller, *Paraclet* — leur suggérera sur l'heure ce qu'il faudra dire : *Mt.*, x, 19-20, *Lc.*, xii, 11-12. Qu'ils ne s'inquiètent pas non plus de la mission redoutable qui leur incombe : Jésus leur enverra le « Promis » du Père, le Saint Esprit : *Lc.*, xxiv, 49.

425. — En quoi consista d'abord l'effusion spirituelle qui donna au ressuscité des témoins invincibles et persuasifs, les Actes des apôtres et tous les livres du christianisme ancien nous l'ont dit. A partir de la première Pentecôte, des puissances d'action extraordinaires, des « charismes » furent conférés aux apôtres et aux disciples qui les entouraient. Le don de parler des langues non apprises, de guérir les malades, d'interpréter les Ecritures, de voir dans les cœurs ; l'esprit de prophétie, la science infuse figurent parmi les charismes principaux. Si large en fut l'effusion dans les églises primitives que nous voyons saint Paul obligé d'en proscrire les contrefaçons, d'en régler l'exercice et d'en rétablir la hiérarchie, mise en péril par un retour offensif de l'esprit « animal », trop avide d'éclat humain (I *Cor.*, xii, xiii, xiv). Des traces non équivoques de ces puissances merveilleuses subsistent jusque dans les écrits de saint Irénée et de Tertullien, voire d'Origène, pour reparaître ensuite, de loin en loin, dans la vie de certains saints ou fondateurs d'églises.

Le Témoignage ordinaire inspiré

426. — Il est permis toutefois ou plutôt il est indispensable de chercher, ailleurs encore que dans ces dons sensibles extraordinaires, le témoignage du Saint Esprit. Son rôle d'illuminateur et d'interprète, prophétisé par Jésus, est avant tout d'expliquer aux fidèles et de glorifier, devant un monde indifférent ou hostile, la personne et la mission du Seigneur.

Œuvre immense, à la considérer seulement dans la génération apostolique, dont la situation et l'importance sont privilégiées. Vouloir étudier cette œuvre dans la suite du christianisme équivaudrait à récrire, de ce point de vue, une des parties les plus considérables de l'histoire religieuse de l'humanité[1]. Nous réduisant ici à une esquisse, nous ne retiendrons de cette histoire que deux traits essentiels.

Les témoins suscités par l'Esprit Saint, dans la première génération ou depuis, ont, en s'efforçant de poursuivre son œuvre, aimé leur Maître d'un amour de préférence et d'excellence, *de l'amour qu'on doit à Dieu.* — Mais cette vie affective intense ne s'est pas développée en eux au hasard de leurs attraits, aux dépens de l'unité doctrinale visible, ou sans rapports avec elle. Tous ces héros de l'amitié divine ont eu *le sens* profond *de l'orthodoxie, gardienne du Christ,* et *le sens ecclésiastique, condition de l'orthodoxie.* Amour de Jésus par-dessus tout, mais défendu et perpétué dans un corps hiérarchique autorisé, ce sont là les faces complémentaires ou, pour mieux dire, l'âme et le corps de leur témoignage.

La continuité de ce témoignage n'est pas accidentelle : elle procède d'un dessein providentiel manifeste, allant, au cours de la génération apostolique, à *exprimer* ce que fut Jésus et, durant les suivantes, à *garder* en l'exploitant le trésor une fois conquis.

Le résultat de cette action divine n'est pas moins admirable : par elle la religion chrétienne a été constituée en religion parfaite, tout ensemble stable et vivante, hiérarchisée et personnelle, une et capable de développement. Là se sont équilibrées, par un miracle moral, les deux grandes forces religieuses apparemment antagonistes : l'autorité et la liberté intérieure. Favorisez uniquement celle-ci et vous allez à la licence individualiste, à l'émiettement, à l'anarchie. Augmentez celle-là sans contre-poids et c'est, à bref délai, l'extinction de la flamme spirituelle, le formalisme, le nivellement, la mort. Dans les disciples du Christ s'est réalisée, sous la motion de l'Esprit divin, l'équilibre assurant à la fois la fécondité de leur vie intérieure et sa perpétuité. Ils ont été des hommes de tradition, d'autorité, respectueux de la hiérarchie, passionnés pour l'unité. Mais en même temps ils ont donné, au prix de tout, une magnifique expansion à leur amour : ils ont défendu jalousement contre les tyrannies charnelles, contre les retours et les reprises de l'égoïsme, la liberté de leur héroïque effort. Ils ne se sont soumis que pour s'affranchir, renoncés que pour se conquérir. Ils ont été par l'humiliation du sens propre à la plénitude de l'inspiration divine.

Quelques exemples aideront à comprendre ces affirmations, sinon à les justifier entièrement. Il n'y faut voir que des échantillons, des spécimens, une ébauche, valant par le sentiment présent des traits innombrables et convergents qu'on y pourrait ajouter.

I. — Le témoignage des premiers disciples[1]

427. — Paul de Tarse n'appartenait pas au cercle des disciples. C'est une question de savoir s'il vit jamais le Sauveur et la réponse négative est de beaucoup la plus probable. Dans tous les cas, Jésus n'exerça pas sur lui cette influence personnelle, cette sorte de magnétisme qui crée, autour de certains maîtres, un groupe d'amis passionnés.

Ajoutons que nul homme n'eut, plus que Paul, le sentiment de l'incommunicable dignité de Dieu. Nous avons rappelé plus haut qu'à cette époque la transcendance divine était devenue, pour les Israélites fidèles, le dogme fondamental. La jalousie de Iahvé régnait sans partage et la vénération de sa haute majesté allait jusqu'à une sorte de scrupule, dont le texte même de nos évangiles et, à plus forte raison, les écrits judaïsants du temps, gardent l'empreinte. C'est ainsi qu'on employait pour désigner le Seigneur, des termes équivalents : la Gloire, le Béni, la Puissance, censés plus respectueux. On n'osait plus écrire ni prononcer son nom. « Israélite et fils d'Israélites, pharisien, observateur sans reproche[2] » d'une Loi dont le joug était, pour une bonne volonté ordinaire, importable, Paul partageait, avant sa conversion, ces sentiments. Il n'eut pas du reste à les abandonner, et nous en avons pour garants ses Epîtres, où des doxologies solennelles[3] accompagnent, à la façon d'une ombre sacrée, la désignation de Dieu.

428. — Enfin Paul fut un « spirituel », au sens le plus fort du mot, un élève docile de l'Esprit de Dieu. Son intelligence des mystères du Christ, abstraction faite d'un fonds reçu par tradition apostolique, il professe le devoir à des révélations, et non à l'enseignement des hommes. Le livre des Actes, tout comme les

1. Il y a, pour ce travail, des pierres d'attente dans les chapitres de *Christus* et de *Où en est l'Histoire des Religions*, concernant la religion chrétienne ; dans le volume afférent de la *Kultur der Gegenwart*, éd. Paul Hinneberg, partie I, division 4, *die christliche Religion*, Berlin, 1906, et dans les mémoires insérés à la fin du *Dictionary of Christ and the Gospels*, vol. II, Edinburgh, 1906, p. 849-876

1. J. Lebreton, *Origines*, l. III, ch. ii à vi ; P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le Catholicisme*[6], Paris, 1913.
2. I *Cor.*, xi, 22 ; *Phil.*, iii, 5-6.
3. *Rom.*, xvi, 25 sqq ; I *Tim.*, i, 17, etc.

propres lettres de l'apôtre, nous le montre sous l'influence *consciente* (« j'estime que j'ai, moi aussi, l'esprit de Dieu », I *Cor.*, VII, 40) et *constante* de l'Esprit. C'est par inspiration divine qu'il est délégué à l'apostolat (*Act.*, XIII, 2 sqq.), et les détails même de sa mission n'échappent pas à cette direction : le Saint Esprit ne lui permet pas de prêcher en Asie Mineure, ne le laisse pas aller, conformément à son désir, en Bithynie; il faut qu'il passe en Grèce, où les Macédoniens l'attendent. Tout cela nous est raconté par un de ses compagnons, témoin oculaire des faits : *Act.*, XVI, 6 sqq. Au rebours, l'Esprit excite Paul à prendre la parole, au moment de son passage à Athènes : *Act.*, XVII, 16. Quand il s'agit plus tard de monter à Jérusalem, c'est plus qu'une inspiration, c'est une mise en demeure, c'est une sorte de contrainte : *Act.*, XIX, 21 ; XX, 22.

429. — Ces circonstances assurent une valeur particulière au témoignage que l'Esprit rendit à Jésus dans l'âme de Paul, après que la vision du Christ ressuscité eut marqué dans sa vie un tournant, un point critique, un de ces moments que William James compare au fil d'une lame aiguë, séparant tout le passé d'un homme de tout son avenir. A l'image, disons à la caricature tracée jusque-là dans l'esprit du pharisien zélote : Jésus violateur de la Loi, novateur, magicien peut-être, justement condamné par le Sanhédrin et exécuté par l'autorité romaine, se substitua une autre image. La personne de Jésus, unie étroitement, associée à celle du Père céleste dans des formules qui les égalent, devient pour Paul le centre et le pivot du monde spirituel. Il faudrait résumer ici les Epîtres. Pour Paul,

le Christ possède tous les attributs divins : il est éternel, puisqu'il est le premier-né de toute créature et qu'il a le pouvoir de tirer l'être du néant ; il est immense, puisqu'il remplit tout de sa plénitude ; il est infini, puisque le plérôme de la divinité habite en lui ou qu'il est, pour mieux dire, le plérôme de la divinité; tout ce qui est la propriété spéciale de Dieu lui appartient en propre : le tribunal de Dieu est le tribunal du Christ, l'Evangile de Dieu est l'Evangile du Christ, l'Eglise de Dieu est l'Eglise du Christ, le royaume de Dieu est le royaume du Christ, l'Esprit de Dieu est l'Esprit du Christ [1].

430. — D'un mot, pour Paul, Jésus est le Seigneur. Ce qu'il faut entendre par là, nous l'apprenons des lettres de l'apôtre. Qu'on ne songe pas à l'hommage distant d'un serviteur correct, au culte lointain d'un fidèle intermittent : Jésus est devenu pour son disciple l'atmosphère, l'ambiance, le milieu spirituel où il respire, vit et se meut. « Dans le Christ Jésus »; aimer, agir, prier, pâtir « dans le Christ Jésus » ! C'est une expression habituelle, un refrain : on n'a pas relevé dans les Epîtres moins de 164 exemples de cette formule ou de ses équivalents [2]. Il faut, pour en pénétrer le sens plein, se rappeler la grande parole appliquée à Dieu par l'apôtre, dans son discours aux Athéniens : « En lui nous vivons, nous nous mouvons et nous sommes », *Act.*, XVII, 28.

431. — Cette vie « dans le Christ Jésus », ce sentiment profond de participer, par Jésus et en lui, à une vie meilleure, supérieure, divine, c'est déjà pour Paul une réalité : « j'ai été crucifié avec le Christ; ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi »; *Gal.*, II, 19-20. Réalité encore imparfaite ici-bas : elle n'empêche ni la souffrance, ni la tribulation, ni la possibilité de pécher, ni les langueurs de l'exil : II *Cor.*, V, 6-8. Mais ce n'est là qu'une affaire de temps; la vie mortelle, troublée, menacée, la vie « en chair », est déjà éclairée et rassérénée par la foi, aube de la gloire : « Je vis encore actuellement en chair — mais c'est une vie de foi : foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré pour moi », *Gal.*, II, 20. Dès à présent Paul appartient à son ami divin : pour lui, il a tout méprisé. Privilèges de race et d'éducation, science de la Loi, justice pharisaïque, il a traité ces grandes choses comme un fumier, pour gagner le Christ, *Phil.*, III, 4-8. Désormais il ne veut plus rien savoir que Jésus, ce Jésus crucifié dont, esclave volontaire, il porte les marques. Et dans un élan sublime il défie la mort et la vie, les puissances angéliques et les démons, le ciel et la terre, de le détacher de son Maître. Ces passages, qu'on s'excuse presque de rappeler, et cent autres d'une force, d'une authenticité pareillement incontestables, traduisent en mots immortels le témoignage rendu par l'Esprit, dans ce cœur d'homme, à Jésus.

Et l'heure ne vint pas où ce grand contemplatif, familier des visions divines, jugea qu'il lui fallait enfin voler directement à Dieu et quitter la maîtrise du crucifié pour trouver le Père sans intermédiaire. Jusqu'au bout Paul estima privé de Dieu (ἄθεος) quiconque vivait par sa faute séparé du Christ (χωρὶς Χριστοῦ) [1].

432. — Or cet ami passionné de Jésus, ce maître spirituel éminent fut, dans la même mesure et pour les mêmes raisons, un homme d'autorité, un champion de l'Eglise visible. Du même accent dont il célèbre l'union au Christ, il revendique l'indispensable médiation du corps ecclésiastique. Mieux : ce ne sont pas là pour Paul deux réalités juxtaposées ou subordonnées, mais une seule. Du noble édifice mystique qui s'élève, « temple saint dans le Seigneur », Jésus est le fondement et la pierre d'angle : chaque fidèle, miniature et pierre du grand temple unique, y occupe la place que lui assigne le Saint Esprit. Là Dieu se rend présent, d'une présence de prédilection : *Ephes.*, II, 20-22.

Ailleurs, Paul enseigne que l'Eglise est un corps vivant, organique, le corps même du Christ, le corps dont le Christ est le chef. Les membres de ce corps sont divers et multiples, comme les fonctions qu'ils ont à remplir; mais leur unité de coordination, de sympathie et de vie, est étroite : chacun travaille pour tous les autres et, à son tour, reçoit de tous les autres; si l'un souffre ou prospère, tous les autres participent à sa peine ou à sa joie. Le même Esprit les inspire, la même eau (du baptême) les purifie, le même pain (de l'eucharistie) les nourrit. Séparé du tronc, un membre peut-il se flatter de vivre ? Alors, mais alors seulement, on pourrait se targuer, hors de l'Eglise, de participer à la rédemption du Christ : I *Cor.*, XII, 4-31.

Une troisième image, plus touchante encore, achève de mettre en lumière la doctrine de l'Apôtre. Il applique à l'Eglise les allégories des anciens prophètes où Dieu se disait l'Epoux d'Israël (*Ezech.*, XVI, 60; *Osée*, II, 16; *Isaïe* [hebr.] LIV, 5-6). Dans un sens plus relevé et plus rigoureux, l'Eglise est l'Epouse du Christ Jésus : sauvée par lui, soumise à lui — non servilement, mais par tendresse — aimée de lui jusqu'à la mort, nourrie et chérie, os de ses os, chair de sa chair, une seule chose avec lui ! Elle est purifiée et sanctifiée, pour être finalement la gloire de son Epoux, sans tare et sans tache, sainte et immaculée. Quel grand mystère ! L'union la plus intime

1. Ferdinand PRAT, *La Théologie de saint Paul*, II, Paris, 1912, p. 188. (Je supprime les textes allégués.)

2. A. DEISSMANN, *Die neutestamentliche Formel in Christo Jesu*, Marburg, 1892, p. 1. Voir aussi Ferd. PRAT. *La Théologie de saint Paul*, I, p. 434 sqq.

1. Voir J. LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, p. 297 sqq.

entre hommes, l'union conjugale, n'en fournit qu'une analogie lointaine, et trouve dans l'union du Christ et de son Eglise son inaccessible modèle : *Ephes.*, v, 21-33.

Qu'on juge par là de ce que Paul aurait pensé d'un chrétien prétendant rester tel en dehors, à côté, aux alentours de l'Eglise! Cet homme est une pierre rejetée par le divin Architecte; un membre détaché du corps et promis à une prompte corruption; un fils de l'étrangère, que l'unique Epouse ne connaît pas.

433. — A cette interprétation du Christ par l'Esprit, quelque chose devait-il s'ajouter? On aurait pu en douter. Tandis qu'en union étroite avec les apôtres de la première heure et les Eglises de Palestine, Paul dégageait ainsi les caractères de transcendance et de « philanthropie », la profondeur et le charme, la bénignité et l'immense dignité de son Maître, des hommes, mus également par l'Esprit, recueillaient en effet de la bouche des témoins survivants l'Evangile de Jésus. Ils l'ordonnaient en récits suivis. Quoi qu'il en soit des détails de rédaction et « d'édition », dans lesquels il ne convient pas d'entrer ici, nos évangiles synoptiques fournissaient, longtemps avant la fin du premier siècle, de la doctrine et de la vie extérieure du Sauveur, une image consistante, historiquement certaine, où la foi trouvait sa justification et son aliment.

Ces deux monuments authentiques, les Epîtres de Paul et l'œuvre synoptique (en y comprenant « le second Discours » de saint Luc), nous permettent d'apprécier ce qu'était le Christ pour ses premiers fidèles; beaucoup plus qu'un Maître et plus qu'un prophète : le Seigneur qu'on prie et qu'on adore. La résurrection avait été pour eux une lumière : l'effusion ultérieure de l'Esprit leur permit d'interpréter dans cette lumière, sans crainte de mirage ou d'erreur, les actes et les paroles de Jésus. Les arceaux de la croyance chrétienne montaient ainsi, par la simple mise en place des matériaux que l'Eglise possédait dès le début.

434. — Paul prononce déjà les mots décisifs : antérieurement à sa venue en chair, Jésus est « dans la forme divine ». L'humanité est pour lui une forme servile ; en la revêtant, il se dépouilla, autant que faire se peut, des honneurs auxquels il avait droit et qui l'égalaient à Dieu : *Phil.*, II, 5-11 [1]. Une autre fois, au lieu de résumer en quelques traits le drame prodigieux de la rédemption, l'apôtre insiste sur la primauté de Jésus. Primauté en tout ordre et par rapport à tout le reste : monde céleste et terrestre, angélique et humain, de nature et de grâce.

... Image du Dieu invisible, premier-né avant toute créature; car en lui tout a été créé dans les cieux et sur la terre, les choses visibles et les invisibles, trônes, dominations, principautés, puissances — tout a été créé par lui et pour lui. Et il existe avant tout et tout subsiste en lui; et lui-même est la tête du corps, de l'Eglise; il est le principe, le premier-né d'entre les morts, afin d'avoir la primauté en tout, parce qu'il a plu à toute la Plénitude d'habiter en lui, et par lui de tout se réconcilier, pacifiant par le sang de sa croix, par lui, ce qui est sur la terre et ce qui est dans les cieux. *Col.*, I, 13-20 [2].

Allant plus loin, mais seulement dans la formule, Paul proclame son Maître « élevé au-dessus de tout, *Dieu béni à jamais* » ; *Rom.*, IX, 5 [3].

Par ce mot (dont l'authenticité substantielle ne dépend nullement de la ponctuation d'un texte, puisqu'il résume et reprend ce que l'apôtre enseigne sûrement ailleurs), la clef de voûte était posée, et de main d'ouvrier. Jésus est Dieu.

435. — Pour rappeler et maintenir, (et dès le début, il en fut besoin) qu'il était homme aussi, les Synoptiques étaient là. Déjà les deux éléments, le divin et l'humain, s'accusent nettement, nous l'avons vu, dans les déclarations du Maître qu'ils nous rapportent. Toutes les données sont là, mais, chose admirable! la foi postérieure qui les interpréta explicitement n'a pas réagi sur les formules primitives pour en majorer les termes, ou en forcer les oppositions. Mises par écrit en un temps où la théologie paulinienne et apostolique avait poussé jusqu'au terme la logique de ses démarches, les paroles du Sauveur gardent en nos évangiles leur caractère de suggestion et de mystère, marque indélébile de leur authenticité. Elles existent cependant, et non seulement se prêtent à l'ultime revendication chrétienne, mais, pour qui sait comprendre, l'impliquent.

436. — Elles impliquent également, nonobstant une discrétion qui n'est pas moins notable, les prérogatives souveraines de l'Eglise. Ne rappelons ici que pour mémoire les textes où les droits « de lier et de délier », d'instruire et de gouverner, et d'un mot la délégation universelle et perpétuelle des pouvoirs du Christ, sont promis ou conférés aux apôtres. Pour assurer l'exercice de cette tâche surhumaine confiée d'abord à Pierre, d'une manière éminente et inamissible, puis à tout le collège apostolique, une assistance spéciale et constante du Maître est promise [1].

437. — Quelque chose cependant restait à dire. Les deux faces de l'histoire du Christ : *l'évangile de la chair*, raconté dans un certain détail par les Synoptiques, et l'*évangile de l'esprit*, qui replaçait Jésus dans la perspective de l'éternité, suggéré ou, dans certains de ses traits, formulé par eux, puis développé par saint Paul, étaient toutes deux reconnues. Elles constituaient le bien commun des disciples. Ces deux perspectives restaient cependant distinctes et, aux yeux de plusieurs, plutôt juxtaposées que fondues. Qu'elles fussent, non seulement compatibles, mais unies en fait dans la personne de Jésus, on n'en doutait pas. Un malaise pouvait subsister pourtant, qui s'aggravait lorsqu'aux affirmations de la foi succédaient les réflexions provoquées par les objections des adversaires. L'étude des premières déviations doctrinales nous montre qu'en réalité l'attachement exclusif à l'un des deux éléments unis dans le Christ tendait à faire prévaloir successivement des vues incomplètes, ou positivement erronées. Sous des formes moins élaborées, l'opposition, dont on a fait naguère tant de bruit, entre « le Christ de l'histoire » et un prétendu « Christ de la foi », se faisait jour, dès lors, çà et là. On « divisait » le Christ. C'est à cette heure que Jean, disciple du Seigneur, « le dernier de tous, constatant que les faits corporels avaient été relatés par les autres évangélistes, à la requête instante des autres disciples et avec l'inspiration de l'Esprit, composa l'évangile spirituel [2]. » On ne saurait priser trop haut ce don de l'Esprit inspirateur.

1. Sur le texte, Ferdinand PRAT, *La Théologie da saint Paul*, I, p. 436-451; et H. SCHUMACHER, *Christus in seiner Präexistenz und Kenose nach Phil.*, II, 5-7, I, Rome, 1914.
2. Bref commentaire dans J. LEBRETON, *Origines*, p. 300 sqq.
3. Alfr. DURAND. *Revue Biblique*, 1903. p. 550 sqq.; F. PRAT, *La théologie de saint Paul*, II, p. 181 sqq.

1. Voir ci-dessus ch. III, 3, B, n. 256 sqq.
2. Paroles de CLÉMENT d'ALEXANDRIE, rapportant lui-même, dans ses *Hypotyposes*, liv. VI, une tradition des anciens. Le fragment a été conservé par EUSÈBE, *H. E.*, VI, XIV, 5-7, et réédité par O. STAEHLIN, à la suite des œuvres de Clément, III, Leipzig, 1909, p. 197.

« Ce qui est ici révélateur, dit excellemment J. Lebreton[1], ce n'est pas une parole isolée — on en peut recueillir ailleurs d'aussi hautes — c'est l'union ou plutôt la compénétration intime de la doctrine et de la vie du Christ. Des deux groupes de documents qu'on distingue jusque-là... les uns ont surtout décrit la vie humaine de Jésus, les autres, le mystere de sa préexistence et de sa gloire. Ici tous les traits se fondent dans l'unité d'une même figure; elle brille d'une clarté plus qu'humaine, et pour la méconnaître il faut la voiler, comme firent les bourreaux de la Passion; et cependant on sent bien qu'elle est humaine et vivante, et que ce n'est pas la spéculation théologique qui l'a formée, mais l'impression laissée par un homme comme nous sur un cœur d'homme. »

438. — L'incomparable service rendu par l'évangile de Jean, du point de vue qui nous occupe, c'est d'avoir renforcé, dans l'image du Christ, deux traits capitaux. L'autorité du témoignage rendu par le vieux disciple ferma, quand il le fallait, les deux voies d'erreur où plusieurs commençaient de s'engager. Assurément, Jean n'a pas, le premier ni le seul, prévenu les fidèles contre les dangers des spéculations gnostiques ou rappelé l'unité du Christ. Mais il a dit plus haut que ceux qui étaient venus avant lui, et de telle façon que nul homme de bonne foi ne pût en ignorer, que Jésus était, pendant sa vie mortelle et dès les jours de sa chair, pleinement conscient de sa dignité surhumaine et divine. Il a dit que, distinct du Père, ayant tout reçu de lui, sujet et dépendant en tant qu'homme, il ne laissait pas d'être, par voie de participation plénière, égal au Père et un avec lui. Il est dans le Père et le Père est en lui : qui le voit, voit le Père. De ces données, l'élaboration théologique restait à faire, et ce fut la tâche des grands docteurs et des Conciles. Mais ce progrès, très réel, dans la clarté des notions et la netteté des formules, ne fut pas une nouveauté : la religion de tous les chrétiens anticipait ces décisions ou, plus souvent, les supposait. Pas une seule des conséquences certaines, touchant l'adoration du Maître, sa distinction d'avec le Père, son égalité avec lui, l'efficace et le caractère de sa rédemption, qui ne fût à l'avance justifiée par le quatrième évangile. Sous l'influence de l'Esprit, Jean se rendit compte et, par la simple affirmation de ce qu'il avait vu de ses yeux, ouï de ses oreilles, touché de ses mains en Jésus de Nazareth, persuada aux autres que cet homme d'un temps et d'un pays, cet homme de chair et d'os était, par identité, le Fils éternel du Dieu vivant. Jean identifia à jamais le Christ de l'histoire avec le Christ de la foi.

439. — Mais pourquoi insister sur une antithèse stérile? Jean a une autre leçon à nous donner, et cette leçon est d'autant plus nécessaire à recueillir qu'elle n'est pas nettement formulée, comme chez les Synoptiques, en quelques passages, ou exposée au long comme chez saint Paul. Conformément au caractère du quatrième évangile, cette leçon ressort de tout l'ouvrage, à la façon d'un rayonnement, d'une photosphère chaude et lumineuse. Aussi l'impression d'ensemble laissée par une lecture attentive de l'évangile est-elle plus forte que celle qui pourra naître des quelques traits relevés ici.

La notion de l'Eglise, de l'Eglise universelle et catholique en droit et en puissance, mais aussi discriminative, exclusive de toute opinion particulière non traditionnelle, jalouse de son unité, et par cela même réduite en fait au troupeau choisi de ceux qui acceptent intégralement sa doctrine et ses autorités, combattue des autres et en opposition aiguë avec eux — cette notion affleure partout dans notre évangile. Elle est constamment supposée, clairement suggérée par les épisodes qui permettaient de lui faire une place plus large[1]. Toute l'histoire, éternelle et temporelle, de Jésus, est ramenée en fait, par Jean, à l'histoire de la vocation, de l'adhésion au Maître et de la formation, par celui-ci, du groupe privilégié qui est le germe, le raccourci et, pourrait-on dire, le *punctum saliens* de la grande Eglise. C'est à la fin du livre, dans cette prière sacerdotale qui couronne l'admirable Discours, où se résume tout l'évangile et où son application à l'avenir est faite, que s'exprime la conception ci-dessus esquissée. Mais on peut dire que depuis l'appel des premiers disciples tout y tendait. Dans cette perspective, le développement antérieur s'illumine, ainsi que l'intention profonde de l'évangéliste : il a voulu décrire et il a décrit en effet « l'histoire de la fondation de l'Eglise — la formation du groupe élu auquel le Christ s'est révélé et auquel il a imparti son don de vie[2]. »

440. — Ici comme ailleurs, à qui sait voir, le grand mystique de l'évangile spirituel se manifeste homme de tradition, défenseur de l'autorité, homme d'Eglise. La Lumière, la Vérité, la Vie, le Pain du ciel, l'Eau dans laquelle on renaît à une vie nouvelle et enfin le don qui résume les autres, l'Esprit de vérité, le Promis du Père, le Consolateur et l'Avocat qui expliquera, glorifiera, maintiendra l'œuvre du Verbe, tout cela appartiendra aux seuls disciples fidèles, au petit cercle d'intimes derrière lesquels Jésus, à la dernière heure, voyait et bénissait « ceux qui croiront par eux », « ceux qui garderont sa parole », les agneaux et les brebis de l'unique bercail, les sarments animés par la sève de l'unique Vigne, les élus appelés par le Père, les « siens »; — *à l'Eglise*. Cette équivalence ne pouvait faire doute pour ceux qui lisaient, vers la fin du premier siècle, les divines paroles, consignées par Jean. Et dans ces paroles, quelle prédication d'unité, quelle leçon pour les sectaires de tout genre, quelle interpénétration miraculeuse des deux éléments religieux fondamentaux : le conservateur et l'inspirateur, l'autoritaire et le mystique, l'appel intérieur de l'Esprit et la communion visible de tous dans une même vérité, sous un seul Maître!

« Je ne prie pas seulement pour ceux-ci, mais encore pour ceux qui croiront[3] en moi sur leur parole, afin que tous soient un comme vous, Père, en moi et moi en vous — afin qu'ils soient, eux aussi, en nous — afin que le monde croie que vous m'avez envoyé. Et moi, la gloire que vous m'avez donnée, je la leur ai donnée, afin qu'ils soient un, comme nous, nous sommes un : moi en eux et vous en moi, afin qu'ils soient consommés en unité — afin que le monde sache que vous m'avez envoyé et que vous les avez aimés comme vous m'avez aimé...

« Père juste, le monde ne vous a pas connu, mais moi je vous ai connu, et eux aussi ont connu que vous m'avez envoyé. Et je leur ai fait connaître votre nom et je le leur ferai connaître [par l'Esprit saint], afin que l'amour dont vous m'avez aimé soit en eux, et moi aussi en eux. » *Jo.*, xvii, 20-26.

441. — « Et moi en eux! » C'est qu'en effet pour Jean, comme pour Paul et pour les Synoptiques,

1. *Les Origines du dogme de la Trinité*, p. 375.

1. Ainsi l'épisode des Samaritains iv, 35-43; du Bon Pasteur, x, 6-17; des Grecs introduits près de Jésus par Philippe et André, xii, 20 sqq., etc.

2. J'emprunte ces paroles au plus pénétrant des commentateurs libéraux du quatrième évangile en ces derniers temps, M. E. F. Scott, *The Fourth Gospel; its purpose and theology*, Edinburgh, 1906, p. 109. Tout le chapitre iv, *Ecclesiastical aims*, est le développement de cette formule. Il va sans dire que, même dans ce chapitre, les opinions de l'auteur ne sont pas à accepter sans contrôle.

3. Sur le texte, voir A. Durand, *le Discours de la Cène*, dans *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 539 sqq.

Jésus n'est pas seulement un maître au passé et un personnage d'histoire : *il vit*. La présence du Christ parmi les siens, dans les siens, est un des dogmes principaux du christianisme, un de ceux dont l'efficacité est le plus manifeste. Dans tous les pampres, qui couvrent le monde, circule la sève de la Vigne véritable. Par l'eucharistie, par la grâce, mais encore par une sorte de conversation amicale fondée sur la foi, entretenue par la prière et l'union intérieure, et dont le sentiment mystique de présence n'est que l'état fort et extraordinairement savoureux, Jésus reste au milieu de ses disciples, « tous les jours, jusqu'à la consommation des siècles ». Il a sans doute ses lieutenants, ses représentants, ses images. De divers points de vue, les détenteurs du pouvoir apostolique, successeurs de Pierre et des apôtres, les pauvres, les purs, les enfants font revivre parmi leurs frères l'autorité, l'humiliation, la charité du Seigneur. Mais si celui-ci est ainsi rappelé, il n'est jamais suppléé, ni supplanté. L'amour de préférence qu'il revendiquait pendant sa vie, Jésus persiste à le réclamer, et il l'obtient. A le bien considérer, ce trait est divin.

442. — D'autres hommes et d'autres maîtres se sont fait aimer, et leur génie continue de conquérir :

Du moment qu'on l'écoute, on lui devient ami.

Toutefois cet ascendant a ses limites et cette amitié n'est guère qu'une admiration rétrospective, nuancée d'un peu de tendresse. Elle ne peut balancer des présences moins hautes, mais réelles et proches. Malheur à ceux qui ne sont plus ! La religion du souvenir est un culte qui a peu de fidèles, et combien intermittents ! Mais Jésus n'est pas un absent. Jésus balance victorieusement les plus dures passions, les plus fortes attirances, la haine et l'amour, dans des milliers, dans des millions de cœurs d'hommes. Ces cœurs ne sont pas les moins chauds, ni les moins purs : tout au contraire, les amis du Christ forment une élite. Ils ne sont pas des chimériques et des rêveurs : les plus nobles vertus les distinguent, et les plus rares. Ils se donnent, ils s'oublient, ils fondent, et ils persévèrent.

443. — Cette activité est désintéressée et réglée : elle n'est pas livrée aux ambitions égoïstes ou au hasard des circonstances. Il ne s'agit pas de se faire un nom, d'augmenter d'une unité le nombre des sectes, de construire un temple « fait de main d'homme » et glorieux pour son ouvrier. C'est dans le respect de l'unité, dans la soumission aux autorités légitimes — incarnées pourtant en des hommes, et parfois bien humains — dans la communion visible, maintenue au prix des plus coûteux sacrifices, que les apôtres travaillent et luttent. En eux « l'Esprit et l'Epouse » (*Apoc.*, XXII, 17) — le Maître intérieur et le magistère assisté — trouvent des disciples fidèles ; parce que, en celui-ci comme en celui-là, c'est l'écho authentique de leur unique Maître qu'ils discernent et auquel ils répondent.

L'Esprit qui est en eux rend ainsi, de génération en génération, témoignage au Nazaréen. Et ce témoignage, diversifié à la mesure des aspirations et des goûts de chaque âge, reste concordant et un. Ce n'est pas un idéal malléable, amorphe, dans lequel l'humanité projetterait son rêve, sans autre continuité que celle même de notre race. L'idéal incarné dans Jésus est réel, actif, créateur : c'est lui qui fait les hommes à son image et oriente chaque génération, d'autant plus efficacement qu'elle s'y prête mieux, dans la même voie, par les mêmes étapes, sous la même autorité, vers le même but. Les disciples du Christ se reconnaissent entre eux, de peuple à peuple, et de siècle à siècle : les mêmes accents de louange et d'amour naissent spontanément sur leurs lèvres, les mêmes attraits impérieux les configurent au même idéal : les témoins récents retrouvent, dans les geôles chinoises ou coréennes, les réponses des anciens martyrs.

II. — Quelques témoins postérieurs de Jésus

444. — Si l'on veut, à titre de simple rappel, nommer quelques-uns de ces témoins de Jésus, on trouve, sur les confins du temps apostolique, le « froment du Christ », ainsi qu'il s'appela lui-même, froment vivant qui « désirait d'être moulu par la dent des bêtes pour devenir un pain immaculé » : Ignace, évêque d'Antioche, martyrisé sous Trajan, vers 107. Les expressions qu'on vient de lire marquent une âme passionnée, et les sept épîtres authentiques, écrites au cours du voyage suprême, sont toutes de ce style et pleines de Jésus :

Un seul médecin, chair et esprit, engendré et non engendré, dans la chair Dieu [véritable], dans la mort vie véritable, né de Marie et né de Dieu, d'abord passible, puis impassible : Jésus Christ Notre Seigneur [1].

Magnifique présentation, où une ardente foi tient lieu d'éloquence.

Jésus ? — Il est « l'inséparable principe de notre vie », « la vie véritable, hors de laquelle il ne faut rien aimer » ; il est « la connaissance de Dieu », il est « notre Dieu » et « notre commune espérance ». Ses paroles sont nos règles et notre lumière ; son silence même nous enseigne [2]. Mais il faut citer un peu plus au long la célèbre effusion de la lettre aux Romains :

Quand serai-je en face des bêtes qui m'attendent !... si elles se font prier, je les provoquerai. Pardonnez-moi, je sais, moi, ce qui m'importe. C'est à présent que je commence d'être un disciple [véritable]. Loin, toute créature visible ou invisible qui m'empêcherait de posséder le Christ ! Feu et croix, corps à corps avec les bêtes, plaies, écartèlement, dislocation des os, mutilation des membres broiement du corps entier — viennent sur moi les pires tourments du diable, pourvu que seulement je possède Jésus Christ !

Rien ne me servirait de posséder le monde entier ou les royaumes du siècle présent. Plutôt mourir pour le Christ Jésus que de régner sur tout le monde. Celui que je cherche, c'est celui qui est mort pour nous ; celui que je veux, celui qui est ressuscité à cause de nous. Ma délivrance est là... Laissez-moi imiter la passion de mon Dieu .. S'il m'arrivait, présent, de vous supplier [de me sauver], ne m'écoutez pas ; écoutez plutôt ce que je vous dis ici : c'est en [pleine] vie que je vous écris, désireux de mourir. Mes passions terrestres ont été crucifiées : le feu des désirs matériels n'est plus en moi : une eau vive au-dedans de moi parle et me dit : « Viens vers le Père [3]. »

445. — Ce témoin irréprochable, cet ardent ami du Christ fut en même temps un théologien, on pourrait dire *le* premier théologien, de l'Eglise catholique. C'est dans ses lettres que l'épithète de *catholique* est unie, pour la première fois, au nom d'Eglise (*Ad Smyrn.*, n. VIII) : « Partout où paraît l'évêque, là soit la communauté [locale], comme partout où est le Christ Jésus, là est l'Eglise catholique. » Qu'on ne croie pas à un mot lancé en passant, à un éclair dans la nuit : la doctrine ecclésiologique est, dans ces courtes missives de circonstance, si développée et si complète qu'elle a été pour des critiques prévenus une pierre d'achoppement. Renan ne pouvait y

1. *Ephes.*, VII, ed. A. Lelong, Paris, 1910, p. 12.
2. Toutes ces expressions sont tirées de la même épître. Le dernier mot, si frappant, « qui comprend vraiment la parole de Jésus, celui-là peut entendre son silence même », se trouve au n. 15.
3. *Ad. Rom.*, n. V-VII ; ed. A. Lelong, pp. 60, 62, 65.

croire et rejetait, pour cette raison, l'authenticité de six épîtres sur sept[1]. Toutes, en effet, sont pleines et, pour ainsi dire, saturées par la notion de l'Eglise, une, sainte, catholique, apostolique; de l'Eglise qu'Ignace considère, selon une heureuse formule, « comme le système même du salut dans tous les temps, sans excepter le passé de l'histoire d'Israël[2] »; de l'Eglise hiérarchique enfin. L'évêque, pour Ignace, incarne son église (*Ad Ephes.*, I; *Ad Trall.*, I) tout comme la grande Eglise catholique est l'incarnation continuée du Fils de Dieu (*Ad Smyrn.*, I; etc.). Ne croirait-on pas lire un des plus enthousiastes champions de l'unité de l'Eglise en notre temps, un Adam Moehler ou un Louis-Edouard Pie?

Contre les schismatiques et les fauteurs d'opinions hérétiques, le vieil évêque n'a pas assez d'anathèmes, et toute image lui est bonne qui inspire l'horreur de ces ennemis de l'unité ecclésiastique : « chiens enragés, fauves à face humaine, loups ravisseurs, empoisonneurs, tombeaux, ivraie diabolique, rameaux parasites chargés de fruits de mort[3]... »

446. — Traversons à regret l'ère des martyrs (quelle moisson nous pourrions recueillir chez le seul saint Irénée de Lyon!) pour interroger, au début du ve siècle, le grand cœur d'Augustin de Thagaste.

Le fils de Monique nous a dit lui-même pourquoi, durant les neuf années d'égarement au cours desquelles, ses études achevées, il resta empêtré dans les doctrines captieuses des manichéens, son esprit ne put trouver le repos en aucune philosophie profane. « Le nom de mon Sauveur, votre Fils [mon Dieu], c'est par le lait de ma mère que mon cœur tendre en avait été imprégné jusqu'au fond. Là où manquait ce nom, nonobstant toute littérature, toute beauté, toute vraisemblance, je n'étais pas pleinement ravi[4]. »

Aussi, quand après des années de lutte et cette mémorable conversion, Augustin s'est lentement dégagé des brumes de l'intelligence, arraché, tout saignant et meurtri, aux liens de la chair, Jésus devient « le point d'orientation de son âme[5] ». Il est à la fois, en tant qu'homme, l'unique voie pour aller au Père, en tant que Dieu, le terme et la patrie des âmes. Il est le Verbe divin, et c'est ce qui retient surtout la pensée théologique du docteur; mais le Christ humilié dans l'Incarnation, le Christ exemple et professeur d'humilité, est l'objet de sa prédilection marquée[6]. Aux pieds du Maître doux et humble, la superbe humaine, autrement invincible, cède, se dégonfle et meurt. Platoniciens, néo-platoniciens, mauvais maîtres! « A tous manqua l'exemple de l'humilité divine. » Voulez-vous la force d'accomplir ce qui se présente à vous comme bon et meilleur? Cherchez-vous la force d'égaler votre conduite à votre idéal? — Vous chercherez en vain, loin du Christ humilié. Augustin en fit l'expérience : « J'étais en quête de la force nécessaire et je ne trouvais pas.. Car je ne tenais pas encore entre mes bras mon Seigneur Jésus, humble [disciple d'un] humble [Maître]; *non enim tenebam dominum meum Jesum, humilis humilem*[1]. »

447. — C'est au livre *de la sainte Virginité* qu'il faut chercher probablement les plus touchantes effusions d'Augustin. Il y anticipe ce que les plus suaves amis du Christ ont dit ensuite de meilleur. Ne trouve-t-on pas concentrées en ces quelques mots, comme en une goutte d'essence pure, tous les parfums, toute la dévotion, toutes les dévotions des âges futurs, celles du crucifix, du chemin de la croix, celle du Sacré Cœur?

Contemplez les blessures du Christ pendu en croix, le sang [qu'il verse] en mourant, le prix dont il vous rachète... Il a la tête inclinée pour vous donner un baiser, le cœur ouvert pour chérir, les bras étendus pour vous embrasser, tout le corps exposé comme prix de votre rachat. Songez à la grandeur de ces mystères; pesez-les dans la balance de votre cœur et que soit tout entier gravé dans votre cœur celui qui tout entier fut pour nous cloué sur la croix.

Comment ne pas citer encore cette parole qui prend, sur les lèvres d'Augustin, une émouvante et mélancolique beauté, lorsqu'il souhaite à de plus heureux que lui la seule nuance d'intimité avec son Maître que sa vie passée lui interdît :

Cet Agneau — dit-il en commentant le texte célèbre de l'Apocalypse — cet Agneau marche dans un chemin virginal. Comment pourraient le suivre là ceux qui ont perdu un don qui ne se peut retrouver? Vous, suivez-le, à la bonne heure, vierges du Christ... Suivez-le, en gardant avec persévérance ce que vous avez voué dans l'ardeur de vos âmes... Toute la multitude des fidèles, qui ne peut [en cela] suivre l'Agneau, vous verra : elle vous verra et ne nous enviera pas; et, en se réjouissant avec vous, elle trouvera en vous ce qu'elle ne possède pas en elle-même[2].

448. — Mais on se ferait une idée bien fausse de la tendre piété augustinienne si on se la représentait « libérée » du dogme, ou « affranchie » des règles ecclésiastiques. Non seulement les expansions de cette grande âme ne se sont jamais senties gênées par les devoirs de la confession orthodoxe ou de la soumission hiérarchique, mais ces devoirs sont pour lui, d'abord, l'instrument de sa libération intérieure et l'objet de sa perpétuelle action de grâces.

Comment en eût-il été autrement? C'est à l'Eglise catholique qu'Augustin se reconnaît redevable de l'Evangile et, par lui, de Jésus : « Ipsi evangelio catholicis praedicantibus credidi »[3]. Soit, dira-t-on, mais une fois dans la place, Augustin interpréta et goûta les Ecritures en suivant son sens propre! — Ce serait avouer ne rien connaître aux œuvres de l'adversaire implacable des Donatistes, de l'auteur du *De Unitate Ecclesiae*, du *De Moribus Ecclesiae catholicae*. Nos adversaires protestants sont les premiers à donner au Docteur africain le beau titre, entendu ici dans son sens littéral et plein, de Docteur de l'Eglise[4]. Toutes nos convictions catholiques trouvent chez lui des formules d'une énergie et d'une concision incomparables. « Je crois que Notre Seigneur et l'Eglise, c'est tout un », disait Jeanne d'Arc à ses

1. *Les Evangiles*, p. XIX sqq., 488 sqq. Aucun savant de quelque autorité ne met plus en doute cette authenticité, depuis les travaux surtout de J. B. Lightfoot et de Th. Zahn.
2. H. de Genouillac, *l'Eglise chrétienne au temps de S. Ignace d'Antioche*, Paris, 1907, p. 106.
3. Voir A. Lelong, *lib. laud.*, p. XLI-XLII.
4. *Confess.*, III, IV, 8.
5. E. Portalié, *Dictionnaire de Théologie catholique*, s. v. *Augustin*, I, col. 2361.
6. Otto Scheel, *die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Tübingen, 1901, p. 347 sqq. On trouvera là les textes que je cite ou résume.

1. *Confess.*, VII, XVIII, 24.
2. *De Sancta Virginitate*, *P. L.*, XLII, col. 412.
3. *Contra Epistul. Fundamenti*, V, 6. *P. L.*, XLII, col. 176. C'est par cette parole qu'il faut commencer pour pénétrer le vrai sens du mot célèbre : « Evangelio non crederem nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas », si souvent mal comprise. Voir la belle étude de L. de Mondadon, *Bible et Eglise dans l'apologétique de saint Augustin*, dans les *Recherches de Science religieuse*, de 1911, en particulier, p. 217 sqq.
4. Voir par exemple ce que dit Ad. Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[4], III, Tübingen, 1910, p. 77 sqq.; 143 sqq.

juges : ce disant, elle retrouvait les mots d'Augustin : « Christi et Ecclesiae unam personam... »; [Dans la prédication ecclésiastique] « praedicat ergo Christus Christum, praedicat Corpus Caput suum » «... totus Christus Caput et corpus est[1]. » — L'Eglise, c'est le Christ, mais présent, visible, motif permanent de croire à la divine mission du Christ invisible : « Me attendite, vobis dicit Ecclesia, me attendite quam videtis, etiamsi videre nolitis. Qui temporibus illis in iudaea terra fideles fuerunt, ex virgine nativitatem mirabilem ac passionem, resurrectionem, ascensionem Christi, omnia divina dicta eius et facta praesentes praesentia didicerunt. Haec vos non vidistis; propterea credere recusatis. Ergo haec aspicite, in haec intendite, haec quae cernitis, cogitate, quae vobis non praeterita narrantur, nec futura praenuntiantur, sed praesentia demonstrantur[2]. » Qu'ont dit de plus le Cardinal DECHAMPS et les Pères du Concile du Vatican? — Hors de l'Eglise, pas de salut! Augustin fait écho, en soulignant discrètement le côté volontaire, coupable, de l'état ainsi réprouvé[3]. — C'est le Christ qui a renouvelé le monde : « Per Christum factus est alter mundus. » Mais cet immense changement s'opère entièrement par l'Eglise catholique : le bien qui se trouve ailleurs vient d'elle en réalité, et lui appartient[4]... — Le *ubi Petrus ibi Ecclesia* a déjà sa réplique dans la lettre où Augustin nous montre Pierre, *cui totius Ecclesiae figuram gerenti Dominus ait : super hanc petram*, etc.[5].

449. — A peine d'une génération plus jeune qu'Augustin, mais dans un cadre combien différent, l'apôtre de l'Irlande, saint PATRICE, résumait à l'usage de ses rudes convertis, en langue celtique et sous une forme qui la gravait dans ces mémoires incultes, toute sa prédication. Transcrivons avec respect ces exclamations, qui ont, pour une large part, fait de cette terre lointaine « l'île des Saints » :

Le Christ avec moi, le Christ devant moi,
Le Christ derrière moi, le Christ au dedans de moi,
Le Christ au-dessous de moi, le Christ au-dessus de moi,
Le Christ à ma droite, le Christ à ma gauche,
  Le Christ dans la forteresse,
  Le Christ sur le siège du char,
  Le Christ sur la poupe du navire,
Le Christ dans le cœur de tout homme qui pense à moi,
Le Christ dans la bouche de tout homme qui parle de moi,
Le Christ dans tout œil qui me voit,
Le Christ dans toute oreille qui m'entend[6] !

450. — Passant par dessus les siècles, nous rencontrons au moyen âge les amis de Jésus les plus tendres peut-être dont l'histoire ait gardé mémoire. Dans cette foule de saints qui sollicitent notre attention, omettant des témoins aussi divers et importants que les grandes moniales bénédictines, HUGUES et RICHARD DE SAINT-VICTOR, S. THOMAS et S. BONAVENTURE, sainte CATHERINE DE SIENNE et son groupe, JEANNE D'ARC et sainte COLETTE, distinguons seulement, en raison du caractère de leur piété, saint BERNARD et S. FRANÇOIS D'ASSISE.

Ce qu'il y a de plus notable (je n'ose dire de plus nouveau) dans leur amour du Christ, c'est la part faite à la contemplation des mystères de la vie du Sauveur. Se rendre présents ces mystères et se les rendre présents par la méditation du texte évangélique, l'emploi des figures et symboles du Vieux Testament, les commémoraisons de la sainte liturgie, les restitutions telles quelles où l'imagination cherche moins l'exactitude ou la couleur locale qu'un cadre qui la fixe et un aliment, tout cela est assurément aussi vieux que le christianisme, mais c'est au moyen âge que ces actes se sont intensifiés, ordonnés, organisés en méthode.

451. — Après l'avoir pratiquée pour son compte, BERNARD en parle ainsi dans ses fameux *Sermons* sur le Cantique des cantiques, sources très pures de vie spirituelle et mystique. Familier du langage biblique, le saint compare ses méditations sur les souffrances de son Maître à un bouquet de myrrhe. Ce bouquet,

Je le composai de toutes les amertumes et de toutes les angoisses de mon Seigneur, d'abord de ses souffrances d'enfant, puis des labeurs et des fatigues qu'il endura dans ses courses et ses prédications, de ses veilles dans la prière, de ses tentations dans le désert, de ses larmes de compassion,... des injures, des crachats, des soufflets, des sarcasmes, des moqueries, des clous... Et parmi ces menues tiges de myrrhe odorante, je n'oubliai pas de placer la myrrhe dont il fut abreuvé sur la croix, ni celle dont il a été oint pour sa sépulture. Tant que je vivrai, je savourerai le souvenir dont leur parfum m'a imprégné... C'est en ces mystères que résident la perfection de la justice et la plénitude de la science... C'est pour cela que je les ai souvent à la bouche, vous le savez, toujours dans le cœur, Dieu le sait — et très fréquemment au bout de ma plume, nul ne l'ignore[1]

L'efficacité de cette pratique, Bernard l'explique en un autre sermon, le vingtième : quiconque aime le Christ,

Quand il prie, l'image sacrée de l'Homme Dieu est devant lui : il le voit naître, grandir, enseigner, mourir, ressusciter et monter au ciel, et toutes ces images allument nécessairement dans son cœur l'amour de la vertu, et apaisent les désirs mauvais.

Bernard parle ailleurs de « la grande et suave blessure d'amour : *grande et suave vulnus amoris* » : on voit si l'Esprit saint avait navré son cœur de cette blessure pour Jésus de Nazareth.

452. — Faut-il rappeler que ce grand mystique fut un prodigieux homme d'action et que, « synthèse de son siècle », « il personnifie tout le système politique et religieux d'une époque... dominée par le pouvoir moral de l'Eglise[2] »? L'historien libéral auquel j'emprunte ces mots, après un tableau des contrastes qui font de la figure de saint Bernard le plus étonnant des hommes du moyen âge, ajoute : « Qui dit *contrastes*, ne dit pas *incohérence*. Une logique secrète, en saint Bernard, concilie tout et les contradictions ne sont qu'apparentes ; logique fondée d'abord sur la foi, une foi absolue qui n'admet aucun tempérament ; puis *sur l'idée que Bernard se faisait de l'intérêt supérieur de l'Eglise*. C'est là le critérium suprême, le principe auquel il subordonne tous ses actes, auquel il sacrifie, sans pitié, ses propres inclinations, ses affections les plus chères, les intérêts

1. *De doctrina christiana* III, XXXI ; *Sermo*, CCCLIV 1 ; *De Unitate Ecclesiae*, 7. Les premiers textes ont été rapprochés par L. de Mondadon, *loc. laud.*, p. 569.
2. *De fide rerum quae non videntur*, IV, 7 ; *P. L.*, XL, col. 176.
3. « Foris ab Ecclesia constitutus et separatus a compagine unitatis et vinculo caritatis aeterno supplicio punieris, etiamsi pro Christi nomine vivus incenderis », *Epist.* CLXXIII, 6; *P. L.*, XXXIII, col. 755, 756. Sur le sens de cet adage dogmatique, voir J.-V. BAINVEL, *Le Dogme : Hors de l'Eglise pas de salut*, Paris, 1913.
4. *De baptismo*, I, XIII.
5. *Epist.* LIII, 2 ; *P. L.*, XXXIII, col. 196.
6. Je traduis sur une traduction anglaise littérale. Voir HEALY, *The Life and Writings of St Patrick*, Dublin, 1905 ; G. DOTTIN, *les Livres de S. Patrice*, Paris, 1909.

1. Serm. XLIII, *in Cantic.*, 4. J'emprunte la traduction de ces textes à M. E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, vol. I, Paris, 1895, p. 479 sqq.
2. Achille LUCHAIRE, dans l'*Histoire de France* d'E. Lavisse, tome II, vol. II, Paris, 1901, p. 266.

particuliers de ses amis... et jusqu'à la cohésion intérieure de sa pensée et de sa conduite... *Tout s'efface à ses yeux devant le bien général de l'Eglise* [1].»

453. — C'est également de la vie humaine et terrestre du Christ que partit FRANÇOIS D'ASSISE. Bien différent du grand moine de Clairvaux, il ne fut ni savant, ni théologien, ni même prêtre. Sa courte existence ne lui permit pas d'accomplir personnellement les œuvres immenses d'apostolat qui ont illustré la vie d'un Vincent Ferrier ou d'un François Xavier. Humblement soumis aux enseignements, aux rites, aux autorités de l'Eglise, il n'ambitionna jamais le titre de réformateur ; et cependant les âmes religieuses, unanimement, ont reconnu et saluent en lui un héros incomparable de l'Esprit. Or c'est par la contemplation du Sauveur et l'effort persévérant d'une imitation qui put paraître aux superficiels littérale à l'excès, que François s'éleva si haut. Il finit par être à ce point pénétré de l'esprit, de l'amour, des enseignements, des goûts, souffrances et prédilections de son Maître qu'il apparut aux hommes de sa génération et n'a pas cessé de nous apparaître (c'est le secret de son incomparable ascendant) comme un autre Jésus. Un disciple plus zélé que sage, Barthélemy de Pise, a souligné jusqu'à l'outrance légendaire les *conformités* de la vie de François avec celle du Christ. Exagérations inutiles : ce n'est guère dans les traits matériels que cette conformité éclate ; elle est ailleurs, et plus profonde. Doux et humble de cœur, pauvre et joyeux comme les oiseaux du ciel, simple comme un enfant, tressaillant de joie dans l'humiliation et la souffrance, vivant commentaire des huit Béatitudes, le *Poverello* d'Assise pouvait dire qu'il ne vivait plus : le Christ vivait en lui. Les stigmates furent plutôt, en cet ordre, effet que cause ; ils consommèrent dans la chair du saint une configuration déjà accomplie en esprit.

454. — Quelles prières, quelle « vive flamme d'amour » jaillit de l'âme et des lèvres de François, tous ceux-là le savent qui ont lu quelque *Vie* moderne de ce grand ami du Christ. Consciemment, continûment, il voulut vivre comme son Maître, avec son Maître, de son Maître. Sa Règle, telle qu'il la conçut, n'est que l'Evangile en action : elle était composée presque exclusivement de versets empruntés à saint Matthieu. Et quand le nombre croissant des Frères, les nécessités d'apostolat, les misères humaines eurent imposé une série d'additions et de précisions, ce sont encore les expressions inspirées qui dominent. Jusque dans l'effusion sublime qui termine la *Regula prima*, un œil attentif discerne, sous les images et les appels tendrement passionnés, la lettre évangélique affleurant partout, comme le roc dans une prairie de montagne.

Qui es-tu, mon cher Seigneur et Dieu, et qui suis-je le plus humble des vers de terre entre tes serviteurs ?

Mon Seigneur bien-aimé, combien je voudrais t'aimer ! Mon Seigneur et mon Dieu, je te donne mon cœur et mon corps — mais avec quelle joie je voudrais faire davantage, par amour pour toi, si je savais comment !

Ainsi, jamais François ne sépare le Fils du Père : au point culminant de sa carrière, sur le mont Alvernia, c'est encore Jésus et Jésus crucifié qui l'introduit dans le « Secret du Roi » et la grande joie divine. Jusqu'au bout cet illustre serviteur de Dieu resta l'adorateur extasié du Maître de Nazareth [2].

1. ID., *Ibid.*, p. 267. Je souligne.
2. Voir les *Vies* par L. LE MONNIER ou Joh. JOERGENSEN ; L. ROURE, *Figures Franciscaines*, Paris, 1913, p. 70-107. Les œuvres authentiques de S. François discernées et traduites par le P. UBALD D'ALENÇON, *Les Opuscules de S. François d'Assise*, Paris, 1905.

455. — Mais ce Maître, François ne va pas le chercher par sa route à lui, guidé par son seul amour, hors des sacrements, doctrines et traditions ecclésiastiques. Il sait qu'on ne trouve Jésus que là, et que « nul n'aura Dieu pour Père, s'il n'a l'Eglise pour mère [1] ». A mainte reprise il proteste donc de sa soumission pleine et parfaite à l'autorité ; il impose cette soumission à ses disciples ; il exalte la nécessité de l'intermédiaire autorisé, consacré, du prêtre catholique, en des termes où l'allusion aux abus du temps met une note vraiment héroïque :

La règle et la vie des Frères mineurs est celle-ci, à savoir d'observer le saint Evangile de Notre Seigneur Jésus Christ... Frère François promet obéissance et révérence au Seigneur pape Honorius et à ses successeurs canoniquement élus et à l'Eglise romaine [2]. Que nul des Frères ne prêche contre la forme et les règles de la sainte Eglise romaine... Que tous les Frères soient catholiques et qu'ils vivent et parlent en catholiques. Si l'un pèche contre la foi... catholique .. et ne s'amende pas, qu'on le chasse absolument de notre fraternité [3].

Le Seigneur m'a donné à moi, frère François, la grâce de commencer ainsi à faire pénitence... Le Seigneur me donna et me donne encore une si grande foi aux prêtres qui vivent selon la forme de la sainte Eglise romaine, à cause de leur caractère, que, s'ils me persécutaient, c'est à eux-mêmes que je veux recourir. Et si j'avais autant de sagesse que Salomon, *et si je trouvais des pauvres prêtres de ce siècle*, je ne veux pas prêcher contre leur volonté dans les paroisses où ils demeurent. Et eux et tous les autres, je veux les craindre, les aimer et les honorer comme nos seigneurs ; *et je ne veux pas considérer en eux le péché, car je discerne en eux le Fils de Dieu et ils sont mes seigneurs* [4].

456. — Dans les temps qui suivirent, fin du moyen âge, Renaissance, Réformation catholique, l'amour des chrétiens pour leur Dieu reçut sa norme et ses formules, et l'expérience religieuse ses expressions principales, d'ouvrages plus élaborés. Le plus lu, le plus influent et de beaucoup le plus touchant est le traité « du Mépris du monde », mieux appelé l'*Imitation de Jésus-Christ*. Œuvre probable du moine rhénan THOMAS DE KEMPEN, à peu près contemporain de Jeanne d'Arc, cet admirable livre cherche dans la vie, les vertus, l'esprit de Jésus, une règle de vie intérieure, une essence de perfection. Il y réussit. Visant avant tout les moines, ses confrères, le vieil auteur atteint par surcroît tout ce qui porte un cœur d'homme. Dans une latinité affranchie du moule classique, encombrée de termes populaires, suivant un plan très lâche où se succèdent, en gros, les trois étapes de la vie spirituelle : purification, réforme de l'âme, transformation et union (le quatrième livre est tout entier eucharistique), le petit traité contient, avec les plus hautes leçons d'ascétisme et les analyses les plus déliées, des effusions brûlantes. Est-il rien de plus beau que l'éloge de l'amour au livre IIIe ? Mais, qu'on y prenne garde, c'est l'amour de Jésus qui l'a inspiré, ce « noble amour de Jésus qui pousse au grand et excite sans relâche au désir du parfait ».

Rien de plus doux que l'amour, et rien de plus fort. Rien de plus haut, de plus large, de plus délicieux, de plus plein ni de meilleur au ciel ou sur terre... — Celui qui aime vole, court, est en liesse ; il est libre et ne connaît pas d'entraves. Il donne le tout pour le tout... Il ignore souvent la mesure, passe les limites, n'estime rien impossible.

1. S. CYPRIEN, *de Unitate Ecclesiae*, *P. L.*, IV, col. 503.
2. *Règle des Frères mineurs*, texte de 1223, n° 1 ; UBALD D'ALENÇON, *loc. laud.*, p. 81.
3. *Règle des Frères mineurs*, texte de 1210-1221, n. 17, 19 ; Id., *Ibid.*, p. 63, 66.
4. *Testament* de saint François ; Id., *Ibid.*, p. 94, 95.

Ah ! mon Seigneur bien-aimé, chanter le cantique d'amour, vous suivre en haut ! Défaillir en vous louant dans la jubilation de ma tendresse. Vous aimer plus que moi, — ne m'aimer qu'en vous... Liv. III, ch. v, n. 4-6.

457. — Plus didactiques, plus réfléchis, les livres qui ont orienté et formé la piété moderne n'offrent pas d'autre doctrine que celles de l'*Imitation* : doctrine mise en drame[1] et réduite en leçons précises dans les *Exercices* de Saint Ignace de Loyola (milieu du xvi[e] siècle) ; doctrine desserrée et rendue plus assimilable, sans détriment de sa force native, dans l'*Introduction à la Vie dévote* de S. François de Sales (vers 1600). Ce sont là les codes de la vie chrétienne depuis trois siècles : tout le reste en sort, s'en sert, s'en inspire, les commente ou, tout au plus, les complète. Or, ici et là, sous des formes différentes commandées par leur but particulier, ces méthodes pour aller à Dieu font au Christ Jésus la première place : s'affectionner à sa personne et se former sur ses exemples est l'*alpha* et l'*oméga* de leur enseignement.

458. — Aux siècles suivants, nous ne trouvons plus de livres aussi influents, bien que certains, comme les opuscules de piété de saint Alphonse de Liguori, aient atteint peut-être autant d'âmes. Mais ces opuscules ne sont que des reprises, très dévotes et très humaines, du même cantique. On pourrait tout résumer dans la grande parole de Jésus : « Philippe, qui m'a vu, a vu le Père », *Jo.*, xiv, 9.

459. — Rien de bien nouveau en cela, hormis la méthode et l'accent. Ce qui est nouveau, c'est l'insistance avec laquelle, à la différence de l'auteur de l'*Imitation*, les nouveaux maîtres (et leurs disciples ou émules) appuient sur l'indispensable nécessité de la soumission à l'Eglise. Au xv[e] siècle, en dépit des incertitudes et des scandales du Grand Schisme, la chose allait encore sans dire. Mais l'individualisme pessimiste et passionné du premier réformateur est intervenu. Rejetant tout intermédiaire personnel autorisé entre Dieu et l'âme, ne gardant que deux sacrements, expliqués à sa mode, et la lettre de l'Ecriture, pliable à toutes les fantaisies du sens propre, Luther a prétendu se faire un christianisme hors de l'Eglise catholique, apostolique et romaine. Depuis, il est vrai, épouvantés par une audace que le novateur lui-même ne percevait pas entièrement, ses disciples et rivaux, au mépris de toute logique, rédigèrent à nouveau des formulaires, se cherchèrent des ancêtres, se constituèrent en « Eglises » séparées. Il fallut plus de deux siècles pour que le principe luthérien portât tous ses fruits, dans le *protestantisme libéral*, simple « collection des formes religieuses de la libre pensée ».

Mais le mal, plus caché, existait dès le début, le mal et l'erreur qui veulent qu'on puisse rester fidèle à l'Epoux en reniant l'Epouse, et chrétien non catholique. Aussi les amis de Jésus, Ignace de Loyola, François de Sales, bien plus tard Alphonse de Liguori, mettent au premier plan de leurs conseils l'union à l'Eglise, le sens de la hiérarchie et le souci de l'orthodoxie traditionnelle. Les *Exercices spirituels* s'achèvent sur des « Règles pour conformer exactement son sentiment avec celui de notre Mère, la sainte Eglise hiérarchique ». François de Sales et Alphonse de Liguori ne sont pas moins nets. Autant et plus que leurs œuvres écrites, les familles religieuses qui se réclament de leur esprit — et il faut en dire autant des grands Ordres anciens, réformés ou rajeunis : Bénédictins, Franciscains, Dominicains, etc. — témoignent de cette ardente sollicitude.

1. Ceci explique la déception et les erreurs d'interprétation de ceux qui lisent les *Exercices* et prétendent ensuite en juger. En dehors des *Règles*, que tout connaisseur en psychologie ne peut manquer d'admirer, ces gens ne connaissent l'œuvre de saint Ignace que par le dehors, le drame que par le « livret » indiquant la suite des scènes et les attitudes principales.

460. — Finissons sur deux témoins empruntés au xvii[e] siècle français. Je les choisis à dessein dans deux écoles aussi opposées que possible, et dont la première est aux confins extrêmes de l'orthodoxie, et souvent au delà.

Ici un homme, un penseur, un savant. Blaise Pascal fut-il, sur la fin de sa courte vie, détaché des opinions particulières et des erreurs du Jansénisme, qu'il avait si âprement défendues et servies ? Des découvertes et travaux récents ont rendu la chose probable, sans l'imposer[1]. Toujours est-il que le philosophe et l'homme religieux que fut Pascal dut son large ascendant à la religion personnelle de Jésus. En même temps que le plus haut sommet, peut-être, des lettres françaises, les pages consacrées par l'auteur des *Pensées* à son Maître comptent parmi les plus touchants témoignages qu'on ait rendus au Christ :

La connaissance de Dieu sans celle de sa misère fait l'orgueil. La connaissance de sa misère sans celle de Dieu fait le désespoir. La connaissance de Jésus Christ fait le milieu, parce que nous y trouvons et Dieu et notre misère.

Nous ne connaissons Dieu que par Jésus Christ. Sans ce Médiateur est ôtée toute communication avec Dieu ; par Jésus Christ nous connaissons Dieu.

Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus Christ. Nous ne connaissons la vie, la mort que par Jésus Christ. Hors de Jésus Christ, nous ne savons que c'est ni que notre vie, ni que notre mort, ni que Dieu, ni que nous-mêmes[2].

« Console-toi, tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé.

« Je pensais à toi dans mon agonie, j'ai versé telles gouttes de sang pour toi.

« Laisse-toi conduire à mes règles, vois comme j'ai bien conduit la Vierge et les saints qui m'ont laissé agir en eux.

« Le Père aime tout ce que je fais.

« Je te suis présent par ma parole dans l'Ecriture, par mon esprit dans l'Eglise et dans les inspirations, par ma puissance dans les prêtres, par ma prière dans les fidèles.

« Les médecins ne te guériront pas, car tu mourras à la fin. Mais c'est moi qui guéris et rends le corps immortel.

« Je te suis plus ami que tel et tel, car j'ai fait pour toi plus qu'eux, et ils ne souffriraient pas ce que j'ai souffert de toi et ne mourraient pas pour toi dans le temps de tes infidélités et cruautés.

« Si tu connaissais tes péchés, tu perdrais cœur.

— « Je le perdrai donc, Seigneur, car je crois leur malice sur votre assurance ?

— « Non, car moi, par qui tu l'apprends, t'en veux guérir, et ce que je te dis est un signe que je te veux guérir. A mesure que tu les expieras, tu les connaîtras, et il te sera dit : Vois les péchés qui te sont remis.

— « Seigneur, je vous donne tout[3]. »

461. — Vers le même temps, une humble religieuse sans lettres et « toute abîmée en son néant », marchant dans une voie où elle avait eu des précurseurs, mais singulièrement illuminée de Dieu, résumait l'œuvre du Christ dans son amour, honoré sous le parlant symbole de son cœur. La piété des foules, le

1. Voir par exemple Er. Jovy, *Pascal inédit*, Vitry-le-François, 1908-1910 ; Y. de la Brière, dans les *Etudes* du 5 décembre 1911.

2. *Pensées*, Ed. L. Brunschvicg *major*, II, Paris, 1904, n. 527, 547, 548.

3. *Ibid.*, n. 553.

suffrage des saints, l'autorité de l'Eglise ont confirmé, en la recevant, une dévotion si touchante.

462. — Depuis cette époque, le témoignage rendu par l'Esprit de Dieu dans les âmes n'a pas cessé de se faire entendre. Si l'on cherchait des voix illustres par lesquelles il s'est exprimé, on n'aurait que l'embarras du choix, entre les plus pures et les plus disertes, entre celle du Curé d'Ars et celle de Frédéric Ozanam, celle de Lacordaire, et celle de John Henry Newman. Mais citer serait infini.

Comme autrefois, autant que jamais, Jésus est aimé. On vit pour lui, on meurt pour lui. Sa vie et sa passion, son nom et son évangile, sa croix et son cœur sont l'objet de l'attention passionnée, de l'imitation généreuse, souvent héroïque, de milliers et de millions d'hommes. Beaucoup, parmi ces hommes, ne l'ont jamais perdu; d'autres l'ont reconquis: tous sont « dignes de lui », car ils l'aiment « plus que leur père et leur mère, leurs frères et leurs sœurs, leurs fils et leurs filles ».

463. — Tout cela est proche de nous et ne requiert pas d'être appuyé par des textes : l'expérience quotidienne y suffit. Ce qui n'est pas moins visible, c'est le développement de l'amour pour l'Eglise et le rôle qu'on lui attribue. Plus que jamais, dans l'anarchie d'opinion engendrée par le pullulement des philosophies du *fieri* et l'application hâtive des méthodes scientifiques, on sent le besoin d'une autorité certaine et d'une tradition réelle. L'individualisme protestant a porté tous ses fruits. L'exposé fait ci-dessus du problème du Christ et des solutions qu'on lui donne hors de l'Eglise, suffit à montrer ce que la théologie libérale laisse subsister de certitudes, touchant la personne, la doctrine, la mission de Jésus. A peine plus que le rationalisme le plus corrosif! Parmi les conflits d'opinions et la poussière des dissections critiques, le fonds même du christianisme tend à se volatiliser ou s'obnubile de telle sorte que le croyant reste le cœur et les mains vides : « Ils ont pris mon Seigneur et je ne sais où ils l'ont mis ! »

L'Eglise seule, forte de l'autorité d'un enseignement assisté et d'une expérience religieuse de vingt siècles, garde le dépôt sacré sans décourager les recherches. Elle ne craint rien de celles-ci; elle n'a rien perdu de celui-là. On ne trouve vraiment le Christ qu'en elle, et le mot pathétique d'Augustin se vérifie chaque jour : c'est par la prédication catholique qu'on entre en héritage de l'Evangile et, par lui, de Jésus de Nazareth : *ipsi evangelio catholicis praedicantibus credidi*.

464. — En tout temps donc, en tout lieu, partout où l'Esprit a soufflé sur les âmes, sur les meilleures, les plus pures, les plus désintéressées, les plus avides de perfection ou de sacrifice, loin d'opposer Jésus à son Père, loin de voir dans le titre de Fils unique de Dieu une usurpation ; dans le culte rendu au Christ incarné un obstacle ou une diversion au culte dû à Dieu; dans son amour de prédilection et d'adoration une déviation de ce qui doit être réservé au Seigneur seul, l'Esprit saint a témoigné en faveur de Jésus de Nazareth.

Il a révélé en lui la vérité qui, dans l'ordre religieux et moral, délivre. Vérité à ce point centrale que partout où elle subit une éclipse, c'est la notion même de la Divinité qui s'affaiblit, s'obscurcit ou se morcelle.

Dans l'exemple laissé par Jésus, l'Esprit a indiqué la voie, hors de laquelle ni l'audace du chercheur ne trouve d'issue vers les cimes du bien parfait, ni la marche solide et régulière du soldat une route droite vers le but. A-t-on essayé de changer cette direction, on a rétrogradé vers les bas-fonds, vers les terres maudites des discordes fratricides, vers le désert de l'égoïsme ou les hauteurs irrespirables de l'orgueil individualiste et stérile.

L'Esprit enfin a fait trouver, dans la dilection nourrie par la lecture de son Evangile, par la contemplation de ses mystères, par l'efficace de sa présence sacramentelle, par l'exemple et l'action de ses serviteurs, la vie. La vie, dont a besoin celui qui ne veut pas vivre seulement de pain; la vie de pensée et d'amour qui donne à la destinée un prix infini; la vie qui se communique d'âme à âme, comme un flambeau sacré prête sa flamme à d'autres flambeaux.

465. — Mais (et cette constatation, moins aperçue, n'est pas moins frappante pour le penseur) l'Esprit saint, en fomentant dans ces cœurs d'hommes ces convictions et ces sentiments, n'a pas émancipé ceux qu'il éclairait : il les a rendus libres sans les faire indépendants. Il leur a inspiré l'amour des liens fraternels qui unissent tous les amis de Jésus en une immense famille; l'estime d'une autorité qui n'exige la soumission que pour assurer la conservation et la transmission certaine des biens éternels acquis par le Christ. Nul ne peut plus dissimuler, par contre, la faillite, sur le terrain chrétien, des fauteurs d'individualisme et de leurs disciples.

CONCLUSION

466. — Pour résumer cet article, nous rappellerons que dans un temps et un pays qui nous sont bien connus, fils d'un peuple dont nous pouvons retracer avec assurance les idées et préoccupations principales, parut, il y a près de deux millénaires, un homme, né de Marie et (comme on le croyait) d'un charpentier de Nazareth, Joseph. Reprenant les traces d'un prophète très influent, dont le témoignage fut le plus éclatant de ceux qu'il recueillit alors, Jésus de Nazareth commença de prêcher vers sa trentième année. Sans revendiquer d'abord explicitement et devant tous les prérogatives de l'envoyé divin, du Messie attendu en Israël, le nouveau prophète s'imposa pourtant dès le début par l'autorité de sa parole et la puissance surhumaine de ses œuvres. Puis, quand il eut purifié la conception du Royaume de Dieu des vues intéressées qui avaient prévalu en Israël, quand il eut mis dans leur jour les conditions de religion sincère et de sainteté morale indispensables pour y entrer, Jésus encouragea plus explicitement ses disciples dans la foi qu'ils avaient conçue en lui. Il nourrit cette foi par des déclarations, des actes, des revendications qui, tout en comblant les attentes messianiques, les dépassaient : le « Fils de l'homme » s'affirma, en un sens unique et incommunicable, Fils de Dieu. Sur la fin de sa brève carrière, interrogé publiquement, au nom du Seigneur, par le grand prêtre de sa nation, Jésus soutint son dire et y mit sa vie.

Rien en lui d'ailleurs qui trahisse une exaltation malsaine ou une ambition égoïste. Jusque dans le sublime il reste maître de sa parole, simple, parfaitement équilibré. Sa limpidité d'âme est sans exemple, son innocence ou, pour mieux dire, sa sainteté s'impose aux plus prévenus. Ses actes et ses paroles se soutiennent et se répondent : une vertu divine émane de lui, une sagesse divine est sur ses lèvres. Il guérit, il console, il révèle : nul homme n'a parlé comme cet homme, mais nul aussi n'a vécu comme lui. Il donne des signes de sa mission : non les prestiges qu'on escomptait, mais des miracles dignes de son Père et dignes de lui, persuasifs et non accablants. Il prophétise, et la réalisation de ce qu'il a

prédit est, pour une large part, sous nos yeux. De tout cela on ne peut douter qu'après avoir mutilé, selon les exigences d'une philosophie prévenue et courte, des documents qu'une analyse attentive et des attestations certaines nous montrent comme très dignes de foi.

467. — Mourant, Jésus fait appel à son Père, et n'en est pas abandonné. Il ressuscite, se montre vivant à beaucoup de ses disciples, dans des circonstances qui échappent sûrement à toute illusion sans exclure tout mystère. Pierre, Jean, Jacques, Paul et leurs frères d'apostolat n'hésitent pas à proclamer vivant et prince de la vie, seigneur et Dieu, un homme avec lequel la plupart ont vécu, un homme mort sur une croix. Leur foi est contagieuse et l'Esprit saint la confirme en bien des manières, mais d'abord en inspirant pour Jésus, aux meilleurs, aux plus religieux des hommes, la même flamme d'amour et d'adoration.

Cette grande nuée de témoins, venue des quatre vents, contient des esprits de toute sorte : des savants et des simples, des rudes et des raffinés. Tous confessent que Jésus leur a révélé le Père; tous voient en lui leur Sauveur et leur Dieu.

Ceux qui estiment qu'en effet notre destinée n'est pas livrée à des forces de hasard ou à des puissances d'illusion, mais guidée au bien par une Force spirituelle et bienfaisante — ceux qui croient en une Providence divine — peuvent ainsi constater que le témoignage de l'Esprit confirme et achève le témoignage de l'histoire et celui de la sagesse. Toutes ces belles lumières convergent sur la face de Jésus de Nazareth.

468. — Après cela, il reste à chacun de s'interroger. Tout au plus redirons-nous en finissant, à ceux qui n'auraient pas encore le bien de croire en Jésus, les paroles du Maître : « Que celui qui a des yeux », mais des yeux dessillés, purs d'orgueil et de concupiscence, « voie. Que celui qui a des oreilles » ouvertes aux inspirations d'en-haut, « entende. Et bienheureux qui ne trouvera pas en moi une pierre de scandale! » — Les autres répéteront, avec une conviction peut-être mieux éclairée, le mot décisif qui répond dans toute la mesure d'un retour humain, à l'incompréhensible amour du Père et du Fils : « Mon Seigneur et mon Dieu ! »

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

469. — On peut distinguer, en dehors des monographies sur la mission de Jésus, citées après le chapitre II (*Supra*, n. 217-221), deux séries d'ouvrages : les « mémoires » ou articles d'ensemble consacrés à Jésus Christ, et les *Vies* proprement dites.

Tous les grands Dictionnaires de sciences religieuses, en particulier scripturaires, contiennent des mémoires du premier genre. On peut signaler, parmi les travaux CATHOLIQUES, dans le *Dictionnaire de la Bible*, ed. F. Vigouroux, III, Paris, 1903, col. 1422-1517, *Jésus Christ*, par H. Lesêtre; dans le *Kirchenlexikon*², ed. Kaulen, VI, Fribourg en B., 1889, p. 1424-1462, *Jesus*, par Paul Schanz; dans le *Kirchliches Handlexikon*, ed. Buchberger, II, Munich, 1907, col. 57-61, *Jesus*, par W. Koch; dans *The catholic Encyclopedia*, ed. C. G. Herbermann, etc., VIII, New York, 1910, p. 374-385, *Jesus Christ*, par A. J. Maas.

ANGLICANS : Le principal article est celui de W. Sanday, dans le *Dictionary of the Bible*, ed. J. Hastings, II, Edinburgh, 1899, *Jesus Christ*, p. 603-653; et les deux volumes du *Dictionary of the Christ and Gospels*, ed. J. Hastings, Edinburgh, 1908, où chaque aspect du sujet est traité à part.

PROTESTANTS CONSERVATEURS : Dans la *Realencyklopaedie für prot. Theologie*³, ed. A. Hauck, IX, Leipzig, 1901, p. 1-43, *Jesus Christus*, par O. Zoeckler; et XXIII (Ergaenzungsband I) Leipzig, 1913, p. 674-684, *Jesus Christus*, par Hans Windish.

PROTESTANTS LIBÉRAUX ET RATIONALISTES : Dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, ed. E. Lichtenberger, Paris, 1880, *Jésus Christ*, par Auguste Sabatier; dans l'*Encyclopedia Biblica*, ed. T. K. Cheyne, II, London, 1901, col. 2435-2454, *Jesus*, par A. B. Bruce [moins radical que l'ensemble de la collection]; *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, ed. F. N. Schiele etc., III, Tübingen, 1912, *Jesus Christus*, col. 343-433, par W. Heitmüller et O. Baumgarten.

470. — Pour les *Vies* proprement dites (le premier ouvrage à porter ce titre semble avoir été la dévote *Vita Christi*, de Ludolphe le Chartreux, éditée en 1474 à Strasbourg. Noter aussi une *Histoire du Christ*, écrite en langue persane, pour le souverain Mogol Akbar, vers 1600, par le jésuite Jérôme Xavier, petit cousin du saint. L'ouvrage, rapporté des Indes par un marchand, fut traduit en latin et publié à Leyde en 1639, par le protestant L. de Dieu, dont les gloses firent mettre le livre à l'index en 1661. L'original contient, à côté des récits évangéliques, force traits empruntés aux apocryphes) — on peut mentionner, d'auteurs CATHOLIQUES :

EN FRANCE : *L'Histoire de la Vie de J. C.*, par le P. de Ligny, S. J., Paris, 1830; les *Vies de N. S. J. C.*, inspirées par le désir de répondre à la *Vie de Jésus*, de Renan : les principales sont celles de Louis Veuillot, Paris, 1864 (surtout dévote); de Henri Wallon, Paris, 1865 et Pauvert, Paris, 1867 : toutes deux ont du mérite; de Mgr Dupanloup, Paris, 1870 (simple résumé des évangiles). — A partir de 1880, les *Vies* se multiplient, Les deux premières parues, celles de l'abbé Constant Fouard. *La Vie de N. S. J. C.*, 2 vol. Paris, 1880, et de l'abbé, plus tard Mgr. E. Le Camus, *La Vie de N. S. J. C.*, 3 vol., Paris, 1883, sont restées jusqu'ici les plus remarquables. Elles ont été souvent rééditées, traduites, la première en anglais, la seconde en allemand, en anglais, en italien, en espagnol. Fouard est plus net, plus judicieux, plus sobre; Le Camus plus riche et plus suggestif. Ce sont là des ouvrages solides, fondés sur une étude personnelle des textes.

On peut citer encore, à divers titres, les *Vies* dues : au P. Didon, *Jésus Christ*, Paris, 1891 (éloquente et contenant d'heureux traits), à H. Lesêtre, *N. S. J. C. dans son saint Evangile*, Paris, 1892 (sans appareil d'érudition, mais faite par un érudit); Fretté, Paris, 1892; Th. Pègues, *Jésus Christ dans l'Evangile*, Paris, 1898; G. Berthe, *Jésus Christ*, Paris, 1903 (éloquente vulgarisation). Les « Leçons d'écriture sainte » de Hip. Leroy, *Jésus Christ*, Paris, 1890-1914, forment un commentaire homilétique, fondé sur une réelle érudition, de la vie du Sauveur.

La lutte contre le modernisme a donné lieu plutôt à des monographies sur la mission, la divinité ou quelques aspects de la carrière de Jésus qu'à des *Vies* proprement dites. On a cité, au cours de cet article, les principales parmi ces monographies,

dues à M. Lepin, E. Mangenot, E. Jacquier, L.-Cl. Fillion, A. Durand, etc.

Très importants sont les travaux scientifiques écrits sans intention polémique directe, tels que *Les Origines du dogme de la Trinité*, de J. Lebreton; *La Théologie de saint Paul*, de Ferdinand Prat; *Le Messianisme chez les Juifs* et *L'Evangile selon saint Marc*, du P. M.-J. Lagrange, etc.

Hors de France : J. N. Sepp, *Das Leben Christi*, Ratisbonne, 1843, traduite en plusieurs langues et souvent rééditée; P. Schegg, *Sechs Bücher des Lebens Jesu*, Freiburg i. B., 1873; J. Grimm (et J. Zahn) *Das Leben Jesu*[2], Ratisbonne, 1890-1899 (énorme compilation en sept volumes); M. Meschler, *Das Leben uns. Herrn J. C.*[5], Fribourg e. B., 1902 (dévote); P. Dausch, *Das Leben Jesu*, Münster, 1911.

Plus importantes à notre but sont les parties concernant Jésus Christ dans les ouvrages apologétiques de Paul Schanz, *Apologie des Christentums*[3], vol. III, Fribourg e. B., 1908; de G. Esser et J. Mausbach, *Religion, Christentum, Kirche*, II, Kempten, 1912; de Schuster et Holzammer, *Handbuch der biblischen Geschichte*[7] [éd. J. Schaefer], II, Freiburg i. B., 1910.

Il faut rappeler aussi les monographies diversement considérables citées plus haut, en particulier celles de Fr. Tillmann, Hil. Felder, Anton Seitz, K. Braig, Léopold Fonck, Max Meinertz, H. Schumacher, etc.

En langue anglaise, H. Coleridge, *The Life of our Life*, London, 1869 sqq. (compilation considérable, surtout dévote); A. J. Maas, *The Life of Christ*[4], Saint-Louis, 1891. — Importants articles de John Rickaby, dans le *Month*, oct. 1893 à mai 1894.

En langue italienne, A. Capecelatro, *La Vita di Gesù Cristo*, Rome, 1868 (souvent rééditée); Vito Fornari, *Della vita di Gesù Cristo*, Roma, 1901; Bellino, *Gesù Cristo*, Turin, 1911; Fiori, *Il Cristo della Storia e delle Scritture*, Rome, 1905.

En langue espagnole, outre les ouvrages apologétiques de Lino Murillo, *Jesucristo y la Iglesia Romana*, Madrid, 1899; *S. Juan*, Barcelone, 1908: R. Vilariño, *Vida de N. S. Jesu Cristo*, Bilbao, 1912; Florentino Ogara, *La Divinidad de N.S.Jesucristo*, Madrid, 1911.

Parmi les ouvrages Anglicans, très nombreux, le plus utile semble être, avec et après les *Outlines of the Life of Christ*[2], de W. Sanday, Edinburgh, 1909, le livre touffu, mais riche, d'Alfred Edersheim, *The Life and Times of Jesus the Messiah*, London, 1883 (très souvent réédité). F. W. Farrar, *Life of Christ*, London, 1874, très lu également, est beaucoup plus libéral et moins solidement érudit.

Les travaux de détail sont innombrables; les principaux ont été cités plus haut n° 214.

Protestants conservateurs : les *Vies* les plus connues sont celles de Will. Beyschlag, *Leben Jesu*, Halle, 1885 et de Bernhard Weiss, *Das Leben Jesu*, Stuttgart et Berlin, 1882, toutes deux rééditées et traduites en diverses langues. La plus récente est celle de P. W. Schmidt, en 2 parties : *Die Geschichte Jesu erzaehlt*, Tübingen, 1899; *Die G. J. erlaeutert*, Tübingen, 1904.

On peut rapprocher de ces *Vies*, *Jésus Christ, sa vie et son temps*, de Ed. Stapfer, Paris, 3 vol. 1894-1898.

Le dernier essai fait chez les Protestants libéraux semble être, en Allemagne, celui de Oskar Holtzmann, *Leben Jesu*, Tübingen, 1901. Depuis, renonçant à écrire une *Vie* complète, les critiques libéraux se bornent à des exposés plus ou moins fragmentaires. Les principaux ont été cités dans la Bibliographie qui termine le ch. II du présent article : *supra*, n. 217-221.

Léonce de Grandmaison.

JEUNE ET ABSTINENCE AU POINT DE VUE DE L'HYGIÈNE. — Souvent l'on entend autour de soi faire aux prescriptions de l'Eglise concernant le jeûne et l'abstinence l'objection qu'elles sont contraires aux lois de l'hygiène, et on recueille des propos du genre de ceux-ci: « Oh! moi, je ne peux pas jeûner, je ne peux pas faire maigre le vendredi, le maigre ne me nourrit pas. Je ne peux pas faire mon carême, il me faut viande matin et soir, sans cela, je ne pourrais travailler et fournir ma tâche. »

Or, on sait que l'Eglise s'est toujours montrée très large pour les dispenses de jeûne et d'abstinence et n'est sévère dans ses exigences que pour les adultes en bonne santé.

Du reste, il est facile de montrer que les prescriptions de l'Eglise, loin d'imposer des privations impossibles à supporter, et nuisibles à la santé de l'homme, sont au contraire en complet accord avec les données de l'hygiène scientifique.

Il est un fait reconnu de tous les praticiens, c'est que d'une manière générale on mange trop, on dépasse comme quantité de nourriture la ration alimentaire d'entretien; comme qualité d'aliments, on force la proportion des protéiques par l'abus de la viande. De ces excès de nourriture, de cet abus de l'alimentation azotée, résultent les fermentations putrides dans l'intestin. Ces fermentations s'accompagnent de la production de poisons intestinaux, dont l'absorption occasionne de nombreux troubles de la santé : arthritisme, goutte, diabète, entérite, artériosclérose, au dire des médecins, sont souvent les conséquences des excès de table. Et alors nous assistons au spectacle de nos Esculapes imposant à leurs clients des régimes autrement sévères que celui auquel nous soumettait l'Eglise. Le carême, survenant après la période d'hiver, époque des réceptions, des chasses, ne peut être que salutaire, et on a pu dire de lui que s'il n'existait pas, il faudrait l'inventer.

D'illustres médecins ne sont pas éloignés de croire que la grande fréquence des appendicites même est due à l'abus de l'alimentation carnée. Rien de plus instructif à cet égard que les statistiques que le grand chirurgien Lucas-Championnière releva dans divers milieux : dans les prisons, où l'alimentation n'est qu'exceptionnellement carnée, l'appendicite est très rare. Encore plus rare dans certaines communautés religieuses. Citons le couvent de Saint Joseph de Verdun, où l'on n'a pas observé un seul cas d'appendicite de 1888 à 1900. Il en est de même chez les Clarisses de Nantes, soumises au régime lacto-végétarien exclusif. Au contraire, chez les religieuses de l'Hôtel-Dieu de Paris, dont la nourriture comportait beaucoup de viande, cette maladie était relativement fréquente.

On a observé des faits parallèles pour l'entérite. Telle est du moins l'opinion d'un médecin particulièrement compétent sur le sujet, le docteur Combe, de Lausanne.

Voilà le côté hygiénique de la question. Nous ne nous étendrons pas plus longuement à ce sujet, ce dictionnaire d'apologétique n'étant pas une revue d'hygiène. Répondons brièvement à l'objection que le maigre ne nourrit pas son homme. Il suffirait de citer en exemple nos paysans qui, pendant des

siècles, ne faisaient qu'exceptionnellement usage de viande, les Japonais qui, avec une alimentation presque uniquement végétarienne, étonnèrent le monde par leur résistance et leur valeur héroïque dans leur dernière guerre de Mandchourie, et enfin les couvents où un régime alimentaire d'une sévérité extraordinaire n'empêche pas les moines de vaquer à leurs occupations manuelles et d'atteindre sans infirmités des âges avancés.

La science vient ajouter son autorité à ces arguments. Reportons-nous aux ouvrages classiques d'Armand Gautier sur l'*Alimentation et les régimes*, de Balland sur les *Aliments*, de Roger sur *Alimentation et Digestion.* Consultons les tableaux d'analyses qui fixent la composition chimique des aliments, leur pouvoir énergétique, et nous serons immédiatement édifiés sur la valeur relative alimentaire de la viande et des légumes.

Je crois bon de donner quelques chiffres qui seront plus éloquents que tous les discours.

Constitution chimique.

Viande de bœuf moyenne avant cuisson :

71,8	d'eau
20,44	de matières azotées
5,20	de matières grasses
1,68	de matières extractives
0,88	de cendres
100	

Bœuf mode après cuisson :

52,20	eau
30,31	matières azotées
12,54	matières grasses
3,83	matières extractives
1,12	cendres

Haricots :

17,20	eau
20,41	matières azotées
1,42	matières grasses
54,41	matières amylacées
3,28	cellulose
3,34	cendres

Les lentilles, les pois se rapprochent beaucoup des haricots comme composition.

Pain de munition.

42 »	eau
5,89	matières azotées
0,52	matières grasses
48,95	matières amylacées
1,31	cellulose
1,33	cendres.

Nous voyons par ces chiffres qu'il est facile de trouver dans les légumineuses sa ration azotée ; quant aux aliments ternaires, tous les légumes et le pain y suffisent.

Les physiologistes ont mis en évidence également que les trois groupes de substances organiques : les protéiques, les hydrocarbones, les graisses, peuvent être utilisés pour le travail musculaire, mais qu'ils ne le sont pas indifféremment. Ce sont d'abord les hydrocarbones, dont est gorgé l'animal, qui fournissent. Puis, lorsque la réserve d'hydrocarbones commence à être attaquée, c'est au tour des graisses, et lorsque la réserve graisseuse s'entame, c'est enfin aux protéiques que le muscle emprunte.

Lorsqu'on veut calculer la quantité d'énergie dont le muscle peut disposer, on se trouve en présence de deux principales théories physiologiques : d'après l'une, la théorie isodyname, le muscle disposerait de la quantité totale d'énergie contenue dans les aliments des trois groupes ; d'après l'autre, la théorie isoglycosique, le muscle ne disposerait que de la quantité d'énergie contenue dans le sucre résultant de la transformation des aliments.

Voici les pouvoirs isodynamiques et isoglycogéniques de divers aliments rapportés aux mêmes poids :

	Valeur isodynamique	Valeur isoglycogenique
Viande de bœuf	1.381 calories	974 calories
Lait de vache	669	532
Pomme de terre	988	957
Haricots.	3.590	3.205
Riz.	3.596	3.930
Pain	2.603	2.537
Sucre de canne	3.660	3.710

D'après ce tableau, 176 grammes de sucre remplacent 730 grammes de viande.

En présence de ces chiffres, doit tomber le préjugé que la viande est absolument nécessaire au travailleur qui doit fournir un grand effort musculaire.

Du reste, Yale a entrepris quelques expériences pour déterminer la résistance à la fatigue chez des hommes soumis à des régimes alimentaires variés. Les épreuves consistaient à apprécier le temps que le sujet pouvait maintenir le bras tendu jusqu'à ce qu'il en résultât une douleur deltoïdienne insupportable ou à compter le nombre de flexions des genoux qu'il pouvait accomplir, avec un rythme déterminé. Dans ces épreuves, les abstinents de chair animale se sont montrés incomparablement supérieurs aux carnivores, et notamment pour l'épreuve de la flexion des genoux, les abstinents, même à vie sédentaire, l'emportaient sur les athlètes de profession, carnivores.

Que dire de la question économique ? Il est trop évident que, de tous les aliments courants, c'est la viande qui est le plus cher, et qu'on ne peut opposer à l'accomplissement des prescriptions de l'Eglise une raison économique qui n'est qu'un leurre.

L'hygiène, la science, et l'Eglise sont donc en accord parfait sur cette question du jeûne et de l'abstinence.

A. Briot.

JOB (LIVRE DE). — Ce livre, un des plus curieux et le plus original peut-être de l'Ancien Testament, est un poème didactique sous forme de dialogue, avec un développement dramatique (cf. Nöldeke, *Hist. littér. de l'Anc. Test.*, p. 266, trad. Soury). Des personnages s'entretiennent sur la scène et s'y succèdent. Leur discussion a pour objet une thèse philosophico-religieuse, à savoir le *pourquoi* de la souffrance de l'homme sur la terre. A ce problème chacun apporte sa solution. La vraie est celle-ci, que les peines infligées au juste ici-bas ne sont souvent qu'une épreuve qui l'affermit dans le bien et le préserve du mal, le purifie et accroît ses mérites devant Dieu (cf. *Job.*, xxxiii, 19, suiv. ; i, 1, 8, coll. 11, 12 ; ii, 3, 4, 6).

I. *Aperçu et divisions générales du livre.* — II. *Son auteur et sa date.* — III. *Son caractère divin.* — IV. *Historicité de Job ; son scepticisme.* — V. *Historicité du poème de Job.*

I. Divisions générales du livre. — Le livre de Job s'ouvre par une narration en prose ; c'est le *prologue* (chap. i-ii).

Suivent les *entretiens* de Job avec ses amis, Eliphaz, Baldad et Sophar (chap. iii-xxxi).

Job le premier prend la parole. Sans s'adresser directement à personne, il exhale sa douleur en plaintes amères, et maudit le jour qui l'a vu naître. Un chapitre tout entier (le IIIe) est consacré à ce *monologue*.

Premier entretien (chap. IV-XIV).

1) Eliphaz de Théman s'entretient avec Job (IV-VII).
   a) Eliphaz parle le premier (IV et V).
   b) Job lui répond (VI et VII).
2) Baldad de Suah prend la parole à son tour (VIII-X).
   a) Il s'adresse à Job (VIII).
   b) Job lui répond (IX et X).
3) Sophar de Naama parle en troisième lieu (XI-XIV).
   a) Sophar interpelle Job (XI).
   b) Le patriarche riposte avec énergie (XII-XIV).

Deuxième entretien (chap. XV-XXI).

1) Eliphaz reprend la discussion (XV-XVII).
   a) Son discours forme le thème du chap. XV.
   b) La réponse de Job tient dans les chap. XVI et XVII.
2) Baldad parle de nouveau (XVIII-XIX).
   a) Son discours occupe le chap. XVIII.
   b) Job répond dans le chap. XIX.
3) Sophar argumente une seconde fois (XX-XXI).
   a) Il expose ses idées dans le chap. XX.
   b) Le patriarche les réfute (chap. XXI).

Troisième entretien (chap. XXII-XXXI). — Deux personnages seulement interviennent : Eliphaz et Baldad. Sophar cette fois n'ajoute rien et écoute.

1) Eliphaz recommence à parler (chap. XXII-XXIV).
   a) Son discours occupe un chapitre (XXII).
   b) La réponse de Job forme les deux chap. XXIII-XXIV.
2) Baldad se contente d'ajouter quelques mots (XXV-XXXI).
   a) Son bref discours fait le sujet du chap. XXV.
   b) Job lui répond longuement (XXVI-XXXI).

Alors se produit l'*intervention* d'un quatrième interlocuteur, Eliu, qui parle à quatre reprises différentes sans que Job ni personne lui réponde.

1) Le *premier* discours d'Eliu se lit dans les chap. XXXII-XXXIII.
   a) Ce discours est précédé d'une transition narrative en prose qui occupe les versets 1 à 6 du chapitre XXXII.
   b) Le discours proprement dit se prolonge jusqu'au chapitre XXXIV.
2) Le *second* discours d'Eliu commence et se termine avec le chapitre XXXIV.
3) Le *troisième* n'occupe non plus qu'un chapitre, le XXXV.
4) Le *quatrième* enfin fait le thème des chap. XXXVI et XXXVII.

Quand Eliu a fini, Jéhovah intervient; c'est la *théophanie*. Dieu parle à deux reprises différentes avec une éloquence dont l'éclat et la vigueur jettent le patriarche et ses amis dans l'étonnement (chap. XXXVIII-XLII, 6).

1) Le *premier* discours de Jéhovah est contenu dans les chap. XXXVIII et XXXIX.
2) Le *second* se lit dans les chap. XL et XLI.
3) Enfin Job tente une *réponse* très humble et confesse sa présomption (XLII, 1-6).

Le poème se termine comme il a commencé, par une narration en prose; c'est l'*épilogue* (XLII, 7-16).

II. Auteur et date du livre de Job. — Un seul et même auteur, hébreu d'origine, a composé ce poème. Notre but n'est point de réfuter les objections de la critique moderne contre l'unité littéraire du livre; nous laissons ce soin aux biblistes de profession. Observons seulement que dans cet écrit l'enchaînement des idées, la marche de la discussion, l'habile agencement des parties qui se répondent et se complètent, tout accuse une évidente homogénéité de composition. RENAN (*Le livre de Job*, pp. XLIII-L) l'avoue, et ne fait d'exception que pour le discours d'Eliu « qui dérange, selon lui, l'économie du poème ». Aux exégètes de répondre.

Nous ignorons le nom du poète; ce ne fut ni Job, ni Eliu, ni un autre des trois amis du patriarche. Une seule chose paraît démontrée, c'est que l'auteur — israélite — vivait à l'époque la plus florissante de la littérature hébraïque. Peu nous importe comment il s'appelait : « Quis haec scripserit, dit S. Grégoire, valde supervacue quaeritur, quum tamen libri auctor Spiritus sanctus fideliter credatur. » (*P. L.*, LXXV, 517.)

III. Caractère divin du livre de Job. — L'inspiration divine du livre de Job a toujours été admise tant par la Synagogue juive que par l'Eglise chrétienne. Les plus anciens conciles, le concile de Laodicée, le troisième concile de Carthage, le deuxième concile de Constantinople, enfin les conciles de Trente et du Vatican rangent sans hésiter notre poème parmi les écrits inspirés de l'Ancienne Alliance. Unanime fut la tradition des Pères à cet égard. S. CLÉMENT romain — nous ne citons que lui parce qu'il appartient à la plus haute antiquité — allègue à plusieurs reprises dans sa belle lettre aux Corinthiens le livre de Job comme livre d'*Ecriture* ou *inspiré*. Les emprunts qu'il lui fait sont presque tous précédés des formules : *scriptum est, dicit Deus, dicit sermo sacer* (I *Cor.*, XVII, 3 coll. *Job*, I, 1 ; XXIX, 3, 4 coll. *Job*, IV, 16-18; XXXIX, 3-9 coll. *Job*, IV, 19; V, 5; LVI, 6-15 coll. *Job*, V, 17-26; XXX, 4, 5 coll. *Job*, XI, 2, 3). — Qu'on n'objecte pas que d'autres Pères ou écrivains apostoliques : Ps. Barnabé, S. Polycarpe, S. Ignace d'Antioche, l'auteur de l'Epître à Diognète, ne font pas la moindre allusion à ce livre. Ce silence n'est point aussi absolu qu'on le dit, car dans le *Pasteur* d'HERMAS (*Visio* IV, 3, 4 coll. *Job*, XXIII, 10) on trouve au moins une citation prise selon toute vraisemblance du poème de Job. Que si, de vrai, les autres Pères ne citent pas Job, cela s'explique par ce fait qu'ils n'en eurent point l'occasion.

S'ensuit-il que tous les passages et assertions du livre de Job jouissent objectivement d'une autorité divine? Nullement. Rappelons les principes. Un livre, un texte, est divin de deux manières : *ratione originis*, comme s'exprime l'Ecole, ou *ratione materiae*. Un livre « divin » *ratione originis* a Dieu pour auteur principal; sous ce rapport, le poème de Job est divin du premier chapitre au dernier. Un livre est « divin » *ratione materiae* quand il renferme 1) des vérités proférées par Dieu lui-même, ou encore 2) un enseignement objectivement vrai (par suite digne de Dieu) et d'ailleurs inspiré (contenu dans un livre ou passage ayant Dieu pour auteur principal), ou enfin 3) des doctrines que Dieu a approuvées en les faisant siennes.

Cela posé, nous disons 1) que *les passages du livre de Job où l'écrivain sacré parle en son nom propre, et ceux dans lesquels il rapporte les discours de Dieu, jouissent d'une autorité divine*. Ainsi le prologue

(I-III, 2) et l'épilogue (XLII, 9-16) renferment les pensées de l'auteur sacré lui-même; de même les passages où il introduit les interlocuteurs sur la scène, par exemple XXXII, 1-5, etc. Quant aux discours de Dieu, ils sont au nombre de trois, XXXVIII-XXXIX, XL-XLI, XLII, 7, 8. Nul doute que tous ces passages ne jouissent d'une autorité divine. — 2) *Les discours de Job présentent pour la plupart, sinon tous, une doctrine qu'on peut regarder comme divine.* Jéhovah a approuvé dans leur ensemble les doctrines de Job, puisque, s'adressant à Eliphaz, il lui reproche ainsi qu'à ses amis de n'avoir point dit la *vérité* comme Job son serviteur (XLII,7). Les idées du saint patriarche sur Dieu, sur ses attributs, sa puissance, ses œuvres, etc., sont souvent citées par les Pères, au même titre que d'autres doctrines des Ecritures, et d'ailleurs, à les considérer en elles-mêmes, elles sont conformes à l'exacte vérité. Job ne dit pas tout, sans doute, et sa théologie demeure incomplète sur plus d'un point, par exemple sur la cause des maux que souffre le juste ici-bas. Mais n'oublions pas que le saint patriarche a devant lui des adversaires dont il veut réfuter les assertions erronées; il se place donc presque exclusivement à un point de vue spécial dans la discussion; de là vient qu'il omet souvent d'examiner la question sous toutes ses faces, ou qu'il tombe parfois dans des exagérations et excès de langage. Lui-même avoue son ignorance et ses torts (*Job*, XXXIX, 33-35; XLII, 3). Mais ces exagérations, qui portent beaucoup moins d'ordinaire sur le fond que sur la forme, ne faussent pas essentiellement les doctrines dont il se déclare le défenseur. — 3) *Les assertions des trois amis de Job, Eliphaz, Sophar et Baldad, ne jouissent pas toutes d'une autorité divine.* En effet, Jéhovah reproche à ces personnages de s'être trompés (*Job*, XLII, 7, 8) et, de vrai, ils s'étaient trompés, notamment sur deux points: d'abord en soutenant que le patriarche était coupable, ensuite que Dieu n'envoie l'épreuve aux hommes que pour les punir. Par conséquent, les discours où sont développées ces fausses théories ne jouissent pas d'une autorité divine. Mais il est quand même des assertions par eux proférées, dont l'autorité divine est manifeste: telle la phrase V, 13, citée par S. Paul, I *Cor.*, III, 19-20, au même titre qu'un texte des Psaumes. Du reste Eliphaz, Baldad, Sophar, traitent certains points de doctrine en des termes que Dieu ne désavouerait pas. Le premier décrit magnifiquement la providence et la justice de Jéhovah (V, 6-18), sa pureté infinie (XV, 14-16); il fait un tableau saisissant des remords du pécheur (XV, 17-24). Le second dépeint sous les plus vives couleurs la fragilité de la vie humaine (IX, 25-27). Le troisième proclame éloquemment l'omniscience et la puissance de Jéhovah (XI, 7-11), la caducité de la fortune des impies (XX, 4-17). Il est donc permis de regarder ces passages comme divins. — 4) *Les discours d'Eliu jouissent d'une autorité divine*, car ni Jéhovah, ni Job, ni l'auteur sacré ne blâment ses assertions. Elles sont d'ailleurs d'une irréprochable exactitude, sauf peut-être quand il paraît supposer trop exclusivement que les maux dont Job se plaint lui ont été envoyés du ciel pour le purifier des égarements occultes de son cœur (*Job.*, XXXIII, XXXVI).

En général, le meilleur critérium pour discerner la vérité objective, et donc l'autorité divine des paroles prononcées par les amis de Job, c'est d'examiner *si ces paroles ne sont désapprouvées ni par Dieu, ni par l'auteur inspiré, ni par aucun des autres interlocuteurs.*

Que faut-il penser — au point de vue de l'inspiration — du langage imité du paganisme et des réminiscences de la mythologie antique que renferme le livre de *Job?* On y parle d'Orion, des Hyades, du Dragon, des Pléiades (cf. IX, 9; XXVI,13 coll. *Aeneid.*, lib. I, 539), de la Grande Ourse et de ses petits (cf. XXXVII,I 31-33 coll. *Georg.*, lib. I, 138); on y trouve des allusions au Cocyte, au noir Tartare et aux Titans (cf. XXI, 33 coll. *Georg.*, lib. IV, 479; XXXVI, 5-6, coll. *Aeneid.*, lib. VI, 577-581), même à la musique des astres dont parle Cicéron dans un ouvrage célèbre (XXXVIII, 7, 37). — Remarquons d'abord que la présence dans le livre de *Job* de noms empruntés à la mythologie païenne ne porte pas plus atteinte à son caractère inspiré que notre religion n'est par nous blessée quand nous appelons certaines planètes, Mercure, Mars, Vénus, etc. Ensuite, est-on bien sûr que ces emprunts à la mythologie antique soient véritablement de l'auteur? Ne sont-ils pas plutôt le fait du traducteur? (Sur les rapports et différences des versions de *Job* avec l'hébreu massorétique, voir BICKELL, *De indole ac ratione versionis alexandrinae in interpretando libro Jobi.* En réalité, les LXX et la Vulgate substituèrent des noms païens aux mots hébreux, lesquels, à parler rigoureusement, ne désignent que les étoiles et les constellations d'étoiles les plus brillantes du firmament, peut-être les mêmes que Virgile appelait « Orion », les « Hyades », les « Pléiades » (cf. Hieronym., in *h. l.*; Gesenius, *Thesaurus*, pp. 895-896, 701, 665; Ghiringhello, *De lib. poetic. Antiqui. Faed.*, pp. 178-180; Knabenbauer, *Comm. in Job.*, pp. 130-131). C'est le cas de répéter avec s. Jérôme: « Magis sensus a sensu quam ex verbo verbum translatus est » (*Praef. in Judith*). Quant au Cocyte et au Tartare, sombre demeure des Titans, l'original hébreu n'en parle pas; en place, il mentionne le *Scheol* et l'*Abaddôn*, séjour d'attente pour les âmes justes jusqu'à la venue et l'ascension de J.-C. De la musique des astres, le texte original (XXXVIII, 7, 37) ne parle pas davantage. Lire au surplus les commentateurs.

IV. **Historicité de Job; son scepticisme.** — « Dès l'époque de l'exil, on connaissait en Israël le nom de Job, comme celui d'un juste des anciens âges » (Lucien GAUTIER, *Introd. à l'Anc. Test.*[2], t. II, p. 97). Il a réellement existé. Nous en avons pour garants le prophète Ezéchiel qui met Job sur le même pied que Noë et Daniel (*Ezech.*, XIV, 14, 20) et l'apôtre s. Jacques (V, 11) qui rappelle sa patience et le donne comme modèle à tous les chrétiens. « Cette persuasion, ajoute M. LE HIR (*Le livre de Job*, p. 229), fut celle de toute l'antiquité juive et chrétienne, si l'on excepte quelques talmudistes. »

Mais que penser du scepticisme de Job? Ses discours sont scandalisants: il parle comme un désespéré, maudissant le jour de sa naissance et appelant la mort de tous ses vœux (III, 3-10, 11-19); son audace va jusqu'à l'impiété lorsqu'il accuse Dieu de le poursuivre injustement (IX, 16-23; X, 2, 3; XIII, 3, 22-25; XXIII, 3, 4, 7; etc.); son scepticisme devient manifeste dans III, 16-19; VII, 9; IX, 22-24; X, 18-22; XIV, 7-14; etc.). Même il semble qu'il y ait une opposition irréductible entre le Job du poème, insoumis, violent, et celui du prologue et de l'épilogue, patient et résigné. D'où plusieurs concluent que Job, personnage contradictoire, n'est qu'un être fictif créé par l'imagination de poètes différents, et qu'en tout cas son histoire répugne à la dignité d'un livre inspiré.

Que Job ait commis, dans la forme surtout, des excès de langage, nous l'avouons (cf. *Job*, XXXIX, 34-35; XLII, 6); sa vertu et sa patience ne pouvaient être celles d'un chrétien. On a exagéré pourtant.

Ses imprécations étaient des cris de douleur échappant plutôt à la sensibilité qu'à la raison sous l'étreinte de la souffrance (VI, 26). Son désespoir ne fut jamais absolu, car au milieu de l'épreuve le

patriarche espère toujours (xiii, 16; xvi, 19-20; xix, 23-25; etc.); il garde au fond de son cœur le culte et le respect de Dieu (xxviii, 28); quoi qu'il advienne, il ne demande que de rester fidèle à Jéhovah (vi, 10; xvii, 9; xxi, 16; xxvii, 4-10) (cf. Lowth, *De sacra Hebraeor. poesi*, p. 270, éd. Rosenmüller). On a exagéré pareillement ses audaces vis-à-vis du ciel. Quelques vivacités de langage lui échappent sans doute, mais comme il s'en repent avec amertume (vii, 20, 21; ix, 2; xiv, 4)! Il confesse d'ailleurs qu'il est puni justement et que l'équité du Seigneur est souveraine; il en appelle au tribunal du Très-Haut, sollicite son verdict avec confiance, parfois même en des termes dont l'âpreté dénonce l'intime conviction qu'il a de n'être pas coupable des crimes qu'on lui reproche (xxii, 2-11). Enfin, on a calomnié Job en l'accusant de scepticisme. Dire qu'il nie la rémunération future, c'est se tromper; le contraire ressort de ses discours (cf. xi, 14-20; xxvii, 8 et suiv.). Il ne prétend nullement que tout soit fini après la mort; au contraire, il parle souvent du mystérieux séjour où les âmes descendent après le trépas (cf. iii, 13-19; vii, 9; x, 21, 22; xi, 8; xiv, 13-22; xvii, 13-16; xxi, 13; xxiv, 19; xxvi, 5, 6; xxviii, 22; xxx, 23; xxxi, 12); à l'entendre, la mort n'est point l'éternel oubli, c'est un sommeil et un repos (iii, 13; vii, 21; xi, 18; xiv, 12; xxi, 26; xxvii, 19). Voilà pourquoi il conserve au fond de son âme l'espérance de la résurrection (xix, 23-27: voir Rose, *Etude sur Job*, xix, 23-27 dans *Rev. bibl.*, t. V, pp. 39-55). Que si, par conséquent, Job *semble* une fois ou l'autre professer une doctrine contraire, on devra lire ses paroles à la lumière des lieux parallèles ou même simplement du contexte (Comp. *Job*, vii, 6, 9 et vii, 7, 8, 10; x, 19 et xvi, 23. Voir encore *Job*, iii, 16; vii, 8, 21; xxiv, 24, coll. *Gen.*, xlii, 13; *ps.* ciii, 16; *Jerem.*, xxxi, 15; etc.).

V. Historicité du poème de Job. — Le livre de Job est un poème où l'auteur a mis beaucoup du sien, c'est évident; mais nous tenons le fond de cette composition littéraire pour historique. — Historiques les amis de Job, Eliphaz, Baldad, Sophar et Eliu, puisqu'on indique avec soin leur patrie (iv, 1; viii, 1; xi, 1; xxxii, 2), et qu'on connaît leur famille. Eliu était fils de Barachel, de la famille de Ram (xxxii, 2) et descendait de Nachor, frère d'Abraham (cf. *Gen.*, xxii, 21); Eliphaz était de la race d'Esaü; Baldad se rattachait à Abraham par Céthura; quant à Sophar, nous ne pouvons préciser sa descendance parce que nous ne savons rien de la province de Naama d'où il était originaire. — Historiques, les discours de Job et de ses amis quant au fond, c'est-à-dire quant à l'ensemble des doctrines et au mouvement des idées; même aussi quant à la forme générale, en ce sens que les discours de chacun des personnages ont bien réellement le ton personnel qui les distingue dans le poème: Eliphaz parle comme un sage qu'il prétendait être (cf. *Job*, iv); Baldad très vif s'emporte (viii, 2 et suiv.); Sophar demeure court parce que moins renseigné; Eliu, le plus jeune, (xxxii, 4-6) est diffus et imaginatif; Job, l'homme juste et craignant le Seigneur, sait faire le départ des choses; le plus éloquent de tous est Jéhovah. Mais il reste vrai que le poète a ajouté le rythme prosodique, l'ordre dans lequel chaque discours se présente, et nombre de figures poétiques tendant à rendre la phrase plus saisissante ou seulement à l'embellir. — Historique enfin la théophanie de xxxviii-xli, xlii, 7, 8; car tout nous autorise à le penser: les analogies bibliques, les faits réels auxquels cette théophanie se rattache, les circonstances qui l'accompagnent, l'absence de raisons sérieuses à opposer. Pourtant le doute est permis; voir sur ce point saint Thomas, *Expositio in Job*, éd. de Parme, t. XIV, p. 126.

Bibliographie. — Outre les commentateurs de *Job* dont la liste, on le sait, est très nombreuse, on pourra consulter surtout au point de vue apologétique: Le Hir, *Le livre de Job*; Ghiringhello, *De libris poeticis atque propheticis Antiq. Fœderis*, pp. 63-194; Vigouroux, *Les livres saints et la critique rationaliste*, t. IV; Lesêtre, *Le livre de Job*, Introd.; Chauvin, *Le poème de Job* (cours lith.); Pelt, *Histoire de l'Anc. Test.*, pp. 80-96, éd. 4; Gautier, *Introd. à l'Anc. Test.*, t. II; F. Prat, article *Job*, dans le *Dictionnaire de la Bible* (Vigouroux).

C. Chauvin.

JONAS. *Préambule.* — I. Objections: 1. *Objection populaire: Jonas dans la Baleine.* 2. *Objection littéraire: Le cantique de Jonas.* 3. *Objection historique: La conversion de Ninive.* 4. *Objection théologique: Les sentiments du Prophète.*

II. Réponses aux objections dans l'exégèse traditionnelle.

III. Solution dans l'hypothèse d'un écrit didactique.

IV. Arguments pour et contre l'historicité: *Le témoignage de Notre-Seigneur. La tradition des Pères de l'Eglise. Textes importants de S. Grégoire de Nazianze et de Théophylacte. Preuves intrinsèques.*

V. Conclusions. VI. Bibliographie.

Préambule. — L'histoire de Jonas est bien connue; à peine est-il besoin de la rappeler brièvement. Ce prophète, ayant reçu l'ordre d'aller prêcher contre Ninive, prend la fuite sur mer dans une direction opposée. Le vaisseau subit une tempête; par le sort on découvre qu'il en est la cause, et on le jette à la mer. Il est avalé par un grand poisson, du sein duquel il adresse à Dieu un chant de reconnaissance. Au bout de trois jours, rejeté vivant par le poisson, il reçoit de nouveau l'ordre d'aller à Ninive; à sa prédication, la ville entière et le roi se convertissent. Jonas est affligé de voir que Ninive n'est pas ruinée; et Dieu lui explique ses desseins de miséricorde au moyen d'une comparaison sensible.

On le verra dans la *conclusion 1*, mais il est bon de le dire dès maintenant, pour écarter les difficultés qui pourraient surgir dans l'esprit de quelques lecteurs: par *exégèse traditionnelle* on n'entend point une exégèse liée à la *Tradition dogmatique*, mais simplement l'exégèse *commune* dans l'Eglise catholique, ce qui est essentiellement différent.

I. Objections. — 1. *Objection populaire: Jonas dans la baleine.* — « Voici un des faits contre lesquels les incrédules et les prétendus esprits forts se récrient avec plus d'insolence; ils triomphent en relevant les impossibilités qu'ils croient remarquer dans l'histoire de Jonas... » Ainsi débute la dissertation de dom Calmet « sur le poisson qui engloutit Jonas ». L'aventure du prophète sert de thème à des plaisanteries plus ou moins spirituelles, tout à fait à la portée du vulgaire. Voltaire n'a pas manqué de l'exploiter. Renan regardait le livre de Jonas comme « le seul livre de la littérature hébraïque à propos duquel on soit amené à prononcer le mot de drôlerie » (*Histoire du peuple d'Israël*, t. III, p. 511). De temps en temps un journaliste, un conférencier, pour ridiculiser la Bible qu'il ignore à fond, se contente de montrer Jonas et la baleine, une fois de plus, et,

s'il fait rire le public, il a conscience d'avoir contribué à affranchir la raison. Beaucoup de fidèles, émus de ces attaques, demandent : « Est-on tenu de croire que Jonas a été trois jours et trois nuits dans le ventre de la baleine? » C'est exactement la même question que l'on posait à saint Augustin : « Quid sentire debemus de Jona, qui dicitur in ventre ceti triduo fuisse, quod ἀπίθανον est et incredibile... Hoc enim genus quaestionis multo cachinno a paganis graviter irrisum animadverti » (*Epist.* CII, *quaest 6a;* Migne, *P. L.*, t. XXXIII, col. 382).

2. *Objection littéraire : Le cantique de Jonas.* — Dans une prière rythmée, Jonas rend grâces à Iahvé de l'avoir sauvé d'un grand danger de mort. Mais, au moment où il s'exprime ainsi, Jonas est encore dans le ventre du poisson (II, 2 et 11); il n'est donc pas délivré de tout péril, tant s'en faut. Ainsi, le ton du cantique ne conviendrait guère.

De plus, on signale dans ce chant un manque absolu de *couleur locale :* il est question de flots, de vagues, d'abîme des eaux, d'algues marines autour de la tête; il n'est pas fait la moindre allusion à la situation présente du prophète dans le ventre du monstre marin, laquelle pourtant ne semble pas moins dangereuse que la submersion dans la mer.

On fait remarquer aussi que ce cantique est composé presque tout entier de fragments de psaumes, dont quelques-uns sont d'une époque assez basse, ce qui empêcherait de le faire remonter, avec beaucoup de commentateurs anciens, au VIIIe siècle avant Jésus-Christ.

3. *Objection historique : La conversion de Ninive.* — Au sentiment de plusieurs, c'est la difficulté principale. « De tous les éléments du récit, dit Reuss, celui de la conversion des Ninivites est le plus indubitablement fictif et de pure invention... Les autres écrivains hébreux non seulement n'en savent rien, mais parlent toujours de cette ville et de ses habitants dans un sens diamétralement opposé. » Le ch. III du livre de Jonas nous montre, dans la vaste capitale de l'empire assyrien, le peuple et le roi convertis en très peu de temps par la parole du prophète hébreu (ils se convertissent « de leur conduite mauvaise », expression un peu vague, d'où il ne suit pas qu'ils aient embrassé la religion de Iahvé). Le roi « se couvrit d'un cilice et s'assit sur la cendre »; par décret royal un jeûne fut imposé aux hommes et aux animaux (III, 6, 7). A quelque époque de l'histoire de Ninive que l'on place cet événement, pareil résultat n'aurait pu se produire, semble-t-il, qu'à force de miracles, et dans un laps de temps assez considérable, pour vaincre l'opposition des grands, des conseillers du roi, l'influence du collège sacerdotal si puissant, si savamment organisé. Mais, si l'on s'en tient au texte, Jonas profère une menace, et cela suffit : « Encore quarante jours et Ninive sera détruite. Et les gens de Ninive crurent en Dieu... » Sans doute, si l'on en appelle à la toute-puissance de Dieu, ce n'est pas impossible; et même les Ninivites auraient pu se convertir par la seule présence de Jonas dans leurs murs, sans qu'il eût à dire un mot...

La difficulté augmente avec les dimensions prodigieuses données à Ninive au verset 3: la ville « avait trois jours de marche, non pas, comme saint Jérôme l'expliquait déjà, en circonférence (tanti ambitus ut vix trium dierum posset itinere circumiri), mais en diamètre, comme le veut le contexte (v. 4) » (Van Hoonacker; — de même Nowack, Ed. Kœnig, etc.). Comment, perdu dans cette immense cité, un étranger pouvait-il, en si peu de temps, attirer l'attention d'une manière aussi efficace?

Enfin, contre ceux qui attribuent le livre à Jonas, fils d'Amittaï (IV *Reg.*, XIV, 25), au temps de Jéroboam II (785-745), les mêmes critiques insistent sur l'expression « Ninive *était* une grande ville » (III, 3), qui prouve qu'au temps où l'auteur écrivait, Ninive n'existait plus (ruine de Ninive en 607 ou 606).

4. *Objection théologique : Les sentiments du prophète.* — Cette difficulté est présentée avec force par S. Grégoire de Nazianze : « Comme je l'ai entendu dire à un homme compétent en ces matières, qui corrigeait sans absurdité l'absurdité apparente de cette histoire (οὐκ ἀτόπως βοηθοῦντος τῷ φαινομένῳ τῆς ἱστορίας ἀτόπῳ), et qui était capable de saisir la pensée profonde du prophète, Jonas ne prit pas la fuite par crainte de voir Ninive se convertir, et de passer alors pour menteur. » Il est invraisemblable que Jonas, étant prophète, ait ignoré le dessein de Dieu », de procurer par ses menaces le salut des Ninivites, « ou que, l'ayant connu, il ait refusé d'obéir à Dieu ». Quant à penser « qu'il ait voulu se dérober aux regards de Dieu par la fuite, c'est tout à fait absurde, inepte et incroyable non seulement de la part d'un prophète, mais de tout homme de bon sens qui a quelque idée raisonnable de Dieu et de sa toute-puissance. Mais Jonas connaissait mieux que personne (disait cet homme, et je le crois) le but de sa prédication aux Ninivites » et l'inutilité de sa fuite... On va voir, un peu plus loin, la solution dont parle S. Grégoire.

Mais dans le ch. IV, plus encore que dans le Ier, l'attitude du prophète paraît inconcevable, dit-on, s'il s'agit d'une histoire réelle. Comment admettre, en effet, que Jonas, après avoir par sa seule parole converti très rapidement le roi et toute la population d'une ville immense, « se fâche à cause de ce succès inouï, dont aucun autre prophète n'a jamais pu se vanter » (Reuss), et qu'il se plaigne amèrement de la miséricorde de Dieu et du pardon accordé au repentir et à la conversion des Ninivites? Etait-ce par crainte de passer pour menteur? Mais la menace d'une ruine pour la ville coupable était *conditionnelle* (si l'on ne se convertit pas); et les Ninivites le comprennent ainsi, puisqu'ils font pénitence. Ou bien, par une haine implacable, le prophète voulait-il absolument pour ce peuple la ruine dans l'impénitence, au lieu du salut après la conversion? Et après la manifestation de la volonté de Dieu, en face de la ville convertie, il persévérait dans ces dispositions? L'histoire d'Israël n'offre point d'exemple d'un prophète animé de pareils sentiments.

II. **Réponses aux objections dans l'exégèse traditionnelle.** — 1. Contre ceux qui font des difficultés au sujet du premier point, saint Jérôme argumente ainsi : Ou ce sont des fidèles, et ils seront tenus de croire des choses plus difficiles, comme la conservation des trois enfants dans la fournaise ardente, et d'autres grands miracles racontés dans la Bible; ou ce sont des infidèles, et alors, qu'ils lisent les *Métamorphoses* d'Ovide, qu'ils se rappellent la mythologie grecque et latine; et, s'ils croient aux merveilleuses turpitudes des faux dieux, qu'ils ne mettent pas en doute la puissance du vrai Dieu (*In Jon.*, II, 2; *P. L.*, t. XXV, col. 1132). Saint Augustin, dans la lettre citée plus haut, répond de la même manière. Théophylacte se sert aussi de l'argument *ad hominem* contre les disciples de la sagesse grecque qui refusent d'ajouter foi à l'histoire de Jonas : « Vous admettez pourtant dans la légende d'Hercule un fait absolument semblable » (*P. G.*, t. CXXVI, col. 932). Ce raisonnement, aujourd'hui encore, ne manquerait pas de force contre nombre d'incroyants, très crédules pour un autre genre de merveilleux.

« Le vulgaire fait assez communément du poisson

de Jonas une baleine » ; mais le texte hébreu dit « un grand poisson », et le mot κῆτος de la version des Septante, « dans son sens général et vulgaire, désigne non seulement tous les monstres marins du genre des *Cétacés*, mais tout grand poisson quelconque et notamment le *Canis carcharias* ou *Requin*, la *Lamia*, la *Pristis* ou *Scie* et les autres grands poissons du genre nombreux des *Squales*... » (T. J. Lamy, art. *Jonas*, dans la première édition de ce *Dictionnaire*). Pour déterminer l'espèce de poisson dont il s'agit, les commentateurs depuis le XVIe siècle se sont appuyés sur Rondelet, savant naturaliste français (1507-1566), qui a écrit *de Piscibus marinis lib. XVIII*, Lyon, 1554, in fol. : « Rondeletius existimat fuisse Lamiam : de quo ita scribit, *Piscis est carnivorus, voracissimus, et anthropophagus... Massiliae enim et Niceae aliquando captae sunt Lamiae, in quarum ventriculo homo loricatus inventus est.* Et mox, *Vidi quidem in Santonico littore* (en Saintonge) *Lamiam cujus os gulaque tanta erant vastitate ut hominem etiam obesum capere posset* » (Drusius dans *Critici Sacri*, in *Jon.*; cité aussi par dom Calmet, etc.). Les modernes, Keil, Kaulen, Knabenbauer, Fillion, etc., pensent que Jonas eut affaire au *Squalus carcharias*, vulgairement dit *Requin*, « qui n'est pas embarrassé pour engloutir un homme tout entier » (Lesêtre, *Dict. de la Bible*, art. *Baleine*)[1]. Trochon estime vaines toutes ces discussions, parce que « nous sommes ici en plein récit miraculeux » (*Commentaire*, p. 236). Knabenbauer répond avec raison : « Miracula non sunt augenda neque multiplicanda sine ratione » (*Commentaire*, p. 373).

En donnant aux faits une explication naturelle partout où le texte le permet, et en admettant franchement le miracle quand une interprétation loyale le demande, l'exégèse catholique tient un milieu raisonnable entre l'exégèse rabbinique, qui ridiculise le miracle en le prodiguant à plaisir, et l'exégèse rationaliste qui le remplace par les plus bizarres imaginations. Dom Calmet rapporte « quelques découvertes curieuses des rabbins ». Citons-les, moins « pour égayer la matière », suivant l'expression de cet auteur, que pour apprécier la juste mesure gardée par l'exégèse traditionnelle. Ils enseignent que ce poisson « était une bête créée dès le commencement du monde et destinée tout exprès à cet usage. Elle attendait Jonas depuis plus de trois mille ans... » De plus, comme le mot « poisson » est au masculin au v. 1, et au féminin au v. 2, les rabbins expliquent sans difficulté que Jonas fut avalé d'abord par un mâle, « où s'étant trouvé assez au large », il oublia de prier Dieu ; aussi, rejeté de là, « il fut englouti par une baleine femelle, qui était pleine... » — A l'extrême opposé, l'exégèse rationaliste, dans son parti pris d'éliminer de la Bible l'élément surnaturel, refait l'histoire à sa façon, et ne recule devant aucune fantaisie. Pour Eichhorn, Jonas fut porté à terre sur le dos d'un monstre marin. Selon tel autre, la « Baleine » était le nom d'un vaisseau où Jonas fut recueilli : la poupe avait pour ornement l'image de ce poisson. Ou encore, Jonas, jeté à terre après un naufrage, logea dans une hôtellerie à l'enseigne de la Baleine. Ou, plus simplement, l'incident s'est passé en songe, puisque le prophète dormait profondément. Reuss lui-même en convient : « Les interprétations les plus aventureuses et les plus saugrenues prirent la place du récit biblique » (*Philosophie religieuse et morale des Hébreux*, Introduction au livre de *Jonas*, 1878, p. 565). M. Lucien Gautier, professeur honoraire de l'Université de Genève, remarque judicieusement : « Toutes ces solutions, fantaisistes et absurdes, ont été abandonnées. Elles ne peuvent plus être prises au sérieux : avec la prétention d'être « naturelles » en éliminant le surnaturel, elles ne le sont à aucun degré. Il n'y a plus à l'heure actuelle que deux façons d'envisager le livre de Jonas. Les uns estiment que c'est une histoire vraie, qui nous est racontée comme elle s'est réellement passée, et qu'il faut accepter telle quelle, avec tous les éléments qui la constituent. Les autres pensent que c'est une composition fictive, ayant le caractère d'une parabole, et poursuivant un but didactique... » (*Introduction à l'Ancien Testament*, 2e édition, 1914, t. I, p. 495-496).

2. — A l'*objection littéraire*, qui trouve le cantique d'actions de grâces mal approprié à la situation de Jonas, on répond de diverses manières. S. Jérôme et en général les anciens, de nos jours Knabenbauer, et, parmi les commentateurs protestants, Keil (3e éd. 1888), Nowack (1903), Leimbach (1908) pensent que Jonas, englouti par le poisson, mais non broyé ou étouffé, voyait là un moyen providentiel de salut.

Un grand nombre de critiques protestants tranchent la difficulté en disant que ce chant n'est pas primitif dans le livre : il aurait été ajouté après coup et appliqué à une situation à laquelle il ne convenait guère (interpolation maladroite alors ? par qui? dans quel but ?).

Wellhausen a proposé de placer le v. 11 du ch. II avant 2-10 : le chant serait prononcé par Jonas délivré de la baleine. Joh. Döller, exégète catholique, professeur à l'Université de Vienne, qui a commenté le livre de Jonas, en 1912, dans le sens historique traditionnel, approuve cette transposition et la traduction des derniers mots du v. 2, « dès qu'il fut *hors des entrailles* du poisson » [mais c'est forcer le sens de l'expression qui signifie : (*du fond*) *des entrailles* du poisson]. Il préfère d'ailleurs transporter simplement II, 11 après II, 2. Dans cette hypothèse, on ne comprend pas que Jonas, une fois sorti des entrailles du poisson, ne fasse aucune mention de cette merveilleuse délivrance. De ces diverses solutions la meilleure paraît être encore celle de l'exégèse traditionnelle, celle de S. Jérôme et des auteurs cités plus haut.

3. — Pour ce qui est de la *conversion de Ninive*, le silence sur ce fait dans tous les autres livres de l'Ancien Testament s'expliquerait mieux en supposant que la conversion a été de courte durée, ce qui ne permettrait nullement de dire avec Reuss qu'alors elle « n'a pas été bien sincère et qu'en fin de compte le bon Dieu en aurait été la dupe ». Dans cette hypothèse, si l'événement pouvait se placer peu de temps avant la ruine définitive de Ninive (607 ou 606), il y aurait eu suspension du châtiment, à cause de la pénitence des habitants ; et la ruine serait arrivée un peu après, à la suite d'une nouvelle perversion. Mais la plupart des exégètes conservateurs, à cause du nom du prophète, préfèrent s'en tenir à la date où Jonas

1. Pour montrer la possibilité de ce fait, on cite divers exemples récents. Le plus extraordinaire de tous, exposé en détail par Ed. Koenig dans l'*Expository Times*, t. XVII, 1905-1906, p. 521 (en abrégé dans J. Hastings' *Dictionary of the Bible*, t. II, p. 750), cité d'une autre source par C. von Orelli (*Comment.*, 1908, p. 107), et par J. Döller d'après Koenig (*Comment.*, 1912, p. 75), c'est l'histoire de James Bartley, pêcheur de baleines. En 1891, il fut avalé par une baleine, à l'insu de ses compagnons ; ceux-ci tuèrent la baleine, la chargèrent sur leur vaisseau, et la dépecèrent peu à peu, pendant tout un jour et toute une nuit. Le lendemain, en ouvrant l'estomac, ils y trouvèrent leur camarade James Bartley, sans connaissance, mais pas mort. Toute cette histoire, racontée longuement dans le *Great Yarmouth Mercury*, oct. 1891, reproduite dans *Notes and Queries*, 23 janv. 1892, et ailleurs, a été démentie par un témoignage autorisé, rapporté dans *The Expository Times*, 1906-1907, p. 239.

apparaît dans le livre des *Rois*. Ils placent donc les faits dans la période des règnes de Salmanasar III (ou IV), 782-773, d'Ašourdan III, 772-755, et d'Ašour-nirâri, 754-745. A cette époque la puissance assyrienne est en décadence. Les *Annales* de ces rois n'ont pas été retrouvées; mais on connaît un événement saillant de chaque année, grâce à une liste des Eponymes. Sous Salmanasar, grand danger du côté de l'*Urarṭu* (Araraṭ, Arménie); presque chaque année il y a guerre contre ce pays. Sous Ašourdan, en plus de diverses guerres, une peste est signalée pour 765; une éclipse totale de soleil en 763 (15 juin) dut répandre la terreur dans la contrée; révolte dans la ville d'Ašour en 763, 762, et dans d'autres villes en 761, 760, 759; nouvelle peste en 759. Dans ces circonstances, la prédication d'un prophète étranger, puissante déjà par l'inspiration divine, a pu être plus facilement accueillie et produire son effet.

Enfin, l'historicité est plus aisément défendable, si l'on admet que le livre de Jonas n'a pas été écrit par le prophète lui-même (remarquez que tout le récit parle de Jonas à la 3e personne), mais à une époque plus basse, après l'exil. Alors on comprendrait mieux les expressions relatives à Ninive, l'absence du nom du roi, l'appellation « roi de Ninive », contraire à l'usage constant des livres de la Bible et des inscriptions assyriennes, qui disent « roi d'Assour ». Certains exégètes conservateurs, comme C. von Orelli, dans son commentaire (3e édit., 1908), seraient disposés à garder pour historiques au moins les faits principaux, le miracle du poisson, la mission du prophète à Ninive et le succès merveilleux de sa prédication, tout en plaçant la composition de cet écrit un certain temps après l'exil.

4. — Quant aux *sentiments du prophète*, rien n'oblige de croire que Jonas veut réellement échapper au regard de Dieu en prenant la fuite. Il veut se mettre dans l'impossibilité de remplir son mandat; il fuit « loin de Iahvé », loin du pays où Iahvé manifeste spécialement sa présence et sa volonté. S'il est triste jusqu'à la mort, après la conversion de Ninive, ce n'est probablement pas à cause du démenti que souffre sa prédiction, puisque celle-ci était conditionnelle, mais plutôt, selon l'opinion de S. Grégoire de Nazianze, de S. Jérôme, de S. Grégoire le Grand, et, parmi les modernes, de Kaulen, par exemple, parce qu'il voit que la grâce prophétique et la miséricorde divine vont s'exercer en faveur des ennemis d'Israël; cela lui paraît être au détriment du peuple élu et privilégié. Comparez à l'abattement de Jonas le découragement profond de Moïse disant à Dieu : « Je ne peux pas, à moi seul, me charger de tout ce peuple; c'est trop lourd pour moi. Plutôt que de me traiter ainsi, tue-moi!... » (*Num.*, XI, 14-15). Elle souhaite également la mort : « C'est assez! maintenant, Iahvé, prends ma vie! » (I *Reg.*, XIX, 4.) Jérémie s'écrie : « Maudit soit le jour où je suis né! » (*Jer.*, XX, 14.)

Les moyens dont Dieu se sert pour corriger les sentiments du prophète (ch. IV) n'offrent pas de difficultés bien considérables. Une plante pousse très rapidement pour abriter Jonas (*cucurbita*, dans l'ancienne version latine, *hedera* dans la Vulgate; d'après les modernes, « ricin », plante qui se développe en très peu de temps). Cet arbrisseau, piqué par un ver, meurt le lendemain; les rayons du soleil et un vent brûlant accablent Jonas. En tout cela il y a disposition providentielle, plutôt que miracle proprement dit, à condition de ne point interpréter dans un sens littéral trop strict l'expression du v. 10, « en une nuit », littéralement « fils d'une nuit ». (Cependant « le lendemain », au v. 7, semble bien marquer *un jour* proprement dit.)

Voilà les réponses que l'on fait ou que l'on peut faire aux difficultés, dans l'exégèse traditionnelle.

III. Solution dans l'hypothèse d'un écrit didactique. — Mais est-il absolument sûr que le livre de Jonas ait un sens historique? On s'est demandé si certains livres de la Bible, généralement tenus pour historiques (le livre de *Jonas* en particulier) ne pourraient ou, plutôt, ne devraient pas être interprétés, en totalité ou en partie, comme ne contenant pas de l'histoire proprement dite. La Commission Biblique a répondu, le 23 juin 1905 : « Negative, excepto tamen casu, non facile nec temere admittendo, in quo Ecclesiae sensu non refragante eiusque salvo iudicio solidis argumentis probetur, Hagiographum voluisse non veram et proprie dictam historiam tradere, sed sub specie et forma historiae parabolam, allegoriam... proponere. » Voir, dans ce *Dictionnaire*, l'article *Critique biblique* par Alfred Durand, S. J., col. 795-800, *Genres littéraires*, spécialement col. 796-7; G. Van Noort, *Tractatus de Fontibus Revelationis*, 2e édit., 1911, p. 65-73; K. Romeis, O. F. M., *Was ist uns Christen die Bibel?*, 1911, p. 188. L'exégète et l'apologiste catholiques ne doivent pas, sans de graves raisons, s'écarter de l'interprétation traditionnelle, ici surtout, à cause des citations du Nouveau Testament. Ces raisons existent-elles pour le livre de Jonas? Il est indispensable d'envisager cette question dans le présent *Dictionnaire*, afin d'exposer *toutes les solutions possibles et légitimes* sur le sujet de la Bible le plus souvent attaqué par les incrédules.

Cela est d'autant plus nécessaire, que l'opinion qui voit dans le livre de Jonas un écrit purement didactique compte de savants défenseurs dans les écoles d'exégèse les plus opposées, et a gagné du terrain parmi les catholiques. Par elle, dit Reuss, « on verra disparaître toutes ces critiques plus ou moins sévères et quelquefois frivoles que l'on a formulées à propos d'un récit dont les détails semblent prêter à la raillerie et dont la contradiction avec le bon sens [le bon sens confondu par Reuss avec l'esprit rationaliste] a souvent fait tort à la Bible entière ». Le savant hébraïsant cité plus haut, exégète croyant et très conservateur, Edouard Kœnig, dans l'article *Jonah* du Dictionnaire anglais de la Bible dirigé par J. Hastings, regarde le récit en question comme *symbolique* (par opposition à *historique*), et il s'appuie tout d'abord sur les exemples certains de récits et d'actions symboliques dans la Bible. Enfin, M. Van Hoonacker, professeur à l'Université catholique de Louvain, dans son docte commentaire des *Petits Prophètes* (1908), préfère donner au livre de Jonas un sens didactique, et il assied son opinion sur de solides raisons. M. Meinertz, professeur catholique d'exégèse du Nouveau Testament, est du même sentiment (*Jesus und die Heidenmission*, 1908, p. 32). L'année suivante, M. H. Lesêtre exposait avec beaucoup de sympathie « l'interprétation symbolique », dans la *Revue pratique d'Apologétique* (15 septembre 1909, p. 923-928).

Dans cette hypothèse, le livre serait une parabole (analogue à la parabole de l'Enfant prodigue) ayant pour but d'enseigner que Dieu appelle tous les hommes, même les païens, à la conversion et au salut.

L'interprétation du livre de Jonas comme composition libre du genre didactique tranche d'un seul coup, et à la racine, les diverses difficultés soulevées par l'interprétation historique. Dans celle-ci, il ne suffit pas de dire que *les miracles*, nombreux dans cette histoire (miracles proprement dits et coïncidences merveilleuses), ne coûtent rien à la toute-puissance divine, il faut montrer aussi qu'ils ne sont pas indignes de la sagesse de Dieu. Or, ils

semblent multipliés bien facilement, et l'on a parfois quelque peine à y voir des moyens en proportion avec la fin. Au contraire, tous les traits, qui, pris selon la stricte réalité, pourraient paraître choquants, se comprennent aisément dans un récit fictif, où les caractères sont fortement accentués, la difficulté des situations exagérée, parfois même au mépris des vraisemblances, en vue de l'impression finale et de la leçon morale à inculquer. « Ce n'est point pour prodiguer à plaisir le merveilleux » que l'auteur « fait intervenir le poisson et pousser le ricin; mais il lui importait de marquer et d'affirmer la toute-puissance divine, disposant amplement de moyens souverains pour ramener, au besoin malgré lui-même, le prophète récalcitrant à l'exécution de sa mission... » (Van Hoonacker, *l. c.*, p. 316.)

Quant à *l'objection littéraire*, à propos du cantique, au ch. ii, le mieux est de dire « que l'auteur s'est dispensé, dans la composition du poème, de tout égard à la situation objective de son personnage, pour s'en tenir à sa propre appréciation subjective qui ne voyait en somme dans le poisson que l'instrument providentiel de salut qui devait ramener Jonas à la terre ferme » (*Id.*, p. 331).

La leçon principale du livre paraît être celle-ci: *La providence, la toute-puissance et la miséricorde de Dieu s'étendent à tous les hommes. Même les pires ennemis d'Israël peuvent, par la pénitence, obtenir leur pardon.* Pour le peuple privilégié, c'est là une doctrine étrange. L'état d'esprit d'un Israélite à cet égard est vivement représenté dans la personne de Jonas. Les *Assyriens* sont admirablement choisis pour mettre en relief cette universalité du salut. Parmi les puissances hostiles au royaume de Dieu ils furent les plus redoutables: loin d'être exclus, ils sont exhortés par un prophète.

Au ch. iv, comme au ch. i, Jonas a une peine extrême à admettre les desseins de Dieu sur Ninive; il en est triste jusqu'à la mort. Ce qui l'afflige tant, ce n'est pas le démenti donné à sa menace (laquelle d'ailleurs pouvait fort bien ne point passer pour absolue) — la disproportion entre la cause et l'effet serait comique; et l'égoïsme du prophète semblerait odieux — ; mais, plutôt, la faveur accordée aux Ninivites, peut-être aux dépens d'Israël. Le ministère prophétique ne risquait pas d'être discrédité par le rôle prêté à ce prophète, puisque, selon toute probabilité, le livre a été composé à une époque où il n'y avait plus de prophète en Israël, à la fin du ve siècle avant Jésus-Christ, ou vers ce temps (c'est l'opinion de plusieurs exégètes conservateurs, comme Van Hoonacker, Ed. Koenig, von Orelli, — en particulier à cause des aramaïsmes de la langue; voir plus haut les autres raisons).

IV. **Arguments pour et contre l'historicité.** — On en trouvera un bref et limpide exposé dans *Special Introduction to the Study of the Old Testament*, par M. l'abbé Francis E. Gigot, t. II, 1906, pp. 484-494. Examinons d'abord les témoignages de la tradition, puis les preuves intrinsèques.

Témoignages de la tradition.

1. On cite généralement comme plus anciens témoins de l'interprétation historique, traditionnelle, du livre de Jonas: *Tob.*, xiv, 4 ; III *Mach.*, vi, 8 (apocryphe de l'an 100 environ av. J.-C.); Flavius Josèphe, *Antiq.* IX, x, 2. — Les deux derniers témoignages sont significatifs, surtout celui de Josèphe. Mais dans *Tob.* xiv, 4, le nom de *Jonas* manque dans la version syriaque (éd. de Lagarde, 1861) et dans la Vulgate. Les mss. B et A de la version grecque portent le nom de *Jonas ;* mais le *Sinaiticus* donne *Nahum*, qui paraît exact à M. Simpson dans sa traduction critique de *Tobie* (dans *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, Oxford, 1913, t. I, p. 239). Il est bien probable que le texte primitif ne contenait aucun nom de prophète. En tout cas, le nom de Jonas ne convient pas, car dans la prophétie de Jonas Ninive est sauvée, tandis que d'après celle-ci Tobie attend la ruine de Ninive.

2. Un témoignage incomparablement plus important est celui de l'Evangile rapportant les paroles de Notre-Seigneur. Aux scribes et aux pharisiens qui demandent un signe, nul autre signe ne sera donné, dit le Sauveur, que celui du prophète Jonas; « car de même que Jonas a été dans le ventre du poisson trois jours et trois nuits, ainsi le Fils de l'homme sera dans le sein de la terre trois jours et trois nuits. Les Ninivites se lèveront, au (jour du) Jugement, avec cette génération, et la condamneront, parce qu'ils ont fait pénitence à la voix de Jonas, et il y a ici plus que Jonas. La reine du Midi se lèvera, au (jour du) Jugement, avec cette génération, et la condamnera, parce qu'elle est venue des extrémités de la terre, pour entendre la sagesse de Salomon, et il y a ici plus que Salomon » (*Matth.*, xii, 39-42 ; — cf. *Luc.*, xi, 29-32, où il n'est pas question du signe relatif à la résurrection de Jésus, et où l'exemple de la reine du Midi vient avant celui des Ninivites).

C'est là, comme le remarque avec raison le card. Meignan, « la plus forte objection » contre l'opinion qui fait de l'histoire de Jonas une « simple parabole » : « le Christ parle du miracle de Jonas comme d'un fait réellement arrivé ». « On a répondu, ajoute-t-il, que le Sauveur avait parlé selon le langage et les traditions de ses contemporains sans vouloir les contredire quand il n'importait pas de le faire. » (*Les Prophètes d'Israël*, 1893, pp. 368, 369). Il ne s'agit point du tout, pour les auteurs catholiques, de limiter le moins du monde la science de Notre-Seigneur, mais seulement de savoir s'il a pu, ou non, accommoder son langage à certaines idées courantes, en matière scientifique, historique ou littéraire, quand l'intérêt de la vérité religieuse ou de sa mission divine ne demandait pas qu'il les corrigeât. Un bon nombre d'exégètes catholiques pensent qu'il a pu le faire, et employer en toute vérité et loyauté l'argument *ad hominem :* soit explicitement, comme quand il dit aux pharisiens, dans un passage où se trouve justement une allusion au signe de Jonas, *Matth.*, xvi, 1-4: « Le soir *vous dites :* Il fera beau, car le ciel est rouge... *Vous savez donc* [c'est-à-dire: suivant leur conviction, dont Notre-Seigneur ne garantit pas le bien-fondé] discerner les aspects du ciel, et vous ne savez pas reconnaître les signes des temps? » Soit implicitement, en proposant, par exemple, une parabole. S. Matthieu, xii, 43-45, aussitôt après les paroles, citées plus haut, sur le signe de Jonas, rapporte une parabole, où l'on voit le démon aller « dans les lieux arides, cherchant du repos », puis revenir « avec sept autres esprits plus méchants que lui ». En commentant ce passage, dom Calmet admet sans hésiter que « Jésus-Christ parlait aux Juifs suivant leurs préjugés et leur idée populaire ». A propos du « sein d'Abraham », dans la parabole de Lazare et du mauvais riche, *Luc.*, xvi, 22, le même exégète écrit: « Le Sauveur se proportionne à la portée et aux préjugés de la multitude, dans ces choses où l'erreur n'est point à craindre. »

Ces considérations s'appliquent au cas où Notre-Seigneur, connaissant le livre de Jonas comme une pure parabole, l'aurait utilisé comme historique, pour un argument *ad hominem*, à l'adresse de ses interlocuteurs qui en admettaient l'historicité. Mais la chose est bien différente, si l'on prouve que l'exemple

de Jonas garde toute sa valeur de signe, aussi bien dans l'hypothèse qu'il est tiré d'une parabole, que dans l'autre où il est pris pour historique. C'est la manière de voir de M. Van Hoonacker; il l'explique bien dans son commentaire. Vu l'importance du sujet, qu'il soit permis de citer un passage un peu long :

La question se pose de savoir si les passages cités des Evangiles font argument, par eux-mêmes, pour prouver que le livre de Jonas n'a pas un caractère purement prophétique ou didactique et moral, mais en même temps historique? A notre avis, il n'y a pas proprement lieu ici de se demander si Jésus a pu s'accommoder dans son langage à une opinion reçue, à un préjugé, à une erreur communément admise de son temps et parmi son auditoire. Il devrait s'agir plutôt de ce que les logiciens scolastiques appelleraient la « *suppositio terminorum* ». Jonas dans le ventre du poisson servant de terme de comparaison à Jésus restant trois jours dans le sein de la terre; Jonas rejeté sur la côte servant de terme de comparaison à Jésus ressuscité ; les Ninivites convertis à la voix de Jonas servant, suivant le sens propre du langage figuré du Sauveur, de signe ou d'argument contre la génération perverse et obstinée dans l'incrédulité, sont-ils des sujets envisagés dans leur vie réelle, ou considérés au point de vue littéraire du rôle qui leur est attribué dans le récit de notre livre? Il est inutile de rappeler que le langage ordinaire emprunte souvent, à des écrits dont le caractère non historique est reconnu de tous, des termes qu'il présente sous forme d'énonciation absolue, mais dont la valeur idéale est sous-entendue et supposée. Cet usage ne doit pas être considéré comme étranger aux Ecritures, ou indigne de la solennité des paroles du Sauveur aux endroits visés des Evangiles, ou impropre aux applications dont les éléments indiqués du livre de Jonas y sont l'objet » (pp. 321-322). « Lorsque dans ses prières liturgiques pour le défunt, l'Eglise demande « *ut cum Lazaro quondam paupere* aeternam habeat requiem », elle n'entend pas se prononcer sur la question de savoir si la parabole du mauvais riche est à prendre ou non comme une histoire au sens strict... (p. 323).

Le savant exégète apporte ensuite divers exemples qu'il explique : II *Tim.*, III, 8; I *Cor.*, X, 4; *Ep. Jud.*, V, 9, 14. A ces témoignages ne pourrait-on pas ajouter *Ep. ad Hebr.*, VII, 3 « sine patre, sine matre, sine genealogia... » ? Evidemment cela est dit de Melchisédech non selon la réalité de l'histoire, mais selon la manière dont il est présenté dans le texte de la Genèse.

Pour que la réponse soit complète, il reste à élucider deux points trop facilement laissés dans l'ombre.

« Les Ninivites *se lèveront* au jour du Jugement. » Peut-on dire cela, si le récit de leur conversion est fictif? — Je réponds : il ne faut pas presser le sens de ce mot, *ils se lèveront;* sinon, il faudra le faire aussi pour le mot suivant, *ils condamneront;* or, la sentence de condamnation ne sera point portée par les Ninivites, ni par la reine du Midi. Le sens est le même que dans *Sap.*, IV, 16, où le même verbe est employé, *κατακρίνειν* : « Le juste qui meurt *condamne* les impies qui vivent. » C'est donc l'*exemple* des Ninivites qui condamnera, et non leur *personne*. Mais l'*exemple* subsiste dans l'hypothèse d'une parabole; car, dans un livre inspiré, il est donné par Dieu même comme leçon; et, de plus, il peut très bien être présenté comme *type* des conversions réelles produites dans des circonstances analogues.

On objecte en second lieu : L'exemple des Ninivites est historique, puisqu'il est donné parallèlement à l'exemple historique de la reine du Midi. — Mais ne peut-on pas légitimement associer, comme modèles de repentir, l'Enfant prodigue de la parabole et Sainte Marie-Madeleine de l'histoire évangélique? Saint Jean Chrysostome ne dit-il pas que le diable gémit de se voir enlever « la prostituée, le publicain, le larron, le blasphémateur »? *P. G.*, t. XLIX, col. 284). Le publicain de la parabole est mis là sur le même rang que les pénitents historiques dont l'orateur a parlé dans un discours précédent.

3. Si les paroles de Notre-Seigneur Jésus-Christ peuvent, dans le sens proposé par divers auteurs catholiques, convenir au livre de Jonas pris comme parabole, les témoignages de *la tradition patriotique*, relatifs à l'historicité, ont alors seulement pour objet, à moins de spécifier quelque chose de plus, le genre littéraire du livre, qui n'est point une question de foi ou de mœurs, à condition de sauvegarder l'inspiration. En ce cas, y aurait-il même stricte unanimité, ce serait, suivant les théologiens, une tradition très respectable sans doute, mais non décisive. Presque tous les Pères de l'Eglise admettent l'historicité du livre de Jonas. Cependant les textes que l'on va voir prouvent que l'exégèse historique ne s'imposait pas, et que l'interprétation allégorique était regardée comme libre.

Après l'objection citée plus haut (I, 4), S. Grégoire de Nazianze résume l'interprétation qui lui fut alors proposée par le personnage « compétent » dont il parle, « capable de saisir *la pensée profonde* du prophète » : « Jonas, dit-il, ne songe pas à fuir la Divi« nité, gardons-nous de le croire; mais il voit la « chute d'Israël, et il comprend que la grâce pro« phétique passe chez les nations; alors il se sous« trait à la prédication, il diffère d'exécuter l'ordre « reçu; et, laissant *le poste de la joie, c'est le sens « de Joppé en hébreu, c'est-à-dire, son ancienne élé« vation et sa dignité, il se plonge dans l'océan de « la tristesse;* par suite de quoi il essuie une tem« pête, il s'endort, il fait naufrage, il est réveillé, il « est pris par le sort; il avoue sa fuite, il est sub« mergé, il est englouti par le cétacé, mais sans « périr; là il invoque Dieu, et, ô merveille, avec le « Christ, au bout de trois jours il reparaît. Mais « arrêtons ici cet exposé, sauf à le compléter un peu « plus tard avec plus de soin, si Dieu le permet. » (*P. G.*, t. XXXV, col. 505-508, *Orat.* II *Apolog.*, 107-109.) Donc le départ de Joppé, le voyage en mer et toute la suite des aventures de Jonas sont *métaphoriques* et *allégoriques* dans cette interprétation, qui plaît tout à fait à S. Grégoire, à en juger par les éloges qu'il donne à son auteur et par le désir qu'il a de la développer. On a supposé qu'il la tenait d'Origène; mais c'est impossible, car il est né 75 ans après la mort d'Origène, et « il a entendu » l'interprète en question.

Ce texte de saint Grégoire de Nazianze est trop peu connu, négligé même par les plus savants et récents commentateurs de Jonas. Le P. Lagrange en a fait valoir l'importance (*RB*, 1906, p. 154). Plus oubliée encore — je ne l'ai vue citée nulle part — est l'exposition qu'en donne Théophylacte, à la fin d'un commentaire sur Jonas, où lui-même d'ailleurs s'attache à l'exégèse historique. « Il ne faut pas l'ignorer, dit Théophylacte, plusieurs ont admis que la désobéissance de Jonas, sa fuite et le reste *ne sont pas historiques* (*Οὐκ ἀγνοητέον δὲ, ὡς τὴν τοῦ Ἰωνᾶ παρακοὴν, καὶ φυγὴν, καὶ τ' ἄλλα, οὐδόλως* [= *οὐδ' ὅλως*] *παρεδέξαντό τινες καθ' ἱστορίαν γενέσθαι.*) Et sans nommer Grégoire de Nazianze, il expose aussitôt l'interprétation citée ci-dessus, *il en répète plusieurs lignes mot à mot:* il s'agit donc très certainement de l'opinion de ce Père. Puis, pour chacun des points qui sont seulement énumérés dans le texte de saint Grégoire, il présente en détail l'exégèse allégorique; et l'on peut se demander s'il n'avait pas sous les yeux le développement plus complet annoncé par saint Grégoire. Jonas est

agité par la tempête de ses pénibles pensées. Il est absorbé par la baleine, puis sauvé : cela signifie simplement qu'il pense à la chute d'Israël et au salut d'un reste élu. La conversion des nations est ensuite prédite en figure ; le prophète n'est pas affligé de leur salut, mais de la réprobation d'Israël, etc. « Jonas *a arrangé* sa prophétie en disant tout cela d'une façon mystérieuse » (Ταῦτα πάντα αἰνιττόμενος Ἰωνᾶς, οὕτω, διεσκεύασε τὴν προφητείαν). Donc, composition libre du prophète, et non sens figuratif attaché à des événements historiques indépendants de l'auteur. Théophylacte n'a, pas plus que saint Grégoire, un mot de blâme pour cette interprétation (*P. G.*, t. CXXVI, col. 960-964).

Ces témoignages sont très importants. Saint Grégoire le théologien, célèbre par son orthodoxie, n'aurait pu parler en ces termes si, de son temps, l'Eglise avait cru fermement à l'historicité du livre de Jonas. Théophylacte non plus.

Quelques mots de saint Jérôme, dans la préface de son commentaire, marquent aussi qu'on était loin de s'accorder sur le sens de ce livre, sans dire si c'est pour le fond ou seulement pour les détails : « Scio veteres ecclesiasticos tam graecos quam latinos super hoc libro multa dixisse, et tantis quaestionibus, non tam aperuisse quam obscurasse sententias ; ut ipsa interpretatio eorum opus habeat interpretatione, et multo incertior lector recedat, quam fuerat antequam legeret. » (*P. L.*, t. XXV, col. 1117.)

Aussi, par une abstention très sage, en face de ces divergences, et faute de données suffisantes pour résoudre ce problème, « jusqu'à présent l'Eglise n'a pas défini la question ; elle ne le fera probablement jamais. Jamais non plus elle n'a exclu de son sein les interprètes catholiques, comme Richard Simon et Jahn, qui ont combattu la véracité [la *vérité*] historique de Jonas ». (*Conférences ecclésiastiques de Versailles pour 1879*, p. 15.) M. l'abbé Trochon, qui cite ces lignes, partisan résolu de l'exégèse historique, reconnaît la légitimité de l'autre. (*Les Petits Prophètes*, 1883, p. 221.)

Preuves intrinsèques.

« Qu'il s'y trouve raconté des miracles, remarque très justement Van Hoonacker, ce n'est point là, de soi, une raison pour nier ou mettre en doute, *a priori*, le caractère historique du récit, mais ce n'en est pas non plus une pour l'affirmer. Certains semblent oublier parfois qu'il serait tout aussi irrévérencieux envers un écrivain inspiré d'en faire un historien malgré lui, que de traiter de parabole ce qu'il aurait écrit comme histoire. » (*L. c.*, p. 324.)

On a donné parfois « la précision des détails » dans le livre de Jonas comme indice de la vérité historique (Crampon, *La Sainte Bible*, t. V, p. 807). Mais, si l'on y regarde de près, l'absence de certains détails qu'on attendrait dans un pareil récit, marque plutôt son caractère de composition libre du genre didactique, où l'auteur laisse dans l'ombre tout ce qui ne va pas à son but. On ne trouve ni le nom du pays où Jonas aborda, ni le nom du roi de Ninive ; rien de précis sur la « méchanceté » qui attire aux Ninivites un terrible châtiment.

«... On n'apprend pas davantage comment Jonas s'aperçut, ou quand, que Jahvé retirait sa menace contre Ninive (iii, 10). En fut-il averti par une parole divine ? Alors, pourquoi attend-il de voir ce qui arriverait dans la ville (iv, 5)? Ou si Jonas eut à reconnaître le pardon divin accordé à Ninive, au fait qu'après les quarante jours révolus sa prédiction resta sans effet, alors qu'avait-il fait durant ces quarante jours ? Avait-il continué à prêcher le châtiment divin au milieu de la population repentie ? Jonas va s'asseoir « à l'est de la ville » (iv, 5) ; n'y avait-il là aucune maison, aucune hutte, aucun arbre où il pût se mettre à l'abri du soleil ? Ayant converti la ville par sa parole, il devait y avoir dans les environs des gens disposés, au moins par égard pour son caractère, à le recueillir. Le texte parle d'une tente qu'il se fit lui-même ; si la notice appartient au récit primitif, qu'était-il encore besoin du ricin pour protéger Jonas ?... etc. », (Dans le résumé des difficultés présenté par Van Hoonacker, *Les douze Petits Prophètes*, 1908, pp. 315-316.)

Enfin, le caractère et les sentiments du prophète, les données sur l'étendue de Ninive, le tableau de la conversion rapide du peuple et du roi, comme aussi la suite des aventures de Jonas au ch. iv, s'expliquent mieux, semble-t-il, dans un récit fictif que selon la stricte réalité.

D'ailleurs, de ces deux interprétations, chacune comporte des explications variées, d'une part sur le caractère historique plus ou moins strict du récit, de l'autre sur les leçons morales visées par l'auteur. Il y aurait aussi une opinion intermédiaire, celle de Driver, par exemple, et de C. von Orelli, admettant un récit didactique librement construit sur un fond d'événements fourni par la tradition.

V. **Conclusions.** — 1. Il faut « *se garder avec le plus grand soin* » de confondre *l'exégèse traditionnelle* avec *la tradition dogmatique* (Van Hoonacker, *l. c.*, p. 325). *La Tradition dogmatique* a pour objet le dépôt de la révélation ; elle est intangible. *L'exégèse traditionnelle* devient interprétation dogmatique et obligatoire en matière de foi et de mœurs, quand il y a consentement unanime des Pères de l'Eglise (Conciles de Trente et du Vatican). En dehors de ce cas, des interprétations longtemps communes et universelles peuvent être et, de fait, plusieurs fois ont été reconnues erronées, sur des points où le dogme n'était pas engagé (cf. article Exégèse dans ce *Dictionnaire*, III. *Exégèse, Tradition et Eglise*, col. 1835-1839).

2. D'autre part, il ne faut pas abandonner sans de fortes raisons une interprétation commune dans l'Eglise catholique. Mais on peut considérer que dans les siècles passés les questions historiques et littéraires relatives aux Livres saints n'ont pas été étudiées comme de nos jours. On ne connaissait pas Ninive, les Assyriens, les rois d'Assyrie, comme d'abondantes inscriptions nous les représentent. On n'avait donc pas les mêmes difficultés, les mêmes problèmes à résoudre.

3. Que l'apologiste se décide en étudiant les meilleurs commentaires. S'il choisissait la seconde solution, il devrait montrer qu'il ne la prend pas comme un *expédient*, pour se débarrasser vaille que vaille des difficultés, mais comme le résultat d'une exégèse consciencieuse et légitime. Il s'appliquerait à faire ressortir la haute valeur d'un écrit où *tout* converge à manifester la bonté, la miséricorde de Dieu pour les hommes, sa volonté de les sauver tous. Dans l'hypothèse d'un écrit didactique, l'intention divine est marquée plus clairement, puisque le récit inspiré *n'a point d'autre sens* que cette leçon à inculquer.

4. En toute hypothèse, dans une matière si complexe et si controversée, éviter les affirmations catégoriques, les jugements absolus, qui troubleraient la foi des fidèles, ou imposeraient à leur conscience des obligations sans fondement suffisant.

VI. Bibliographie. — On trouvera dans le commentaire de J. Döller une longue liste chronologique des travaux dont le livre de Jonas a été l'objet. Il suffit de rappeler ici quelques ouvrages et articles mentionnés au cours de cet article :

Dom Calmet, *Commentaire littéral sur tous les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament ; Les XII Petits Prophètes*, 1719. — C. F. Keil, *Biblischer*

Commentar über die Zwölf Kleinen Propheten, 3e édit., Leipzig, 1888. — I. Knabenbauer, *Commentarius in Prophetas minores*, Paris 1886. — Trochon, *Les Petits Prophètes*, Paris, 1883. — Joh. Doeller, *Das Buch Jona nach dem Urtext übersetzt und erklärt*, Wien, 1912. — Fr. E. Gigot, *Special Introduction to the Study of the Old Testament*, Part. II, New York, 1906. — A. Van Hoonacker, *Les Douze Petits Prophètes*, Paris, 1908. — H. Lesêtre, *Revue pratique d'Apologétique*, 15 sept. 1909, *Les récits de l'Histoire Sainte, Jonas*, pp. 923-928. — Ed. Koenig, article *Jonah*, dans J. Hastings' *Dictionary of the Bible* (t. II, 1899). — Albert Bonus, article *Jonah*, dans J. Hastings' *Dictionary of Christ and the Gospels* (1906).

Albert Condamin, S. J.

JUDITH. — *Texte et versions du livre de Judith. — Sujet du livre. — Canonicité. — Historicité. — Moralité. — Bibliographie.*

Texte et versions du livre de Judith. — Le livre de Judith, composé en hébreu, selon toute probabilité, ne nous est connu que par les versions Grecque, Syriaque, Ancienne Latine et Vulgate. La version grecque paraît rendre fidèlement le texte original. La version syriaque et l'ancienne latine sont des traductions de la version grecque. La Vulgate est la traduction, faite par S. Jérôme, d'une ancienne version araméenne, aujourd'hui perdue : un Juif lui interprétait l'araméen en hébreu et S. Jérôme rendait l'hébreu en latin. Ce travail fut fait assez rapidement : « Huic unam lucubratiunculam dedi », dit S. Jérôme. Il ajoute : « Multorum codicum varietatem vitiosissimam amputavi ». (*Praef. in librum Judith.*) Qu'entend-il au juste par là ? Son texte était-il plus court ? De fait, un cinquième du grec environ manque dans la Vulgate. Aussi Cornely remarque : « Uterque textus, utpote longo ecclesiarum usu approbatus, iure merito authenticus dicitur ; critice vero videtur praeferendus graecus, praesertim quia S. Hieronymus non obscure innuit, se nonnulla quae non satis intellexit, consulto omisisse. » (*Hist. et crit. Introductio in U. T. Libros sacros*, vol. II, 1, 1887, p. 392.)

Sujet du Livre. — Nabuchodonosor, roi d'Assyrie (*sic*), convoque tous les peuples de l'Asie occidentale à se joindre à lui contre Arphaxad, roi de Médie. Ils refusent. Holopherne, envoyé contre eux avec une puissante armée, ravage leur pays. Seuls, les Juifs encouragés par le grand-prêtre Joakim, se préparent à une résistance énergique, en fortifiant les défilés des montagnes d'Ephraïm, spécialement la ville de Béthulie. L'Ammonite Achior expose à Holopherne que les Israélites sont protégés par leur Dieu, quand ils lui sont fidèles. Holopherne le livre aux Juifs pour qu'il partage leur sort. Béthulie, assiégée, privée d'eau, est sur le point de se rendre, lorsque une pieuse veuve, Judith, entreprend de sauver la ville. Après avoir imploré le secours de Dieu, elle se pare de ses plus beaux ornements, et se rend avec sa servante vers le camp des ennemis. Elle gagne les bonnes grâces d'Holopherne. Au bout de trois jours, invitée par lui à un festin, elle est ensuite laissée seule, avec le chef assoupi dans une complète ivresse, et elle lui tranche la tête. Revenue à Béthulie, et acclamée comme libératrice, elle conseille aux assiégés de faire une sortie. Les ennemis, saisis de panique à la vue du corps d'Holopherne décapité, s'enfuient en désordre. Judith reçoit de grands honneurs; elle chante à Iahvé sa reconnaissance ; elle vit, dans la chasteté du veuvage, jusqu'à un âge très avancé.

Canonicité. — Le livre de *Judith* est, comme on sait, deutérocanonique. Contre les protestants qui ne l'admettent pas parmi les Livres saints, on peut établir sa canonicité par des raisons solides. Il est cité par S. Clément de Rome, Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, etc. Au témoignage de S. Jérôme, le 1er Concile de Nicée le mettait au rang des Saintes Ecritures. Il fait partie du canon des livres inspirés dressé par S. Augustin et approuvé par le concile de Carthage en 397 et par les conciles de Florence et de Trente.

Rien de plus catégorique que ce témoignage d'un savant protestant, Henry Barclay Swete : « L'ancien canon latin représente véritablement la collection des Livres saints en langue grecque, transmise aux premières communautés chrétiennes à Antioche, à Alexandrie et à Rome. Si Origène et les Pères grecs qui suivent Origène fixent le nombre des Livres à 22 ou 24, ils ne suivent pas la tradition primitive de l'Eglise, mais l'opinion critique de savants chrétiens qui s'étaient informés auprès de maîtres juifs. Une tradition plus ancienne est représentée par la série des écrivains chrétiens, commençant à Clément de Rome, qui ont cité les livres « Apocryphes » [nom donné par les protestants aux *deutérocanoniques*; les guillemets sont de M. Swete], sans avoir l'air de soupçonner qu'ils ne faisaient point partie du canon. Ainsi Clément de Rome met l'histoire de Judith au même rang que celle d'Esther... » (*An Introduction to the Old Testament in Greek*, 1900, p. 224.)

Historicité. — « L'Histoire de Judith, dit dom Bernard de Montfaucon, a toujours passé pour une des plus embarrassées de l'Ecriture. Il n'en faut point d'autre preuve que le grand nombre de manières différentes dont les interprètes l'ont expliquée, et qui, au lieu de l'éclaircir, l'ont rendue plus obscure qu'elle n'était auparavant » (*La Vérité de l'Histoire de Juditth*, 1692, premières lignes de la Préface). De nos jours encore, les auteurs les plus conservateurs reconnaissent sincèrement que « ce livre, tel que nous le possédons aujourd'hui, présente au point de vue historique de très grandes difficultés » (Schoepfer-Pelt, *Histoire de l'Ancien Testament*, t. II, 4e éd., 1904, p. 302).

Nabuchodonosor, nommé une vingtaine de fois dans le livre de Judith, y est donné pour « roi des Assyriens » (cela est dit expressément au moins six fois) ; sa capitale est Ninive. Or, il n'y a pas eu de roi d'Assyrie du nom de Nabuchodonosor, depuis 930 av. J. C. jusqu'à la fin de l'empire assyrien (la série complète des rois d'Assyrie pour cette époque est fournie par les inscriptions cunéiformes). C'est après la ruine de Ninive (607) que Nabuchodonosor est devenu roi de Babylone (605-562); et il n'a pas fait la guerre aux Mèdes ni pris Ecbatane. De plus, la date de Nabuchodonosor ne s'accorde pas avec iv, 3 et v, 19 (LXX ; Vulg., v, 23) : les Juifs sont revenus de la captivité ; ils ont purifié le temple, l'autel et les vases sacrés ; donc après 538. Il n'y a pas eu de roi des Mèdes nommé Arphaxad. Comment Holopherne, perse, comme son nom l'indique, est-il général assyrien ? Enfin, cette délivrance merveilleuse du pays israélite n'est mentionnée nulle part dans la Bible. L'héroïne Judith n'y est pas nommée ailleurs, ni par Philon, ni par Josèphe. La ville de Béthulie est également inconnue.

François Lenormant trouvait « fantastique » la géographie du livre de Judith. — « Même en concédant que les noms de lieux peuvent avoir été déformés par les traducteurs et les copistes, il n'en demeure pas moins qu'en matière de topographie le livre de Judith soulève une série de problèmes

insolubles. L'armée d'Olopherne suit un itinéraire vraiment incompréhensible, et le reste des données similaires n'est pas moins énigmatique » (Lucien Gautier, *Introduction à l'Ancien Testament*, 2e éd., 1914, t. II, p. 357).

D'autres difficultés sont résolues sans trop de peine. Ainsi, dans l'histoire juive on ne rencontre nulle trace d'une fête instituée en souvenir de la victoire de Judith. Mais cette institution est relatée seulement dans la Vulgate (xvi, 31); et ce dernier verset peut bien n'être pas authentique.

Pour les raisons indiquées et d'autres analogues, la plupart des exégètes protestants, et quelques auteurs catholiques (Jahn, Movers, Fr. Lenormant, Ant. Scholz) ont renoncé à admettre le caractère historique du livre de Judith; ils prennent ce récit pour un roman historique, pour une fiction ou une parabole. Ant. Scholz, dont l'opinion reste isolée, en faisait une prophétie ou une apocalypse (système étrange d'exégèse qu'il étendait à d'autres livres de la Bible). Beaucoup y voient une composition libre du temps des Machabées, destinée à encourager le peuple juif à la résistance contre les tyrans et à l'observation fidèle de la Loi. Ils appuient cette manière de voir sur certains traits du récit dans ce sens, spécialement dans les discours d'Achior (ch. v) et de Judith (viii-ix).

Ceux, au contraire, qui par respect pour la tradition exégétique, ont à cœur de défendre l'historicité, reconnaissent pourtant qu'il est impossible d'admettre comme exactes toutes les données du livre dans sa forme actuelle. Depuis les premiers siècles de l'Eglise (S. Hippolyte, Eusèbe, S. Augustin, etc. [1]) jusqu'à nos jours tous les essais ont été faits pour remplacer Nabuchodonosor par un roi mieux en rapport avec la situation. Une vingtaine de personnages ont été proposés : Adadnirari III (812-783), Mérodachbaladan, Asarhaddon, surtout Assourbanipal (668-626), et encore Šamaššoumoukîn, Kinidalan (Kandalanou), Cambyse, Darius Ier, Xerxès Ier, Artaxerxès Ochus, etc. Des auteurs protestants descendent même au iie siècle de l'ère chrétienne et voient, sous le nom de Nabuchodonosor, les empereurs Trajan ou Hadrien; ils oublient que le livre de Judith est déjà cité par S. Clément de Rome, vers la fin du ier siècle. « Un fait est indéniable, remarque le P. J. Calès. Dès qu'on essaye de situer Judith en un point déterminé de l'histoire sacrée, les difficultés surgissent, dont les plus ingénieux efforts ne viennent pas à bout » (*Etudes*, 20 mai 1908, t. CXV, p. 533).

Presque tous les auteurs catholiques (Delattre, Vigouroux, Palmieri, Cornely, Kaulen, etc.) pensent, à la suite de M. F. Robiou [2], que le roi en question est Assourbanipal. Arphaxad représenterait ou Déjocès, ou Phraortes ou Šamaš-šoum-oukîn. On trouve une grande analogie entre certaines campagnes racontées dans les *Annales* d'Assourbanipal et celles dont il est question dans le livre de Judith. Et l'on croit pouvoir rendre compte de la situation en plaçant tous les événements pendant la captivité du roi de Juda, Manassé (II *Par.*, xxxiii, ii). On peut voir une exposition détaillée de cette interprétation dans : Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e éd., 1896, t. IV, p. 99-131; Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, 1879, nouv. éd. 1897, dans *La Sainte Bible* (Lethielleux); R. Cornely, *Hist. et critica Introd.* 1887, II, i, 397-412. Mais si l'auteur raconte l'histoire exacte d'Assourbanipal, pourquoi nomme-t-il ce roi « Nabuchodonosor »? Et, si ce nom a été changé, d'où vient ce changement systématique dans tout le livre? « On ne s'explique pas, dit avec raison le P.-Ferd. Prat, comment les copistes auraient opéré partout une substitution si singulière » (*Dictionnaire de la Bible*, t. III, col. 1829). D'ailleurs, le Nabuchodonosor de *Judith*, qui veut que toutes les nations, langues et tribus (πάντα τὰ ἔθνη, καὶ πᾶσαι αἱ γλῶσσαι καὶ πᾶσαι αἱ φυλαὶ αὐτῶν) l'adorent comme un dieu (iii, 8) ressemble bien au Nabuchodonosor de *Daniel* (iii, 7) qui exige que toutes les nations, tribus et langues (πάντα τὰ ἔθνη, φυλαί, καὶ γλῶσσαι) adorent sa statue.

Une autre opinion, qui paraît avoir plus de probabilité, place l'expédition d'Holopherne sous le règne d'Artaxerxès III Ochus, vers 350 av. J. C. C'est la manière de voir de Sulpice Sévère († 420-425); il l'expose avec beaucoup de sagacité et d'érudition dans ses *Chroniques* (*Historia sacra*), II, xiv-xvi (*P. L.*, t. XX, col. 137). Un savant du xviiie siècle, Gibert, a soutenu ce sentiment, avec force preuves à l'appui, dans un mémoire lu à l'*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres* (1754, t. XXI, p. 42-82). Plus récemment et de nos jours, Herzfeld, Gutschmid, Nöldeke, Robertson Smith, Wellhausen, Em. Schürer, Steuernagel, pensent également que « l'arrière-plan » historique du livre de Judith doit se placer sous Artaxerxès Ochus. Ce roi, dans une de ses campagnes contre la Phénicie et l'Egypte, fit des prisonniers parmi les Juifs (Eusèbe, *Chron.*, l. II, *P. G.*, XIX, col. 486). Suivant Diodore de Sicile, il avait parmi ses principaux généraux *Holopherne*, frère du roi de Cappadoce, et l'eunuque *Bagoas* (Diod., XXXI, xix, 2-3, XVI, xlvii, 4, XVII, v, 3). La coïncidence avec *Holopherne* et *Bagoas* (LXX; — Vulg. *Vagao*) du livre de Judith ne saurait être fortuite, remarque Schürer (*Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 3e éd., t. III, 1898, p. 169, et *Realencyklopädie für protest. Theol. und Kirche*, 3e édit., t. I, 1896, p. 646.)

Gibert, dans la dissertation mentionnée ci-dessus, réfute les raisons qui ont amené beaucoup d'auteurs à placer cette histoire avant l'exil de Babylone, à savoir : le roi qui envoya Holopherne en Syrie était roi des Assyriens et de Ninive; — Arphaxad, qui fut vaincu par ce roi est celui qui bâtit Ecbatane; — enfin, les Mèdes font la guerre aux Assyriens. Il répond : 1° « L'Ecriture donne indifféremment le nom de rois d'Assyrie aux rois de Perse, depuis la captivité comme auparavant; on en a un exemple dans Esdras, où ce même titre est donné à un Darius... » (*Esd.*, vi, 22; cf. Pline, XIX, iv : « Assyriae rex Cyrus » [et Hérodote, VII, lxiii]); 2° « Déjocès, il est vrai, fut le premier fondateur d'Ecbatane; mais elle a pu depuis être rétablie, agrandie, embellie ou fortifiée plus d'une fois et par d'autres que par Déjocès; or l'expression de l'Ecriture ne signifie point nécessairement qu'Arphaxad a fondé Ecbatane, elle peut désigner seulement qu'il l'a rebâtie, agrandie, embellie ou fortifiée... »; 3° « La réduction des Mèdes sous le joug des successeurs de Cyrus, ou, si l'on veut, leur réunion à l'empire des Perses, n'empêche pas qu'ils n'aient pu s'en séparer, se soulever contre leurs nouveaux maîtres, leur faire la guerre.

1. Jules l'Africain (dans Suidas au mot Ἰουδήθ), Eusèbe (*Chron.*, l. II, *P. G.* t. XIX, col. 468), S. Jérôme, dans l'interprétation de la *Chronique* d'Eusèbe (*P. L.*, t. XXVII, col. 435) se prononcent pour Cambyse; S. Augustin, pour Cambyse ou Darius (*P. L.*, t. XLI, col. 583.); l'auteur des *Constitutions apostoliques* préfère Darius (*P. G*, t. I, col. 1069). De même, semble-t-il, S. Hippolyte. S. Jérôme dans son commentaire d'*Isaïe* indique Assuérus (Xerxès) (*P. L.*, t. XXIV, col. 160), tandis que Sulpice Sévère, on va le voir, se décide pour Artaxerxès Ochus.

2. « Dans la *Revue archéologique* et à part, en 1875, sous ce titre : *Deux questions de chronologie et d'histoire éclaircies par les Annales d'Assourbanipal* » (Vigouroux).

ou plutôt elle n'a pas empêché qu'ils ne l'aient faite. En effet, on en a les preuves les plus positives dans des auteurs contemporains, tels que Hérodote et Xénophon... » (pp. 62-63). Puis l'auteur explique longuement et solidement les expressions relatives à la ruine du Temple de Jérusalem et à la captivité de Babylone (*Judith*, IV, 3, V, 19). De plus « dans le livre de Judith il n'est question d'aucun roi des Juifs... C'est le grand prêtre seul qui agit, ordonne, gouverne : on y voit avec lui les anciens du peuple, et même, suivant la version grecque, *le Sénat résidant à Jérusalem* »; cet état de choses convient seulement à l'époque qui suivit l'exil, et non au temps de la captivité de Manassé ou de la minorité de Josias (pp. 68-70). Point de prêtre du nom de Joakim avant l'exil de Babylone (p. 70-71). La réunion des Mèdes et des Perses aux Assyriens dans l'armée d'Holopherne (*Judith*, XVI, 10, Vulg., 12) n'est possible qu'après la captivité (p. 71-72). « Il est encore bien difficile de ne pas reconnaître les successeurs de Cyrus à cette formule singulière par laquelle le Nabuchodonosor de Judith, pour annoncer son dessein aux nations qu'il veut attaquer, leur envoie d'abord demander par ses hérauts *la terre et l'eau* [*Judith*, II, 7; cf. HÉRODOTE, VI, XLVIII, IL]. On sait qu'on n'a dans l'histoire aucune trace de cette formule avant Cyrus, tandis que rien au contraire depuis Darius et Xerxès n'est plus commun ni plus connu » (p. 73).

TROGUE POMPÉE et DIODORE DE SICILE parlent d'une guerre d'Ochus contre les Cadusiens; « or, les Cadusiens faisaient partie des Mèdes » ; ils sont fort bien désignés dans *Judith*, I, 6 sous le nom d'habitants de la région montagneuse, et peut-être par l'expression « fils de Χελεουλ (ou Χελεουδ) » : « ceux que les Grecs appellent Cadusiens, dit Pline, se nomment *Gelae* ». GIBERT conjecture qu'Arphaxad, roi des Mèdes, « était l'Arbacas qui gouvernait la Médie au temps où Xénophon y passa avec les Grecs dans sa fameuse retraite » (pp. 76-77).

Cette opinion a aussi l'avantage d'expliquer mieux plusieurs autres points. La longue période de paix qui suivit l'exploit de Judith (XVI, 25) est plus facile à placer après l'exil. Le silence des autres livres de la Bible sur Judith se comprend plus aisément. De même certains détails sur l'observation de la Loi, etc.

M. Fr. STEINMETZER, actuellement professeur à la Faculté catholique de l'Université de Prague, a publié, il y a quelques années, une étude approfondie du livre de Judith (voir Bibliogr.). Il admet un texte composite, un noyau primitif développé à diverses époques, en tout quatre couches ou phases successives de développement, allant du temps d'Assourbanipal à l'époque des Machabées. On aurait donc un amalgame de données historiques appartenant à des époques différentes; ce ne serait pas de l'histoire proprement dite. Mais, suivant la conviction ferme de l'auteur, Judith est un personnage historique; elle a vraiment délivré Béthulie, en coupant la tête du chef ennemi. La façon dont il explique les additions successives faites au texte primitif, où elles auraient pénétré insensiblement et n'importe comment, ne semble pas conciliable avec l'inspiration divine du livre. (Cf. Encycl. *Pascendi dominici gregis*, Denzinger-Bannwart, n. 2100.)

Que conclure de tout cela ?

Si l'on apportait des preuves *vraiment solides* pour démontrer le caractère fictif de tout le récit, cela ne compromettrait en rien l'inspiration du livre; il appartiendrait à un genre littéraire différent, voilà tout : ce serait une parabole, une fiction parénétique, un récit édifiant; il n'y a rien là qui répugne à l'inspiration [1], « et bien peu de théologiens, pensons-nous, même parmi les plus conservateurs, oseraient soutenir qu'il y ait là-dessus une tradition catholique obligatoire » (J. CALÈS, *l. c.*, p. 533).

Mais, en face des vides immenses que présentent soit l'histoire biblique, soit l'histoire profane de l'Asie occidentale pour les trois siècles qui suivent les conquêtes de Cyrus, il serait scientifiquement très imprudent d'opposer, au nom de l'histoire, une fin de non-recevoir à la réalité du fait de la délivrance de Béthulie raconté dans le livre de Judith. SCHÜRER prétend arbitrairement qu'à cause du but parénétique manifeste de ce récit « on ne peut pas même admettre un noyau historique ». Nombre de critiques protestants portent le même jugement, sans en donner de raison suffisante. Plus judicieusement, STEUERNAGEL constate la présence d' « éléments historiques » du temps d'Artaxerxès III, et il ajoute : « Dans quelle mesure d'autres motifs historiques de ce temps ont-ils été utilisés? On ne peut pas le découvrir. Mais il est difficile que le siège de Béthulie, ville d'ailleurs inconnue, ait été inventé de toutes pièces » (*Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, 1912, p. 785). La description topographique très précise ne ressemble guère aux données généralement vagues d'un récit fictif. De même, il n'est pas vraisemblable que la personne de Judith (on donne sa généalogie détaillée) et son exploit si vivement dépeint soient une pure fiction. « Quiconque connaît la littérature apocryphe et pseudépigraphe, dit GASTER (éditeur d'un *midraš* de Judith) repoussera cette hypothèse. » Des faits de ce genre sont facilement enjolivés par la légende, mais non point créés *ex nihilo*.

L'historicité substantielle du livre de Judith est donc parfaitement admissible. Quant à l'historicité stricte, jusque dans les détails, c'est autre chose. Mais on aurait bien tort d'exiger de l'auteur inspiré, sous peine d'erreur, une exactitude matérielle qu'il n'a pas voulu mettre dans son livre. D'ailleurs, lui-même indique assez clairement qu'il n'y a point visé, s'il faut lui attribuer la dénomination de « Nabuchodonosor » pour le roi en question; or, dans les conditions du texte actuel, « en bonne critique, il faudrait faire remonter la leçon à l'auteur lui-même » (F. PRAT, *Dict. de la Bible*, III, col. 1829). On l'a vu plus haut, les Pères n'ont pas hésité à remplacer Nabuchodonosor par un autre roi, mieux en rapport, selon eux, avec la situation décrite dans le livre. D'autre part, certainement ils n'admettaient point d'erreur chez l'auteur inspiré. Ils comprenaient donc que, sous les traits de Nabuchodonosor, un autre personnage réel était caché, et que, sur ce point au moins, la fiction se mêlant au récit, l'auteur n'avait pas voulu écrire de l'histoire stricte. De même, il semble que plusieurs noms de villes soient déguisés sous des noms fictifs. M. Charles C. TORREY, professeur à Yale University (E.-U. Am.), a fait valoir de bonnes raisons de penser que Béthulie, qui n'est nommée nulle part ailleurs, représente la ville de Sichem (*Journal of the American Oriental Society*, vol. XX, pp. 160-172.) Dans le *Florilegium Melchior de Vogüé*, 1909, il propose de voir dans Betomesthaim (IV, 6; XV, 4, grec) un pseudonyme de Samarie. L'emploi de pseudonymes pour Sichem et Samarie s'explique fort bien par la haine des Juifs pour les Samaritains. (Voir *Recherches de Science religieuse*, nov.-déc. 1910, pp. 570-571.)

Moralité. — Au sujet de l'entreprise de Judith, plusieurs critiques éprouvent, du point de vue moral, des scrupules excessifs. Ils jugent convenable de s'apitoyer

1. Cf. la réponse de la Commission biblique du 23 juin 1905, *de indole historica S. Scripturae*.

sur ce pauvre Holopherne
Si méchamment mis à mort par Judith.

Ou leur pudeur se révolte en présence des moyens de séduction mis en œuvre par cette femme juive. « On a souvent reproché au livre de Judith ce qu'on appelle sa sensualité raffinée. Ce jugement me paraît trop sévère, dit M. Lucien Gautier, car l'auteur prend à tâche de faire ressortir que son héroïne obéit uniquement à un mobile religieux et patriotique et que, contrairement à l'opinion régnante parmi ceux qui n'ont jamais lu son histoire, elle sort intacte de sa périlleuse aventure » (*Introd. à l'A. T.*, 1914, t. II, p. 359). Point de passion coupable chez Judith. Mais exciter cette passion chez un autre, n'est-ce pas immoral? « Certe, répond Palmieri, si ponis voluisse Iuditham excitare in Olopherne amorem sui inhonestum, rem difficile expediemus : sed tu tibi ipse difficultatem creas. Nam cur non intenderit provocare amorem honestum, qui nuptias praevertere solet? » Et il montre combien cette hypothèse est plausible. (*De veritate historica Libri Judith*, 1886, p. 48). Dans ce cas l'intervention divine pour augmenter la beauté de Judith n'a rien d'inadmissible ; d'ailleurs, il en est question seulement dans la Vulgate (x, 4) et ce verset n'est probablement pas du texte primitif.

Il est plus facile encore de justifier le meurtre d'Holopherne. Quand il s'agit de sauver une ville assiégée et de défendre sa patrie contre un ennemi féroce qui met tout à feu et à sang (*Judith*, II, 23-28), il ne sied guère de parler de « ruse perfide » ou de « lâche assassinat ». Ces sortes de stratagèmes destinés à faire à l'ennemi combattant le plus de mal possible, et à lui tuer ses chefs, étaient admis dans l'antiquité comme légitimes : c'était le droit de la guerre; et « le détestable principe que la fin justifie les moyens » ne trouve pas ici la moindre application.

D'autres objections tombent devant cette simple réflexion, que bien des choses sont racontées dans la Bible sans être, par le fait même, approuvées. Incontestablement Judith agit avec un courage héroïque, une admirable chasteté, une pleine bonne foi dans la légitimité de toutes ses démarches; mais nulle part elle n'est présentée comme infaillible et impeccable.

Somme toute, le livre de Judith est non seulement irréprochable dans sa doctrine morale et religieuse, mais très utile pour encourager à l'observation fidèle de la loi divine et à la confiance en Dieu.

Bibliographie. — Sulpice Sévère, *Chronicorum* lib. II, 14-16. — Bernard de Montfaucon, O. S. B., *La vérité de l'Histoire de Judith*, 1692. — Gibert, *Dissertation sur l'Histoire de Judith*, dans *Mémoires de Littérature de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1754, t. XXI, p. 42-82. — Fritzsche, *Das Buch Judith*, 1853. — Gillet, *Tobie, Judith, Esther*, 1879. — Palmieri, S. J., *De veritate historica libri Judith*, 1886. — F. Vigouroux, *La Bible et les découvertes modernes*, 6e éd., 1896, t. IV, pp. 99-131. — Ferd. Prat, *Judith* et *le Livre de Judith*, dans *Dictionnaire de la Bible*, III, col. 1822-1833. — Franz Steinmetzer, *Neue Untersuchung über die Geschichtlichkeit der Juditherzählung*, 1907.

Albert Condamin, S. J.

JUIF (PEUPLE) DANS L'ANCIEN TESTAMENT. — Les deux sujets qui, dans l'histoire du peuple d'Israël, intéressent davantage l'apologétique, sont le monothéisme et l'espérance messianique. Aussi est-ce à ces deux questions que nous allons restreindre notre attention. Sans négliger de remonter, à l'occasion, jusqu'à la période patriarcale, c'est à l'époque de Moïse que nous ferons commencer notre étude. C'est à cette date, en effet, que le monothéisme hébreu revêt sa forme caractéristique, par suite des grandes révélations de l'Horeb et du Sinaï.

Première partie : Le monothéisme. — I. *Remarques préliminaires : 1° Polythéisme, hénothéisme, monothéisme ; 2° Les noms divins dans la religion d'Israël.* — II. *Le fait du monothéisme : 1° Les documents les plus explicites (Deutéronome, Isaïe* XL-LXVI, *Ezéchiel) ; 2° Le monothéisme postexilien; 3° Le monothéisme chez les prophètes préexiliens ; 4° Le monothéisme depuis Moïse jusqu'au neuvième siècle; 5° Les patriarches.* — III. *Origine du monothéisme juif : 1° C'est un fait unique dans l'histoire des religions ; 2° Il ne trouve pas son explication dans les conditions naturelles du peuple juif; 3° Conclusions : Le témoignage des prophètes.*

Deuxième partie : L'espérance messianique. — I. *Remarques préliminaires.* — II. *Le fait de l'espérance messianique : 1° Dans les livres historiques ; 2° Dans les prophètes préexiliens ; 3° Dans Ezéchiel; 4° Dans Is.,* XL-LXVI ; *5° Dans les prophètes postexiliens ; 6° Dans les livres sapientiaux ; 7° Dans les Apocalypses ; 8° Appendice sur la doctrine de la Sagesse dans les livres sapientiaux.* — III. *L'idée messianique accentue la transcendance du monothéisme juif.* — IV. *Accomplissement des prophéties messianiques : 1° Remarques préliminaires ; 2° La réalisation de l'espérance messianique en Jésus-Christ et en son œuvre ; 3° Les prophéties spirituelles.*

PREMIÈRE PARTIE

LE MONOTHÉISME

I. Remarques préliminaires. — 1° *Polythéisme, hénothéisme, monothéisme.* — Il est nécessaire de préciser, à l'aide de quelques remarques préliminaires, la notion du monothéisme telle qu'on doit l'entendre en cette étude. Le monothéisme a pour corrélatifs le polythéisme et l'hénothéisme.

A. — Le *polythéisme* reconnaît et honore plusieurs divinités. Ceux qui le pratiquent rendent pour leur propre compte des hommages directs à un groupe plus ou moins compact de dieux : dieux de la famille, de la tribu ou de la cité, de la nation. Déjà se manifeste le caractère très hospitalier du polythéisme : l'union des diverses tribus ou des cités dans la nation a eu pour conséquence l'adoption par chaque individu des divinités honorées dans les familles ou les clans qui lui étaient primitivement étrangers. Ce n'est pas tout. En outre des dieux auxquels il rend lui-même et directement ses hommages, le polythéiste reconnaît ceux des autres peuples et des autres territoires. Il entrevoit même qu'un jour ou l'autre, il aura des devoirs à leur rendre; c'est ce qui arrivera, par exemple, en des cas de conquête ou d'annexion : Cf. l'histoire des colons établis à Samarie par Sargon en 722 (II *Reg.*, XVII, 24-41), peut-être aussi l'épisode de l'arche au temple de Dagon (I *Sam.*, V, I-VI, 12).

B. — L'*hénothéisme*, que l'on appelle aussi *monolâtrisme*, est un polythéisme plus sobre, on pourrait dire plus pauvre. Pour son propre compte, le monolâtre n'adore qu'un seul dieu, mais il ne songe pas à refuser les titres et les honneurs de la divinité aux êtres divers auxquels les autres peuples les décernent. Tout disposé à se prosterner devant les patrons des territoires qu'il rencontre aux limites de son pays, il admettra aussi volontiers que des

étrangers établis chez lui, tout en rendant hommage à son dieu, introduisent avec eux sur son sol le culte de leurs propres divinités: Cf. l'attitude d'Achab vis-à-vis des dieux de Jézabel (I *Reg.*, XVI, 31-33), de Salomon vis-à-vis des dieux de ses femmes étrangères (I *Reg.*, XI, 1-13). De plus, en multipliant les autels en l'honneur de la même divinité, l'hénothéiste, surtout dans ces périodes lointaines et en ces milieux, en arrive presque fatalement à la sectionner; c'est ce qui a lieu notamment lorsque, dans des localités diverses, le nom divin est déterminé par des épithètes spéciales: Le Baal de Peor (Cf. *Num.*, XXIII, 28; XXV, 3, 5, 18) n'est pas de tout point identique au Baal de l'Hermon (Cf. *Jud.*, III, 3; I *Chron.*, V, 23); le Baal Berith (étym. baal de l'alliance) honoré à Sichem (*Jud.*, VIII, 33; IX, 4) n'est pas tout à fait le même que le Baal Zebub (étym. baal de la mouche) d'Ekron (II *Reg.*, I, 2, 3, etc.). Sans doute le mot *ba'al* est un nom commun, une épithète; l'usage d'un nom propre pour désigner les dieux locaux — v. g. Chamos au pays de Moab — ne changera que très partiellement les caractères qui tiennent à l'hénothéisme lui-même.

C. — La formule théorique du *monothéisme* est des plus brèves : Il n'y a qu'un seul Dieu. Mais, si concise soit-elle, elle renferme un double élément : — un *élément positif*, en ce que d'un être concret elle affirme les propriétés, les attributs qui caractérisent essentiellement la divinité. Il est bien entendu, en effet, que le monothéisme dont il est ici question n'est pas le résultat d'une simple spéculation philosophique, aboutissant sans plus à un concept, à une idée générale; il s'agit, comme à propos du polythéisme et de l'hénothéisme, d'une religion rapportant à un être nettement déterminé le culte que l'on rend ailleurs aux dieux; — un *élément négatif*, en ce qu'elle refuse le titre de divin à tous les autres êtres auxquels polythéistes et hénothéistes prétendent le donner. Cet exclusivisme ne va pas jusqu'à nier l'existence d'êtres appartenant au monde invisible et intermédiaires entre le seul Dieu et l'homme. Le seul Dieu peut admettre à ses côtés des êtres qui, par leur nature, lui ressembleraient plus qu'aux êtres matériels, l'homme y compris; qui, à ce titre, pourraient être considérés comme de sa famille et, au sens large, s'appeler ses fils. Au surplus, ils seraient aux ordres du seul Dieu, ils constitueraient comme une armée de serviteurs pour exécuter ses messages au milieu du monde; ces êtres, en effet, demeureraient dans une situation entièrement subordonnée, séparés de Dieu par la distance qui existe entre le Créateur et son œuvre. Le monothéisme est pareillement compatible avec la présence d'autres êtres spirituels, mais indisciplinés, opposés à Dieu ou révoltés contre lui, devenant les perturbateurs de son œuvre; l'essentiel est que ces esprits mauvais apparaissent nettement comme des inférieurs, obligés en dernière analyse de se courber devant l'autorité du seul Dieu. Même la présence de ces légions du mal peut servir à éclairer la vraie nature de ces êtres que le polythéisme traite comme divins, que le monothéisme rejette.

Il a, en effet, deux manières de les considérer : affirmer purement et simplement que ces prétendues divinités ne sont rien, qu'elles ne sont que vanité et néant; y voir comme l'incarnation des ennemis invisibles du vrai Dieu, qui ont réussi, au moins pour un temps, à lui prendre une part de son empire. On sait que le même verset 5e du *Ps.* XCVI, qui proclame la déchéance des idoles, déclare en hébreu que les dieux des nations ne sont que néant, en grec qu'ils sont des démons. Evidemment c'est le sens de l'hébreu qu'il faut retenir; mais, juxtaposées, les deux leçons témoignent des diverses manières dont on peut envisager la situation des faux dieux dans le monothéisme.

a) Mais l'on n'en est pas nécessairement venu du premier coup à ces formules précises; le développement de la foi monothéiste peut avoir eu son histoire; celle-ci peut même avoir eu des commencements assez humbles. — α) Quels qu'aient été ces débuts, il faut que dès l'origine l'être auquel on donne le nom de Dieu manifeste, en sa nature et en son activité, une réelle transcendance : on ne saurait reconnaître le monothéisme, si rudimentaire qu'on le suppose, là où l'être que, par exemple, l'on traite comme créateur ne se distinguerait pas des créatures. Il n'en est pas moins vrai que l'idée que l'on se fera de sa supériorité et de son empire ira sans cesse grandissant. Le Dieu en question s'occupera avant tout du peuple qui l'honore; si un autre élément n'intervenait pas, dont nous parlerons ci-dessous (cf. δ), la distance serait très minime entre ce monothéisme initial et un simple hénothéisme. — β) Dès l'origine toutefois, ce Dieu témoignera, d'une manière plus ou moins explicite, de ses droits sur le reste de l'univers; ce sera à l'occasion des divers incidents qui constitueront l'histoire de son peuple. Que celui-ci entre en conflit avec d'autres nations, c'est à son Dieu qu'il attribuera d'avoir réglé les issues de la lutte et, par conséquent, les destinées des nations étrangères aussi bien que la sienne propre. L'idée de la transcendance divine sera, de ce fait, élargie, agrandie. Le progrès s'accentuera à mesure que le « vrai Dieu » étendra son empire et celui de son peuple sur des nations de plus en plus nombreuses, de plus en plus puissantes. Qu'un jour les vicissitudes de l'histoire le mettent en conflit avec ces empires qui semblent les maîtres du monde, que de cette lutte il sorte encore victorieux, et l'on peut dire que, dans cette direction, l'élément positif de l'idée monothéiste aura trouvé sa forme quasi définitive. Le Dieu en question sera déjà, par sa puissance, par son activité, par sa transcendance, le Dieu du monde humain tout entier. — γ) Mais il est une autre direction dans laquelle ce progrès peut aussi se réaliser. Les dieux n'ont pas seulement des rapports avec les peuples, ils en ont encore avec les phénomènes du monde physique, du ciel et de la terre. C'est en ce domaine surtout que les peuples polythéistes ont donné libre essor à la fougue de leurs imaginations. Autant de dieux que de phénomènes ou de forces ostensiblement reconnus : dieux du ciel et de la terre, dieux de l'air et de l'eau, dieux de la foudre et de la tempête, dieux des montagnes, des bois, des sources, etc., tous d'ailleurs à peine distincts des phénomènes spécifiques auxquels ils président. Dieux dont les activités diverses se combinent en des théogonies ou des cosmogonies plus ou moins complexes, selon la manière dont on envisage les relations qu'ont entre elles les forces auxquelles chacun d'eux préside. Par voie de contraste, le monothéisme se manifestera dans l'attribution au seul Dieu du souverain domaine sur les éléments, de la causalité suprême de tous les phénomènes qui se succèdent, de la fixation de toutes les lois qui les régissent. Ici encore le progrès ira s'affirmant à mesure que l'observation agrandira ce champ nouveau des activités divines. Plus encore que son intervention dans le régime des peuples, cette action sur le monde physique contribuera à accentuer la transcendance du vrai Dieu. Sans cesse présent à l'univers par la direction qu'il donne à tous les événements qui s'y déroulent, il s'en distinguera d'autant plus nettement par sa personnalité et ira s'en tenant à une distance de plus en plus

lointaine. — δ) A mesure que le vrai Dieu s'affirmera, quel sera le sort fait aux fausses divinités? Cet élément négatif du monothéisme aura aussi son développement et son progrès. Dès l'origine, un monothéisme véritable comportera essentiellement un certain exclusivisme; c'est par là même qu'il se distinguera de l'hénothéisme. Le vrai Dieu se présentera dès le début comme un Dieu jaloux; il ne reconnaîtra pas de rival. Les prétentions pourront être d'abord à cet égard assez circonscrites. Le moins sera que le Dieu jaloux n'admette pas d'émule dans l'enceinte de son temple et sur son autel, qu'il ne permette pas à son peuple d'honorer d'autres dieux que lui; par ces traits déjà, le monothéisme se distinguera nettement des autres formes religieuses. Si le peuple est nomade, il lui faudra bannir du camp tout emblème et tout acte caractérisé qui pourraient évoquer le souvenir d'un dieu étranger; s'abstenir d'immoler ou d'accomplir des rites aux sanctuaires païens qu'il rencontrera dans les territoires qu'il traversera. S'il est sédentaire, il exclura du pays tout sanctuaire dédié à d'autres divinités, proscrira leurs emblèmes, leurs attributs. — D'autre part, en luttant pour son peuple contre les nations étrangères, le vrai Dieu engagera le combat, selon l'idée du temps, avec les dieux qui les protègent. A mesure que se multiplieront ses victoires, ses émules, déchus de leur dignité, n'auront bientôt plus de Dieu que le nom, tant le triomphe élèvera leur vainqueur au-dessus d'eux; et quand les dieux tombés seront les plus grands de l'univers, le peuple délivré sera bien près de dire qu'il n'y a pas de Dieu en dehors de son protecteur. Bien plus : la défaite même du peuple monothéiste trouvera son explication dans la foi qu'il professe; son échec n'amènera pas l'aveu de l'impuissance du Dieu qu'il honore; celui-ci tirera de son caractère propre des raisons supérieures pour abandonner les siens au malheur. — ε) Le monothéisme, en effet, peut encore se manifester et progresser en une autre manière. Sans que le vrai Dieu affirme directement son domaine sur les hommes et l'univers; sans qu'il proclame la déchéance et le néant des fausses divinités, on peut voir, dans sa personne même, se dessiner des traits qui le mettront tout à fait à part des autres êtres que les peuples vénèrent comme divins. Ces traits peuvent être tels et tellement accentués que toute assimilation devienne impossible et que, loin de pouvoir être traité comme l'une des diverses divinités dont on se réclame ici-bas, il les bannisse toutes de la catégorie à laquelle il appartient, et, on pourrait ajouter, que tout seul il constitue. Il est évident que, dans l'épanouissement de ces traits, il y a aussi place pour un développement et un progrès.

2° *Les noms divins dans la religion d'Israël.* — Deux séries de noms servent à désigner le Dieu d'Israël dans l'hébreu biblique : des noms communs et des noms propres.

A. — On rencontre d'abord le nom commun *'el* (אֵל). — *a*) Ce nom n'est pas seulement hébreu; on le trouve, peut-on dire, dans tout le monde sémitique; en phénicien, il a un féminin *'êlat;* en safaïte, *illat;* en assyrien, il présente les formes *ilu*, pl. *ilê* et *ilani*, fém. *iltu*. Les diverses sources que l'on peut consulter nous le font connaître comme élément constitutif de beaucoup de noms propres, assyro-babyloniens, phéniciens, araméens, nordarabiques, sudarabiques; pour l'araméen en particulier, la Bible elle-même nous fournit les noms de Bathuel (*Gen.*, XXIV, 15), de Hazaël (II *Reg.*, VIII, 8), etc. Les mêmes documents nous montrent ce mot employé d'une façon tout à fait indépendante. Le plus souvent, ce terme apparaît comme un nom commun évoquant l'idée générale de divinité, susceptible à ce titre d'être associé aux divers noms propres que fournit le panthéon sémitique; de là, par exemple, en assyrien, l'usage de l'idéogramme *ilu* comme déterminatif des divers noms divins. Mais, en plusieurs régions, ce terme désigne sûrement un dieu particulier et concret. — *b*) Quels sont l'étymologie et le sens originel de ce mot? La forme *'êl* (ou *'el*) se rapproche de noms tels que *mêt*, mort, et *bên*, fils. Mais, quelle que soit leur ressemblance, ces deux termes remontent à des racines de catégories très différentes : *mêt*, qui garde sa voyelle au cours de toute la flexion, suppose un radical *'Ayin-Waw*, *mût; bên*, dont la voyelle change ou disparaît dans la flexion, remonte à une racine *Lamed-Hé*, primitivement *Lamed-Yôd*, *bânâh*, *bânay*. *'El* garde, sans doute, sa voyelle devant les suffixes (*'êli*, mon Dieu), au pluriel absolu (*'êlîm*) et même construit (*'êlêy*); mais, dans les noms composés, *ê* devient bref (*'Eldâd*) ou même cède la place à un *ševa* (*'ᵉlî'âb*); c'est donc que sa permanence n'est pas essentielle. De là plusieurs hypothèses. Les uns assimilent *'êl* au participe actif du verbe *'ûl* (אול), qui n'est pas usité en hébreu, mais qui fournit beaucoup de dérivés : *'ûl*, ventre; *'ûl*, prince, noble; *'ûlâm*, porche; *'ayil*, bélier; *'ayil*, pilastre; *'ayil*, chef; *'êlâh*, térébinthe; *'êlôn*, id.; *'ayyâl*, cerf, etc. Il est difficile de déterminer l'idée commune à tous ces noms. On a mis en avant l'idée de force. Les anciens, Aquila, S. Jérôme, interprétaient de cette manière le nom divin *'êl;* Eusèbe atteste que telle était l'opinion des Juifs. Une étymologie plus récente aboutit au sens de *être en avant* (Nöldeke). Qu'il soit le fort, ou celui qui est en avant, 'Êl est le premier, le chef, le maître. D'autres rattachent *'ēl* (non plus *'êl*) à *'âlâh* (*'âlay*). Les uns reportent sur ce radical le sens présumé du dérivé : *être fort* (Dillmann). D'autres (Lagarde) rapprochent *'ēl* de la proposition *'ēl*, *'él*, vers, et donnent à *'âlâh* le sens de tendre vers, se diriger vers; *'ēl* est ainsi l'être vers lequel on se porte. Dieu apparaîtrait donc comme le but des aspirations, autrement dit encore, comme le maître universel. En toutes ces hypothèses, le mot *'El* n'est autre chose qu'une épithète, saisissant l'idée de Dieu, non pas dans son essence, mais dans l'un de ses attributs les plus caractéristiques et les plus universellement reconnus : sa puissance, son autorité et, jusqu'à un certain point, sa transcendance. — *c*) Dans la Bible, ce terme désigne parfois des hommes puissants (II *Reg.*, XXIV, 15; *Ez.*, XVII, 13; XXXI, 11; XXXII, 21; *Job*, XLI, 17; généralement en style poétique). Souvent il indique les faux dieux; tantôt il est employé sans épithète pour cette fin (*Ex.*, XV, 11; *Deut.*, III, 24; *Is.*, XLIII, 10); tantôt une épithète en précise le sens (*Ex.*, XXXIV, 14 [autre Dieu]; *Deut.*, XXXII, 12 [Dieu étranger]; *Ps.* LXXXI, 10 [item]). Surtout il exprime le vrai Dieu, le Dieu d'Israël, on pourrait dire Dieu tout court. Dans ce cas, il est toujours au singulier, avec ou sans article, susceptible de recevoir tous les qualificatifs en rapport avec cette signification; on rencontre des exemples de cet emploi à toutes les pages de l'Ancien Testament. A noter ces expressions : *'El*, Dieu d'Israël (*Gen.*, XXXIII, 20); *'El*, dieu des esprits de toute chair (*Num.*, XVI, 22), dans lesquelles le nom commun *'El* prend la place du nom propre de la divinité. — *d*) Certains déterminatifs du nom *'El* méritent une attention à part. Il faut d'abord mentionner l'appellation *'Êl 'Élyôn* (עֶלְיוֹן), à côté de laquelle on rencontre aussi *'Elôhîm 'Élyôn* (*Ps.* LVII, 3; LXXVIII, 56), *Yahweh 'Élyôn* (*Ps.* VII, 18; XLVII, 3) et, bien plus souvent encore, *'Élyôn* sans plus (*Num.*, XXIV, 16; *Deut.*, XXXII, 8; surtout dans les Psaumes). Dérivé de la racine *'âlâh*, monter, cette épithète est exactement rendue par : le Très Haut.

Elle témoigne, surtout dans les Psaumes, de la transcendance de Dieu. On dirait qu'en certains cas des étrangers affectent de l'employer comme pour garder, vis-à-vis des serviteurs de Yahweh, une sorte de neutralité (*Gen.*, XIV, 18-22). Beaucoup plus obscure est la signification de la locution *'Êl adday* (שדי). L'étymologie en est incertaine. Déjà les Septante étaient hésitants quant à sa signification. Dans la Genèse et l'Exode, tantôt ils la négligent, tantôt ils la rendent simplement par Θεός, avec ou sans suffixe (*Gen.*, XVII, I; XLVIII, 3; XLIX, 25; *Ex.*, VI, 3; cf. *Num.*, XXIV, 4, 16). Ailleurs on a : κύριος (*Job*, VI, 4, 14; XIII, 3, etc.); ὁ τὰ πάντα ποιήσας (*Job*, VIII, 3); παντοκράτωρ (*Job*, V, 17; très fréquent); ἐπουράνιος (*Ps.* LXVIII, 15); ὁ Θεὸς τοῦ οὐρανοῦ (*Ps.* XCI, 1); ἱκανός (*Job*, XXI, 15, etc.); la Vulgate traduit par *Omnipotens* (cf. *Ex.*, VI, 3). La traduction ἱκανός est d'une façon constante celle d'Aquila, de Symmaque et de Théodotion; elle repose sur une étymologie très factice, qui était chère aux rabbins et qui décompose *šadday* en deux éléments : le relatif *ša* (ou *šé*, que l'on rencontre à côté de *'ašér*), et le substantif *day*, suffisance (ש+די) : ce qui suffit. Il n'y a rien à tirer d'*Is.*, XIII, 6, Jo., I, 15, dans le sens d'une racine *šādad;* outre qu'en ces endroits, le prophète use du jeu de mots et de l'allitération, rien dans la tradition biblique n'invite à envisager Dieu comme le Destructeur. On a voulu (Nöldeke, Hoffmann) rapprocher *adday* corrigé en *šêday*, de *šêd,* démon, ou, selon le sens de l'assyrien *šêdu*, génie protecteur; on aurait ainsi : mon protecteur. Mais est-il probable qu'il faille songer ici à une épithète commune au vrai Dieu et aux fausses divinités? On a pensé (Fred. Delitzsch, Cheyne) à une forme intensive en rapport avec le mot assyrien *šadu*, montagne, et avec une racine *šādāh* (*šāday*), être élevé. Cette étymologie aurait l'avantage d'aboutir au sens traditionnel adopté pour la locution *El adday*, qui implique la grandeur, la toute-puissance; d'autre part, cette appellation se laisserait rapprocher de certaines épithètes de la divinité, fréquentes dans la Bible : *'ébén*, pierre (*Gen.*, XLIX, 24), *séla'*, rocher (*Ps.* XVIII, 3), surtout *ṣûr*, rocher, forteresse (employé trente-trois fois dans la Bible pour désigner le Dieu d'Israël : *Deut.*, XXXII, 4, 15, 18, 31, 37, etc.). D'après *Ex.*, VI, 3 (P), *El adday* fut le nom sous lequel Yahweh se manifesta aux patriarches. On le trouve, en effet, dans la Genèse (XVII, I; XXVIII, 3; XXXV, 11; XLIII, 14; XLVIII, 3; XLIX, 25), mais aussi *Ez.*, X, 5, etc. Il est remplacé simplement par *Sadday* dans *Num.*, XXIV, 4, 16; *Ru.*, I, 20, 21; *Is.*, XIII, 6; *Ez.*, I, 24; *Jo.*, I, 15, etc.; on le rencontre plus de trente fois sous cette forme dans le livre de Job (V, 17; VI, 4, 14; etc.)

B. — Le deuxième nom commun est celui d'Elohim (אלהים, *'elôhîm*) à côté duquel apparaît Elohah (אלוה, *'elôah*). — *a*) Ce dernier mot rappelle le nom divin que l'on retrouve dans le monde arabe, Ilah, qui avec l'article devient Allah. Dans les documents préislamiques, on rencontre aussi une déesse Ilat ou Ilahat, avec l'article Allat. Dans la Bible, le singulier *'elôah*, qui n'est jamais accompagné de l'article, est d'un usage beaucoup plus rare que le pluriel; tandis que l'on rencontre ce dernier environ deux mille cinq cent soixante-dix fois, la forme du singulier est employée cinquante-cinq fois; on ne la trouve pas moins de quarante fois dans le livre de Job; en dehors de ce livre, elle figure ou dans des textes poétiques, ou dans de la prose de basse époque (cf. pourtant le *Ketib* de II *Reg.*, XVII, 31). *'lôah* peut désigner un dieu étranger (II *Chron.*, XXXII, 15; *Dan.*, XI, 37). Mais le plus souvent il s'agit du Dieu d'Israël, ou tout simplement de Dieu (*Deut.*, XXXII, 15, 17; *Is.*, XLIV, 8; *Hab.*, III, 3; *Job*, III, 4, etc.; *Ps.* XVIII, 32; L, 22, etc.; *Pr.*, XXX, 5; *Neh.*, IX, 17). Le pluriel *'elôhîm*, de même que *'êlim*, peut se rapporter à des êtres humains qui, par leur fonction, apparaissent comme les représentants de la divinité : chefs de peuples, juges (*Ps.* LXXXII, 1, 6); il désignera aussi les anges (*Ps.* XCVII, 7), bien que d'ordinaire ils soient appelés *benêy 'elôhîm*, fils de Dieu. Il conservera son véritable sens numérique quand il exprimera une pluralité de dieux étrangers (*Ex.*, XVIII, 11; XX, 23; XXII, 19; etc.). Mais bien plus ordinairement il s'agit du seul Dieu d'Israël. Tantôt le substantif est accompagné de l'article, *hā'elôhîm*, parce que le Dieu d'Israël est *le Dieu* par excellence; tantôt il est sans article parce que le Dieu d'Israël est Dieu tout court, aucun autre être ne méritant qu'on le désigne par ce nom. C'est donc par extension et par une sorte d'abus de langage que ce pluriel est employé pour désigner une fausse divinité, dieu ou déesse (*Jud.*, IX, 27; XI, 24; I *Sam.*, V, 7; I *Reg.*, XI, 33; etc.). Quand il sert à désigner le vrai Dieu, *'elôhîm* se construit généralement avec des verbes et des qualificatifs au singulier (*Gen.*, I, 1; I *Sam.*, VI, 20; *Neh.*, VIII, 6; etc.). De tels usages grammaticaux ne sont pas absolument particuliers à l'hébreu : en assyrien le pluriel *ilani*, parfois employé pour désigner un seul être divin ou la divinité en général, se peut construire avec un verbe et des attributs au singulier (cf. HEHN, *Die biblische und die babylonische Gottesidee*, p. 150-173). — *b*) On a vu dans cet emploi d'un nom pluriel pour désigner le Dieu d'Israël une preuve évidente que les fils de Jacob avaient d'abord été polythéistes. La Bible elle-même atteste que les ancêtres des Israélites, d'une manière plus précise les ancêtres d'Abraham, adoraient plusieurs dieux (*Jos.*, XXIV, 2). Si le mot *'elôhîm* remonte jusqu'à cette date, il est tout indiqué qu'il ait servi à désigner les divinités de la tribu. Mais il est certain qu'appliqué au Dieu d'Israël, il a perdu de bonne heure toute connexion avec le polythéisme; s'il y avait eu danger qu'il inspirât aux Israélites l'idée d'adorer plusieurs dieux, il eût été réprouvé et anathématisé par les propagateurs et les champions du yahwisme. Si, mis en connexion avec le développement de la religion israélite, ce terme peut évoquer des attaches polythéistes, c'est pour des temps que l'on peut qualifier de préhistoriques, ou bien des périodes de beaucoup antérieures à la constitution du peuple de Yahweh En gardant ce terme, les Israélites auraient implicitement reconnu que la divinité unique à laquelle ils rendaient leurs hommages réalisait pleinement le concept que leurs ancêtres avaient morcelé entre plusieurs personnalités divines. Ce pourrait être une explication historique de ce pluriel d'intensité que constitue le mot *'elôhîm*. Rappelons toutefois qu'à ce titre, il se rapproche de certains substantifs abstraits tels que *ne'ûrîm* (נעורים), jeunesse; *zeqûnîm* (זקנים), vieillesse. Il serait assez naturel que l'on eût employé le terme qui exprimait l'idée abstraite de divinité pour désigner l'être auquel seul elle convenait. — *c*) Au point de vue grammatical, *'elôhîm* se présente comme un pluriel très régulièrement formé d'*'elôah* dans lequel le *h* troisième radicale serait guttural (cf. *gābôah*, גבה, haut, *gebōhîm*); c'est l'opinion de Franz Delitzsch, qui songe à une racine (inusitée) *'ālah* et la rapproche de l'arabe *'aliha*, qui évoque l'idée d'errer çà et là par suite de la crainte, de la terreur. Dieu apparaîtrait avant tout comme l'être terrible, redoutable. On sait que *Gen.*, XXXI, 42, 53, il est appelé la Terreur d'Isaac, qu'ailleurs (*Is.*, VIII, 13; *Ps.* LXXVI, 12) il est appelé *môrā'*, objet de crainte, qu'enfin la religion elle-même s'exprime par la formule *crainte de Yahweh*. Toutefois la rareté du

singulier *'elôah* fait qu'on le traite beaucoup plus souvent comme une forme secondaire fondée sur le pluriel *'elôhîm* lui-même (Nestle). Dès lors on se demande quel est le sens de ce dernier mot et quels sont ses rapports avec l'autre nom commun *'ēl*, pl. *'ēlîm*. D'aucuns traitent ces termes comme fondamentalement distincts et reviennent pour *'elôhîm* à la racine *'ālah* dont nous venons de parler. D'autres, en plus grand nombre, penchent dans le sens de la connexion : Nöldeke la regarde comme possible, sans plus; Ewald l'affirme et rattache les deux mots à une racine *'ālah* (*h* guttural) à laquelle il attribue le sens d'être fort. Dillmann invoque pour *'ēl* une racine *'ālāh* (*h* faible) qu'il rapproche de *'ēl*, pouvoir, pour lui donner, à elle aussi, le sens d'être fort; quant à *'elôhîm*, il l'analyse comme une expansion de *'ēl*, à la façon de *'amāhôt* pl. de *'āmāh* (אמה), servante. Nestle traite, lui aussi, *'elôhîm* comme un pluriel emphatique de *'ēl*. Hehn (*op. cit.*, p. 209 sv.) arrive au même résultat avec une théorie un peu différente. On peut aussi, comme plus haut, penser à *'ālāh*, tendre vers. De ce pluriel d'intensité ou de majesté, comme on disait autrefois, on peut rapprocher les formes *qedôšîm*, le Saint (*Prov.*, IX, 10; XXX, 3), *'élyônîn*, le Très Haut (*Dan.*, VII, 18, 22, 25, 27). Les rapprochements que nous établissons entre *'elôhîm* et *ēl* aboutissent à leur donner le même sens; ce sont des épithètes qui en Dieu saisissent surtout et traduisent la souveraineté, la primauté, la transcendance.

C. — Il y a plus d'un rapport entre ces termes et d'autres épithètes qui jouent un rôle important parmi les appellations de la divinité dans le monde sémitique et en Israël. — La première est Baal, *ba'al* (בעל). Ce mot veut dire maître, époux, souverain. A ce titre il est apte à exprimer le maître par excellence, Dieu. Sous la forme *Bel*, il désigne un dieu spécial du panthéon babylonien. Baal devient en quelque sorte le nom propre du dieu des Phéniciens, qui lui donnent pour parèdre Astarté ; il joue aussi un rôle dans la religion des Philistins. Parlant de ces dieux étrangers, la Bible dit tantôt *ba'al* au singulier avec ou sans article, tantôt *be'ālîm* au pluriel. Parfois même ce pluriel paraît être un pluriel de majesté, n'indiquant pas nécessairement la multiplicité des idoles (*Jud.*, II, 11 ; III, 7; surtout VIII, 33, etc.). Le Dieu d'Israël a, lui aussi, été désigné par cette épithète; on en a la preuve dans plusieurs noms propres théophores, notamment Isbaal (homme de Baal), l'un des fils de Saül (I *Chron.*, VIII, 33). D'autre part, Osée (II, 18) prohibe l'application de ce terme (dans le sens de mon « époux ») à Yahweh, ce qui témoigne d'un usage antérieur assez fréquent. C'est peut-être après cette défense que ce mot a été remplacé, dans plusieurs noms propres, par *bōšét*, honte (II *Sam.*, II, 8, Isbaal devient Isboséth). — Une autre épithète revient au même sens: *méléк*, qui veut dire roi. On la trouve à maintes reprises appliquée à Yahweh, soit qu'on le considère comme roi d'Israël (I *Sam.*, XII, 12), soit que l'on s'abstienne de restreindre le domaine de sa souveraineté (*Jer.*, X, 7, 10; *Ps.* XXIV, 7, 8, 9, 10; XLVII, 3, 8; etc.). Avec une vocalisation un peu différente (*mōlék* ; LXX Μολόχ), qui rappelle celle de *bōšét* et qui est peut-être artificielle, il désigne le dieu auquel les Israélites offraient des sacrifices d'enfants dans la vallée de Hinnom (II *Reg.*, XXIII, 10; cf. *Jer.*, VII, 31; XXXII, 35) et qui présente de nombreuses affinités avec le dieu des Ammonites, plus ordinairement appelé Milcom (forme emphatique dérivée de la même racine). — Il faut encore mentionner une autre épithète, qui a eu meilleure fortune que les précédentes : le mot *'ādôn* (אדון), maître, seigneur, qui a fourni le nom du dieu phénicien Adonis. Au singulier, ce terme peut accompagner le nom du Dieu d'Israël (*Ex.*, XXIII, 17; XXXIV, 23 ; *Is.*, I, 24; etc.), ou même le remplacer (Ps. CXIV, 7). Mais c'est au pluriel — véritable pluriel d'excellence — qu'il se substitue au nom propre du Dieu biblique (*Mal.*, I, 6). La forme la plus commune est celle d'*Adonay* (prop. *'adônāy*) dans laquelle le pluriel est construit avec le suffixe de la 1re personne singulier (littér. *mes seigneurs*), et qui veut dire tout simplement *le Seigneur*. C'est un terme courant qui tantôt accompagne le nom divin qu'il précède (*Gen.*, XV, 2, 8; etc.) ou qu'il suit (*Ps.* LXVIII, 21 ; CIX, 21 ; etc.), tantôt le remplace à la façon d'un véritable nom propre (*Is.*, III, 17; *Ez.*, XVIII, 25, 29 ; etc.; cf. la locution caractéristique *Adonay Elohim*, *Ps.* XXXVIII, 16; etc.). On sait que, dans la lecture publique des synagogues, ce mot fut, par une sorte d'usage et de rubrique, substitué perpétuellement au nom propre divin, traité comme ineffable. — Pour le sens, ces diverses épithètes se rapprochent beaucoup d'*El* et d'*Elohim*.

D. — La forme la plus usuelle du nom propre du Dieu d'Israël est représentée par le tétragramme *Yhwh* (יהוה). — *a*) On a hésité assez longtemps sur la prononciation de ce mot. *Jéhovah* (*Yehôwāh*) est un barbarisme récent (1520), dû à l'adaptation des voyelles du qerey perpétuel *'adônāy* aux consonnes du tétragramme. — *b*) Pour fixer une lecture sur laquelle on n'a aucune indication positive et directe, on use de deux séries de données. Les unes sont fournies par les auteurs anciens qui pouvaient connaître la prononciation traditionnelle. Or Théodoret nous dit que les Samaritains prononçaient Ἰαβέ; saint Epiphane attribue la même prononciation à un groupe de chrétiens. Clément d'Alexandrie témoigne en faveur d'une prononciation Ἰαουέ. Au point de vue phonétique, ces deux articulations sont des plus voisines. — c) L'autre indication est fournie par le texte fameux d'*Ex.*, III, 14 : « Dieu dit à Moïse: *Je suis* celui qui *suis*. Et il dit : Ainsi tu diras aux enfants d'Israël : *Je suis* m'a envoyé vers vous. » On sait l'importance de ce texte, dans lequel le Dieu qui choisit Israël pour son peuple lui manifeste le nom sous lequel il veut être honoré, et en quelque manière le définit. Or la forme même du nom, dans 14b, n'est pas la forme usuelle : on a *'hyh* (אהיה) au lieu de *yhwh* (יהוה); et c'est cette forme *'hyh* (אהיה) que 14a définit. Cette forme est connue; c'est la 1re personne singulier de l'imparfait (la vocalisation massorétique consacre la forme qal) du verbe *hāyāh* (היה), être. Parlant lui-même, en cette apparition décisive, le Dieu d'Israël se désigne par une 1re pers., et, pour se définir, il ne trouve rien de mieux que d'insister simplement sur cette 1re personne dont l'usage est courant et le sens connu ; 14a équivaut à dire : Je suis. Ce sens rejaillit tout naturellement sur celui du tétragramme usuel *Yhwh* (יהוה). On est invité à y voir une 3e pers. de l'imparfait du verbe *hāyāh* (היה), ou mieux du vieux verbe *hāwāh* (הוה), être. Les règles de la ponctuation massorétique aboutissent à une orthographe *Yahawéh* (יהוה) ou Yahwéh ; elle est, on le voit, très voisine de celle de Clément d'Alexandrie. — *d*) Seulement l'on se demande, sans pouvoir aboutir à une solution définitive, si l'on est en présence d'une forme simple (*Il est*) ou d'une forme causative (*Il fait être*). Ainsi le Dieu d'Israël s'appelle et se définit *Je suis;* on l'appelle *Il est* ou *Qui est*.

E. — A côté de cette forme, on en rencontre une plus brève. — *a*) On la connaît depuis longtemps comme un élément de beaucoup de noms propres théophores. Elle revêt sa physionomie vraie à la fin des mots, et c'est *Yāhû* (cf. *Hizqiyyāhû*, Ezéchias;

II *Reg.*, XVI, 20; etc.), qui d'ailleurs est parfois abrégé en *Yāh* (II *Reg.*, XVIII, 1, etc., on a *Hizqiyyah*; la finale *Yāh* dans les noms propres est loin de toujours représenter le nom divin). La prononciation *Yāhû*, consacrée par la massore, est attestée par les transcriptions assyriennes (Ezéchias est appelé *Ḫazaqiiau* sur le prisme de Sennachérib). L'élément divin se trouve souvent aussi au commencement des noms propres; on a alors l'une des deux formes *Yhô et Yô*. Dans l'une et l'autre, on constate la contraction du groupe vocalique *a* + *u* par-dessus la consonne *h* de faible articulation ; seulement la forme longue garde plus fidèlement l'empreinte des consonnes primitives. Les transcriptions assyriennes ne connaissent pas cette contraction (Achaz [Yoachaz] s'y présente sous la forme *Iauḫazi*). — *b*) Les papyrus d'Eléphantine (1907) établissent l'usage de ces noms à l'état isolé. Le Dieu d'Israël y est représenté par les consonnes *yhw* qu'il faut lire ou *Yāhû* ou *Yāhô* (forme dégradée). On rejoint ainsi la transcription grecque Ἰαώ attestée par Théodoret, Epiphane, Diodore de Sicile. — *c*) Le rapport grammatical et lexicographique de la forme abrégée avec la forme complète est aisé à saisir. *Yāhû* est apocopé par rapport à *Yahweh*; la voyelle finale est tombée, le *w* s'est adouci en *u* (cf. les deux imparfaits Hithpalel *yištaḥawweh* [de *šāḥāh*, se prosterner] et *yištaḥû*). Il est plus difficile de déterminer leurs rapports au point de vue de l'usage et de dire, par exemple, s'ils ont perpétuellement subsisté l'un à côté de l'autre, ou si l'un a sur l'autre l'avantage de quelque priorité. — *d*) On éprouve pareillement une grande difficulté à déterminer le sens précis et la portée exacte du nom divin, même quand on tient compte de l'explication que Yahweh lui-même en fournit ! Nul doute que, dans la pensée de Dieu, ce nom et cette explication ont un sens et une profondeur que l'on ne saurait ni restreindre ni limiter. A cet égard la formule des Septante Ἐγώ εἰμι ὁ ὤν — Ὁ ὢν ἀπέσταλκέν με πρὸς ὑμᾶς, avec tous les concepts métaphysiques dont elle nous apparaît riche, serait encore inadéquate. Et l'on en pourrait dire autant de la formule apocalyptique Ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος (*Ap.*, I, 4). Yahweh est CELUI QUI EST, sans aucune limite à son être, quant au temps et quant à l'espace : Celui qui est, qui était et qui sera à jamais. Mais la question se pose un peu différemment si l'on se préoccupe de la manière dont les auditeurs de Moïse comprirent cette formule et, par conséquent, du sens que Dieu voulait mettre à leur portée; la suite de notre étude nous amènera à préciser ce point de vue. Sans doute les esprits des Hébreux de l'Exode n'étaient guère ouverts à la spéculation et à la métaphysique. Déjà pourtant Yahweh leur apparaît bien comme Celui qui est, en un sens éminent et transcendant : Celui qui est présent au milieu d'eux; Celui dont l'être en même temps est constant, puisqu'il est, non seulement le Dieu de la race actuelle, mais encore le Dieu des pères, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (*Ex.*, III, 6); Celui qui est Cause, auquel Israël, dès ce premier moment, se sent redevable de sa délivrance et de son rachat (*Ex.*, III, 8), duquel il dépendra dans toute la suite de son existence, duquel il attendra la protection pour se faire un chemin au milieu des nations, sur lequel il comptera pour ses besoins de chaque jour, dont, par conséquent, la puissance de causalité lui apparaît immense dans le gouvernement des hommes et dans le domaine de la nature. Sous une forme plus ou moins précise, ces idées étaient au fond des âmes, simples encore, auxquelles Dieu se révélait Celui qui est.

F. — Le nom de Yahweh est souvent complété par une épithète que l'on ne saurait passer sous silence : le Dieu d'Israël est nommé Yahweh sabaoth (*Ṣ'bā'ôt*). — *a*) La formule la plus complète est *Yahweh 'ᵉlôhêy haṣṣ'bā'ôt* (*Am.*, III, 13; VI, 14) ou *ṣ'bā'ôt* (sans article, le nom étant suffisamment déterminé par l'usage; II *Sam.*, V, 10; etc.). On trouve aussi d'autres formules : *'ᵃdônāy Yahweh ṣ'ba'ôt* (Ps. LXIX, 7), *Yahweh 'ᵉlôhêy haṣṣ bā'ôt 'ᵃdônāy* (*Am.*, V, 16); etc. Mais le plus souvent l'expression est réduite à *Yahweh Ṣ'bā'ôt*. — *b*) La relation grammaticale de ces deux termes est assez difficile à déterminer. Les deux mots sont-ils en construction, de telle sorte que la véritable traduction soit bien *Yahweh des armées?* Ou bien s'agit-il d'une apposition, de telle sorte qu'il faille rendre *Yahweh les armées*, ou, en traitant le qualificatif comme un autre nom propre, *Yahweh Ṣ'bā'ôt*? On sait, d'une part, que les noms propres ne se mettent pas d'ordinaire à l'état construit. D'autre part, on rencontre certains cas dans lesquels le nom commun *'ᵉlôhîm*, substitué à *Yahweh*, demeure à l'état absolu devant *Ṣ'bā'ôt* (*Ps.*, LXXX, 8, 15) : de même, en d'autres cas dans lesquels *'ᵉlôhîm* suit le mot *Yahweh* (*Ps.* LIX, 6; LXXX, 5, 20; LXXXIV, 9). Si *ṣ'bā'ôt* doit être considéré comme étant en apposition, c'est à titre d'équivalent d' *'ᵉlôhêy ṣ'bā'ôt*. — *c*) Cette locution ne figure pas dans l'Hexateuque, ni dans le livre des Juges; on la rencontre dans Samuel, les Rois, les Chroniques; elle est fréquente dans nombre de prophètes : Isaïe, Jérémie, Osée, Amos, Michée, Nahum, Habacuc, Sophonie, Aggée, Zacharie, Malachie; Ezéchiel ne l'emploie pas; elle se présente enfin dans plusieurs psaumes. — *d*) *Ṣ'bā'ôt* (צבאות) est le pluriel féminin fort régulier du substantif masculin *ṣābā'* (צבא) qui veut dire *armée*. Mais de quelles armées s'agit-il ici ? On peut penser à des armées humaines, aux armées d'Israël. Yahweh a, en effet, pris grand intérêt, surtout aux origines, à ce qui regardait les troupes des Israélites et leurs succès. L'un des vieux documents qui renfermaient les souvenirs des combats d'Israël ne s'appelait-il pas *Séphér Milḥᵃmôt Yahweh*, le livre des Guerres de Yahweh (*Num.*, XXI, 14)? Durant la conquête de la terre de Canaan et pendant les premiers temps de l'occupation, le symbole officiel de Yahweh, l'arche, apparaît souvent en relation avec l'armée et la guerre (*Num.*, X, 35, 36; *Jos.*, VI, 4 sv.; I *Sam.*, IV, 3 sv.; etc.). Dans *Jos.*, V, 14, 15, à propos des préparatifs de la prise de Jéricho, il est question du « chef de l'armée de Yahweh ». Après ces remarques, il est intéressant de noter que, dans les premiers textes où on la rencontre, la locution *Yahweh Ṣ'bā'ôt* est en rapport avec l'arche (I *Sam.*, I, 3, 11; cf. II *Sam.*, VI, 2); il est curieux de relever des expressions telles que celle-ci : Yahweh des armées, Dieu des bataillons d'Israël (I *Sam.*, XVII, 45). Aussi bien les armées d'Israël sont souvent désignées par le mot *ṣābā*, *ṣ'b'āôt* (surtout, disent les critiques, dans le Code sacerdotal : *Ex.*, VI, 26; XII, 17, 51). Il semblerait même que ce mot n'impliquât point toujours une connexion avec la guerre, et qu'il fallût l'entendre de la multitude du peuple en général (*Ex.*, VII, 4; XII, 41; cf. *Ps.*, XLIV, 10, etc.; voir Hehn, *op. cit.*, p. 252). Dès lors la locution représenterait Yahweh simplement comme Dieu du peuple d'Israël; elle ne serait pas sans parallèle dans la littérature assyrienne, qui donne au dieu Tispak le titre de *Marduk ša ummani*, Marduk des armées (cf. Hehn, *op. cit.*, p. 251). Mais, pour le mot *ṣāb'ā*, la Bible atteste un autre sens; il peut désigner les armées célestes, soit les armées des anges (I *Reg.*, XXII, 19; *Is.*, XXIV, 21; etc.), soit les armées des astres qui, par la régularité et la subordination de leurs mouvements, semblent témoigner de la présence de chefs qui les dirigent (*Deut.*, IV, 19; XVII, 3; II *Reg.*, XVII, 16; etc.); dans ces cas, il est vrai, le mot *ṣābā'* est toujours au singulier. Nombre

d'auteurs n'hésitent pas à rapporter à ces troupes célestes le titre de Yahweh des armées. — *e*) Ce qui est certain, c'est qu'avec la prédication très universaliste des prophètes, il serait difficile de restreindre le sens de ce vocable aux armées d'Israël. Ce qui est encore certain, c'est que, si jamais le sens de cette expression a été en relation précise avec les armées d'Israël, elle prenait déjà une signification plus profonde. Si l'on invoquait l'appui et le patronage de Yahweh, c'est parce qu'on les croyait efficaces, parce qu'on avait foi en la puissance divine. Cette expression était donc dès ce moment en connexion avec les attributs qui assurent davantage à Dieu sa grandeur et sa transcendance. La souveraineté sur les armées célestes parle bien davantage encore en ce sens. A plus forte raison si, au lieu des anges et des astres, on pouvait songer, comme d'aucuns l'ont fait, à cet ensemble des phénomènes et des puissances célestes et terrestres qui constitue le *cosmos*. Notre expression traduirait alors exactement la toute-puissance, la souveraineté universelle de Yahweh. On en pourrait rapprocher la locution *šar kiššati*, roi de la totalité, que les Babyloniens donnaient volontiers aux principaux de leurs dieux. — *f*) L'on comprend dès lors qu'à côté des traductions littérales Κύριος Σαβαώθ, Κύριος τῶν στρατιῶν, les Septante aient employé des locutions telles que Κύριος παντοκράτωρ, Κύριος τῶν δυνάμεων; bien que moins serviles, ces traductions sont à coup sûr les plus exactes.

II. — Le fait du monothéisme en Israël. — 1° Les documents les plus explicites. — Ce sont, en laissant de côté nombre de Psaumes, le Deutéronome, *Is.*, XL-LXVI, Ezéchiel.

A. *Le Deutéronome.* — La partie essentielle est le code légal des chap. XII-XXVI, que précède une longue Introduction parénétique (*Deut.*, I-XI), et qui est suivi d'une conclusion, en partie parénétique (*Deut.*, XXVII-XXX), en partie historique (XXXI-XXXIV). Même aux yeux des critiques qui rejettent l'authenticité mosaïque du Deutéronome, ces divers éléments, quoique peut-être de provenances différentes, représentent les idées d'une même époque et d'un même milieu : on peut donc les considérer ensemble. — *a*) Ce qui frappe tout d'abord, c'est la guerre déclarée à l'idolâtrie. On rappelle les châtiments qu'elle a attirés sur le peuple à l'Horeb (*Deut.*, IX, 8-21, 25-29; X, 1-5, 10, 11), à Baal Peor (*Deut.*, IV, 3). Surtout au moment où il est sur le point de pénétrer en Canaan, on prévient le peuple contre la tendance, conforme aux idées du temps, qui le porterait à sacrifier aux dieux du pays, contre les séductions d'un culte pompeux. Si Israël doit vouer à l'anathème les anciens habitants du pays (*Deut.*, VII, 2, 3, 16, 24; XX, 16, 17), c'est à cause du danger que leur exemple ferait courir à sa foi (*Deut.*, VII, 4; XX, 18). Aussi doit-il s'acharner contre leurs sanctuaires, les détruire avec tout leur mobilier (*Deut.*, VII, 5, 25; XII, 2, 3). La plus grande des prévarications est, en effet, celle qui consisterait à associer d'autres dieux à Yahweh, idoles des Egyptiens et des autres nations parmi lesquelles Israël est passé (*Deut.*, XXIX, 15-17), culte des astres que Dieu a donnés en partage à tous les peuples qui sont sous le ciel (*Deut.*, IV, 19) et qu'Israël verra en grand honneur chez les Assyriens et les Babyloniens avec lesquels plus tard il entrera en relation. Le premier précepte du Décalogue (*Deut.*, V, 7) interdit formellement aux Israélites d'avoir d'autres dieux que Yahweh; la même défense est renouvelée ailleurs (*Deut.*, IV, 15 sv.; VIII, 19). Les peines les plus terribles sont édictées contre les prévaricateurs; pour l'individu convaincu d'un tel crime après une soigneuse enquête, c'est la lapidation (*Deut.*, XVII, 2-7; cf. XIII 7-12), à plus forte raison pour celui qui voudrait propager une telle iniquité (*Deut.*, XIII, 2-6); pour une ville, c'est l'anathème (*Deut.*, XIII, 13-19); pour le peuple devenu tout entier infidèle, c'est la ruine et l'exil (*Deut.*, IV, 25-27; XXVIII, 15-68; XXX, 17, 18). C'est aussi cette horreur de l'idolâtrie qui fait proscrire du culte de Yahweh nombre d'institutions en vigueur dans les sanctuaires païens : les images taillées (*Deut.*, IV, 15-18, 23; V, 8, 9[a]), qui sont en contradiction avec la façon toute spirituelle dont Yahweh s'est manifesté à l'Horeb (*Deut.*, IV, 12-15); les stèles de pierres (*maṣṣēbôt*) et les poteaux sacrés (*'ašērîm*; *Deut.*, XVI, 21, 22); certains rites funéraires (*Deut.*, XIV, 1, 2); à plus forte raison le personnel immoral des courtisanes sacrées et des efféminés (*Deut.*, XXIII, 18, 19). — *b*) Non seulement le Deutéronome proscrit l'idolâtrie; mais il s'explique sur l'idole. Il relève la supériorité qu'assurent à Yahweh : la sagesse et l'intelligence dont témoignent ses lois (*Deut.*, IV, 6, 8); la bonté et la puissance dont il fait preuve dans ses relations et son intimité avec son peuple (*Deut.*, IV, 7, 12, 32[b], 33[a]); la puissance qu'il a particulièrement manifestée dans les merveilles de la sortie d'Egypte (*Deut.*, IV, 34, 37). Quant aux dieux des nations, ils sont, ou bien des créatures (des astres; *Deut.*, IV, 19), ou bien des œuvres des mains de l'homme, bois et pierre, or et argent, qui ne voient point, n'entendent point, ne mangent point, ne sentent point (*Deut.*, IV, 28) : ce sont des ordures (*gillûlîm*; *Deut.*, XXIX, 16, 17). — *c*) Le législateur va plus loin. Si Yahweh est un Dieu jaloux, un feu dévorant (*Deut.*, IV, 24), terrible dans la punition de l'idolâtrie (*Deut.*, V, 9; VI, 14, 15), c'est qu'il est le seul Dieu. Les prodiges accomplis en faveur d'Israël ont pour but de lui faire reconnaître que Yahweh est Dieu et qu'il n'y en a pas d'autre (*Deut.*, IV, 35), de l'amener à graver dans son cœur que c'est Yahweh qui est Dieu en haut dans le ciel et en bas sur la terre, et qu'il n'y en a point d'autre (*Deut.*, IV, 39), qu'il est le Dieu des dieux, le Seigneur des seigneurs (*Deut.*, X, 17). Ces assertions apparaissent comme les formules d'une pensée qui pénètre le livre tout entier. Elle se traduit dans l'extérieur même de la pratique religieuse. La loi de l'unité de sanctuaire n'a d'autre but que de sauvegarder la foi d'Israël au Dieu unique, à une époque où la pluralité des lieux de culte risquait tant d'entraîner comme conséquence la division et le morcellement de la divinité (*Deut.*, XII, 4-14, 17-19, 26-28; XIV, 22-27; XVI; XVII, 8-13; XVIII, 1-8; XXVI, 1-11). En un mot, le Deutéronome nous fournit la formule explicite du monothéisme, et c'est à Yahweh Dieu d'Israël qu'il l'applique. — *d*) De ce seul Dieu, le législateur décrit longuement les attributs : α) le domaine universel (*Deut.*, X, 14); — β) la transcendance, autrement dit la sainteté : elle le tient à distance de tout ce qui est profane et expose à la mort ceux qui l'approchent (*Deut.*, V, 23-27); elle se communique à son peuple (*Deut.*, XIV, 2, 21), l'obligeant à des règles spéciales de pureté (*Deut.*, XIV, 1, 21; cf. VII, 6; XXIII, 10-15); — γ) sa vie (*Deut.*, V, 26) et sa personnalité agissante; — δ) spécialement, son activité dans la nature où il se comporte en maître absolu, éloignant les fléaux (*Deut.*, VII, 13-15), protégeant la terre d'Israël (*Deut.*, XI, 12), donnant ou retirant les bénédictions du ciel (*Deut.*, XI, 14, 15, 17; XV, 14; cf. VIII, 7-9), recourant au besoin aux miracles les plus étonnants (*Deut.*, VIII, 3, 15, 16); — ε) plus spécialement encore son intervention dans la vie des nations, surtout d'Israël, témoins : les prodiges accomplis dans la sortie d'Egypte (*Deut.*, XI, 3, 4); l'autorité avec laquelle il dispose du pays réservé aux

tribus, en traçant à son gré les limites (*Deut.*, I, 6-8, 21; II, 3-7, 9, 19, 31; III, 2), fixant l'heure où elles y pénétreront (*Deut.*, I, 35, 36, 39; II, 14-16), sans qu'elle puisse être devancée (*Deut.*, I, 41-46); la force avec laquelle Yahweh combat pour son peuple (*Deut.*, I, 30, 31; VII, 18, 19), exterminant les ennemis (*Deut.*, VII, 16, 20, 22), quelle qu'en soit l'importance (*Deut.*, VII, 17, 23, 24; IX, 1-3); l'indépendance avec laquelle il dispense les bénédictions et les malédictions, selon qu'Israël est fidèle ou désobéissant (*Deut.*, XXVIII); en tous ces cas, l'action de Dieu dépasse les frontières d'Israël et s'étend aux autres peuples — ζ) son intervention dans la vie des individus; il bénit, en prolongeant leurs jours, ceux qui honorent leurs parents (*Deut.*, V, 16), qui, d'une manière plus générale, suivent la voie qu'il leur trace (*Deut.*, V, 30; VI, 24), qui observent tels ou tels préceptes particuliers (*Deut.*, XII, 25, 28; XIII, 18, 19; XIV, 29 : XV, 6, 10, 14; XVI, 20). — η) Cette activité manifeste encore d'autres attributs, notamment : la justice de Yahweh. Elle éclate dans sa conduite envers les Cananéens dont il punit la méchanceté (*Deut.*, IX, 4, 5). Elle domine tous les rapports de Yahweh avec Israël. Ils ne sont pas le résultat d'un caprice divin; ils découlent d'une alliance, en vertu de laquelle Israël s'est engagé à marcher dans les voies de Yahweh, tandis que Yahweh s'engagerait à traiter Israël comme un peuple particulier, à l'élever au-dessus de toutes les nations, de telle sorte que Yahweh soit le Dieu d'Israël et Israël le peuple de Yahweh (*Deut.*, XXVI, 17-19); ce sont ces clauses dont la justice divine sanctionne l'observation (*Deut.*, XXVIII). Enfin cette justice inspire une foule des ordonnances du code sacré : principe de la responsabilité individuelle (*Deut.*, XXIV, 16); impartialité des juges (*Deut.*, XVI, 18-20), invités à prendre modèle sur Yahweh qui ne fait pas acception des personnes (*Deut.*, X, 17); réserve des cas difficiles à des tribunaux placés sous la surveillance de l'autorité religieuse (*Deut.*, XVII, 8-13); rôle et sanction des témoins (*Deut.*, XVII, 6 ; XIX, 15-21); expiation du meurtre dont l'auteur est inconnu (*Deut.*, XXI, 1-9); établissement des villes de refuge pour le meurtrier involontaire, qui risquerait d'encourir la colère du vengeur du sang (*Deut.*, XIX, 1-13); proportion du châtiment à la faute (XXV, 1-3); justes poids et justes mesures (*Deut.*, XXV, 13-16); etc.; — θ) la fidélité de Yahweh à tenir ses promesses (*Deut.*, IV, 31; VII, 7, 8; VIII, 1); — ι) son souci pour la pureté morale (*Deut*, XXIII, 18, 19; XXV, 11, 12), spécialement pour l'honneur de la vierge (*Deut.*, XXII, 28, 29), de la fiancée (*Deut.*, XXII, 23-27), de la femme mariée (*Deut.*, XXII, 13-22). — κ) Mais ce qui caractérise surtout le Deutéronome, c'est la place faite à la bonté de Yahweh. Yahweh aime son peuple (*Deut.*, VII, 13), comme il a aimé les pères (*Deut.*, IV, 37). Il entend que son peuple l'aime. La religion consistera toujours sans doute dans la crainte de Yahweh ; mais ce ne sera plus la frayeur que l'on éprouve en présence d'une force inconnue, dont on ne sait si elle est, ou non, bienfaisante; ce sera l'attitude respectueuse que provoque l'approche de la souveraine majesté. La religion consistera dans le service de Yahweh, qui évoque la fidélité aux lois, d'une façon plus spéciale aux lois qui règlent la pratique religieuse (*Deut.*, VI 2, 3); mais la religion fera une place très spéciale au sentiment de l'amour (*Deut.*, VI, 5; X, 12, 20; XI, 1, 13; etc.). Cet amour de Yahweh pour son peuple est d'ailleurs susceptible de prendre des formes en rapport avec la faiblesse et la malignité d'Israël. Même après ses forfaits, celui-ci peut se retourner vers son Dieu, car il est compatissant; il n'abandonne ni ne détruit (*Deut.*, IV, 30, 31). Il est prêt à pardonner et à rendre ses faveurs au repentir; il le déclare expressément dans l'exposé des châtiments qui doivent suivre l'infidélité à l'alliance (*Deut.*, XXX, 1-10). La bonté divine se manifeste d'une façon particulière envers les déshérités : Yahweh fait droit à l'orphelin et à la veuve; il aime l'étranger et lui procure nourriture et vêtement (*Deut.*, X, 18); il recommande la même sympathie aux Israélites (*Deut.*, X, 19; XXIV, 14-22). Le sort des ennemis à la guerre, abstraction faite des Cananéens qui sont un danger pour la foi d'Israël, intéresse aussi la bonté divine : Israël est invité à les traiter avec humanité (*Deut.*, XX, 10-15; XXI, 10-14). Cette humanité doit s'étendre jusqu'aux animaux (*Deut.*, XXII, 6, 7; XXV, 4) et aux plantes (*Deut.*, XX, 19, 20).

B. — *Isaïe*, XL-LXVI. — *a*) *Remarques préliminaires* : α) *Is.*, XL-LXVI, se divise, on le sait, en deux sections nettement distinctes : XL-LV et LVI-LXVI. Dans la première, le prophète considère Israël captif en Babylonie, à l'heure où Cyrus va proclamer l'édit de délivrance. Dans la seconde, le prophète se place au moment où des caravanes de Juifs se sont déjà acheminées vers la patrie pour y tenter la réorganisation de la vie religieuse et nationale; il se met en présence de cette société à laquelle les rapatriés vont se mêler, dont plusieurs vont subir la contagion, et qui est si loin de réaliser l'idéal des véritables représentants du yahwisme. — β) Les prophètes, on le sait, exercent avant tout un ministère de circonstance. Loin d'être des théoriciens exposant des thèses abstraites de doctrine ou des principes généraux de morale, ils se bornent à tirer, du fonds de convictions qui remplit leurs âmes, ce qui répond aux besoins momentanés, aux préoccupations immédiates de leur milieu. De là les grandes différences que l'on constate entre *Is.*, XL-LV et *Is.*, LVI-LXVI. Les exilés de Chaldée étaient loin de constituer une société homogène. Nombre de Judéens s'attachèrent aux avantages de vie facile que leur procurait le séjour en un pays riche, fertile, commerçant; soit au prix de l'apostasie, soit, bien plus souvent, par suite d'un relâchement religieux plus ou moins accentué, ils se désintéressèrent des perspectives ouvertes par les prophètes ou, du moins, de leur immédiate réalisation. En leur présence est le groupe de ceux pour lesquels l'œuvre de la restauration nationale et religieuse est d'un intérêt vital. C'est à ce groupe, dont tous les éléments ne sont pas d'ailleurs pénétrés au même degré par les influences de la religion, que s'adressent directement les beaux oracles d'*Is.*, XL-LV; c'est par lui que le prophète cherche à atteindre tous les déportés, pour secouer la torpeur des tièdes et les faire tous vibrer aux saintes espérances. Sur la terre d'exil, où Israël ne pouvait songer à se rétablir en peuple, de pareilles distinctions de groupes étaient naturelles, et les prophètes pouvaient ne s'adresser qu'à l'un d'eux. Il n'en allait pas de même sur le sol de Palestine, aussi longtemps du moins que l'on ne renoncerait pas à faire bénéficier de la restauration tous les fils de Jacob. Il fallait à nouveau, comme on le faisait avant l'exil, considérer le peuple dans son ensemble et viser les obstacles que créaient à l'œuvre de Dieu les désordres dont se rendaient surtout coupables ceux des Judéens qui pendant l'exil étaient demeurés en leur pays. — γ) Quels que soient ces contrastes, les deux sections d'*Is.*, XL-LXVI ont beaucoup de points communs. Toutes deux sont dominées par la pensée de la restauration d'Israël (cf. *Deuxième partie*, II, 4°), et c'est cette œuvre qui doit servir davantage à la manifestation de Yahweh.

b) Dans les deux sections, la guerre est déclarée entre Yahweh et les idoles, mais d'une façon assez différente : — α) Dans *Is.*, LVI-LXVI, c'est la lutte en quelque

sorte terre à terre contre l'idolâtrie, telle qu'elle se pratique dans l'Israël palestinien. Les allusions sont parfois difficiles à saisir, mais leur portée générale est des plus claires (*Is.*, LVII, 6-9; LXV, 3-7, 11). Le verdict est des plus fermes : toutes ces idoles sont néant; ce qu'Israël a fabriqué ne lui servira de rien; le vent emportera, un souffle enlèvera tous ces dieux que le peuple a amassés (*Is.*, LVII, 12, 13). A ces pratiques spécifiquement idolâtriques le prophète associe le culte dont les dieux étrangers pourraient se contenter, mais qui est indigne de Yahweh, parce qu'il est purement formaliste et tout extérieur (*Is.*, LVIII, 1-7; LXVI, 1-4). Ce sont tous ces désordres qui retardent la réalisation définitive de l'œuvre du salut divin (*Is.*, LVIII, 8-12; IX, 1-8; LXIII, 10-14). Il faut une conversion sincère avant que Yahweh intervienne (*Is.*, LVII, 15-21; LIX, 9-21; LXIII, 15–LXIV, 12), à moins que tout n'aboutisse à un jugement dans lequel il séparera la cause du fidèle de celle de l'impie (*Is.*, LXV, 1-16; LXVI, 15-24). — β) Dans *Is.*, XL-LV, les perspectives sont tout autres. Les dieux avec lesquels Yahweh entre en conflit n'ont pas trouvé créance auprès des Israélites auxquels le prophète s'adresse. C'est aux dieux du vainqueur qu'il s'en prend et, par delà les dieux les plus puissants du plus puissant des peuples, ce sont les idoles en général qu'il attaque, c'est de l'idole en soi qu'il proclame la déchéance. D'une manière concrète, il signale la chute des grands dieux du panthéon babylonien, il établit un contraste entre la pompe des processions liturgiques et la honte du défilé sur les chemins de l'exil (*Is.*, XLVI, 1, 2). Mais le prophète ne se contente pas d'annoncer la chute des divinités de Babylone; il institue leur procès, et, ce faisant, il ne les désigne plus par leur nom; il les traite comme une foule anonyme d'êtres méprisables. Il les condamne à un triple point de vue : impuissance vis-à-vis du monde physique (*Is.*, XL, 25, 26); impuissance sur les mouvements des peuples (*Is.*, XLI, 1-5); impuissance à prédire quoi que ce soit (*Is.*, XLI, 21-23, 26-29; cf. XLIII, 9; XLVIII, 5). Bien plus, l'idole prend un nom, *pésél* (פסל), statue (*Is.*, XL, 19; XLIV, 9, 10). C'est-à-dire que le prophète ne reconnaît pas à la divinité d'autre existence que celle de la statue qui la représente; et il développe ce thème avec une mordante ironie (*Is.*, XL, 18-20 + XLI, 6, 7; XLIV, 9-20; XLVI, 5-7). La conclusion est facile à tirer : les faux dieux ne sont rien, leurs œuvres sont néant (*Is.*, XLI, 24, 29); leurs adorateurs sont des insensés (*Is.*, XLIV, 14-20), voués à la confusion (*Is.*, XLII, 17; XLIV, 9-11; XLV, 16, 20). — γ) Dans les deux sections, ces affirmations ont pour parallèles celles qui glorifient Yahweh comme le seul Dieu. Elles sont nombreuses, explicites, et se ramènent à celle-ci : qu'avant Yahweh aucun dieu n'a été formé et qu'il n'y en a point d'autre après lui, qu'il est le seul Dieu de toute la terre (*Is.*, XLII, 8; XLIII, 10-13; XLIV, 6-8; XLV, 5, 6, 18, 21, 22; XLVIII, 12; LIV, 5).

b) De ce Dieu unique, le prophète décrit avec complaisance les attributs, ceux-là d'abord qui contrastent avec les faiblesses de l'idole : — α) son action sur la nature : Il a créé le monde, les cieux (*Is.*, XL, 21, 22; XLIV, 24; XLV, 12; XLVIII, 13), les astres (*Is.*, XL, 26; XLV, 12), la lumière et les ténèbres (*Is.*, XLV, 7), la terre (*Is.*, XL, 21, 28; XLII, 5; XLIV, 24; XLV, 12, 18; XLVIII, 13; cf. LI, 9, 10) et ses habitants (*Is.*, XLII, 5; XLV, 9-12); il exerce un souverain pouvoir sur l'univers (*Is.*, XL, 3, 4, 10, 21-26; XLII, 15, 16; XLIII, 19; L, 2, 3; LI, 15), dont il connaît tous les secrets (*Is.*, XL, 13, 14); — β) son action sur les peuples. Les hommes et les nations ne sont rien devant lui (*Is.*, XL, 6-8, 15-17), et il peut les détruire à son gré (*Is.*, XL, 23, 24). Il prépare en maître les bouleversements qui vont aboutir à la délivrance d'Israël : la ruine des Chaldéens (*Is.*, XLIII, 14; XLVII); la suprématie de Cyrus (*Is.*, XLI, 2, 3, 5, 25; XLIV, 26-28; XLV, 1-7, 13); plus tard, il humiliera avec la même facilité l'orgueilleuse Edom (*Is.*, LXIII, 1-6). Dans toute cette action, Yahweh poursuit un but, le seul qu'il puisse poursuivre : il agit pour l'amour de lui-même (*Is.*, XLIII, 25; XLVIII, 11), à cause de son nom (*Is.*, XLVIII, 9; LII, 5, 6), pour sa gloire qu'il ne peut céder à personne (*Is.*, XLVIII, 9-11); — γ) la sûreté avec laquelle il prédit l'avenir et réalise ses prédictions; c'est surtout à propos de Cyrus qu'il manifeste cette supériorité sur les faux dieux (*Is.*, XLI, 21-29; XLII, 9, 16[b]; XLIII, 9, 10, 12; XLIV, 7, 8; XLVI, 10, 11; XLVIII, 3-11). Le prophète insiste encore à maintes reprises sur : — δ) la transcendance ou la sainteté de Yahweh. Comme dans *Is.*, I-XXXIX, Yahweh est ici le Saint d'Israël (*Is.*, XLI, 14, 16, 20, etc.), c'est-à-dire sans doute l'inaccessible (*Is.*, LVII, 15), mais aussi l'idéal de la perfection morale; Yahweh ne peut reprendre ses relations avec Israël qu'après l'avoir purifié de ses péchés (*Is.*, XLIII, 25; XLIV, 22). Cf. de même l'expression, si fréquente elle aussi, Yahweh des armées (*Is.*, XLVIII, 2; LI, 15; LIV, 5, etc.). En plusieurs cas, l'esprit de Yahweh intervient ici de la même manière que dans *Is.*, I-XXXIX (*Is.*, XLII, 1 [cf. *Is.*, XI, 1]; XLIV, 3); parfois il semble prendre une forme plus personnelle pour traiter avec les hommes dont le Très-Saint se tiendrait séparé (*Is.*, LXIII, 10-14); — ε) l'éternité de Yahweh (*Is.*, XL, 28; XLI, 4; LI, 6); — ζ) sa gloire, c'est-à-dire le rayonnement de son nom et de son être (*Is.*, XL, 5; XLII, 10-13); — η) sa puissance (*Is.*, XL, 5, 8, 10, 28-31; XLIII, 13; L, 2; LV, 10, 11; LXVI, 1); — θ) sa science (*Is.*, XL, 27, 28); — ι) sa sagesse, qui le met au-dessus de tous les conseils (*Is.*, XL, 13, 14, 28; LV, 8, 9); — κ) sa justice (*Is.*, XLV, 19), qu'il fait descendre des nuées et germer sur la terre (*Is.*, XLV, 8), qu'il veut établir dans tout l'univers (*Is.*, XLII, 1, 3[b]), dont Israël a fait et fera encore, quoique en des manières bien différentes, l'expérience (*Is.*, XLII, 18-25; XLIII, 21-28, puis *Is.*, XL, 2, 10; XLIX, 7 sv.); — λ) sa bonté (*Is.*, XL, 11), plus grande que celle des mères (*Is.*, XLIX, 14-16), intervenant sûrement après que la justice a fait son œuvre (*Is.*, LIV, 7-10).

C. *Ezéchiel*. — *a*) Deux séries d'oracles surtout doivent être pris en considération : ceux (*Ez.*, I-XXIV) dans lesquels le prophète juge le présent et le passé de Juda, voire de tout Israël, pour aboutir à l'annonce de la ruine de Jérusalem (586); ceux (*Ez.*, XXXIII-XLVIII) dans lesquels il prépare, au milieu des exilés dociles, l'œuvre de la restauration; cette seconde série vise une période de l'exil notablement antérieure à celle pour laquelle *Is.*, XL-LV a été écrit. Dans toute son œuvre, Ezéchiel n'envisage l'action de Dieu qu'au point de vue des vicissitudes de l'histoire humaine; il n'y a que peu de place pour l'action de Dieu dans la nature.

b) La polémique contre les faux dieux a pour cadre la censure des désordres de Juda. La grande iniquité qui lui a valu les premiers coups de Nabuchodonosor en 597, qui va lui attirer le châtiment suprême, est la prévarication religieuse : — α) D'abord le culte des dieux étrangers. Au temps d'Ezéchiel, les crimes du règne de Manassé pesaient sur le malheureux peuple (II *Reg.*, XXI, 10-15; XXIII, 26; XXIV, 3, 4; *Jer.*, XV, 4). Sans doute, lors de la réforme de 622, Josias avait fait table rase des espèces diverses d'idolâtrie que le successeur d'Ezéchias avait favorisées dans tout le pays et jusque dans les parvis du temple de Jérusalem (II *Reg.*, XXIII, 1-24; cf. II *Reg.*, XXI, 1-9). Mais, après que le pieux roi eut été si malheureusement frappé sur le champ de bataille de Megiddo (II *Reg.*, XXIII, 29, 30), Joachim admit de nouveau les

manifestations du syncrétisme religieux (II *Reg.*, XXIII, 36, 37). Ezéchiel nous donne une description très vivante du désordre. Il nous le montre qui sévit dans tout le pays comme un élément en quelque sorte indispensable du culte des hauts lieux (*Ez.*, VI, 1-7, 11-14). Surtout il nous décrit les formes que la prévarication revêt sur la montagne sainte (*Ez.*, VIII-XI) : culte phénicien d'Astarté (*Ez.*, VIII, 3, 5; cf. II *Reg.*, XXI, 3, 7; XXIII, 4, 6, 7); culte égyptien des animaux accompli dans le mystère (*Ez.*, VIII, 9-12); culte de Tammuz (*Ez.*, VIII, 14); culte assyrien des astres (*Ez.*, VIII, 16, 17; cf. II *Reg.*, XXI, 3, 5; XXIII, 5, 11). Pareil syncrétisme est en complète antinomie avec les exigences de Yahweh; ces idolâtries profanent le Temple (*Ez.*, V, 11); elles choquent à ce point le regard de Yahweh que, ne pouvant les tolérer, il prend le parti de quitter sa demeure et sa ville (*Ez.*, IX, 3; X, 18, 19; XI, 22). Mais il ne le fait qu'après avoir prononcé des arrêts de mort et d'extermination contre tous ceux qui n'ont pas gémi à la vue de tant de prévarications; le châtiment doit commencer à s'exercer dans les parvis eux-mêmes (*Ez.*, IX, 1, 2, 4-11; X, 1-8; XI, 13). — β) Presque avec autant de vigueur, Ezéchiel s'en prend aux hauts lieux de Juda, c'est-à-dire aux sanctuaires provinciaux. Il déclare que tous ces autels seront abattus et les adorateurs frappés devant les idoles (*Ez.*, VI, 1-7, 11-14). — γ) En censurant ces désordres d'ailleurs, le prophète ne s'arrête pas seulement à la considération du moment présent; si un châtiment sans précédent menace Israël, c'est que l'iniquité s'est accumulée depuis de longs siècles; de là ces récapitulations à grands traits qui résument en un tableau d'ensemble tous les désordres dont le peuple de Dieu s'est rendu coupable (*Ez.*, XVI; XX; XXII; XXIII). Il y a place en ces synthèses, nous le dirons, pour la censure des désordres moraux; on y condamne la violation de certains préceptes positifs, tel celui du sabbat, en rapport avec la religion de Yahweh (*Ez.*, XX, 12, 13, 16, 20, 21, etc.; XXII, 8); on s'y plaint du relâchement des chefs du peuple, des prêtres, des prophètes (*Ez.*, XXII, 25-28). Mais la faute capitale est, avec l'idolâtrie proprement dite, le culte des hauts lieux (*Ez.*, XVI, 24, 25, 29; XX, 7, 8, 18, 24, 31, 32; XXIII, 5-10, 11-21, 36-44). Ce sont là les crimes qui déshonorent le plus Israël, et rappellent davantage son origine impure et ses parentés suspectes (*Ez.*, XVI, 3, 44, 45). On peut rattacher ces censures, comme à leur raison historique, à la réforme dans laquelle Josias, reprenant l'œuvre d'Ezéchias et mettant définitivement en vigueur l'ordonnance deutéronomique, décréta et réalisa la suppression des autels autres que celui de Jérusalem (622). Mais la raison fondamentale de l'ordonnance deutéronomique elle-même est le danger que la pluralité des lieux de culte fait courir au monothéisme; c'est aussi la facilité avec laquelle les sanctuaires provinciaux, plus encore que le Temple de Jérusalem, peuvent être envahis par les dieux étrangers. Bref, la guerre faite aux hauts lieux n'est dans Ezéchiel qu'une suite de la lutte contre l'idolâtrie.

c) Touchant le caractère même du Dieu d'Ezéchiel, ce sont les grandes visions (*Ez.*, I; VIII-XI; XL-XLVIII) qu'il faut d'abord consulter. — α) Ce qu'elles expriment avant tout, c'est la transcendance de Yahweh. Nous avons déjà vu que Yahweh n'est pas attaché à un lieu déterminé, pas même au sanctuaire de Jérusalem (*Ez.*, IX, 3; X, 18, 19; XI, 22, 23). La vision inaugurale fortifie cette impression: alors même que Yahweh n'a pas encore officiellement quitté son Temple, Ezéchiel peut contempler sa gloire dans la lointaine Chaldée; certains détails, particulièrement la direction d'où vient le char (*Ez.*, I, 4), pourraient faire penser que Yahweh habite cette demeure divine que l'on plaçait dans les régions célestes du septentrion; disons simplement que Yahweh réside au ciel comme en son séjour propre. Le cadre de la théophanie et la mise en jeu des grands phénomènes de l'orage (*Ez.*, I, 4), tout comme au Sinaï, témoignent de la grandeur de Yahweh et de la terreur qu'il doit inspirer; pareillement l'éclat de l'appareil (*Ez.*, I, 7, 13, 16, 18), le trône de saphir (*Ez.*, I, 26), l'aspect même de la forme d'homme qui y siège (*Ez.*, I, 27; VIII, 1, 2), l'arc qui l'auréole (*Ez.*, I, 28). Mais il y a plus. Cet appareil de vision a pour but d'épargner à Yahweh tout contact avec la terre étrangère, impure comme ceux qui l'habitent. De même, lorsqu'à Jérusalem Yahweh quitte le fond de son sanctuaire, il vient se placer sur les chérubins (*Ez.*, X, 18), évitant ainsi le contact avec le sol souillé. Plus tard, lorsqu'il reviendra à la montagne sainte, il trouvera le Temple construit de telle sorte qu'aucun contact ne soit possible avec le monde profane (*Ez.*, XL-XLII). Dans cette sphère où Yahweh s'isole, on a l'impression qu'il n'y a plus rien de commun avec ce qui se rencontre ici-bas. Yahweh et les êtres qui l'entourent et qui, par leur présence même, contribuent à mettre en relief sa grandeur, ont des formes générales qui rappellent l'humanité (*Ez.*, I, 5, 26), mais avec des combinaisons et des détails qui ne se retrouvent pas dans la nature; aussi le prophète ne décrit-il que par à peu près; il ne parle que d'apparences, de ressemblances (*Ez.*, I, 4, 5, 10, 22, 26, 27, 28; cf. VIII, 2, 3; X, 9-17). Ces détails aboutissent surtout à mettre en relief ce que l'on pourrait appeler la transcendance et la sainteté physiques de Yahweh. Et il faudrait mentionner, dans le même ordre d'idées, la part faite par le prophète aux préceptes de sainteté ou de pureté légales (*Ez.*, XVIII, 6[d]; XXII, 10[b]) qui tendent à rendre le peuple conforme à son Dieu. Toutefois, le point de vue de la sainteté morale n'est pas absent : c'est à cause des prévarications religieuses (*Ez.*, VIII, 5-18) et morales (*Ez.*, VIII, 17; IX, 9; XI, 6) dont il est le théâtre, que Yahweh quitte son temple; il n'y reviendra (*Ez.*, XLIII, 1-5) que lorsqu'il sera sûr de ne plus voir pareil spectacle (*Ez.*, XLIII, 7-9). Les censures contre les crimes de Juda témoignent dans le même sens. En présence de cette sainteté et de cette transcendance, l'homme, le prophète lui-même, est profondément bouleversé (*Ez.*, III, 14, 15); il ne peut que tomber la face contre terre (I, 28; III, 23): tant il a conscience de sa petitesse et de sa faiblesse! Il n'est qu'un être très faible, très misérable, un simple fils d'homme; car telle est, dans Ezéchiel, la signification de cette locution *bén-'âdâm*, qui y revient si souvent (*Ez.*, II, 1, 3, 6, 8; III, 1, 3, 4, 10, 17, 25; etc.). — β) Dans la mesure où s'accentue cette idée de la transcendance de Yahweh, on évite de le mettre en contact direct avec ce qui est impur, ou simplement inférieur. Il ne semble pas qu'il y ait rien à tirer en ce sens de la main de Yahweh qui est sur le prophète (*Ez.*, I, 3; III, 22; XXXVII, 1; XL, 1), qui tombe sur lui (*Ez.*, VIII, 1), qui est sur lui fortement (*Ez.*, III, 14); il ne paraît y avoir ici rien de plus qu'un anthropomorphisme pour marquer l'action de Dieu et sa puissance. Mais il faut, comme à propos d'*Is.*, XL-LXVI, mentionner la place faite à l'esprit de Yahweh. A côté de fonctions pareilles à celles que d'autres prophètes lui ont déjà attribuées (*Ez.*, XXXVI, 27; cf. *Is.*, XI, 1), on met à son actif des interventions particulièrement caractéristiques (*Ez.*, I, 12, 20, 21; II, 2; III, 12, 14, 24; VIII, 3; et aussi XXXVII, 9, 10), qui peut-être auraient été antérieurement mises au compte de Yahweh. Ailleurs toutefois on voit paraître de véritables êtres intermédiaires entre Yahweh et le monde. Tels ces

êtres vivants (*hayyôt*), qui supportent l'appareil (*Ez.*, I, 5, 13, 14, 15, etc.) destiné à épargner à Yahweh le contact de la terre profane (*Ez.*, I) ou souillée (*Ez.*, VIII, 4), qui prennent le nom de chérubins (*Ez.*, X, 1-8, 18, 20; cf. X, 9-17) et semblent s'identifier avec ceux de l'arche (*Ez.*, IX, 3; X, 20), qui sont évidemment des êtres supérieurs à la terre; telles les roues dont les jantes sont remplies d'yeux tout autour (*Ez.*, I, 15-21) et auxquelles le livre de Hénoch donnera rang dans la hiérarchie angélique (*Hen.*, LXI, 10; LXXI, 7). Ces divers êtres, comme les séraphins d'Isaïe (*Is.*, VI, 2-4, 6), sont au service personnel de Yahweh (cf. pourtant *Ez.*, X, 7). Mais il en est d'autres dont la fonction est d'être ses messagers auprès du monde: les ministres du châtiment (*Ez.*, IX, 1, 2ª, 5, 6ª, 7-10), l'homme vêtu de lin (*Ez.*, IX, 2ᵇ, 3ᵇ, 4, 6ᵇ, 11; X, 2, 6, 7), l'homme à l'aspect d'airain qui montre à Ezéchiel le plan du Temple futur (*Ez.*, XL, 3, 4). En outre de la transcendance de Yahweh, le livre d'Ezéchiel met, lui aussi, en relief: — γ) son autorité, qui se manifeste en des formules témoignant qu'elle est irrésistible (*Ez.*, XVII, 21ᵇ, 24; cf. V, 15ᵇ, 17ᵇ); — δ) son omniprésence, qu'expriment la facilité avec laquelle le char des apparitions se meut dans toutes les directions (*Ez.*, I, 9, 12, 17, 19-21); — ε) sa science, que symbolisent les yeux du char (*Ez.*, I, 18), et qui s'exerce là même d'où il se serait retiré (*Ez.*, VIII, 12; IX, 9); — ζ) son domaine universel, qui a pour objet les nations auxquelles il donne des lois (*Ez.*, V, 6, 7), auxquelles il fait connaître ses volontés en se servant au besoin de leurs superstitions (*Ez.*, XXI, 23-28), sur lesquelles il prononce des jugements de ruine et d'extermination (*Ez.*, XXV-XXXII; XXXV; XXXVI, 1-15), dont, à la fin des temps, il repoussera le suprême assaut (*Ez.*, XXXVIII; XXXIX). Naturellement le prophète insiste davantage sur l'exercice de la souveraineté de Dieu en Israël. Yahweh déclare, à l'encontre du sentiment populaire (*Jer.*, XXVIII; XXIX; *Ez.*, XI, 1-12; XII, 21-28), des prophètes qui l'entretiennent (*Ez.*, XIII, 3, 6, 7, 10, 11, 14-16), qu'après le désastre de 597, il y a encore d'autres maux à attendre, que le temps est loin d'être à la paix (*Ez.*, XIII, 10, 16). Il décrit à Ezéchiel toutes les péripéties de la catastrophe de 586: le déplacement de Nabuchodonosor (*Ez.*, XXI, 23-26), son acheminement vers Jérusalem (*Ez.*, XXI, 27-29), le siège de la ville (*Ez.*, IV, 1-3), la famine qui accable les assiégés (*Ez.*, IV, 9-11; XII, 17-20), les issues diverses du siège (*Ez.*, V, 1-4) et ses extrémités (*Ez.*, V, 8-10), la sortie du roi (*Ez.*, XII, 1-14; XXI, 30-32), la durée de l'exil (*Ez.*, IV, 4-8), la nourriture impure des captifs (*Ez.*, IV, 12-17). Il insiste sur l'imminence de la fin (*Ez.*, VII), réfute ceux qui prétendent que les prophéties sont pour des temps reculés (*Ez.*, XII, 21-28). Au jour même où Nabuchodonosor se jette sur Jérusalem, Yahweh le fait savoir aux exilés; il montre dans la ruine de la Ville Sainte la réalisation de toutes ses prédictions antérieures (*Ez.*, XXIV, 2, 25-27; cf. XXXIII, 21, 22). Après 586, Ezéchiel tracera avec la même sûreté le programme de la restauration. Dans toutes ces manifestations de son souverain domaine, Yahweh agit pour une fin très précise. Comme dans *Is.*, XL-LXVI, il a en vue l'honneur de son nom. Cette fin se réalisera spécialement dans l'œuvre de la restauration d'Israël. Les Juifs dispersés au milieu des nations ont, par leur conduite, profané, déshonoré ce nom duquel ils se réclamaient (*Ez.*, XXXVI, 20); Yahweh se doit à lui-même de le sanctifier, d'en manifester la grandeur, de telle sorte que Juifs et païens sachent qu'il est Yahweh (*Ez.*, XXXVI, 21-23), qu'en sainteté et en transcendance il surpasse tous ceux auxquels on attribue quelque prestige de divinité, qu'en un mot, lui, qui dans sa manifestation historique au milieu d'Israël a pris le nom de Yahweh, est le seul Dieu; cette idée revient très souvent (*Ez.*, VI, 7, 10, 13, 14; VII, 4, 9, 27; XI, 12; etc.). Le triomphe final sur les nations fera davantage encore éclater ce prestige (*Ez.*, XXXVIII, 23; XXXIX, 7, 21-29). — η) sa justice, qui est à la base de ses jugements sur les nations, auxquelles il reproche, non seulement de n'avoir pas reconnu le caractère à part de son peuple (*Ez.*, XXV, 8), mais surtout les crimes d'inhumanité (*Ez.*, XXV, 3, 12, 15; XXVI, 2) et d'orgueil (*Ez.*, XXVII, 3; XXVIII, 2-6, 9; XXIX, 3, 9) qu'elles ont commis; sa justice qui s'exerce envers Israël, soit dans les jugements qu'il porte contre lui (*Ez.*, III, 5, 6; V, 5-7; XVI, 43-52), soit dans les sentences qu'il profère (*Ez.*, V, 8-10, 11-17; VI, 1-7, 11-14; VIII, etc.), témoignant que, s'il le livre aux nations, ce n'est pas par suite de son impuissance à le protéger, mais parce qu'il doit le punir (*Ez.*, XIV, 21-23; XXXIX, 21-29); sa justice enfin qui, plus que chez aucun autre prophète, apparaît soucieuse des responsabilités individuelles. Non seulement la conduite des parents ne rejaillit pas sur les enfants (*Ez.*, XVIII, 2, 3; cf. *Jer.*, XXXI, 29); non seulement chacun n'est responsable que de ses faits et gestes (*Ez.*, XVIII, 5-20; XXXIII, 1-9); mais il dépend d'un chacun de modifier par un changement de vie la sentence qui pèse sur lui (*Ez.*, XVIII, 21-29; XXXIII, 12-20).

D. — Se complétant les uns les autres, ces trois documents nous fournissent l'exposition la plus complète et la plus nuancée du monothéisme hébreu. — *a*) Le seul Dieu d'Israël n'a rien d'une abstraction. C'est un être éminemment concret, une personnalité éminemment vivante, dont on connaît le nom et l'histoire. Il s'appelle Yahweh. L'on sait sans doute qu'il présida aux origines du monde. Mais l'on sait mieux encore, si c'est possible, qu'il présida aux origines d'Israël; qu'à un moment donné, il groupa sous son nom et dans son culte les tribus qui devaient constituer la nation israélite; qu'à partir de cette date, il dirigea tous les mouvements du peuple qu'il avait choisi, avec lequel il avait conclu un traité, une alliance. Aussi est-ce surtout à propos d'Israël que Yahweh manifeste sa personnalité et ses attributs. Mais ces manifestations dépassent de beaucoup, par leur portée, les frontières du petit peuple campé sur les bords de la Méditerranée. A ce peuple, ce que Yahweh demande avant tout, c'est de ne lui associer aucun rival, et il ne néglige aucune occasion d'affirmer sa jalousie, sa rigoureuse intransigeance, ce complet exclusivisme, élément, négatif sans doute mais capital, du monothéisme. Dans le Deutéronome, dans *Is.*, LVI-LXVI, dans Ezéchiel, Yahweh s'en tient à ces exigences d'ordre pratique. Mais dans *Is.*, XL-LV, il se prononce sur le caractère des idoles et finit à peu près par n'y plus voir que des vanités, n'ayant aucune existence en dehors des statues qu'on leur consacre. — *b*) Mais Yahweh ne se borne pas à condamner les autres dieux; il affirme en une foule de manières sa véritable nature. Sa transcendance se manifeste, dans les visions d'Ezéchiel, sous la forme de cette sainteté en quelque sorte physique qui met Yahweh dans une sphère à part, qui le rend inaccessible, qui même jusqu'à un certain point le tient à l'écart du monde, lui interdit tout contact avec ce qui est profane et l'oblige, pour les relations qu'il doit entretenir avec la nature inférieure, à recourir au ministère des êtres intermédiaires. Au livre du Deutéronome et surtout dans *Is.*, XL-LV, cette transcendance est attestée par la souveraineté que Yahweh affirme sur le monde physique dont il est l'auteur; et c'est à bon droit que cette suprême autorité est présentée dans *Is.*, XL-LV, comme l'une des marques qui distinguent le plus sûrement

le vrai Dieu des idoles. Dans les trois documents, la transcendance de Yahweh s'affirme par l'empire qu'il exerce sur les hommes et les nations. Son attention sans doute se concentre d'une manière très spéciale sur le peuple juif; mais elle s'étend aussi à tous les peuples de la terre, groupés pour ainsi dire et résumés dans les nations qui à un moment donné tiennent l'univers connu sous leur dépendance. Yahweh n'en redoute aucune; à toutes il donne ses lois; de toutes il a prévu l'histoire et les destinées; et sans cesse il veille efficacement à ce que rien n'arrive autrement qu'il l'a décidé. Il va de soi que la manifestation de cette transcendance entraîne celle de beaucoup d'attributs qui, pour être plus secondaires, n'en contribuent pas moins à donner une très haute idée du Dieu d'Israël. — *c*) L'un d'eux mérite une attention particulière, parce qu'il constitue comme le troisième des traits fondamentaux du monothéisme hébreu. C'est la justice. Yahweh en poursuit passionnément le triomphe. On peut dire qu'elle inspire toutes ses démarches; pour la rendre victorieuse, il n'hésite pas à frapper de mort le peuple même qu'il s'est attaché par des liens si particuliers. C'est que le principal de ces liens eux-mêmes est un lien de justice. Quand Yahweh a conclu une alliance avec Israël (*Deut.*, XXVI, 18, 19), il lui a demandé d'observer toutes les lois et les ordonnances renfermées dans le code sacré qui devait servir de base au contrat. Or, en ce code, expression des exigences divines, une place restreinte est faite aux préceptes cérémoniels et liturgiques qui suffisent à constituer la religion de la plupart des Sémites païens. L'on insiste bien davantage sur les règles de justice qui doivent présider à la vie individuelle, familiale et sociale d'Israël, et donner au monothéisme hébreu son caractère de monothéisme moral.

2°) **Le monothéisme post-exilien.** — C'est du livre d'Ezéchiel que la date est la plus ferme; sa composition, comme d'ailleurs le ministère du prophète, s'est développée de 592 à 570. A partir de cette époque, le monothéisme moral se perpétue, sans subir d'éclipse, parmi les représentants de la tradition religieuse des Juifs.

A. — *Aggée, Zacharie, Malachie.* — Pour la première période de la restauration, depuis l'édit de Cyrus en 538 jusqu'à la réparation des murs de Jérusalem par Néhémie en 445, l'on peut recueillir le témoignage de documents datés avec la plus grande précision. — *a*) Dans les prophéties d'Aggée et de Zacharie, la transcendance divine n'est pas compromise du fait que de nouveau Yahweh se rattache à Jérusalem et au Temple. La nouvelle période de l'histoire est la continuation de l'ancienne. Israël garde encore sa place centrale au milieu des nations. C'est à lui que dans le passé Yahweh s'est fait connaître; c'est par lui que dans l'avenir il se manifestera à toute la terre; le résultat de cette manifestation sera, comme pour les prophètes du passé, l'affluence de toutes les nations à cette montagne dont Yahweh a, dès les temps anciens, fait son séjour (*Agg.*, II, 6-9; *Zach.*, II, 15; VI, 15; VIII, 20-23; XIV, 16-19). Mais, si tous les peuples doivent un jour reconnaître Yahweh, c'est que d'ores et déjà il a sur eux des droits imprescriptibles. Aussi les traite-t-il avec une souveraine autorité; on le voit qui marche à la tête de son peuple contre les nations et les soumet (*Zach.*, IX, 1-8, 13-17; X, 4-12; etc.). Même une direction de pensée se traduit, à laquelle on n'était pas accoutumé jusqu'ici. Le conflit de Yahweh et de son peuple n'est plus avec telle ou telle nation en particulier : il est avec les nations en général. Déjà l'on voit se dessiner une idée qui plus tard prendra une très grande importance. L'humanité se divise comme en deux camps fort inégaux : le peuple de Dieu, et le monde — le reste des nations — hostile à Dieu et aux siens. L'expérience des persécutions auxquelles les Juifs allaient se voir en butte, de la part des maîtres qui successivement gouverneraient tout le monde connu, devait faire beaucoup pour accréditer cette idée. On en voit déjà des traces dans *Zach.*, I-VIII, où les nations sont symbolisées par les quatre cornes (*Zach.*, II, 1, 2) auxquelles s'opposent les quatre forgerons (*Zach.*, II, 3-4), par les quatre vents du ciel vers lesquels vont les quatre chars (*Zach*, VI, 1-8), où elles ont pour capitale Babylone, l'ennemie traditionnelle d'Israël et le centre de l'iniquité (*Zach.*, V, 5-11). De même, dans *Zach.*, IX-XIV, c'est souvent contre les peuples en général que Yahweh entre en lutte (*Zach.*, XII, 3; XIV, 2, 12, 14, 16, 19). On comprend jusqu'à quel point sa victoire contribue à mettre en relief son domaine universel. Plus que jamais aussi, Israël apparaît soumis à son autorité. C'est ce que l'on peut constater surtout dans Malachie : Yahweh poursuit les abus avec une ardeur invincible (*Mal.*, I, 6-II, 16; III, 6-10), annonçant les châtiments qui atteindront les prévaricateurs au grand jour qui doit mettre fin à leurs attentats (*Mal.*, III, 1, 2, 5, 19, 21) et devenir le point de départ des bénédictions pour les justes (*Mal.*, III, 3, 4, 10-12, 13-18, 20-24). — *b*) Si l'autorité de Yahweh sur les nations est au premier plan, on parle aussi à l'occasion de son empire sur la nature et les éléments (*Agg.*, I, 9-11; II, 17, 19; *Zach.*, VIII, 12; *Mal.*, III, 10-12). Çà et là même prennent place des traits apocalyptiques, témoignant qu'aux yeux de ces prophètes, Yahweh a le pouvoir de modifier l'ordre naturel des choses (*Zach.*, VI, 1; XIV, 4, 6, 7, 8, 10). — *c*) Aussi bien, dans les visions de *Zach.*, I, 7-VI, 15, la transcendance de Yahweh est mise en relief par la présence de divers êtres intermédiaires, tout comme dans Ezéchiel (*Zach.*, I, 8-14; II, 1-4, 5-9; III, 1-5; IV, 1, 4, 5, 6, etc.). — *d*) Cette transcendance de Yahweh ne perd pas, cela va de soi, le caractère moral que tant de fois déjà nous lui avons reconnu. Sans doute, l'on pourrait dire qu'Aggée se place à un point de vue très restreint lorsqu'il fait converger tous les reproches vers celui de la négligence dans l'œuvre de la restauration du Temple (*Agg.*, I, 4-11; II, 15-19). Mais il faut noter que, comme tous ses prédécesseurs dans le prophétisme, il envisage surtout les contingences immédiates; à l'époque où il parlait, le relèvement du sanctuaire était également indispensable pour la reprise de la vie religieuse et pour la restauration nationale. L'on peut également remarquer que les préoccupations d'ordre strictement légal et cultuel tiennent une grande place dans Malachie (*Mal.*, I, 6-9, 12-14; III, 10). C'est vrai, et cela répond encore aux tendances mêmes des auditeurs du prophète, qui étaient pour un bon nombre pénétrés des dispositions qui devaient faire le fond de l'esprit du judaïsme. Mais il est vrai aussi que son petit livre renferme beaucoup d'éléments en rapport avec les principes fondamentaux de la religion et de la morale (*Mal.*, II, 10-12, 13-16; III, 5). Quant à Zacharie, l'on sait qu'il reprend le point de vue plus général des anciens prophètes : nécessité de la conversion (*Zach.*, I, 3), vanité du culte purement extérieur (*Zach.*, VII, 4-14), purification de l'Israël futur (*Zach.*, III, 1-10; V, 1-4, 5-11), pratique de la justice dans le royaume messianique (*Zach.*, VIII, 16, 17). — *d*) Ces prophètes n'insistent guère sur l'idolâtrie (cf. pourtant *Zach.*, X, 2; XIII, 2). Les Juifs, qui étaient demeurés en Palestine après 586, avaient, à cet égard, continué les errements du passé (cf. *Is.*, LVI-LXVI); mais les milieux auxquels nos voyants s'adressaient de préférence et dans

lesquels les rapatriés de l'exil tenaient une grande place, s'en étaient détachés.

B. *Le Judaïsme.* — La promulgation de la loi par Esdras (444?) aboutit à la fondation du Judaïsme. On peut dire qu'à partir de cette date le monothéisme hébreu n'a plus d'histoire. La communauté fondée par le prêtre-scribe a pour origine une alliance conclue sur la base de la loi de Dieu donnée par Moïse, serviteur de Dieu (*Neh.*, x, 1, 29, 30). Il est difficile de dire au juste ce que représente ici le terme de « Loi ». L'on peut évidemment penser que, dans l'alliance dont nous venons de parler, l'on ne revenait pas sur celle qui avait été conclue en 622 sous l'influence de Josias, et qui avait pour règle ce livre du Deutéronome (II *Reg.*, xxiii, 1-3), dans lequel nous avons cherché l'une des meilleures expressions du monothéisme hébreu. On a souvent conjecturé que le livre de la Loi, lu et expliqué par Esdras avec le concours des Lévites (*Neh.*, viii, 2-8, 13, 14, 18; ix, 3), était cette partie du Pentateuque que les critiques désignent sous le nom de Code sacerdotal, et qui s'empare en quelque sorte du monothéisme du Deutéronome pour en pénétrer profondément tous les détails de la législation sociale et cultuelle du peuple de Dieu. Au moins est-il certain, que, très peu de temps après Esdras, le Judaïsme avait pour règle de vie notre Pentateuque actuel. Ce qui est non moins certain, c'est qu'il allait chercher ses principes de pensée et d'action dans le recueil prophétique qui renfermait *Is.*, xl-lxvi et Ezéchiel. — *a*) Aussi la foi monothéiste des Juifs ne devait-elle plus subir la moindre éclipse. L'idolâtrie est traitée comme une monstruosité. La transcendance du Dieu créateur et maître du monde physique (*Gen.*, i), souverain indiscuté des nations et des individus, auteur de toutes les vicissitudes de l'histoire de l'univers et du peuple choisi, est un article de foi sur lequel on ne saurait avoir la moindre hésitation. — *b*) On n'en a pas davantage sur cette autre vérité que, en plus des actes rituels et liturgiques sinon avant eux, Yahweh exige de ses fidèles, comme élément essentiel de son culte, la pratique des lois qui consacrent les exigences de la conscience humaine et en précisent les diverses applications et conséquences. — *c*) De cette haute idée religieuse, les preuves et les documents abondent. Ce sont les psaumes, hymnes liturgiques du judaïsme, dont les uns remontent à un passé plus ou moins reculé, dont les autres sont l'œuvre des Juifs eux-mêmes, dans lesquels en tout cas se reflète le plus pur esprit du prophétisme. Ce sont ces livres sapientiaux (Proverbes, Ecclésiastique), dans lesquels tantôt l'on groupe les maximes de conduite pratique qui doivent inspirer une vie honnête et religieuse, tantôt l'on montre cette sagesse humaine comme un reflet, une communication de la Sagesse qui réside en Dieu et s'y personnifie. C'est enfin cette littérature apocalyptique, en partie apocryphe, mélange de métaux précieux et de scories, dans laquelle toutefois, en même temps que l'on s'attache plus fortement qu'ailleurs aux espérances nationales et messianiques, on donne à la transcendance divine sa plus puissante expression; on y attribue à Yahweh un pouvoir illimité et tout miraculeux sur le monde physique; on y accentue en toutes manières son rôle d'auteur et de directeur de l'histoire humaine; on lui assigne enfin pour assesseurs et pour ministres toute une hiérarchie d'êtres spirituels. Si l'on peut dire que, dans ces productions tardives du judaïsme, le monothéisme se complique d'idées dont les origines et la justesse sont sujettes à caution, il reste que l'unicité, la transcendance, la perfection morale du Dieu d'Israël n'ont jamais été affirmées avec plus de force et de conviction.

C. — *La justice divine et le problème des rétributions.* — L'un des sujets qui, dans la période postexilienne, subit davantage l'influence du monothéisme moral, fut celui des rétributions. — *a*) Ce sujet tenait déjà une grande place dans la prophétie; il est un corollaire immédiat du dogme de la justice divine. Mais les prophètes du huitième siècle s'occupèrent à peu près exclusivement des sanctions qui devaient atteindre la nation. Si Jérémie et Ezéchiel attachèrent une grande importance à la responsabilité individuelle, ce fut à peu près toujours en fonction de la participation au retour de l'exil et à la restauration. Il est évident toutefois que le sujet de la rémunération personnelle devait être approfondi en une foule d'autres manières. Le Deutéronome l'envisageait d'une façon beaucoup plus ample et beaucoup plus générale; il le considérait au point de vue de la fidélité à l'observation de la Loi : des bénédictions étaient promises à tous ceux qui s'appliqueraient à vivre en conformité avec la volonté de Yahweh. — *b*) Toutefois ce qui frappe le plus, c'est le caractère terrestre de ces bénédictions et l'absence de toute allusion à une rémunération d'outre-tombe (*Deut.*, xii, 25 28; xiii, 18b; xiv, 29; xv, 4-6, 10b; xvi, 15, 20; xix, 13; xxii, 7; xxiii, 20; etc.) La surprise est moindre dès que l'on réfléchit aux idées des Israélites touchant la vie future. Tant qu'ils ne bénéficièrent pas des lumières supérieures de la révélation, ils eurent à ce sujet les mêmes croyances que les autres Sémites. Or il y avait une grande différence entre la pensée des Sémites et celle, par exemple, des Egyptiens. Ces derniers passaient pour ainsi dire leur vie terrestre à préparer leur vie éternelle : tant leur âme était dominée par la vision de l'Au-delà! Il en allait autrement dans le monde sémitique. On n'y avait qu'une idée très vague de ce qui subsistait de l'homme après la mort. Composé du corps, appelé chair ou *bāśār* (בשר) et de ce principe personnel désigné par le mot *népʰéš* (נפש), auquel le terme *âme* correspond assez imparfaitement, l'homme recevait de Dieu l'esprit de vie, *rûaḥ* ou *nᵉšāmāh* (נשמה, רוח). Grâce à cet esprit, que peut-être l'on ne distinguait pas foncièrement de la *népʰéš*, il possédait la vie pleine et active qu'on lui voyait manifester ici-bas. Lorsque survenait la mort, le corps était déposé dans le tombeau. Quant à l'âme, elle était sans doute immortelle; mais elle ne demeurait pas pour cela absolument étrangère aux atteintes de la mort; elle perdait la plus grande part de son activité; elle n'avait plus qu'une ombre de vie, assez semblable à l'état de sommeil ou de léthargie et que seuls de grands événements pouvaient ranimer (*Is.*, xiv, 9-19). D'ailleurs elle n'était pas sans garder certaines attaches avec le corps, ou mieux avec son ombre; on ne s'imaginait pas l'âme débarrassée de toute forme corporelle. L'on comprend que ces restes misérables de l'humanité n'avaient guère d'aptitudes à devenir sujet des rétributions divines. Leur rendez-vous commun était dans un endroit souterrain appelé en hébreu *scheôl* (שאול *šᵉʾôl*); là se réunissaient tous les mânes humains, quels qu'eussent été leurs mérites ou leurs démérites au cours de leur vie terrestre. Tout au plus songeait-on à faire descendre les plus grands criminels en des régions plus profondes du sombre séjour; s'il était des justes particulièrement méritants, tels Hénoch et Elie, Dieu les arrachait à la mort et les prenait avec lui. — *c*) Avec de telles conceptions sur l'Au-delà, les Israélites, ainsi que les autres Sémites, devaient considérer la vie présente comme le véritable temps des rétributions divines; le sens très élevé qu'ils avaient de la justice de Yahweh a seulement permis aux fils de Jacob une

précision de pensée que l'on ne trouverait pas ailleurs. Au juste les longs jours, la santé, la richesse, le bonheur, une nombreuse postérité, et, après sa mort, une mémoire de bénédiction; au méchant les malheurs, les maladies, les catastrophes soudaines, la mort prématurée, une mémoire maudite. — *d*) Toutefois cette idée même qu'ils avaient de la justice de Yahweh devait, avec le progrès des révélations, amener les Juifs à reconnaître l'insuffisance des rétributions terrestres. Ce ne fut pas du premier coup, ce ne fut pas de bonne heure; on peut même dire que le grave sujet des sanctions fut l'un de ceux qui bénéficièrent le plus tard des lumières surnaturelles de la révélation. Un bon nombre de Psaumes s'en tiennent encore, à propos du juste et du méchant, à l'idée des rémunérations d'ici-bas; cette conception apparaît à l'exclusion de toute autre dans les Proverbes et l'Ecclésiastique. — *e*) Déjà pourtant, à des heures particulièrement douloureuses, un Jérémie avait posé à Dieu lui-même le problème des souffrances du juste et de la prospérité de l'impie (*Jer.*, XII, 1-4). La question fut reprise dans le livre de Job. Ses amis ne trouvèrent rien de mieux, pour soutenir Job dans son épreuve, que de lui rappeler les antiques solutions, de blâmer l'orgueil avec lequel il affirmait son innocence, de l'exhorter à regretter ses fautes pour se rendre digne de la faveur divine (*Job*, IV, V, VIII, etc.). Job. n'en persista pas moins à se déclarer innocent, à protester en tout cas que son épreuve était hors de proportion avec ses manquements, à mettre en contraste avec sa misère la prospérité des méchants (*Job*, VI, VII, IX, X, XIX, etc.); finalement il en appelait à Dieu lui-même (*Job*, XIX, XXVI-XXXI). La réponse de Dieu n'a rien de définitif; elle consiste à proclamer combien téméraire est l'homme qui veut discuter des problèmes trop forts pour lui et s'en prendre à un Dieu infiniment sage et infiniment puissant (*Job*, XXXVIII-XLI). Cependant le prologue du livre (*Job*, I, II) et l'épilogue (*Job.*, XLII, 7-17) témoignent que la souffrance du juste est une épreuve, que Dieu la permet afin d'expérimenter et de fortifier la fidélité de ses serviteurs, quitte à rémunérer largement dans la suite leur persévérance. Les discours d'Eliu (*Job*, XXXII-XXXVII) ajoutent à la solution quelques données secondaires concernant l'influence éducatrice de la douleur. — *f*) De son côté, l'auteur de l'*Ecclésiaste* aborde le grand problème de la vie humaine, mais il l'envisage surtout à un point de vue pratique : puisque aucun des biens dont on peut jouir ici-bas, plaisirs, richesses, sagessse même et vertu, ne suffisent à l'homme pour le rendre heureux; puisque, relativement au bonheur, il n'y a guère de distinction entre le juste et l'impie, le plus sage est que chacun profite de son mieux du peu que Dieu lui donne : conclusion pratique de résignation qui certes a bien sa valeur. — *g*) Il n'en est pas moins surprenant que, ni dans Job, ni dans l'Ecclésiaste, on ne fasse appel aux grandes solutions que donne à ces problèmes la perspective des rémunérations d'outre-tombe; tout au plus peut-on dire que dans *Job*, XIX, 23-27, l'hypothèse est faite d'un retour possible à la vie pour entendre le jugement de Dieu. Peut-être que certains Psaumes, le LXXIII[e] par exemple, vont un peu plus loin. En tout cas, la Sagesse palestinienne n'aboutit pas à donner pleine satisfaction aux problèmes qu'elle avait posés; le livre de Tobie (*Tob.*, III, 6, 15, 20-23; IV, 12, 23) s'exprimera sensiblement comme l'Ecclésiastique. — *h*) Deux ouvrages provenant du milieu alexandrin feront davantage avancer la question. Le deuxième livre des Macchabées insiste beaucoup sur l'action providentielle de Dieu ici-bas et sur la rétribution terrestre des méchants en particulier : la correspondance est rigoureuse entre l'offense et le châtiment (II *Macch.*, IV, 38; V, 9, 10; IX, 5, 6; XIII, 4-8; XV, 32-35). Il accentue la différence entre les Juifs et les païens : le châtiment des Juifs est inspiré par l'amour (II *Macch.*, VI, 12, 13, 14[b]-16); les païens sont voués à l'endurcissement, jusqu'à ce que la mesure soit comble et mérite la suprême destruction (II *Macch.*, VI, 14[a]). De plus, tandis que pour les païens la perspective s'arrête aux peines d'ici-bas et à la malédiction de leur race (II *Macch.*, VII, 16-19), elle ira pour les Juifs au delà de la tombe : au milieu des souffrances qu'ils endurent pour la nation, les justes peuvent se consoler par la pensée de la résurrection (II *Macch.*, VII, 9, 11, 23; cf. 30-38; XII, 43, 44). Le *scheol* n'est pour eux qu'un séjour intermédiaire; même, ceux qui y portent encore le poids de quelque faute, peuvent être secourus par des sacrifices pour le péché, par des prières, par des expiations, offerts par les vivants (II *Macch.*, XII, 43-46). Le progrès doctrinal se manifeste encore dans la *Sagesse de Salomon*. Ici, l'âme a son être tout à fait indépendant du corps, elle peut vivre sans lui, si même sa présence ne la gêne pas dans l'épanouissement de ses facultés et de ses actes (*Sap.*, IX, 15). De l'idée de spiritualité à celle d'immortalité, la transition est des plus naturelles. L'âme ne périt pas avec le corps; après la dissolution de la chair, elle a peut-être plus de liberté dans l'exercice de ses opérations vitales; loin d'aller languir au *scheol*, elle devient parfaitement apte à porter dans l'Au-delà le contre-coup de ce qu'elle a fait ici-bas, à recevoir des récompenses et à subir des châtiments. De ce côté de la tombe, le juste peut être châtié pour ses infractions légères (*Sap.*, III, 4, 5). Dans l'Au-delà il jouit pleinement de la félicité : il vivra à jamais, sa récompense sera avec le Très Haut qui prendra soin de lui, qui l'investira d'une royauté glorieuse et ceindra son front d'une magnifique couronne (*Sap.*, V, 15, 16); les justes jugeront les nations et domineront sur les peuples (*Sap.*, III, 8). Ces rémunérations sont si brillantes que, pour le juste, mourir jeune c'est être l'objet d'une faveur spéciale de Dieu (*Sap.*, IV, 13, 14). Le sort des impies est peut-être décrit avec moins de netteté. La mort n'a pas été voulue par Dieu (*Sap.*, I, 13, 14); elle est le fruit du péché et de l'envie du Diable (*Sap.*, II, 23, 24). Aussi les impies l'appellent-ils par leurs œuvres; ils font alliance avec elle (*Sap.*, I, 16). Dieu ne les épargne pas; il les accable dès cette vie sous le poids du châtiment (*Sap.*, III, 11-13, 17, 18). Leur fin sera horrible (*Sap.*, III, 19) : Dieu se moquera d'eux et les méprisera; ils ne seront plus que de vils cadavres, un objet d'ignominie parmi les morts (*Sap.*, IV, 18). Dieu les ébranlera jusqu'à la base; ils seront plongés dans le chagrin et leur souvenir périra; quand il leur faudra rendre compte de leurs fautes, la crainte les saisira et leurs iniquités témoigneront contre eux (*Sap.*, IV, 19, 20; V, 17-23). Le contraste établi par le Sage entre le sort du juste et celui de l'impie indique qu'il faut placer dans l'Au-delà le terme du châtiment comme celui de la récompense. Le grand jugement du chapitre V, dans lequel les méchants comparaissent en face des justes, semble bien être, lui aussi, une scène d'outre-tombe.

i) Il est à propos de noter que la pauvreté des solutions apportées par les Juifs au problème des rétributions, de même que le développement doctrinal relatif à cette question, ont été parfaitement saisis par nombre d'auteurs ecclésiastiques. On connaît le passage fameux de Bossuet : « La loi de Moïse ne donnait à l'homme qu'une première notion de la nature de l'âme et de sa félicité... Mais les suites de cette doctrine et les merveilles de la vie future ne furent

pas alors universellement développées; et c'était au jour du Messie que cette grande lumière devait paraître à découvert... Encore donc que les Juifs eussent dans leurs Ecritures quelques promesses des félicités éternelles, et que vers le temps du Messie où elles doivent être déclarées, ils en parlassent beaucoup davantage, comme il paraît par les livres de la Sagesse et des Macchabées; toutefois cette vérité faisait si peu un dogme formel et universel de l'ancien peuple, que les Sadducéens, sans la reconnaître, non seulement étaient admis dans la synagogue, mais encore élevés au sacerdoce. C'est un des caractères du peuple nouveau, de poser pour fondement de la religion la foi de la vie future, et ce devait être le fruit de la venue du Messie. » (*Disc. sur l'Hist. univ.*, IIe part., chap. XIX.) On comprend l'importance de ce texte dans la question qui nous occupe; il faut même noter que, n'étant pas informé, comme nous le pouvons être, du contenu de la littérature apocryphe de l'Ancien Testament, l'éminent théologien ne fait pas entrer en ligne de compte un certain nombre d'idées fort importantes pour le sujet et que nous rencontrerons plus loin (*Deuxième partie*, 7°). Longtemps déjà avant Bossuet, saint JÉRÔME expliquait des textes tels que *Eccl.*, III, 18-21 par ces réflexions : « Hoc autem dicit, non quod animam putet perire cum corpore, vel unum bestiis et homini praeparari locum, sed quod ante adventum Christi omnia ad inferos pariter ducerentur... Et revera antequam flammeam illam rotam, et igneam romphaeam, et paradisi fores Christus cum latrone reseraret, clausa erant coelestia, et spiritum pecoris hominisque aequalis vilitas coarctabat. Et licet aliud videretur dissolvi, aliud reservari; tamen non multum intererat perire cum corpore, vel inferni tenebris detineri. » (*Comment. in Ecclesiasten*, *P. L.*, XXIII, 1041, 1042.) La réflexion est digne de la sagesse et de la bonté divines dans l'économie du salut : le moment n'était pas venu de répandre de pleines lumières sur le sujet des récompenses d'outre-tombe, tant que, de fait, les justes n'en pouvaient pas encore bénéficier.

3° **Le monothéisme chez les prophètes préexiliens.** — Si tous les exégètes étaient d'accord sur les dates du Deutéronome et d'*Is.*, XL-LXVI, l'on n'aurait presque plus rien à ajouter pour que l'histoire du monothéisme hébreu fût tout à fait complète. A s'en tenir aux données de la tradition juive et chrétienne, *Is.*, XL-LXVI nous renseigne sur la foi d'Israël au huitième siècle, tandis que le Deutéronome nous fait connaître quelle était la croyance de Moïse et des Hébreux au moment où ceux-ci se préparaient à entrer en Canaan. Mais, on le sait, la plupart des exégètes non catholiques ne reçoivent pas ces données de la tradition. A leurs yeux, *Is.*, XL-LV serait en gros contemporain des dernières années de l'exil (peu avant 538), *Is.*, LVI-LXVI, des premiers temps du retour. Quant au Deutéronome, sa partie centrale (XII-XXVI + XXVIII), dont plusieurs éléments remonteraient beaucoup plus haut, et, d'après certains critiques, jusqu'aux temps mosaïques eux-mêmes, aurait été coordonnée et rédigée peu de temps avant 622, durant le règne de Manassé ou pendant les premières années de Josias. C'est le propre de l'apologétique de se placer, autant que possible, sur le terrain de ceux qu'elle veut gagner; comme d'ailleurs il n'est nullement malaisé de le faire pour le sujet qui nous occupe, il y a tout avantage à tenter une esquisse de l'histoire du monothéisme préexilien en s'appuyant sur des documents qui ne soient pas objet de discussion. En toute hypothèse d'ailleurs, la découverte du Deutéronome en 622 nous fournit un point de repère; elle se place à la fin d'une période éminemment féconde au point de vue du monothéisme : la grande période du prophétisme, que l'on peut faire commencer au neuvième siècle, avec Elie et Elisée, et qui se perpétue, au huitième siècle, avec Amos et Osée en Israël, Isaïe et Michée en Juda, puis, au septième siècle, avec Jérémie, Sophonie, Nahum, Habacuc.

A. *Elie et Elisée.* — Les critiques ont des hésitations touchant la date à assigner aux sources qui racontent la mission d'Elie et d'Elisée. Une donnée au moins s'impose : c'est la fermeté de la tradition qui en fait des thaumaturges. Aussi bien l'on n'hésite pas à regarder comme strictement historiques les deux épisodes vers lesquels converge toute l'action du prophète Elie : la scène du Carmel (I *Reg.*, XVIII, 16-40), l'épisode de la vigne de Naboth (I *Reg.*, XXI, 1-24). C'est aux mauvais temps du roi Achab qui, subordonnant les intérêts de la religion nationale aux vues d'une politique d'ailleurs habile, contracte des alliances avec les Phéniciens; il les sanctionne en épousant Jézabel, fille d'Ethbaal, roi de Sidon (I *Reg.*, XVI, 30, 31a). Les conséquences de cet acte ne se font pas attendre : Achab, allant au-devant des désirs de sa femme, établit dans sa capitale le culte de Baal et d'Astarté et s'y associe lui-même (I *Reg.*, XVI, 31b-33; XXI, 25, 26); tous les rois de sa dynastie suivront son exemple. C'est en leur présence qu'Elie et Elisée se feront les champions de Yahweh. — *a*) Les miracles sans nombre qu'ils accompliront (I *Reg.*, XVII, 1 et XVIII, 41-46; XVII, 8-16, 17-24; II *Reg.*, II, 9-15, 19-25; IV; V; VI, 1-7) témoigneront du pouvoir de Yahweh sur la nature; il ne se contente pas, comme les Baal cananéens, d'une action occulte et incontrôlable; il agit de la manière la plus propre à frapper l'attention. — *b*) La part qu'au nom de Yahweh, Elisée prend à la vie politique, non seulement en son pays (II *Reg.*, III, 9-20; VI, 8-VII, 20; IX, 1-13), mais en Syrie, à Damas (II *Reg.*, VIII, 7-15), est la preuve qu'à ses yeux le Dieu d'Israël a autorité sur les nations étrangères aussi bien que dans le peuple qui l'honore. Au sujet de la transcendance divine, on pourrait aussi alléguer la vision de Michée, fils de Yemla (I *Reg.*, XXII, 5-28; noter surtout vers. 19). Mais deux traits de la carrière d'Elie sont surtout à retenir. — *c*) L'un, l'épisode de la vigne de Naboth (I *Reg.*, XXI, 1-24) met en relief les préoccupations de stricte justice qui dirigent Yahweh dans le gouvernement du monde. Un roi, si puissant soit-il, n'a pas le droit de dépouiller l'un de ses sujets, même les plus humbles, de l'héritage de ses pères, eût-il l'intention d'offrir les plus avantageuses compensations; parce qu'Achab, cédant aux intrigues de Jézabel, a tué et pris un patrimoine, il est condamné à une mort violente, et sa postérité est maudite. On ne saurait marquer d'une manière plus frappante ce qui distingue Yahweh des autres dieux et fait sa supériorité. — *d*) L'on conçoit dès lors que le dieu d'Israël se refuse à tout compromis avec des divinités importées de l'étranger. La scène du Carmel (I *Reg.*, XVIII, 16-40) est à ce point de vue des plus expressives : « Jusques à quand clocherez-vous des deux côtés? Si Yahweh est Dieu, allez après lui; si c'est Baal, allez après lui » (vers. 21). La question est clairement posée : il ne s'agit pas seulement de mesurer deux êtres rivaux, de savoir lequel est le plus puissant, le plus grand; la question est d'*être* ou de *n'être pas*; et comme, aux yeux du prophète, la réponse à la question ne saurait être douteuse, il est manifeste que, pour lui, Yahweh est Dieu (*le* Dieu, *hā'ĕlōhîm*, vers. 37) et que Baal ne l'est pas. Il est évident d'ailleurs que, posée en ces termes, la question exclut une réponse en vertu de laquelle Yahweh

serait Dieu en Israël (vers. 36), et Baal chez le roi de Phénicie. C'est par un miracle que Yahweh doit revendiquer ses titres (vers. 22-39) et entraîner la déroute de Baal et de ses prophètes (vers. 40). Nous sommes loin, non seulement du libéralisme pratique avec lequel les dieux païens ouvraient leur pays, leurs temples même, aux dieux des territoires voisins, mais de la conviction théorique qui poussait les polythéistes ou les hénothéistes à regarder comme pareilles aux leurs les divinités des autres royaumes.

La mission d'Elie est comme la mise en action du programme qu'il lègue à ses successeurs dans le prophétisme. Ceux-ci en feront valoir les divers éléments, en dehors de toute préoccupation d'exposé méthodique, selon que les circonstances l'indiqueront.

B. *Amos, Osée, Isaïe, Michée, Jérémie, Sophonie, Nahum, Habacuc.* — *a*) *Polémique contre les faux dieux* : *α*) Le premier des prophètes qui nous ait laissé des écrits est Amos, qui prêcha dans le royaume du Nord sous Jéroboam II. Il s'attaque peu ou point au culte des dieux étrangers (cf. pourtant *Am.*, v, 26 [?]; viii, 14); c'est sans doute que le désordre est confiné en des cercles restreints et que la réforme d'Elie fait encore sentir son influence. — *β*) Son contemporain et successeur Osée parle à plusieurs reprises du culte rendu à Baal (*Os.*, ii, 10, 15, 19; xi, 2; xiii, 1); il présente Israël comme une épouse infidèle qui aurait quitté Yahweh pour aller après des amants (*Os.*, ii, 7, 9; cf. ii, 11, 12, 14, 15), qui ne sont autres que les Baalîm (*Os.*, ii, 10, 15; xi, 2). Il serait assez naturel de penser que, pendant la période d'anarchie qui suivit le règne de Jéroboam II, le culte de Baal se fût à nouveau introduit en Israël. Toutefois, prenant en considération une série de textes du prophète (*Os.*, viii, 4b-6; x, 5, 8; xiii, 2), nombre d'exégètes ont pensé qu'Osée attaquait simplement le culte des hauts lieux dans lesquels, sans doute, on honorait Yahweh, mais sous des emblèmes et avec des rites qui l'assimilaient à un Baal. Quoi qu'il en soit, la manière dont Osée traite ce culte montre jusqu'à quel point l'idolâtrie est incompatible avec le caractère de Yahweh. — *γ*) En Juda, Isaïe prêcha sous trois rois fidèles à leur Dieu, Osias, Joatham, Ezéchias (II *Reg.*, xv, 3, 34; xviii, 3; cf. pourtant xv, 4, 35); en revanche Achaz fut un mauvais roi (II *Reg.*, xvi, 2), dont l'impiété serait allée jusqu'à l'idolâtrie (II *Reg.*, xvi, 3, 4, 10-18; II *Chron.*, xxviii, 1b-4, 22-25). Isaïe parle rarement de cette infidélité, mais il la condamne en termes précis (*Is.*, ii, 8, 18, 20; xxx, 22; cf. *Mi.*, i, 7 [à propos d'Israël]; v, 12, 13 [à propos de Juda]). — *δ*) Jérémie commença son ministère alors que Josias n'avait pu réprimer les désordres que Manassé avait favorisés (*Jer.*, i, 2); l'idolâtrie, sous toutes ses formes, avait droit de cité en Juda et à Jérusalem, et jusque dans les parvis du Temple (II *Reg.*, xxi, 1-7). La réforme de 622 fut radicale, mais les effets n'en durèrent que jusqu'à la mort de Josias (608); Joachim laissa revenir tous les dieux étrangers (II *Reg.*, xxiii, 37; *Ez.*, viii, 5-18). Aussi Jérémie proteste-t-il contre leur présence (*Jer.*, ii, 7b, 8, 28; ix, 13), contre l'abandon de Yahweh (*Jer.*, ii, 9-13; cf. 25, 28, 33), contre l'adultère de Juda (*Jer.*, iii, 1, 20; v, 7, 8; xi, 10-13; xiii, 25), contre les hauts lieux, théâtres de ces forfaits (*Jer.*, ii, 20; iii, 2a, 6; xiii, 27; xvii, 2, 3). Il mentionne spécialement : les cultes idolâtriques du Temple (*Jer.*, vii, 30); le culte de Baal (*Jer.*, ii, 8; ix, 13); le culte des Baals dans la Vallée, sans doute du *méléк* de *Géhinnom* (*Jer.*, ii, 23; cf. vii, 31); le culte de la reine du ciel (*Jer.*, vii, 18); le culte des astres (*Jer.*, viii, 2). Il s'explique sur la nature des faux dieux : ce ne sont pas des dieux (*Jer.*, ii, 11); ce sont des êtres impuissants (*Jer.*, ii, 13, 28; iii, 23, 24), du bois, de la pierre, des œuvres de la main de l'homme (*Jer.*, ii, 27, 28a; iii, 9; x, 2-15). Comme on le voit, ces prophètes s'expriment selon le même esprit qu'Ezéchiel ou *Is.*, xl-lxvi.

b) *Transcendance de Yahweh.* — *α*) Les textes les plus authentiques témoignent de l'empire de Yahweh sur la nature, sur les productions du sol, sur les fléaux, les bouleversements et les cataclysmes (*Am.*, iv, 6-11; vii, 1, 4 [cf. iv, 13; v, 8; viii, 8, 9; ix, 5, 6]; *Os.*, ii, 7, 10, 11, 14, 23, 24; xiii, 14; xiv, 6-8; *Is.*, vii, 21-25; xxviii, 23-26; xxx, 25, 26; *Mi.*, i, 4; *Jer.*, x, 10; xiv; xv); Jérémie signale son action créatrice (*Jer.*, x, 12, 16; xiv, 22). — *β*) Toutefois les prophètes du septième et du huitième siècles sont amenés par les circonstances à insister davantage sur l'action de Yahweh dans le gouvernement des peuples; si leur attention se concentre sur Israël, ils ont quand même et bien fréquemment l'occasion de regarder par delà ses frontières. — *αα*) Ils sont unanimes à déclarer qu'Israël a une place à part dans les sollicitudes de Yahweh (*Am.*, iii, 2; *Is.*, v, 1, 2; *Jer.*, ii, 21; xii, 10); ils caractérisent ces rapports comme ceux d'une épouse avec son époux (*Os.*, i, 2-9; ii, 18, 21, 22; *Jer.*, ii, 2; iii, 1), même d'un enfant avec son père (*Os.*, xi, 1; *Is.*, i, 2); Jérémie parle d'une alliance (*Jer.*, xi, 2 sv.). — *ββ*) Ces rapports ont commencé à une date très précise et se rattachent à un fait très nettement déterminé, la sortie d'Egypte (*Am.*, iii, 1 [cf. ii, 10; v, 25]; *Os.*, xi, 1, 3, 4 [cf. ii, 16; xii, 14]; xii, 10; xiii, 4; *Is.*, x, 24, 26; xi, 15, 16; *Jer.*, ii, 2-7, etc.); ils persévèrent au cours de toute l'histoire d'Israël. — *γγ*) Mais Yahweh a aussi présidé aux origines des autres peuples (*Am.*, ix, 7b), à telle enseigne que, sans les privilèges dont il a été comblé, Israël leur serait de tout point semblable (*Am.*, ix, 7a). Ayant formé les nations, Yahweh exerce sur elles une pleine autorité; les prophètes s'en expriment à propos des événements auxquels leurs auditeurs se trouvent mêlés. Au temps d'Amos, l'horizon d'Israël est restreint; le prophète ne s'occupe que des petits royaumes voisins, que Yahweh juge et condamne en maître (*Am.*, i, 2-11, 3). Toutefois dans les Assyriens, qui, à partir de 745, reviennent à la prospérité, il signale les instruments dont Yahweh se servira pour châtier Israël (*Am.*, iii, 11-15; iv, 3; v, 27; vi, 14), se réservant d'ailleurs de déterminer lui-même la rigueur et la durée de la peine (*Am.*, iii, 12; v, 3; ix, 8-15). Osée, dont l'attention se concentre presque entièrement sur Israël, tient pourtant à l'occasion le même langage (*Os.*, vii, 12; viii, 3, 10; x, 5, 6; xi, 5; xiv, 2-9). Au temps d'Isaïe, les Assyriens sont revenus au premier plan; depuis l'avènement de Téglath-Phalazar, ils ont repris leurs traditions de guerres et de victoires; ils sont une menace perpétuelle pour Israël et Juda. C'est avec cet empire qui, pour le moment, résume toute la puissance des nations étrangères, que Yahweh doit se mesurer. Isaïe n'hésite pas. Il abandonne aux Assyriens le royaume prévaricateur de Samarie (*Is.*, ix, 7-x, 4+v, 25-30; xvii, 1-11; xxviii, 1-4). Mais il en va autrement à propos de Juda. Celui-ci est sans doute, lui aussi, coupable, et Yahweh se servira d'Assur pour le châtier (*Is.*, i, 1-9; vi, 9-13; vii, 17-20; x, 5, 6). Mais quand la sentence sera exécutée, Yahweh se retournera contre Assur qui, dans son orgueil, attribue à ses propres forces les succès qu'il lui procure et qu'il a prédits (*Is.*, x, 7-19; xxxvii, 26, 27); il humiliera Assur et sauvera Juda (*Is.*, xxxvii, 28-35). C'est surtout à propos de l'invasion de Sennachérib qu'Isaïe prononça ces paroles, qui élèvent si haut la suprématie universelle de Yahweh. On sait que l'événement justifia la prédiction du voyant (*Is.*, xxxvii, 36-38), et l'on peut comprendre jusqu'à quel point l'idée monothéiste parut confirmée

et agrandie aux yeux du peuple. Il faut aussi mentionner à ce sujet les oracles sur les nations (*Is.*, XIII-XXIII), dont une partie au moins est universellement traitée comme authentique. Jérémie ne pouvait revenir en arrière; il parla comme Isaïe; il exprima ses convictions surtout à propos des invasions de Nabuchodonosor (*Jer.*, IV, 5-31; VI, 1-9, 22-30; VII, 29-VIII, 3, etc.; XXI, 3-10; XXIV, 8-10; XXV, 1-14; XXVII, 12-22; XXVIII; XXIX; etc.; cf. aussi XXVII, 1-11; XXV, 15-38 et le groupe d'oracles contre les nations XLVI-LI). Les oracles de Sophonie contre les païens (*So.*, II, 4-15), de Nahum sur Ninive (*Na.*, I-III), d'Habacuc sur les Chaldéens (*Hab.*, I, II) sont pareillement à alléguer. — γ) Cet empire universel sur le monde physique et sur les nations prouve la transcendance de Yahweh. Elle s'exprime dans tous ces prophètes, par la formule traditionnelle « Yahweh des armées » (*Am.*, III, 13; IV, 13; V, 14, 15, etc.; *Os.*, XII, 6; *Is.*, I, 9, 24; II, 12; III, 1, 15; V, 7, 9, 16, 24, etc.; *Mi.*, IV, 4; *Jer.*, II, 19; V, 14; VI, 6; VII, 3, etc.; *So.*, II, 9, 10; *Na.*, II, 14; III, 5; *Hab.*, II, 13). Toutefois, c'est la vision inaugurale d'Isaïe (*Is.*, VI) qui la met davantage en relief. Le Seigneur (*ᵃdônāy*), vêtu d'habits royaux, entouré d'êtres au nom mystérieux de séraphins ou brûlants, ébranlant la demeure où il apparaît et la remplissant de fumée, inspirant à Isaïe, témoin du spectacle, la sensation d'un danger mortel, est véritablement le Très Saint, isolé, séparé, inaccessible. Mais qu'il ne s'agisse pas seulement d'une sainteté physique, les paroles d'Isaïe et son attitude le disent assez : son épouvante provient de la conscience de son péché et se calme dès qu'un séraphin lui a annoncé sa purification (*Is.*, VI, 5-7). On comprend dès lors le sens de l'expression « Saint d'Israël » qui revient onze fois dans *Is.*, I-XXXIX, treize fois dans *Is.*, XL-LXVI, et que l'on retrouve seulement six fois en dehors de ce livre.

c) *Attributs divins; caractère moral du monothéisme.* — Impossible de parler de Yahweh, de faire valoir ses droits, sans mentionner fréquemment ses attributs, ou au moins y faire allusion. Les prophètes du huitième et du septième siècles n'y manquent pas; il semble même que, soit à raison des circonstances particulières dans lesquelles il prêchait, soit à raison de son caractère individuel, chacun ait eu mission de faire valoir un attribut particulier. — α) Aux yeux de tous, Yahweh est un Dieu vivant et éminemment personnel. Les affirmations sont précises à cet égard (*Is.*, XXXVII, 17; *Jer.*, X, 10; XXIII, 36; *Os.*, II, 1), consacrées par les formules de serment que Yahweh lui-même profère (*Jer.*, XXII, 24; XLVI, 18; *Ez.*, V, 11; XIV, 16, 18, 20; XVI, 48; XVII, 16; etc.; *So.*, II, 9) ou que l'on prononce en son nom (*Jer.*, IV, 2; V, 2; XII, 16; XVI, 14, 15; XXIII, 7, 8; XXXVIII, 16; XLIV, 26; *Os.*, IV, 15). Cette vie et cette personnalité de Yahweh se manifestent surtout dans les rapports qu'il entretient avec les individus. On peut mentionner la manière dont, en Osée, il traite avec Israël personnifié comme son épouse (*Os.*, I; II, 8, 9, 11-19, 21, 22, etc.; cf. *Jer.*, II, 2; III, 11-13; etc.). On peut insister plus justement encore sur ces visions inaugurales dans lesquelles Dieu s'entretient véritablement avec le prophète (*Is.*, VI; *Jer.*, I). Mais nulle part le sens de la personnalité divine n'est plus vif que dans Jérémie; le prêtre d'Anathoth sent perpétuellement que Yahweh est tout près de lui, qu'il peut s'entretenir avec lui, lui confier ses préoccupations et ses peines, entendre ses réponses et ses encouragements; sa prière revêt la forme d'un véritable dialogue (*Jer.*, VII, 16-19; XI, 18-23; XII, 1-6; XIV-XV; XVII, 14-18; XVIII, 19-23; XX, 7-18). — β) Osée et Jérémie font une place spéciale à la bonté divine; elle a présidé aux premiers rapports de Yahweh avec son peuple (*Os.*, IX, 10a; XI, 1-4; *Jer.*, II, 2-7), elle ne s'est jamais démentie (*Os.*, II, 10); après que la justice aura fait son œuvre, c'est la bonté qui inspirera à Yahweh le pardon et assurera la restauration du peuple (*Os.*, XI, 8-11, surtout 9b; *Jer.*, XXXI, 2, 3, 20; XXXIII, 11). — γ) Isaïe s'attache davantage à la sagesse et à l'autorité avec lesquelles Yahweh gouverne le monde; il les voit spécialement à l'œuvre dans les péripéties de la guerre de Phacée et de Rasin contre Juda (*Is.*, VII, 1-9; VIII, 1-4) et dans l'expédition de Sennachérib (*Is.*, X, 5, 6, 12, 15-19, 24-27, 28-34; XXXVII, 26-29, 33, 34). Aussi réclame-t-il du peuple la foi et la confiance (*Is.*, VII, 9b; XXVIII, 16; XXX, 15), se moquant du recours aux moyens humains de défense (*Is.*, XXII, 8-13), blâmant énergiquement ces alliances politiques qui, en même temps qu'elles témoignent d'un manque de foi, constituent un danger pour la religion (*Is.*, XXIX, 15, 16; XXX, 1-17; XXXI, 1-3; cf. *Os.*, V, 13; VII, 8, 9, 11, 14, 16). — δ) Mais tous ces prophètes insistent d'un commun accord sur l'attribut qui, plus que tous les autres, met en relief le caractère moral du monothéisme hébreu, la justice : — αα) La justice de Yahweh se manifeste d'abord dans l'idéal moral qu'il impose à son peuple et qui se traduit par les censures que les prophètes prononcent contre les désordres de toute sorte qui règnent en Israël et en Juda. Amos s'en prend aux riches dont il blâme le luxe (*Am.*, III, 12c, 15; V, 11bc; VI, 1, 8b, 11), les folles jouissances (*Am.*, IV, 1c; VI, 4-6), les débauches (*Am.*, II, 7b), mais surtout la dureté pour les pauvres (II, 6, 7a, 8; III, 10; IV, 1b; V, 12b; VIII, 4-6); il dénonce la complicité des juges (*Am.*, V, 7, 10, 15a; VI, 12). Au temps d'Osée, Israël est en pleine décomposition; aussi les prévarications de toutes sortes ont-elles droit de cité. De là les jugements sévères du prophète (*Os.*, IV, 1b, 2; VI, 8; VII, 1; X, 4; etc.), qui s'attaque aux chefs du peuple (*Os.*, IV, 18; V, 10; VII, 3-7; VIII, 4) et aux prêtres (*Os.*, IV, 6, 8, 9, 14; VI, 9; etc.); à noter la censure très vive de l'immoralité (*Os.*, IV, 2, 11, 18, etc.). En Juda, Isaïe condamne, en même temps que la superstition (*Is.*, II, 6) et l'idolâtrie (*Is.*, II, 8), l'orgueil qui s'appuie sur la richesse et la prospérité du pays (*Is.*, II, 7, 12-17), le luxe des femmes (*Is.*, III, 16-24; XXXII, 9-11), l'avarice des riches (*Is.*, V, 8), leurs orgies (*Is.*, V, 11, 12; XXII, 13; XXVIII, 7, 8; cf. à propos d'Israël, XXVIII, 1), leur présomption (*Is.*, V, 18-21), mais aussi leurs injustices envers les pauvres (*Is.*, V, 23; cf., à propos d'Israël, X, 1, 2). Ce dernier thème toutefois tient une bien plus grande place dans Michée, mieux en mesure, à Morešéth, de voir toutes les violences dont les faibles étaient les victimes (*Mi.*, II, 1, 2, 8, 9; III, 1-3, 9-11). De ces diverses censures, on trouve l'écho dans Jérémie (*Jer.*, II, 34; V, 1-9, 15-19; VI, 13; VII, 5, 6, 8, 9; IX, 1-8; etc.). — ββ) La justice de Yahweh éclate dans l'importance qu'il attache à la pratique de cet idéal moral. L'un des traits les plus frappants, dans les écrits de ces prophètes, c'est la censure du culte (*Am.*, IV, 4, 5; V, 4, 5, 21-23; VII, 8, 9; IX, 1; *Os.*, IV, 13, 14, 17; VI, 6-10; *Is.*, I, 10-15; *Mi.*, I, 5; *Jer.*, II, 23-28, 33; III, 1b, 2, 6-10; V, 19; VII, 4-11, 16-19; XI, 9-13, etc.). Sans doute, on peut dire que l'anathème de Jérémie porte surtout sur les hauts lieux, et que leur condamnation s'impose, soit à raison des réformes d'Ezéchias (II *Reg.*, XVIII, 4; II *Chron.*, XXXI, 1) et de Josias (II *Reg.*, XXII; XXIII), soit à raison de l'accueil que l'on y faisait au syncrétisme religieux (II *Reg.*, XXI, 3, 6; XXIII, 5, 8a, 10, 13, 15; II *Chron.*, XXXIII, 3, 6). A propos d'Osée, on peut aussi remarquer que les sanctuaires étaient à son époque le rendez-vous de toutes les idolâtries et de toutes les débauches. Ces remarques toutefois n'expliquent pas toutes les censures. Il ne faut pas aller

chercher cette explication dans une idée absolument incompatible avec la mentalité de cette époque, et croire que les prophètes condamnent le principe même du culte extérieur et rêvent d'une religion sans temples ni autels. Ce qu'ils blâment, c'est le culte tel qu'on le célèbre sous leurs yeux. Et s'ils le proclament indigne de Yahweh, désagréable à Yahweh, c'est parce qu'il n'est pas accompagné de la pratique de la justice, c'est parce qu'on prétend, en Israël comme chez les peuples païens, en faire le tout de la religion, alors qu'au regard du vrai Dieu, la pratique de la justice prime le reste. La pensée des prophètes est, à cet égard, on ne peut plus claire (*Am.*, v, 6, 7, 14, surtout 24; *Os.*, vi, 6; viii, 13; *Is.*, i, 16, 17; *Mi.*, vi, 6-8; *Jer.*, vii, 4-11, 21-23; xiv, 10-12). C'est en adoptant ce programme que l'on reviendra à l'esprit primitif du culte divin (cf. *Am.*, v, 25; *Jer.*, vii, 22, 23). — γγ) Enfin la justice de Yahweh a pour manifestation suprême les jugements qu'il porte contre son peuple. On sait qu'à raison de l'endurcissement d'Israël, de son mépris pour les châtiments qui l'ont déjà atteint et pour la parole des prophètes, ces derniers n'hésitent pas à prédire sa ruine (*Am.*, ii, 13-16; viii, 1-3; ix, 1-4; *Os.*, i, 2-9; xiv, 1; *Is.*, vi, 9-13[a]; *Mi.*, i, 6, 7; iii, 12; *Jer.*, xiv, 13-16; xv, 1-9; xxvii, 16-22; xxviii; xxix, 20-23), à déclarer que, pour le seul triomphe de la justice, Yahweh renoncera, au moins pour un temps, à toute l'œuvre qu'il avait dessein de réaliser en son peuple. Idée si caractéristique et si élevée que les faux prophètes et les prêtres s'empressent à la combattre (*Am.*, vii, 10-17; *Mi.*, ii, 6, 7; iii, 5; *Jer.*, xiv, 13-15; xxvii, 16-22; xxviii; xxix, 24-28). C'est peut-être chez Amos qu'elle reçoit son plus complet développement. Dans le grand jugement initial (*Am.*, i, ii), Israël prend, parmi le défilé des nations au tribunal de Yahweh, une place absolument pareille aux autres. Le verdict qui le condamne est formulé dans les mêmes termes que pour les autres peuples. La matière du jugement, elle aussi, est pareille : aux nations, Yahweh reproche, non d'avoir ignoré son nom, mais d'avoir violé les grandes lois de la justice et de l'humanité (*Am.*, i, 3, 6, 9, 11, 13; ii, 1); il ne censure pas autre chose en Israël (*Am.*, ii, 6-8). Les arrêts sont semblables (*Am.*, i, 4, 5, 7, 8, 10, 12, 14, 15; ii, 2, 3, comparés avec ii, 13-16). C'est affirmer qu'en présence des grandes lois de la conscience, Israël est au même rang que toutes les autres nations (cf. *Am.*, ix, 7[a]). Amos va pourtant plus loin encore. Lorsqu'il prononce sur Israël la sentence de condamnation, il lui rappelle les faveurs dont Dieu l'a comblé, surtout à ses origines (*Am.*, ii, 9, 10), les lumières et les exemples qu'il lui a ménagés (*Am.*, ii, 11). C'est pour accentuer davantage la culpabilité du peuple ingrat (*Am.*, ii, 12); c'est pour conclure que, loin de lui être un titre à miséricorde, les privilèges dont il a abusé lui vaudront un châtiment plus sévère (*Am.*, iii, 2). — δδ) Les prophètes du huitième siècle n'ont guère envisagé la justice de Yahweh que dans ses rapports avec le peuple. C'est surtout au temps de Jérémie que l'on commence à prêter une attention plus grande aux individus. L'intimité de ses relations avec son Dieu, l'opposition que sa sincérité, son zèle pour le bien lui attirent de la part du plus grand nombre de ses compatriotes, préparent ce prophète à comprendre que le sort d'un individu n'est pas nécessairement solidaire du sort réservé à une famille ou à une nation. Aussi aura-t-il mission de proclamer ce principe sur lequel Ezéchiel insistera tant : que les fils ne porteront pas la peine des fautes de leurs pères, mais qu'un chacun ne sera puni que pour ses propres iniquités (*Jer.*, xxxi, 29, 30).

4° **Le monothéisme depuis Moïse jusqu'au neuvième siècle.** — Bien qu'ils ne l'aient pas formulée avec autant de précision ni d'éclat que le Deutéronome ou *Is.*, xl-lxvi, les écrits des prophètes préexiliens nous fournissent les éléments d'une doctrine complète du monothéisme moral. Sans aucun doute, on y découvre des traces évidentes de développement et de progrès; il n'en est pas moins vrai que les grandes lignes du tableau remontent jusqu'à Elie. Or ces prophètes, loin de se poser en novateurs, prétendent tout simplement rappeler au peuple des vérités qu'il devrait savoir, mais que dans la pratique il a oubliées; ils entendent n'être autre chose que les échos d'une tradition très sûre et qui remonte jusqu'aux origines. Peut-on justifier leur prétention?

A. — *Moïse.* — Les critiques distinguent, on le sait, quatre documents dans le Pentateuque : le Yahwiste, l'Élohiste, le Deutéronome et le Code Sacerdotal. Nous avons vu que la plupart des critiques étrangers à l'Eglise placent la composition du Deutéronome au septième siècle. Le code sacerdotal est, d'après eux, plus récent encore et, en grande partie, postexilien. Quant au Yahwiste et à l'Élohiste (documents prophétiques), ils ne sont pas antérieurs au dixième siècle. Nous sommes loin de l'époque de Moïse. Toutefois les mêmes critiques, si l'on excepte ceux d'extrême gauche, ne doutent pas que l'on puisse s'appuyer sur les traditions consignées dans ces documents, dans les deux derniers surtout, pour reconstituer les grandes lignes de l'œuvre de Moïse. Nous pouvons donc, au moins provisoirement, nous placer sur ce terrain.

a) Le fait qui domine la période mosaïque est, au moment de la fondation du peuple d'Israël, l'établissement du lien unique qui le rattachera à Yahweh. — α) D'après le document yahwiste, le culte de Yahweh remonterait aux temps antédiluviens (*Gen.*, iv, 26), aurait été pratiqué par Noé (*Gen.*, viii, 20-22); rien *a priori* n'empêche qu'il se soit conservé en dehors de cette race patriarcale qui, en tant de circonstances, le pratique avec une vraie ferveur (*Gen.*, xii, 1-3, 6-8; xv, 6-11, 17, 18, etc.). Dans la révélation du buisson ardent (*Ex.*, iii, 2-4[a]), Yahweh déclare qu'il est prêt à venir au secours du peuple pour le faire sortir d'Egypte et l'introduire dans le pays promis aux pères (*Ex.*, iii, 7-9[a]); autrement dit, il se propose de présider à la transformation qui, de la famille de Jacob, fera une nation ayant sa patrie et son séjour déterminé. — β) Dans l'élohiste, le but des interventions divines apparaît le même que dans le yahwiste (*Ex.*, iii, 10, 12). Seulement Yahweh manifeste, en outre, le nom sous lequel il veut être honoré désormais, son nom pour jamais, son mémorial pour les générations (*Ex.*, iii, 15). Ce qui ne veut pas dire que Yahweh soit un Dieu nouveau pour la famille de Jacob (*Ex.*, iii, 6), ni que son nom ait été jusque-là totalement ignoré; ce qui est nouveau, c'est l'importance donnée à ce nom (cf. *Ex.*, iii, 14), qui sera à l'avenir le vrai nom de Dieu pour les fils d'Israël. — γ) Le document sacerdotal dit bien (*Ex.*, vi, 2, 3) que Yahweh apparaissait aux pères en El Šadday, qu'il ne se faisait pas connaître d'eux sous le nom de Yahweh. Si absolue qu'elle paraisse, une telle assertion ne semble pas impliquer l'ignorance complète du nom de Yahweh chez les fils de Jacob. — δ) Il est en somme possible que le nom de Yahweh fût connu en dehors des tribus qui devaient constituer essentiellement la nation israélite, v. g. chez les Cinéens ou Qênites (*Ex.*, xviii, 9-12, J + E). Ce qui est certain, c'est que ce nom était déjà en honneur chez une partie des familles de la race de Jacob, notamment sans doute chez ces fils de Lévi qui jouiront toujours d'une situation prépondérante dans son culte. —

ε) Mais à partir de l'Exode, ce nom, très précis, très personnel, remplacera les appellations génériques et vagues sous lesquelles le Dieu des pères était honoré. Ce nom groupera les tribus pour la sortie d'Egypte; il maintiendra entre elles un lien lorsque dans le désert le hasard des migrations les dissociera; il les groupera à nouveau pour la conquête du pays qu'elles convoitent; c'est lui aussi qui rattachera à la nation les divers éléments étrangers qui voudront s'y associer (*Ex.*, xii, 38; *Num.*, x, 29-32 [cf. *Jud.*, i, 16]). Bref, le nom de Yahweh prend une place essentielle aux origines de la nation israélite; c'est par lui que ses divers éléments sont unis; il est le garant de leur permanence dans l'unité : c'est vraiment par lui que le peuple existe. Israël est une unité religieuse avant d'être une unité nationale, et c'est le cas de rappeler le mot de M. Hehn (*op. laud.*, p. 277) : « La coalition du Sinaï est l'amphictyonie des adorateurs de Yahweh. »

b) — α) Si tel est le lien qui unit Yahweh à Israël, tout relâchement de ce lien aura pour conséquence un affaiblissement proportionné de la vie nationale. Israël ne saurait, sans détriment pour sa propre existence, surtout à une date où elle est encore précaire, partager son culte entre Yahweh et d'autres dieux : Yahweh doit lui apparaître essentiellement jaloux, ainsi qu'il est dit dans le Décalogue (*Ex.*, xx, 3, 5). La situation ne changera pas quand le peuple entrera en Canaan, et rien ne mettrait davantage son avenir en péril que la séduction du culte de Baal, ainsi que le déclare le Deutéronome (*Deut.*, vii, 4; xii, 2, 3). Dès l'origine donc s'affirme, comme nécessairement, l'exclusivisme de Yahweh. Mais en même temps, son caractère et sa transcendance se manifestent. — β) Le fait même qu'il porte un nom propre contribue déjà à lui assurer une personnalité très tranchée et très vivante. De plus, il se distingue nettement de ces divinités naturistes qui émergent si peu au-dessus des phénomènes qu'elles personnifient. Israël ne l'honore pas comme le Dieu d'un pays déterminé, puisqu'au moment où il entre en relation avec lui, il est encore sans patrie. Bien que les manifestations du Sinaï aient pour cadre une série de prodiges qui rappellent l'orage ou même l'éruption volcanique (*Ex.*, xix, 16-19; cf. *Ez.*, i, 4; *Ps.* xviii, 8-16; xxix), Israël n'adore pas Yahweh comme le principe de tels ou tels phénomènes célestes ou terrestres. Il l'adore à la suite d'une intervention personnelle, qui a pris place à un moment déterminé de l'histoire et dans laquelle Yahweh a fait acte d'intelligence et de volonté, de sentiments analogues à ceux qui caractérisent l'être le plus personnel et le plus vivant ici-bas, l'homme. — γ) La manière dont Yahweh se manifeste sur la montagne ou dans le buisson montre à quelle distance il se tient de la nature et de l'humanité; seuls quelques privilégiés peuvent l'approcher (*Ex.*, iii; xix, 10-15, 21), et moyennant des précautions particulières (*Ex.*, iii, 5; xix, 22). D'ailleurs, il ne revêt dans son apparition aucune figure que l'on puisse caractériser (*Deut.*, iv, 15); on use, pour en parler, de termes vagues, tels que la *gloire* (*Ex.*, xvi, 7, 10; xxiv, 16, 17; xxxiii, 18, 22), la *face* (*Ex.*, xxxiii, 14, 15; cf. xxxiii, 20 [qui sans doute explique xxxiii, 11]); ou bien l'on fait intervenir l'*ange de Yahweh*, forme plus précise, il est vrai, mais qui déjà n'est plus tout à fait identique à Yahweh lui-même (*Ex.*, iii, 2; xxiii, 20; xxxiii, 2). Aussi le Dieu d'Israël interdit-il qu'on le représente sous quelque forme que ce soit (*Ex.*, xx, 4; xxxiv, 17; *Deut.*, iv, 15-18; v, 8). Il ne reconnaît qu'un symbole légitime de sa présence, l'arche qui trouve place en son sanctuaire officiel et ne peut prêter à équivoque. Notons encore ce fait très caractéristique, en rapport avec la transcendance de Yahweh : seul peut-être entre tous les dieux, il n'a pas de déesse parèdre. Enfin, il affirme sa supériorité en disposant, en faveur de son peuple, des territoires dont les autres dieux sont censés les maîtres (*Num.*, xxi, 21-35; *Deut.*, ii, 26-iii, 7); comme les événements justifient ses prétentions, les Israélites en garderont le souvenir, et leurs ennemis en ressentiront de l'effroi (*Jos.*, ii, 9-11; cf. ix, 9, 10).

c) La plupart des exégètes reconnaissent que le fond au moins des préceptes du Décalogue remonte à Moïse (cf. Steuernagel, *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, p. 259 sv.). Or les commandements dits de la seconde table (*Ex.*, xx, 12-17) représentent ce qu'il y a de plus essentiel dans l'idéal moral si cher aux prophètes du huitième siècle, et ils en font la règle, non seulement des actes extérieurs, mais des pensées elles-mêmes et des sentiments (*Ex.*, xx, 17). Beaucoup de critiques font aussi remonter aux temps mosaïques, sinon la rédaction, au moins la forme traditionnelle d'une partie du code de l'alliance (*Ex.*, xx, 22-xxiv, 3) ou du petit code yahwiste de la rénovation de l'alliance (*Ex.*, xxxiv, 10-27). On a pu rapprocher ces deux documents du code de Hammurapi. Si la loi babylonienne atteste une civilisation plus avancée, la loi israélite témoigne d'un sens religieux et moral plus élevé; en entremêlant les préceptes moraux et les ordonnances religieuses, le Décalogue, le Code de l'alliance, comme aussi le Deutéronome, expriment déjà cette idée sur laquelle reviendront si souvent les prophètes : dans la religion de Yahweh, le culte extérieur est absolument inséparable de l'observance morale.

B. *Au temps des Juges et des premiers Rois.* — *a*) Comme l'atteste le livre des Juges (*Jud.*, ii, 10-19; iii, 7, 12; iv, 1; x, 6; xiii, 1), la période de l'établissement en Canaan fut un temps de dégénérescence religieuse. Sur la terre de Baal et d'Astarté, les Israélites se laissèrent entraîner à leurs autels (*Jud.*, ii, 11, 13; iii, 7; x, 6). En même temps, ils admirent dans le culte de Yahweh des emblèmes et des usages empruntés aux rites païens : éphod (*Jud.*, viii, 24-27), objets cultuels du sanctuaire de Michas (*Jud.*, xvii, 2-5), sacrifices humains (*Jud.*, xi, 31); par surcroît, l'influence cananéenne amollit singulièrement les mœurs. Mais tandis que la masse apostasie et, en adoptant les usages du pays, risque de perdre le sens de sa vie nationale, des âmes plus élevées gardent fidèlement la religion du Sinaï. Aussi, quand le danger est particulièrement menaçant, c'est au nom de Yahweh que les libérateurs soulèvent les tribus pour un effort commun (*Jud.*, iv, 6, 9, 14; v, 31; vii, 18). Avant de partir en guerre, Gédéon détruit l'autel de Baal (*Jud.*, vi, 25-32). Quant à la manière dont Jephté parle de Chamos de Moab (*Jud.*, xi, 24), on pourrait lui trouver des analogies dans des livres qui sûrement ne sont pas suspects d'hénothéisme (*Deut.*, iv, 19; xxxii, 8 [d'après le grec]); on pourrait dire aussi que Jephté emploie ici le langage communément reçu; il n'est pas nécessaire d'ailleurs de prouver que tous les juges avaient des idées orthodoxes. D'autre part, après que les Hévéens de Gabaon se sont unis à Israël (*Jos.*, ix), leur haut-lieu devient l'un des principaux sanctuaires de Yahweh (I *Reg.*, iii, 4). Enfin, même au temps des Juges, la résidence de l'arche demeure le premier lieu de culte en l'honneur du Dieu d'Israël (*Jos.*, xviii, 1; *Jud.*, xxi, 19; I *Sam.*, i, 9 sv.).

b) — α) C'est au nom de Yahweh que les Juges s'efforçaient de ranimer dans les tribus le sentiment de l'unité nationale. C'est aussi en son nom que fut réalisée l'institution qui devait rendre cette unité plus compacte et plus stable. Les deux premiers rois sont sacrés par un prophète de Yahweh

(I *Sam.*, x, 1, 17-27; xvi, 12, 13); la charte de la royauté est déposée devant Yahweh (I *Sam.*, x, 25). Rien n'indique que, pendant le règne de Saül, les Israélites aient associé d'autres divinités à leur Dieu national. Quant à David, il s'empresse, après avoir conquis Jérusalem (II *Sam.*, v, 6-9), d'y transporter l'arche (II *Sam.*, vi); il ne fait en cela que préparer la voie à l'entreprise qui remplira les premières années du règne de Salomon, la construction du Temple (I *Reg.*, v-viii). On peut dire que Yahweh règne en maître, bien que certaines pratiques (I *Sam.*, xix, 13) puissent trahir des influences étrangères. Ces influences eurent des résultats bien plus fâcheux, lorsqu'à la fin de son règne Salomon établit, pour plaire aux femmes de son harem, des cultes nettement idolâtriques sur la montagne qui est à l'est de Jérusalem (I *Reg.*, xi, 1-8). Toutefois, cette prévarication prouve, non que Salomon ait théoriquement méconnu le privilège de Yahweh, mais bien plutôt que, dans sa conduite, il a manqué de fermeté. Plusieurs de ses successeurs suivirent ces errements (I *Reg.*, xiv, 22-24; xv, 3; II *Reg.*, viii, 18, 27); mais la tradition orthodoxe subsistait au milieu de ces abus et préparait dans les rois fidèles des réformateurs zélés (I *Reg.*, xv, 11-13; xxii, 43, 47). Le culte de Yahweh était même si profondément implanté dans le peuple qu'au moment du schisme Jéroboam I ne songea nullement à inaugurer une autre religion; il se borna à élever des sanctuaires rivaux de celui de Jérusalem (I *Reg.*, xii, 26-33). — β) La transcendance de Yahweh, que l'épisode du séjour de l'arche au temple de Dagon (I *Sam.*, v; vi) met en singulier relief, trouve son expression sensible dans la disposition même du Temple salomonien; l'arche est isolée au fond du Saint des Saints (I *Reg.*, viii, 6) et de spacieux parvis en écartent tout ce qui est impur. Les rois fidèles comprennent d'ailleurs que leur Dieu a d'autres soucis que celui d'une sainteté toute extérieure; par exemple, ils bannissent du temple comme indignes de Yahweh ce personnel obscène, très en honneur dans les sanctuaires sémitiques et qui, de temps à autre, trouvait accueil à Jérusalem (I *Reg.*, xv, 11-15; xxii, 47). D'autre part, l'épisode de la pythonisse d'Endor (I *Sam.*, xxviii, 7-25) montre que le Dieu d'Israël est hostile aux superstitions les plus accréditées. — γ) La religion de Yahweh prétend aussi à cette époque avoir prise sur la vie tout entière. Déjà au temps des Juges, le châtiment du meurtre injuste prenait la forme d'un acte de culte (*Jud.*, xx, 18, 23, 26-28, 35). A l'époque de Samuel, les blâmes formulés au sujet des fils de Héli (I *Sam.*, ii, 12-17, 22-36), les reproches adressés à Saül (I *Sam.*, xiii, 8-14) attestent que Yahweh attend de son peuple autre chose que les rites extérieurs. Toutefois le triomphe du monothéisme moral, c'est l'épisode de la rencontre du prophète Nathan avec David, après le meurtre d'Urie (II *Sam.*, xi; xii). La scène rappelle celle de la vigne de Naboth (I *Reg.*, xxi, 1-24). Aucun doute n'est possible : aux regards de Yahweh, les rois n'ont aucun privilège en ce qui concerne le respect de la foi conjugale, de la vie humaine et de la justice.

5° **Les Patriarches.** — A. La Genèse ne se présente pas à nous comme une histoire complète et suivie de l'époque patriarcale, non plus que des origines du monde et de l'humanité ; elle a plutôt pour objet de nous retracer la physionomie générale de ces périodes lointaines, et elle le fait à l'aide de souvenirs fragmentaires et épisodiques. Il faut de plus reconnaître que ces souvenirs n'ont été consignés par écrit qu'après une transmission traditionnelle fort longue, du moins pour certains sujets. Il convient donc, ici plus qu'ailleurs, que l'apologétique s'attache surtout aux traits principaux et aux grandes lignes.

B. — *a*) Le document yahwiste nous est conservé en des fragments qui nous font remonter jusqu'à la création. Dès le premier jour de leur existence, Yahweh s'est manifesté à Adam et à Eve ; au paradis terrestre, ceux-ci sont demeurés fidèles, pendant un temps d'ailleurs indéterminé, à celui avec lequel ils pouvaient s'entretenir à leur gré. Sous le poids du châtiment de leur faute, nos premiers pères n'ont pas perdu le souvenir de celui qui, au moment même où il les punissait, leur avait annoncé la défaite du tentateur ; instruits par eux, leurs fils, Caïn et Abel, offraient, quoique avec des sentiments fort divers, des sacrifices au vrai Dieu (*Gen.*, iv, 3-7). C'est avec leur petit-fils Enos que l'humanité commença d'honorer Dieu sous le nom de Yahweh (*Gen.*, iv, 26). L'apostasie générale de l'humanité fut punie par le déluge; mais, à cause de sa fidélité, Noé trouva grâce devant Dieu (*Gen.*, vi, 8) et, après le cataclysme, il présida à la reprise du culte divin (*Gen.*, viii, 20-22). La bénédiction de Sem (*Gen.*, ix, 26) paraît marquer que la race de ce fils de Noé gardera plus fidèlement, au milieu des peuples répandus sur la terre, le nom du vrai Dieu ; mais le document yahwiste ne nous dit plus rien des vicissitudes religieuses de l'humanité jusqu'à la vocation d'Abraham. — On connaît le beau récit de la création par lequel débutent la Bible et le Code sacerdotal. Il aboutit, à son tour, à la manifestation du vrai Dieu au premier couple humain. Les récits du paradis terrestre et de la chute ne nous ont pas été conservés dans ce document; par de sèches généalogies, il nous conduit directement au déluge, et Noé nous est présenté comme un homme juste, intègre et marchant avec Dieu (*Gen.*, vi, 9). C'est en sa personne qu'après la sortie de l'arche, Dieu rétablit son alliance avec l'humanité (*Gen.*, ix, 1-17). Après quoi, le Code sacerdotal ne nous fournit plus, pour les temps antérieurs à Abraham, que des nomenclatures généalogiques. — Nous n'avons aucun fragment des récits de l'élohiste sur les temps antérieurs aux patriarches. Mais, dans son discours d'adieu, qui appartient à ce document, Josué dit aux Israélites que leurs pères, Tharé, père d'Abraham et de Nachor, habitaient de l'autre côté du fleuve et servaient des dieux étrangers (*Jos.*, xxiv, 2): comme si, peu de temps après le déluge, il y avait eu une nouvelle apostasie générale de l'humanité ! Ce serait alors, semble-t-il, qu'auraient pris naissance les diverses religions païennes et les superstitions. A partir de ce moment, Dieu aurait renouvelé son œuvre par l'éducation d'une famille spéciale à laquelle il aurait conféré l'insigne honneur de porter à toutes les nations la bénédiction de la vraie religion. — *b*) Les documents sont unanimes pour affirmer que les patriarches n'honoraient qu'un seul Dieu. Encore faut-il s'entendre. Il serait inexact de dire que les textes nous présentent purement et simplement les ancêtres d'Israël comme des monothéistes (cf. *Gen.*, xxxv, 2-4). Il n'est au fond question que des « pères », d'Abraham, d'Isaac, de Jacob et de ses douze fils. Tout en admettant que leur influence ait dû rayonner autour d'eux, on peut les considérer comme représentant une élite et tenant, à cet égard, la place que les prophètes tiendront plus tard. Les patriarches témoignent de leur foi envers le seul Dieu en lui élevant des autels ; ils choisissent de préférence les endroits qu'ils fréquentent le plus souvent au cours de leurs migrations. D'ordinaire même, ce sont des apparitions qui leur marquent le lieu où Dieu veut être honoré. Ainsi s'explique l'origine de beaucoup de sanctuaires qui devaient être célèbres en Israël: Sichem (*Gen.*, xii, 1-4[a], 6, 7, J; xxxiii, 18-20.

E); Béthel (*Gen.*, XII, 8, J; XIII, 4, 14-17, J; XXVIII, 13-16, J; XXVIII, 11, 12, 17-22, E; XXXV, 1, 7, E; XXXV, 9-15, P), Mambré (*Gen.*, XIII, 18, J; XVIII-XIX, J), Bersabée (*Gen.*, XXVI, 24, 25, J; XLVI, 1-4, E). Nous avons déjà fait remarquer que ce Dieu des patriarches est désigné, tantôt par le nom commun d'Elohîm (E), tantôt par celui d'El Schadday (P), tantôt enfin par celui de Yahweh; les textes n'excluent pas l'hypothèse d'après laquelle chacun de ces noms aurait prévalu en certains temps ou en certaines tribus. Quel que soit son nom, ce Dieu apparaît déjà comme jaloux, et, pour lui rendre un hommage agréable, on veille à écarter du camp les dieux étrangers (*Gen.*, XXXV, 2-6, E). Déjà aussi l'on est invité à regarder comme indignes de son culte des rites alors fort en usage, tels que les sacrifices humains (*Gen.*, XXII, 1-14, E). La morale se ressent encore de la rudesse des temps; mais l'on rejette les fautes qui portent un plus grand préjudice à l'honneur de la famille, l'adultère (*Gen.*, XII, 10-20, J; XX, 1-18, E; XXVI, 7-11, J), l'inceste (*Gen.*, XXXVIII, 3-30, J); on attache un grand prix à la fidélité à la parole donnée au nom de Dieu (*Gen.*, XXVII, 1-40, surtout J; XXXI, 44-54, JE); etc.

C. — *a*) Sur tout ce qui se rattache à la révélation primitive et, dès lors, au monothéisme primitif, cf. J. BRUCKER, GENÈSE, dans *Dictionnaire apologétique de la foi catholique* (notamment l'article intitulé *Preuve du caractère historique des premiers chapitres de la Genèse*, *Objection générale*; II, col. 279-283). — *b*) A propos de la religion des patriarches, on peut faire valoir les considérations suivantes. — α) Les ancêtres d'Israël ne dressaient pas seulement leurs tentes dans les steppes, loin des sédentaires; le mouvement régulier de leurs campements les amenait à passer et à séjourner dans cette terre de Canaan, si féconde en ressources pour eux et leur bétail, et dont finalement ils devaient subir l'attrait à un si haut point. Or, dès cette époque, une population résidait en Palestine, venant des mêmes régions que les patriarches, présentant avec eux de nombreuses affinités ethniques. Ces Cananéens avaient déjà leurs sanctuaires célèbres, leurs symboles religieux, leurs rites pompeux. Les patriarches passaient près de ces hauts-lieux, et il est au moins possible que plusieurs des autels érigés par eux aient eu quelque affinité locale avec ceux des anciens habitants. Mais si les mêmes raisons qui avaient jadis assuré le prestige de ces montagnes majestueuses, de ces forêts mystérieuses, de ces arbres vénérés, exerçaient leur attrait sur les patriarches, la Bible dit expressément que ceux-ci y honoraient leur Dieu, que ce Dieu consacrait les autels par ses apparitions. Nous pouvons, sans rien exagérer, voir en ces faits une forme de cette antipathie qui écarte le nomade du sédentaire et de ses coutumes relâchées. Les ancêtres d'Israël nous en fournissent d'autres exemples, comme l'attestent les récits des mariages d'Isaac avec Rébecca (*Gen.*, XXIV), de Jacob avec Lia et Rachel (*Gen.*, XXVIII, 10-XXIX, 30). Il va de soi d'ailleurs que ces sentiments régnaient avec plus de délicatesse en l'âme des grands sheikhs que dans la masse. — β) L'antipathie du nomade pour le sédentaire explique que les patriarches n'aient pas adopté les « dieux étrangers »; elle ne suffit pas à rendre compte de cette autre attestation de la Bible que les patriarches n'adoraient qu'un seul Dieu. Mais l'on peut invoquer d'autres arguments à l'appui de cette attestation. Rien de plus conforme à l'esprit moderne que de faire appel à cette loi de continuité qui invite à chercher dans le passé les racines d'une institution importante; l'histoire de la révélation nous invite de son côté à reconnaître que l'action divine ne se produit pas en de violents soubresauts. Certes l'œuvre accomplie par Moïse occupe une place de choix parmi les initiatives que signale l'histoire des religions. Mais ce n'est pas une raison pour s'abstenir de lui chercher des antécédents. On conçoit moins bien en effet, que ce grand fondateur ait pu grouper les tribus dans le culte d'un seul Dieu, si auparavant chacune d'elles en avait adoré plusieurs: l'unité religieuse et nationale pouvait aussi bien se faire, à tout prendre, sur la base du polythéisme que sur celle du monothéisme; de nombreux exemples sont là pour le prouver. On conçoit mieux aussi que l'accord se soit fait sur le nom de Yahweh si ces tribus avaient auparavant une certaine conscience que, sous des noms divers peut-être, elles honoraient le même Dieu, que, dès lors, rien n'empêchait, en vue de conférer à ce Dieu une personnalité plus accentuée et à Israël une plus grande unité, d'adopter définitivement un nom déjà en vogue sans doute en certains milieux. Enfin si Yahweh est demeuré solitaire dans sa transcendance, on peut assez légitimement en conclure qu'auparavant les patriarches, tranchant en cela sur le reste des nomades eux-mêmes, n'attachaient pas à leur dieu de divinité parèdre. A supprimer ces antécédents, on peut grandir extraordinairement la personnalité de Moïse; mais avec un sens beaucoup plus juste des réalités, la Bible, sans rien sacrifier de l'œuvre de ce grand fondateur, veille à ne pas l'isoler complètement du passé.

III. Origine du monothéisme juif. — 1°) Le monothéisme juif, fait unique dans l'histoire des religions. Ce qui contribue tout d'abord à donner une haute idée du monothéisme juif, ce qui prépare à l'intelligence de ses origines, c'est la constatation de ce fait qu'il est sans pareil dans l'histoire des religions.

A. *Chez les Cananéens.* — Pour juger de la supériorité de la religion d'Israël, le véritable terme de comparaison serait à chercher parmi les peuples qui ont eu sensiblement la même importance, ont vécu dans le même milieu, et qui appartiennent à la même race. Tels sont les Cananéens, qui comprennent: les peuplades auxquelles les Hébreux disputèrent le sol qu'ils devaient occuper; les petits royaumes qui entouraient le pays d'Israël, Edom, Moab, Ammon; les Phéniciens. — *a*) Deux noms dominent la religion des Cananéens, ceux de Baal et de sa parèdre Astarté. Le premier, au moins, n'a rien d'un nom propre. C'est une épithète qui signifie maître, possesseur; comme d'ailleurs une foule d'endroits, une foule de phénomènes, se réclament d'un maître particulier, le nombre des Baals est illimité et nous sommes en plein polythéisme. — *b*) Dieux de la nature, les Baals se distinguent à peine des forces qu'ils symbolisent; ils n'ont pas de personnalité bien tranchée; à plus forte raison ne saurait-on parler de leur transcendance. — *c*) Déesses de la volupté, les Astartés favorisent, jusque dans les sanctuaires, les désordres moraux les plus hideux; les prostituées et les efféminés font partie du personnel sacré; impossible de parler d'idéal moral à propos d'une telle religion. — *d*) *Mélék*, autre désignation des dieux cananéens, est, comme Baal, un nom commun; il signifie roi. Sous une forme emphatique, Milkom, il devient le nom propre du dieu des Ammonites. On peut aussi mentionner les noms propres de Chamos dieu de Moab, de Qos dieu d'Edom, même de Dagon d'Asdod. Ces noms propres ont pu concourir à accentuer le caractère personnel des dieux qu'ils désignaient; mais ils n'ont pu ennoblir leur caractère. — *e*) Plus avancés en civilisation que les autres

Cananéens, les Phéniciens ont un culte plus développé, mais non plus épuré : α) Ils retiennent, pour chaque localité importante, les noms de Baal et de sa parèdre Baalat, de Mélék et de sa parèdre Milkat. — β) Ils honorent comme dieu particulier El, avec sa parèdre Elat. — γ) Ce qui caractérise davantage cette religion, c'est la tendance qu'ont certaines divinités, certains Baals, à prendre une personnalité plus marquée, soit à raison du lieu où on les honore (Melqart de Tyr, Eschmoun de Sidon, Dagon d'Arvad et d'Asdod), soit pour des motifs moins avouables (Astarté) — δ) C'est ensuite la tendance à hiérarchiser le panthéon pour placer à sa tête un Baal suprême. — ε) C'est enfin la facilité avec laquelle on adopte les dieux des pays avec lesquels on est en relations commerciales : Hadad de Syrie, Tammuz-Adonis de Babylonie, Osiris, Isis, Horus d'Egypte, etc. (Cf. Hehn, *op. laud.*, p. 104-121 ; Dhorme, *Les Sémites*, dans *Où en est l'histoire des Religions*, I, p. 175-187). — *f*) On demeure, avec tous les Cananéens, en plein polythéisme, et la religion prend un caractère nettement immoral.

B. *Chez les Araméens, etc.* — *a*) Les Syriens reconnaissent, à côté de nombreux Baals, le dieu El. Ils se montrent très hospitaliers pour les dieux étrangers, notamment pour les dieux sidéraux de la Babylonie, avec laquelle leurs relations furent toujours si étroites. Ils honorent le dieu Lune Sahar avec sa parèdre Ningal et leur fils Nusku; Reshef leur vient de Phénicie. Chez eux, comme chez les Phéniciens, le panthéon tend à s'organiser sous un chef suprême (Cf. Hehn, *op. laud.*, p. 121-131 ; Dhorme, *op. laud.*, p. 163-169). — *b*) Chez les Nabatéens, le panthéon, à la tête duquel est Douschara, dieu-soleil « maître du monde », avec sa parèdre Manat, renferme des divinités de toute provenance, Allat et Hobal qui viennent des tribus de l'Arabie méridionale, Qos qui vient d'Edom, etc. (Cf. Hehn, p. 137-139; Dhorme, p. 169-172). — *c*) Le polythéisme de Palmyre, qui ne nous est connu qu'à une époque récente, nous apparaît moins grossier, peut-être à raison des influences qu'il a subies. Les cultes sidéraux y tiennent une grande place : on honore le soleil (Malak Bêl), la lune (Aglibol), l'étoile du matin Aziz (Cf. Hehn, p. 131-134; Dhorme, p. 172 sv. Cf. aussi, pour les Arabes du Nord et du Midi, Hehn, p. 139-146). — *d*) Une remarque mérite d'attirer l'attention. Chez tous ces peuples, il est des dieux qui dépassent les frontières de chaque nation particulière et tendent à devenir, en quelque sorte, des dieux universels. Il est très naturel, par exemple, que, dans tous les pays où les astres sont en honneur, le soleil soit au premier rang du panthéon. Palmyre, à raison de sa position exceptionnelle, eut une grande influence pour la diffusion de ce culte, qui fut reçu même dans le monde romain. Mais le dieu dont la fortune fut la plus brillante est Hadad, le dieu de l'orage. Honoré en Assyrie, il est le chef du panthéon syrien, il est le Baal suprême de Phénicie et de Carthage; « Seigneur des cieux » ou « seigneur du monde », on le retrouve à Palmyre, chez les Nabatéens, chez les Arabes du Safa; il est identique au dieu hittite Teschoup; les taureaux de Béthel eux-mêmes pourraient avoir subi son influence. Est-ce à dire que l'on s'acheminerait vers le monothéisme? Non, sinon d'une manière très inconsciente. Nulle part Hadad ne prétend à l'exclusivisme. Jusqu'au terme de leur existence, ces religions demeurèrent polythéistes et, quand le vrai monothéisme se présenta à leurs sectateurs, elles ne purent que disparaître.

C. *Chez les Assyro-Babyloniens.* — Il est d'autant plus à propos de traiter des Assyro-Babyloniens et des Egyptiens que souvent l'on parle, à leur sujet, d'une influence considérable sur les Israélites. — *a*) Ce qui attire avant tout l'attention, dans la religion du premier peuple, c'est un polythéisme très touffu. Ses dieux sont la personnification des forces de la nature ou encore, à une date peut-être plus récente, la personnification des astres. De là vient qu'à l'origine du moins leur individualité est assez effacée, assez peu distincte du monde qu'ils symbolisent. Si, dans la suite, à mesure surtout que chacun d'eux est adopté d'une façon plus spéciale comme le patron d'une ville ou d'un État, leur caractère particulier s'accentue davantage, il demeure quand même des indices de leur primitive indécision : beaucoup de traits sont communs à un grand nombre d'entre eux et, dans les hymnes, passent facilement de l'un à l'autre. — *b*) Autant, sinon plus, que les autres polythéismes, celui de Babylone se montra fort accueillant. Il est formé déjà de deux panthéons primitivement distincts, celui des Sumériens, que l'on peut appeler autochtones, et celui des Sémites envahisseurs. De plus, à mesure que les cités s'unissent, que les petits États se groupent, leurs divinités s'associent, sans que l'on s'aperçoive que, bien souvent, plusieurs d'entre elles représentent exactement la même idée et sont au fond identiques. — *c*) Mais ce qui, à un moment donné, caractérise davantage le polythéisme babylonien, c'est qu'il s'exprime en un panthéon très savamment organisé. On y saisit l'influence de collèges de prêtres érudits, qui se sont livrés à de profondes spéculations. De là d'abord une mythologie et une cosmologie fort compliquées, traduisant, sous forme de relations entre les dieux, les rapports qu'ont entre eux, les influences réciproques qu'exercent les uns sur les autres, les divers phénomènes, les divers astres qu'ils symbolisent. — *d*) Un autre effet de cette spéculation nous intéresse davantage; la subordination hiérarchique des êtres célestes. Elle aboutit d'ordinaire à mettre en avant une divinité qui, comme chef du panthéon, occupe un rang tout à fait à part. Diverses influences peuvent contribuer à lui assurer cet honneur : celle de la tradition cosmologique comme pour Anu; celle de quelque vieux sanctuaire, dont le prestige se maintient alors que la ville où il se trouvait a perdu de son importance; celle qu'une ville acquiert dans l'association des cités et des Etats primitivement distincts (Marduk à Babylone, Assur à Ninive). Il est surtout important de noter la facilité avec laquelle au dieu suprême du panthéon, l'on donne des épithètes, l'on adresse des louanges qui sembleraient le mettre à un rang absolument à part, lui réserver d'une manière quasi exclusive le privilège de la divinité. Il ne faudrait pas toutefois se laisser tromper par les apparences. En certains cas, ces manières de parler s'expliquent par le fait que tel nom divin devient comme l'expression de l'idée abstraite de la divinité : c'est ce qui arrive pour Anu, par exemple. En d'autres cas, la transcendance du dieu est en proportion de celle même de la cité dont il est le patron; ainsi en est-il pour Marduk. D'ailleurs il est fort intéressant de noter que chaque fidèle adresse des épithètes analogues au dieu envers lequel il fait profession d'une piété particulière. On peut voir en tout cela un acheminement inconscient vers le monothéisme. Ce qui est beaucoup plus certain, c'est que jamais les panégyristes les plus enthousiastes d'un dieu particulier n'ont songé à rejeter l'existence des autres divinités. — *e*) Si maintenant l'on veut apprécier la portée morale du polythéisme babylonien, on ne peut méconnaître que ses productions liturgiques contiennent de magnifiques expressions pour un certain nombre des plus nobles

sentiments religieux. L'on a pu maintes fois établir des rapprochements frappants entre telles hymnes babyloniennes et certains de nos psaumes ; les chants de pénitence sont à cet égard particulièrement remarquables. Il y a loin toutefois — et personne ne sera tenté de le nier — de l'inspiration religieuse qui préside au culte babylonien à celle qui se traduit dans la liturgie israélite. De plus, la religion des vieux sanctuaires chaldéens est largement ouverte à un élément que le yahwisme authentique rejette de la façon la plus formelle, la magie et les incantations. Et puis, ce n'est pas pour rien que le panthéon des rives de l'Euphrate admet dans ses rangs et à une place d'honneur la déesse Istar, proche parente de l'Astarté cananéenne. Enfin aucun représentant officiel de la religion babylonienne n'aurait songé à dire que le culte extérieur n'est rien si la justice ne coule comme un fleuve intarissable (*Am.*, v, 21-24). La religion est tout entière dans la contribution aux liturgies pompeuses et à l'approvisionnement des temples. La pratique de la morale et du droit, si élevée qu'en soit parfois la formule, ressortit au domaine de la vie civile, et non à l'observance religieuse. A tous ces titres, il y a un abîme entre la religion du plus puissant des peuples sémitiques et celle du tout petit royaume d'Israël. (Cf. Hehn, *op. laud.*, p. 1-102; Dhorme, *La religion assyro-babylonienne*; Condamin, Babylone et la Bible, dans *Dictionnaire apologétique*, I, col. 327-390.)

D. *Chez les Egyptiens.* — On peut parler, à beaucoup d'égards, de la religion des Egyptiens comme de celle des Assyro-Babyloniens, et apprécier à peu près de la même manière les faits qui, de part et d'autre, sont allégués dans le sens du monothéisme ou d'une tendance vers le monothéisme. — *a*) Tout d'abord, depuis les plus lointaines origines et jusqu'à la fin du royaume des Pharaons, la religion pratique se ramena à un polythéisme très touffu, allant sans cesse se compliquant à mesure qu'à leurs dieux primitifs, chaque nome, chaque cité ajoutaient les dieux de leurs voisins, à mesure aussi que certaines divinités faisaient fortune dans toute la vallée. — *b*) Il est vrai que la spéculation théologique intervint pour mettre un peu d'ordre dans le panthéon. Les prêtres d'Héliopolis jouèrent à cet égard un rôle considérable : de la multitude des divinités protectrices, ils isolèrent une ennéade de dieux universels, aboutissant à son tour à une triade, sous la suprématie du dieu solaire Ra-Thoum. — *c*) Il en était évidemment de Ra-Thoum comme de Marduk. Les titres que l'on accumulait, pour le glorifier au-dessus des autres dieux, pouvaient accentuer la subordination de ces derniers, mais ne leur enlevaient nullement leur caractère divin. En outre, de même qu'en Chaldée, le dieu suprême du panthéon variait avec les cités, avec celles-là mêmes qui se réclamaient de la synthèse héliopolitaine : à Memphis, le premier rang était à Phtah; à Thèbes, on l'attribuait à Amon. Le développement de la puissance thébaine attira à son souverain céleste des honneurs tout particuliers. Comme le Pharaon, Amon devint le seigneur de toute l'Egypte ; il alla confisquant à son bénéfice les charges et les fonctions de ses collègues. Plus tard même, sous la vingtième dynastie, il devint un dieu suprême, principe de vie universelle, ayant une action sans pareille dans le monde, exigeant des hommes, en plus du culte extérieur, l'observation de véritables lois morales. Mais, s'il ne faut pas méconnaître la grandeur de ces conceptions, il ne faut pas non plus en exagérer la portée. La morale des hymnes à Amon Râ n'a pas certes la vigueur et la pureté de la morale prophétique, et l'on n'oserait pas dire qu'elle apparaisse comme la base même et le fondement du culte. D'autre part, si haut qu'on place Amon Râ, il ne paraît pas qu'en son nom on ait démoli aucun temple, pas même celui d'Hathor, ni détruit aucune idole, pas même celle de Bès. A Thèbes, on n'a renversé ni la demeure de Mout, femme d'Amon Râ, ni celle de Khons, leur fils. — *d*) La suprématie d'Amon rayonnait sur son clergé ; bientôt le sacerdoce thébain devint si puissant qu'il contrebalança le pouvoir royal lui-même. Jaloux de ces privilèges et décidé à en avoir prompte raison, le Pharaon Aménophis IV, au quatorzième siècle, s'en prit au dieu Amon lui-même. Ses statues furent sorties de leurs temples, son nom fut martelé dans toutes les inscriptions, et, naturellement, son sacerdoce fut aboli. Un dieu nouveau, Aten ou le Disque solaire, fut proclamé le seigneur des dieux de l'Egypte et le dieu de tous les pays tributaires alors fort nombreux. En son honneur, le pharaon lui-même composa une hymne religieuse de très haute inspiration. On a voulu y voir une profession de foi monothéiste. C'est trop dire. Si en effet Aménophis IV a fait la guerre à Amon, pour des raisons qui relèvent, au fond, de la politique autant et plus que de la religion, il a respecté les noms et les cultes des autres divinités. S'il a voulu que le nom d'Aten franchît les limites de l'Egypte et fût honoré des pays tributaires, ce n'est pas premièrement parce qu'à ses yeux le sentiment religieux devait relier les divers peuples dans une même pensée touchant l'être suprême ; en conformité avec les idées du temps, il a tout d'abord voulu faire hommage au maître céleste de l'Egypte des pays qu'il avait conquis. Enfin, pas plus que les spéculations relatives à Amon, la réforme d'Aménophis n'a eu d'influence sur la religion populaire ; le peuple est demeuré attaché à la multitude de ses divinités étranges. Puis, après la mort du pharaon émancipateur, Amon est rentré dans tous ses droits et honneurs. Le principal résultat durable de l'action d'Aménophis a été, comme on le constate au temps de la vingtième dynastie, une épuration du culte du grand dieu thébain, peut-être une importance plus grande attribuée à l'élément moral, sans rien toutefois qui puisse entrer en parallèle avec les exigences des prophètes d'Israël.

E. *Chez les Grecs.* — On sait qu'en la personne de Platon et d'Aristote, la philosophie grecque a abouti à une idée monothéiste très élevée. Mais l'on ne saurait assimiler cette doctrine à la religion d'Israël. — *a*) Chez les Grecs, le monothéisme est le fruit d'une spéculation philosophique. La masse du peuple trouve dans un polythéisme très riche l'explication du monde et des divers phénomènes qui s'y déroulent; elle voit partout l'action et l'intervention immédiate des dieux. Cependant, certains esprits poussent plus loin l'étude de la nature. Par delà les faits ou les groupes de faits auxquels s'arrête le vulgaire, ils voient des catégories plus amples, ils découvrent en même temps des lois qui président à ces séries de phénomènes; ils remarquent que, comme divers groupes de faits se subordonnent les uns aux autres, les lois elles-mêmes s'unissent et se hiérarchisent en systèmes; ils en arrivent à l'idée d'un système général du monde. La notion de la cause invisible progresse dans la même proportion, jusqu'au moment où une seule cause suprême suffit à expliquer un monde envisagé dans un système unique. C'est alors que des génies de premier ordre peuvent édifier leur magnifique théorie du divin. — *b*) De cette origine, le monothéisme grec se ressentira fatalement. Laissons de côté un certain nombre de lacunes de détail, même fort importantes, qui déparent cette magnifique conception. Il est un premier défaut général

qu'il faut signaler : c'est le caractère tout abstrait de cette théorie. Le Dieu de la philosophie n'aura rien de la personnalité si accusée et si vivante qui signale le Dieu d'Israël. Ce sera avant tout une idée, un concept de l'esprit qui, de ce fait, demeurera toujours un peu vague et imprécis; on parlerait ici plus volontiers de divin que de Dieu. — *c*) L'une des raisons de cette indécision provient de l'impossibilité où se trouvaient les philosophes grecs d'identifier leur dieu avec aucun des habitants de l'Olympe. Quand les prophètes d'Israël prêchaient au nom du vrai Dieu, ils n'éprouvaient aucune peine à se faire comprendre. Le Dieu dont ils parlaient avait un nom, et ce nom était connu de tous leurs auditeurs; le Dieu des prophètes était Yahweh, tout comme le Dieu du peuple. Les prophètes se bornaient à en rappeler la vraie nature à des âmes vulgaires qui en avaient perdu le sens. En Grèce, les philosophes ne pouvaient faire de même. Les divinités de l'Olympe étaient légion ; aucune d'elles d'ailleurs ne se présentait avec des titres assez nobles pour qu'un Platon ou un Aristote la puissent choisir comme incarnant l'idée du divin à laquelle ils s'étaient élevés. C'est ce qui fait que leur théodicée demeura toujours abstraite. — *d*) Enfin cette conception intellectualiste n'eut jamais rien d'une religion. Les philosophes eux-mêmes ne songèrent point à un apostolat qui la ferait sortir du cercle restreint de leurs disciples. Bien plus, ils ne craignaient pas de professer que, dans la pratique, il valait mieux s'en tenir aux usages traditionnels. A ce point de vue, les penseurs grecs demeurèrent aux antipodes des prophètes d'Israël. Ceux-ci furent avant tout des apôtres, des réformateurs de la religion du peuple ; leur doctrine n'eut jamais rien d'ésotérique et si, à certaines heures, ils se résignèrent à ne pas faire entendre leur voix au delà du groupe de leurs disciples, ce fut uniquement lorsque des circonstances extérieures, la persécution en particulier, les y contraignirent (Cf. H. F. Hamilton, *The people of God, an inquiry into Christian origins*; I, *Israel*, p. 19-35).

2° **Le monothéisme juif ne trouve pas son explication dans les conditions naturelles du peuple israélite.** — *a*) D'après ce qui précède, il est évident que le monothéisme juif n'est pas d'importation étrangère. — α) On reconnaît aujourd'hui que le nom même de Yahweh n'est pas d'origine assyro-babylonienne (cf. Hehn, *op. laud.*, p. 230-250; Condamin, *op. laud.*, col. 372, 373). — β) Ce que la Bible dit des rapports des Israélites avec les Madianites et les Cinéens ou Qénites (*Ex.*, ii, 15-22 ; iii, 1; iv, 19; xviii; *Num.*, x, 29-32; cf. *Jud.*, i, 16 ; iv, 11, 17; I *Sam.*, xv, 6; I *Chron.*, ii, 55 [cf. II *Reg.*, x, 15-17; *Jer.*, xxxv]) ne permet pas de conclure que les fils de Jacob leur aient emprunté le nom et le culte de Yahweh. — γ) Les théories du Canon Cheyne (cf. Cheyne, *The Veil of Hebrew History, a further attempt to lift it*, 1913), qui va chercher l'explication des origines d'Israël, de sa religion, de presque toute son histoire, parmi les tribus arabes campées à l'est du golfe élanitique, ne méritent guère qu'un succès de curiosité.

b) Mais, si le monothéisme est sorti d'Israël, peut-on dire que ce soit à raison des propensions spéciales, des aptitudes de ce peuple? Rien n'est moins attesté par l'histoire. — α) Les fils de Jacob vécurent d'abord à l'état nomade. Mais il y a bon temps que l'on est revenu de cette idée, mise en vogue par Renan, que le désert est monothéiste. L'histoire ancienne proteste contre une pareille assertion. On ne trouve chez aucun peuple nomade, notamment chez aucun peuple sémite, la croyance exclusive à un seul Dieu; ainsi en est-il en particulier dans les tribus arabes, antérieurement à l'influence islamique. Bien plus, quand on remonte aux origines des peuples civilisés, on remarque souvent que des tribus auparavant nomades ont mis en commun leurs dieux en même temps que leurs intérêts sociaux et politiques. Ce qui est vrai, c'est que la vie simple du désert ne favorise pas l'éclosion d'un panthéon très fourni et qu'en ce milieu la religion aboutirait plus facilement peut-être au monolâtrisme qu'au polythéisme; encore faudrait-il remarquer que le dieu serait à peu près constamment accompagné d'une divinité parèdre. Ce qui est vrai encore, c'est que la vie sous la tente communique à ceux qui la mènent une certaine antipathie pour tout ce qui tient à l'existence plus raffinée, plus somptueuse, des sédentaires; de ce chef, le nomade pourra manifester d'abord de la défiance pour les formes de culte plus compliquées, plus extérieures et aussi plus relâchées, qu'il remarquera chez les sédentaires. Mais, hélas! cette répugnance ne sera pas plus persistante dans le domaine religieux que dans le domaine social, et bien vite le bédouin, en changeant de condition, sera victime des tares diverses de la civilisation. — β) Nous savons ce qui advint d'Israël en Canaan : il se laissa gagner par le culte païen, il se laissa attirer par les idoles et, pendant de longues périodes, il ne comprit rien aux véritables exigences de son Dieu. Jamais, dans la suite, sinon après des réformes dont les effets furent peu durables, Israël, pris dans son ensemble, n'appartint réellement à Yahweh; quand les prophètes voulurent retrouver une période de conformité à leur idéal, il leur fallut, par delà les longs siècles de l'établissement en Canaan, porter leur regard sur le temps des migrations du désert (*Os.*, xi, 1 sv.; cf. ii, 16; *Jer.*, ii, 2, 3; *Ez.*, xvi, 3-14). — γ) En fait, à partir de l'arrivée en Palestine et jusqu'aux derniers âges de son histoire, il y eut en Israël un double courant religieux. La masse du peuple, la masse de ceux qui suivaient leurs instincts, ne s'éleva guère au-dessus du niveau des nations polythéistes, ses voisines. Elle comprit Yahweh tel que les Cananéens comprenaient leurs Baals ; elle l'honora comme il les honoraient; et comme ils le faisaient aussi, elle se montra toujours prête à associer à son Dieu toutes sortes d'autres divinités. Le monothéisme fut presque constamment l'apanage d'une minorité. Ceux qui la composaient eurent beau multiplier leurs efforts; ils ne purent en général faire rayonner leur influence que d'une manière très restreinte. Même après la dure épreuve de l'exil, le Judaïsme ne parvint pas à rallier tout Israël au vrai culte de Yahweh; ce que la Bible nous dit de l'époque des Macchabées nous montre qu'avec des modalités différentes Israël manifestait aux temps helléniques exactement les mêmes instincts et les mêmes tendances qu'aux époques de l'influence assyrienne ou cananéenne.

c) — α) Le monothéisme hébreu dut sa naissance et ses développements à l'action d'un certain nombre de personnalités qui se posèrent nettement à l'encontre de la masse, et qui réussirent à faire admettre leurs idées par un groupe plus ou moins étendu de disciples. La présence de ces grands réformateurs constitue encore une des particularités de la religion israélite. On ne trouve rien de pareil ni en Assyrie, ni dans les autres pays sémites : là où règnent les cultes naturistes, il n'y a qu'à laisser le peuple suivre ses instincts; il se conformera toujours aux exigences de dieux qu'il a faits à son image. De toutes ces personnalités, celle qui davantage domine l'histoire de la religion juive est celle de Moïse, et il faut

savoir gré à M. Hehn de lui avoir rendu tout le prestige dont on avait cherché à la dépouiller (HEHN, *op. laud.*, p. 367-393). C'est Moïse qui a fait de la religion de Yahweh le lien qui devait grouper les tribus en un peuple; c'est lui qui a fixé les traits essentiels du caractère du Dieu unique; il est vraiment le fondateur du Yahwisme. Ses véritables continuateurs sont les prophètes, dont la série se poursuit dans toute l'histoire d'Israël, mais dont le rôle grandit aux époques difficiles, au temps de l'établissement de la royauté, puis du neuvième au septième siècles, enfin pendant l'exil et dans le siècle qui le suivit. — β) Mais comment ces hommes se sont-ils élevés si haut au-dessus de leurs contemporains? Il faut d'abord noter qu'ils n'ont jamais présenté leur doctrine, à la façon des philosophes grecs, comme le fruit du travail de leur esprit, d'une spéculation quelconque. Il est d'ailleurs certains problèmes qui ne se posaient ni pour eux, ni pour leurs auditeurs; tous croyaient en l'existence d'un Dieu, qui n'avait rien d'abstrait, mais qui portait un nom reçu de tous, Yahweh. La divergence entre les prophètes et la masse tenait uniquement à la manière dont on concevait le culte dû à ce Dieu, par conséquent à l'idée pratique que l'on se faisait du caractère et des exigences de ce Dieu. — γ) Rien ne prouve qu'en effet les prophètes aient puisé dans les résultats de leurs spéculations l'enseignement religieux qu'ils proposaient au peuple. D'abord ils ne manifestent nulle part une connaissance du monde physique qui dépasse celle de leurs contemporains. Ils n'ont aucune idée des lois générales et du système de l'univers; à leurs yeux, la divinité est immédiatement derrière les phénomènes, derrière les plus ordinaires (la pluie, la sécheresse) comme derrière les plus rares (tremblement de terre) ou les plus miraculeux (arrêt du soleil). Ce n'est donc pas à raison d'une science plus profonde de la nature qu'ils ont une idée si juste du souverain domaine que Yahweh y exerce. — δ) Ils n'ont pas non plus une vue plus vaste de l'histoire que l'ensemble de leurs contemporains; leur attention, à eux aussi, se concentre sur Israël, et ils ne s'occupent des nations que dans la mesure où elles intéressent Israël. Et pourtant, les jugements qu'ils portent sont tout autres que ceux de leurs auditeurs. Avant le désastre de 586, ceux-ci se révoltent contre la pensée que Yahweh puisse permettre la destruction de son peuple; comme on le fait dans les pays voisins, ils estiment qu'un dieu ne peut se passer de ses adorateurs sans compromettre sa propre existence. De là, aux heures d'angoisse, cet optimisme, dans lequel d'ailleurs les faux prophètes les confirment (I *Reg.*, XXII, 11, 12; *Mi.*, II, 7; III, 5; *Jer.*, XIV, 13, 15; XXIII, 17; XXVIII, 1-4; *Ez.*, XIII, 10, 16). Après la ruine de Jérusalem, tandis que les uns se contentent de dire que Yahweh a abandonné le pays et s'en désintéresse (*Ez.*, VIII, 12; *Is.*, XLIX, 14), se résignent à la ruine d'Israël (*Ez.*, XXXVII, 11), il en est qui vont beaucoup plus loin: ils regrettent d'avoir obéi aux prophètes et cessé d'invoquer des dieux plus puissants que Yahweh (*Jer.*, XLIV, 15-19). En conformité avec les idées du temps, l'histoire leur semble proclamer la déchéance, la défaite, le néant de leur Dieu. Si les prophètes parlent autrement, c'est que leur foi, loin d'être le fruit de spéculations basées sur l'histoire, est antérieure à ces leçons de l'histoire, et leur permet de les mieux saisir que ne le fait la masse. Avant 586, ils ne se raidissent pas contre la logique des faits qui doivent aboutir à la catastrophe. Mais leur foi leur fait trouver l'explication de ces désastres dans les exigences de Yahweh châtiant son peuple rebelle et obstiné. Après 586, ils n'ont pas un instant la pensée de traiter Yahweh comme un Dieu vaincu. Ils comprennent toutefois la difficulté du problème; et c'est pour cela que la fin de l'exil leur apparaît comme la revanche nécessaire de Yahweh, comme le moyen dont il doit en quelque sorte se servir pour sauver l'honneur de son nom et faire valoir sa transcendance aux yeux des peuples. — γ) Enfin le caractère si profondément moral de leur monothéisme n'est pas non plus le fruit d'un travail discursif de leur esprit. Ils n'ont pas, ils ne formulent jamais un système d'éthique. Leurs réclamations sont toujours très concrètes; elles portent sur des points censés connus de tous, parce qu'ils figurent dans les codes de lois qui sont en circulation à leur époque. Ce qui est particulier aux prophètes, ce n'est même pas d'avoir présenté ces lois comme des volontés divines; elles étaient connues comme telles. Ce qui constitue le trait distinctif de leur prédication et ce qui provient nettement de leur foi, c'est d'avoir fait de l'observation de ces lois un acte religieux, d'avoir montré que l'exigence première de Yahweh avait pour objet, non l'accomplissement d'un rituel, mais la fidélité à la loi morale: nulle part cette conception n'apparaît comme le fruit d'une spéculation (cf. H.-F. HAMILTON, *op. laud.*, p. 63-161).

3°) **Conclusions: les déclarations des prophètes.** — Il est temps d'entendre ce que les prophètes eux-mêmes produisent touchant l'origine de leurs messages. Nulle part ils ne s'attribuent la découverte des vérités qu'ils prêchent. Mais en revanche ils font sans cesse remonter à une action immédiate de la divinité les lumières qui jaillissent dans leur esprit. C'est Dieu qui les éclaire; et c'est parce que Dieu les éclaire qu'ils ne parlent pas, qu'ils ne jugent pas comme leurs contemporains et leurs auditeurs. C'est Dieu qui les éclaire, et c'est Dieu aussi qui les pousse, parfois malgré eux (*Jer.*, XX, 7, 9), à communiquer au peuple les messages qu'ils ont reçus pour lui. L'origine du monothéisme prophétique est à chercher dans ces formules qui si souvent reviennent sur les lèvres des inspirés: *Ainsi parle Yahweh...*, *Oracle de Yahweh...* D'autres prophètes sans doute se servent de formules analogues. Mais il y a entre ceux-ci et les autres une double différence. D'une part, les faux prophètes sont toujours en parfait accord avec la masse: ils ne sont au fond que l'écho du sentiment et des idées populaires. D'autre part, aucun d'eux ne témoigne de ce contact immédiat avec la divinité dont les vrais inspirés ont été favorisés en des heures particulièrement solennelles. Les Isaïe, les Jérémie, les Ezéchiel peuvent, à l'appui de ce qu'ils annoncent au peuple de la part de Yahweh, rappeler, entre autres, ces circonstances particulières de leur vocation, dans lesquelles ils n'ont pas seulement entendu Yahweh, mais ils ont eu la vision de sa majesté.

Il semble donc que l'on puisse arriver nettement à cette conclusion: le monothéisme hébreu n'est pas seulement transcendant par son contenu; il l'est encore par son origine, et la religion dont il est le centre est, selon toute la force du terme, une religion voulue par Dieu, révélée par lui.

DEUXIÈME PARTIE

L'ESPÉRANCE MESSIANIQUE

I. Remarques préliminaires. — 1°) Les prophètes ont proclamé que le monothéisme prêché par eux était la seule religion digne de Yahweh. Mais ils ont en même temps déclaré que cette forme religieuse n'était pas définitive et qu'une autre plus parfaite devait lui succéder. En effet, bien qu'ils aient sans cesse et unanimement regardé Yahweh comme le seul

Dieu, dont l'empire, dépassant les frontières d'Israël, s'exerçait sur toutes les nations, ils n'ont jamais professé qu'à leur époque son culte dût être pratiqué en dehors d'Israël, que son nom dût être reconnu par delà les limites du peuple choisi. Ceux-là mêmes d'entre eux qui ont parlé de la religion universelle de Yahweh, ne l'ont envisagée que pour des temps à venir, distincts de l'époque présente, souvent séparés d'elle par de violentes commotions. — 2°) Ces mêmes prophètes ont constamment admis que la propagation de la religion de Yahweh au milieu du monde s'effectuerait par Israël. La manière dont ils ont exposé ce rôle du peuple choisi a pu varier, mais sans détriment pour l'idée fondamentale elle-même. — 3°) L'une des formes les plus importantes de cette prédiction a consisté à mettre en avant un personnage individuel, appartenant à la race d'Israël, qui serait le grand apôtre de Yahweh au milieu du monde et qui, après le lui avoir conquis, le gouvernerait en son nom. — 4°) Telles sont les lignes les plus essentielles de l'espérance messianique. Les mots *Messie* et *Messianique* sont en rapport étroit avec le mot hébreu *māšîᵃḥ* (משיח). Ce mot lui-même est un adjectif dérivé de la racine *māšaḥ* (משח), *oindre*. Un *māšîᵃḥ* est donc un *oint*. Le terme est d'un emploi assez fréquent dans la Bible et s'applique à diverses classes de personnages; il arrive souvent d'ailleurs qu'il perd son sens étymologique et n'a plus rapport qu'avec la dignité elle-même qui, à une époque ou une autre, était conférée par l'onction. Le grand prêtre est en divers textes appelé *hakkôhēn hammāšîᵃḥ* (הכהן המשיח; *Lev.*, IV, 3, 5, 16; VI, 15; cf. *Ps.* LXXXIV, 10 [?]). Ce titre néanmoins est de préférence donné aux rois: Saül (I *Sam.*, XII, 3, 5; XXIV, 7, 11; XXVI, 9, 11, 16, 23; II *Sam.*, I, 14, 16), David (II *Sam.*, XIX, 21; XXII, 51 = *Ps.* XVIII, 51; XXIII, 1; II *Chron.*, VI, 42), d'une manière plus générale aux rois de race davidique (I *Sam.*, II, 10, 35; *Hab.*, III, 13; *Ps.* XX, 7; XXVIII, 8; LXXXIX, 39, 52; CXXXII, 10, 17; *Lam.*, IV, 20). On sait aussi que ce qualificatif est appliqué, d'une part, aux patriarches comme aux chefs de la famille qui devait donner naissance au peuple choisi (*Ps.* CV, 15 = I *Chron.*, XVI, 22), et, d'autre part, au roi païen Cyrus, appelé à jouer un rôle si important en tant qu'instrument de Yahweh (*Is.*, XLV, 1). Les applications au roi des temps futurs sont plutôt rares dans la littérature biblique. On pourrait alléguer certains des textes qui se rapportent à la dynastie davidique, surtout dans les psaumes; on cite d'ordinaire *Dan.*, IX, 25; on pourrait citer, avec plus de raison encore, *Ps.*, II, 2. — 5°) Après ces remarques, l'on peut dire que l'espérance messianique peut être considérée à un double point de vue. Dans un sens général, c'est l'attente du royaume qui groupera tout l'univers dans le culte du même Dieu, dans la soumission au même Dieu, reconnu comme le souverain incontesté de tous les hommes. Dans un sens plus strict, c'est l'attente d'un roi qui conquerra le monde au vrai Dieu et le gouvernera en son nom. La distinction a son importance, car beaucoup de prophéties qui ont pour objet le royaume ne parlent pas du roi messianique. — 6°) Aucun prophète n'a de cet avenir une vision totale et complète; même en juxtaposant tous les oracles de l'Ancien Testament, on n'arrive pas à un tableau d'ensemble aux contours et aux traits précis. Ce qui manque surtout à ces visions, c'est la perspective. Tous les horizons, restauration nationale d'Israël, royaume spirituel, conversion des peuples, se confondent, et, au fond, tout se rattache à l'avenir d'Israël.

II. Le fait de l'espérance messianique. — 1°) *Dans les livres historiques.* — Il s'agit ici des livres qui ont pour objet la période de l'histoire d'Israël antérieure à l'exil: *Gen.*, *Ex.*, *Lev.*, *Num.*, *Deut.*, *Jos.*, *Jud.*, I et II *Sam.*, I et II *Reg.*, I et II *Chron.* — On trouve dans ces livres comme deux séries d'oracles, les uns se rapportant à tel ou tel détail particulier de l'œuvre messianique, les autres concourant à donner une idée d'ensemble des espérances d'Israël.

a) Le premier texte que la tradition chrétienne signale appartient à la première catégorie. C'est *Gen.*, III, 14, 15. L'idée qui s'y exprime est celle de l'inimitié, voulue par Dieu, qui existera entre la race du serpent et celle de la femme et qui aboutira au triomphe de cette dernière. C'est surtout grâce à l'explication traditionnelle que nous pouvons voir dans ce texte la victoire que remportera sur le serpent, forme sensible du démon, la race de la femme, représentée par le Messie Rédempteur. — *b*) Le texte relatif à l'alliance conclue par Yahweh avec l'humanité après le déluge (*Gen.*, IX, 1-17) ne se rapporte que d'une manière très médiate et lointaine à l'espérance messianique. — *c*) Déjà la promesse faite par Yahweh d'être le Dieu de Sem (*Gen.*, IX, 26) prépare les bénédictions qui vont se répandre sur la famille patriarcale. — *d*) Le sens général de ces bénédictions ne paraît pas douteux. A raison même de l'alliance conclue par Yahweh avec les patriarches (*Gen.*, XV, 9-21; XVII, 1-14), leur postérité occupera la terre dans laquelle ils passent en étrangers et s'y multipliera extraordinairement (*Gen.*, XIII, 14-17; XV, 16; XVII, 1-8; XXII, 17; XXVI, 24; XXVIII, 13, 14; XXXV, 11). Mais, de plus, elle tiendra une place à part au milieu des nations; celles-ci seront bénies en Abraham (XII, 3), en sa postérité (XXII, 18; cf. *Eccli.*, XLIV, 21), ou se béniront elles-mêmes au nom de ses fils. — *e*) Avec la prophétie de Jacob, le prestige de la famille patriarcale au milieu des nations se précise et se particularise en faveur de la tribu de Juda (*Gen.*, XLIX, 8-12): il a la prééminence au-dessus de ses frères (vers. 8), il tient le sceptre et le bâton de commandement (vers. 10ᵃ); les peuples obéissent à un représentant de sa race (vers. 10ᵇ) désigné par le terme mystérieux de *šîlôh* (שילה). Tandis que quelques exégètes voient dans ce personnage le symbole de la monarchie davidique à laquelle seraient transférées les promesses faites à la tribu de Juda, l'interprétation traditionnelle l'identifie avec le roi d'origine davidique qui doit présider à l'inauguration des temps messianiques; un certain nombre de critiques se prononcent dans le même sens (Cf. SKINNER, *A critical and exegetical Commentary on Genesis*, ad loc.). — *f*) Lorsque, dans les parties légales du Pentateuque, il est parlé des rapports d'Israël avec les nations, il s'agit surtout de l'ordre présent: à la condition qu'il lui demeure fidèle, Yahweh traitera Israël en peuple particulier parmi tous les autres (*Ex.*, XIX, 5). Toutefois, dans *Deut.*, XXVIII-XXX, les perspectives de restauration après le châtiment et le repentir rentreraient davantage dans le contexte général de l'idée messianique. — *g*) Les oracles de Balaam (*Num.*, XXII, 2-XXIV, 25) insistent sur la place de choix faite à Israël (*Num.*, XXIII, 9, 10), annoncent son triomphe sur les nations, sur celles-là au moins qui lui feront la guerre (*Num.*, XXIV, 7, 8). Ils signalent ensuite: un astre qui sort de Jacob; un sceptre qui s'élève d'Israël, pour briser les deux flancs de Moab, exterminer les fils du tumulte et conquérir Edom; un dominateur qui sort de Jacob pour faire périr dans les villes ce qui reste[?] (*Num.*, XXIV, 17-19). On ne peut douter qu'il ne s'agisse au moins de la dynastie royale et de ses succès; plus naturellement, l'astre désigne un roi particulier. L'exégèse traditionnelle y voit le roi messianique; le vers. 19, malgré ses obscurités, favoriserait cette interprétation. S'il en est ainsi, on

entrevoit que, par delà la supériorité matérielle, Yahweh assure aussi à son peuple la suprématie spirituelle qui tient à son union avec lui. — *h*) A l'occasion de l'établissement de la royauté, des paroles divines assurent la perpétuité de la race davidique (II *Sam.*, VII, 11[b], 16, cf. I *Chron.*, XVII, 10-14; XXII, 10; XXVIII, 7; II *Chron.*, VII, 18).

2°) *Chez les prophètes préexiliens.* — A. *Remarques générales.* — *a*) Les promesses de bénédiction, surtout entendues au sens matériel, trouvèrent créance dans le peuple. Aux heures de détresse, il y puisa son optimisme. Aux temps de prospérité, les félicités présentes lui apparurent comme les prodromes de triomphes plus éclatants. — *b*) Au VIII[e] siècle, on usait volontiers, pour concrétiser ces espoirs d'une expression reçue; on attendait le *jour de Yahweh* (*Am.*, V, 18). A la prendre en elle-même, la locution désignait seulement un jour dans lequel Yahweh se signalerait d'une manière éclatante. Son intervention pourrait avoir pour objet les nations (*Is.*, XIII, 6, 9; XXXIV, 8; *Jer.*, XLVI, 10), mais dans la mesure où leur châtiment intéresserait Israël; car pour elles ce serait surtout un jour de colère (*Is.*, XIII, 13) et de vengeance (*Is.*, XXXIV, 8; LXIII, 4; *Jer.*, XLVI, 10). Quant à Israël, pourvu qu'il rendît à son Dieu le culte somptueux auquel celui-ci avait droit, le jour de Yahweh ne pouvait être pour lui qu'un jour de bénédiction : par des manifestations éclatantes, Yahweh lui assurerait un triomphe universel et définitif, et il n'y aurait aucune discontinuité entre les faveurs du présent et celles de l'avenir. Les faux prophètes abondaient dans le sens du peuple (*Mi.*, II, 7; III, 5, 11; *Jer.*, XIV, 13; XXIII, 17; etc.). — *c*) Les voyants du VIII[e] siècle n'étaient pas disposés, nous l'avons vu, à entrer dans ces vues optimistes; ce qui leur apparaissait au premier plan, c'était le châtiment. Aussi, reprenant la formule chère au peuple, ils lui donnent un sens tout à fait imprévu et signalent le jour de Yahweh, comme un jour de ténèbres, de malheur et de punition (*Am.*, V, 18-20; *Is.*, II, 12-17; *So.*, I, 7-18; cf. *Lam.*, I, 12; II, 1, 22). — *d*) Estce à dire que ces prophètes renoncent aux bénédictions divines et au privilège d'Israël? Beaucoup de critiques l'ont pensé : les voyants du VIII[e] siècle n'auraient promulgué que des anathèmes ; tout ce qui, dans leurs livres, a trait à l'espérance messianique serait le fruit d'interpolations postexiliennes, quelques-unes fort récentes. On ne saurait nier *a priori* que certaines prophéties renfermées dans les écrits d'Isaïe, celles par exemple qui ont un caractère très apocalyptique (*Is.*, XXIV-XXVII; XXXIV, XXXV), aient pu être introduites après coup dans son livre. Mais la thèse à laquelle nous faisons allusion est insoutenable; les critiques eux-mêmes tendent à la reviser (cf. STEUERNAGEL, *op. cit.*, p. 469 sv.). On ne saurait nier d'abord que la perspective de la restauration tienne une place essentielle dans la prophétie d'Osée. Le thème fondamental de sa prédication est que la fidélité de Yahweh sera plus forte que l'infidélité d'Israël adultère. Si, après avoir répudié son épouse indigne (*Os.*, I, 8, 9), Yahweh laisse s'écouler de longs jours de châtiment (*Os.*, III, 4; cf. II, 11-15), il ne cesse pas pour cela de l'aimer (*Os.*, III, 1); il n'attend, pour reprendre avec elle ses relations anciennes, qu'un mouvement de repentir et de conversion; et il est sûr que ce mouvement viendra (*Os.*, III, 5; cf. II, 9, 16-25 et II, 1-3). Son amour, sa bonté l'empêchent de prononcer un arrêt définitif de ruine (*Os.*, XI, 5-9). Amos lui-même, dont le langage est bien plus austère, laisse toujours entendre que le châtiment n'anéantira pas complètement Israël (*Am.*, III, 12; V, 3). En Juda, Isaïe, alors même qu'on ne tiendrait pas compte du dernier trait de sa vision inaugurale, attesté seulement par le texte massorétique (cf. CONDAMIN, *Le livre d'Isaïe*, in loc.), manifeste suffisamment sa pensée lorsqu'il donne à l'un de ses fils le nom symbolique de *Scheâr Yâschûb* (Le Reste reviendra; *Is.*, VII, 3); il s'explique d'ailleurs en des oracles que l'on peut certainement traiter comme authentiques (*Is.*, I, 24-28; X, 20 sv.). Quant à Jérémie, s'il est appelé à arracher et à abattre, il doit aussi replanter et rebâtir (*Jer.*, I, 10). Il faut donc reconnaître que, par delà le jour de ténèbres et de châtiments, des prophètes du huitième siècle et du septième ont salué un temps de bénédiction et de salut.

B. *Amos.* — Les espérances sont toutes résumées dans la finale (*Am.*, IX, 8-15), que beaucoup de critiques traitent comme un appendice inauthentique. La limitation du châtiment est indiquée en termes très précis (*Am.*, IX, 8-10); il ne doit atteindre que les méchants. Quant aux justes, les promesses qui les concernent sont surtout matérielles : la restauration d'Israël schismatique est envisagée dans la perspective de la réunion à la dynastie davidique, elle aussi rétablie et raffermie après ses humiliations et ses châtiments (*Am.*, IX, 11, 12); les temps futurs sont avant tout signalés par une grande prospérité agricole (*Am.*, IX, 13-15). La lettre ne va pas plus loin; mais, à en juger par l'importance qu'il y attache pour le temps présent, on ne peut douter qu'Amos ne salue, dans le royaume à venir, le triomphe de la justice.

C. *Osée.* — La restauration d'Israël a pour cadre, ici comme dans Amos, la réunion au royaume de Juda (*Os.*, II, 2; III, 5). Mais, si les bénédictions temporelles, agricoles et sociales (*Os.*, II, 1, 23-25; XIV, 6-8) occupent encore une grande place, les éléments moraux jouent aussi un rôle important; ils interviennent notamment dans la reprise des relations entre Yahweh et l'épouse infidèle. On y voit l'œuvre de la bonté divine; c'est elle qui inspire le pardon (*Os.*, XI, 8, 9). Yahweh fait les premières démarches auprès de cette femme adultère, il ferme avec des ronces le chemin qui la menait à ses amants (*Os.*, II, 8). Les poursuivant et ne les rencontrant plus, elle pense aux jours d'autrefois, elle se souvient de son bonheur passé, elle se décide à retourner vers son premier mari (*Os.*, II, 9), à rompre avec les idoles et avec tous ceux qui les lui ont fait aimer (*Os.*, XIV, 4), avec le culte purement extérieur et formaliste (*Os.*, XIV, 3). Yahweh la reçoit aussitôt, il l'aime et la guérit de son infidélité (*Os.*, XIV, 5); il reprend tout comme par le commencement, il renouvelle ses faveurs premières et ramène au cœur de l'épouse les sentiments d'autrefois (*Os.*, II, 16, 17); il la détache complètement des Baals et de leur nom lui-même (*Os.*, II, 18, 19); enfin il célèbre à nouveau les fiançailles; elles ont pour bases la justice et le jugement, en même temps que la miséricorde et la tendresse; elles supposent cette fois une inaltérable fidélité; elles aboutissent à assurer à Israël la parfaite connaissance de son Dieu (*Os.*, II, 21, 22).

D. *Isaïe et Michée.* — *a*) Le sujet est bien plus abondamment développé dans Isaïe, et les idées principales s'affirment en des textes dont l'authenticité est bien garantie. — *b*) Occasionnellement il parle de Samarie, annonçant le retour d'Ephraïm à Yahweh (*Is.*, XVII, 7, 8), la protection dont Yahweh l'entourera, la sollicitude avec laquelle il lui assurera la gloire et la persévérance dans la justice (*Is.*, XXVIII, 5, 6). Mais l'intérêt du prophète se concentre sur Juda. — *c*) En deux circonstances solennelles, lors de la guerre syro-éphraïmite, puis lors de l'invasion de Sennachérib, il a l'occasion de faire valoir sa conviction que Juda n'est pas voué à l'anéantissement, qu'après l'avoir éprouvé et purifié (*Is.*, I, 2-9),

Yahweh saura le délivrer (*Is.*, VII, 1-16; VIII, 1-4; puis X, 5-34; XIV, 24-27; XXIX, 1-8; XXX, 31-33; XXXI, 4, 5; XXXVII, 22-35). — *d*) Envisageant d'une manière plus générale l'issue des châtiments que les crimes de Juda lui auront attirés, Isaïe insiste sur l'avenir du petit reste qui reviendra. Comme Amos et Osée, il fait leur place aux bénédictions temporelles, agricoles et sociales (*Is.*, IV, 2 [?]; IX, 1-4; XI, 11-16 [cf. XIV, 1-3]; XXIX, 17; XXX, 23-26; XXXII, 15, 20; noter spécialement, XI, 13, la réunion des tribus). — *e*) Mais les points de vue nettement spirituels abondent. L'épreuve débarrassera Jérusalem de ses impuretés (*Is.*, I, 25; IV, 4; XXIX, 20, 21); elle en fera la ville de la justice, la cité fidèle (*Is.*, I, 26). Résidant au milieu d'elle, la couvrant de sa protection (*Is.*, IV, 5, 6), Yahweh exaucera ceux qui espéreront en lui (*Is.*, XXX, 18, 19), prendra soin des humbles et des pauvres (*Is.*, XXIX, 19) donnera la sagesse à ceux qui en manquent (*Is.*, XXIX, 24; XXXII, 5-8), la lumière à ceux qui en ont besoin (*Is.*, XXIX, 18; XXX, 20, 21; XXXII, 3, 4); le peuple retrouvera sa fierté et mettra son bonheur à glorifier son Dieu (*Is.*, XXIX, 22, 23); ce sera le temps de la justice et de la paix (*Is.*, XXXII, 16-18). L'esprit de Yahweh multipliera ses influences en vue de ces transformations (*Is.*, IV, 4; XXXII, 15). — *f*) A plusieurs reprises, toutes ces espérances se concentrent sur un personnage qui apparaît comme le souverain de cet empire futur. On le voit régner avec justice, entouré de princes qui gouvernent avec droiture (*Is.*, XXXII, 1). C'est un rejeton de la race davidique (*Is.*, XI, 1), sur lequel l'Esprit de Yahweh repose en sa plénitude pour lui communiquer les dons qui assurent un bon gouvernement (*Is.*, XI, 2). Le but de ses efforts est d'assurer le triomphe de la justice et de la paix (*Is.*, XI, 3-9). Sur son berceau, on fait entendre les appellations les plus flatteuses : Conseiller, merveille, *El*, héros, Père de l'avenir, Prince de la paix (*Is.*, IX, 5). L'épithète *El* veut au moins dire qu'il sera tout pénétré d'influences divines, qu'il réalisera pleinement cette appellation de Fils de Dieu que l'on donnait aux rois (*Ps.* LXXXIX, 27, 28), qu'il sera le représentant de Yahweh par excellence. Il donnera un nouvel éclat, à jamais durable, au trône de David (*Is.*, IX, 6). Sur la portée de l'oracle de la *'Almah* et du *'Immanuel*, cf. CONDAMIN, *Le Livre d'Isaïe*, p. 59-73). — *g*) Israël aura un prestige sans pareil au milieu des nations. C'est ce qui ressort d'un oracle qui se trouve dans Isaïe (*Is.*, II, 2-4) et dans Michée (*Mi.*, IV, 1-4), et que les deux prophètes pourraient avoir emprunté à un tiers : à la fin des jours, les peuples, attirés par la gloire que Yahweh communique à la montagne de sa demeure, affluent à Jérusalem, demandant au Dieu d'Israël de les instruire de ses voies; la loi de Yahweh se répand dans le monde ; il est l'arbitre et le souverain des peuples, et son œuvre a pour résultat le règne de la justice et de la paix universelle. Même note dans certains appendices aux « charges » contre les nations, soit que celles-ci apportent leurs offrandes à Jérusalem (*Is.*, XVIII, 7; XXIII, 18), soit que (*Is.*, XIX, 16-25; authenticité très controversée) elles participent dans leur propre pays au culte du vrai Dieu. — *h*) On trouve dans Michée, après l'annonce du repentir du peuple (*Mi.*, VII, 1-7) et de sa purification par Yahweh (*Mi.*, V, 9-13; VII, 9, 18), la prédiction de la délivrance de Jérusalem et du triomphe sur les ennemis (*Mi.*, IV, 12b-14; VII, 8-10), de sa réédification (*Mi.*, VII, 11), de sa nouvelle splendeur (*Mi.*, IV, 8), du rassemblement des dispersés (*Mi.*, IV, 6, 10), du prestige que la capitale et le peuple de Dieu exerceront sur les nations (*Mi.*, V, 6, 7; VII, 12, 15-17), de la sollicitude dont Yahweh entourera les siens (*Mi.*, IV, 6, 7). *Mi.*, V, 1-5 est consacré au souverain du futur royaume. Sa venue donnera à la petite bourgade de Bethléem un éclat sans pareil, au moins en ce sens que, descendant de la race de David, il illustrera la patrie du fils d'Isaï (mais cf. *Matth.*, II, 5, 6 et l'interprétation traditionnelle). De ce dominateur l'origine est dès les temps anciens, dès les jours de l'éternité : allusion, soit à la préexistence du Messie, soit à l'antiquité de la race davidique. Jusqu'à ce que sa mère l'ait enfanté (rapprochement possible avec *Is.*, VII, 10-16; voir CONDAMIN, *loc. cit.*), Yahweh livrera le peuple. Mais il sera appelé à paître les brebis dans la force de Yahweh et la majesté de son nom ; il sera grand jusqu'aux extrémités de la terre. Il sera la paix ; pour la propager et la maintenir, il repoussera, en union avec sept pasteurs et huit princes, les Assyriens, symboles de tous les ennemis de Yahweh et d'Israël.

E. *Jérémie et Sophonie*. — *a*) Au cours de son ministère, Jérémie tempère, par des perspectives de salut, la dureté des anathèmes qu'il profère. On peut relever les traits suivants, dont plusieurs nous sont déjà familiers : assurance du bon accueil que Yahweh fera à Israël repentant (*Jer.*, III, 12, 13, 21-25; IV, 1, 2); certitude que la destruction ne sera pas complète (*Jer.*, IV, 27) et que le peuple sera sauvé (*Jer.*, XVI, 14, 15; cf. XXIII, 7, 8); réunion de tous les dispersés (XXIII, 3), d'Israël et de Juda (*Jer.*, III, 18), autour de Jérusalem, la seule capitale légitime (*Jer.*, III, 14), autour du Temple qui, après la destruction de l'arche, dont personne n'aura plus souci, sera lui-même le trône de Yahweh (*Jer.*, III, 16, 17); affluence des nations, conquises par l'attrait de Yahweh (*Jer.*, III, 17) et d'Israël (*Jer.*, IV, 2) et confessant la vanité de leurs idoles (*Jer.*, XVI, 19, 20); gouverneurs selon le cœur de Yahweh (*Jer.*, III, 15; cf. XXIII, 4). Une place est faite au roi davidique; il régnera avec une telle équité qu'on l'appellera *Yahweh ṣidqēnû*, Yahweh notre justice (*Jer.*, XXIII, 5, 6; allusion ironique au nom de Sédécias, *Ṣidqiyyāhû*, Yahweh est ma justice). A noter, comme trait plus particulier, la limitation de la durée de l'épreuve et de l'exil au chiffre rond de soixante-dix ans (*Jer.*, XXV, 11). — *b*) Toutefois c'est dans les derniers jours du siège de Jérusalem, alors qu'il était tenu captif dans la cour des gardes (*Jer.*, XXXII, 2-5), que Jérémie fut favorisé des plus brillantes visions d'avenir, celles qui sont renfermées dans ses chap. XXX-XXXIII; sur leur occasion cf. *Jer.*, XXXII, 6-25. Après avoir confirmé la sentence de ruine et d'exil, châtiment nécessaire des fautes de Juda (*Jer.*, XXXII, 26-36; cf. XXX, 5-7, 12-15), Yahweh déclare que le mal n'est pas sans remède (*Jer.*, XXX, 15) et, tout comme dans Osée, annonce que sa bonté revisera l'œuvre de sa justice (*Jer.*, XXXI, 2, 3; 18-20); Rachel ne pleurera pas à jamais ses fils (*Jer.*, XXXI, 15-17). Puis c'est l'esquisse du nouvel ordre de choses. — *c*) Dans les descriptions du retour, Jérémie a en vue le peuple tout entier, mais il témoigne d'une sympathie particulière pour le royaume du Nord (cf., d'ailleurs, *Jer.*, III, 6-11). Les promesses temporelles se ramènent aux traits suivants : rupture du joug des captifs et revanche sur leurs ennemis (*Jer.*, XXX, 8, 11, 16, 23, 24); rassemblement des dispersés (*Jer.*, XXX, 10a; XXXI, 10; XXXII, 37; XXXIII, 7); restauration des demeures, des villes et des palais de Jacob (*Jer.*, XXX, 18, 19a); retour du peuple (*Jer.*, XXXI, 7, 8, 21, 22a), avec mention spéciale d'Ephraïm (*Jer.*, XXXI, 9); multiplication du peuple (*Jer.*, XXX, 19, 20); restauration de Samarie (*Jer.*, XXXI, 4, 5), mais surtout de Sion (*Jer.*, XXXI, 6, 12-14; 38-40), d'où la prospérité, la joie et la consolation rayonnent dans tout le pays (*Jer.*, XXXI, 23-25, 27, 28; XXXIII, 10-13) avec la paix et la sécurité (*Jer.*,

xxx, 10[b]; xxxii, 37). Même dans ces perspectives matérielles, une grande place est faite à l'élément spirituel, grâce surtout à l'action très intime de Yahweh au milieu du peuple (voir surtout *Jer.*, xxx, 17; xxxi, 7-9, 21, 22[a]). — *d*) Ce qui signalera ce nouveau royaume, ce sera l'attachement sans précédent de l'épouse, jadis infidèle et prostituée, à son époux (*Jer.*, xxxi, 22); ce sera l'assujettissement très sincère du peuple à son Dieu (*Jer.*, xxx, 9); d'autre part, Yahweh purifiera la nation de ses iniquités et lui pardonnera ses fautes (*Jer.*, xxxi, 34[b]; xxxiii, 8). Toutefois le trait le plus caractéristique, dans les perspectives spirituelles, c'est la promesse d'une nouvelle alliance (*Jer.*, xxxii, 40[a]); cette promesse, d'ailleurs, vient assez naturellement après la découverte du livre de l'alliance, base des rapports de Yahweh avec Israël (II *Reg.*, xxii, 3-xxiii, 3). Mais l'alliance future ne sera pas pareille à l'ancienne (*Jer.*, xxxi, 31, 32): c'est avec chaque Israélite qu'elle sera conclue; c'est à chacun que Yahweh se fera connaître et enseignera directement sa loi (*Jer.*, xxxi, 33, 34); par là l'union de Yahweh et d'Israël sera beaucoup plus intime qu'auparavant (*Jer.*, xxx, 22; xxxi, 33[b]; xxxii, 38), la docilité d'Israël plus parfaite, pour son bonheur et celui de sa postérité (*Jer.*, xxxii, 39-41). Cette alliance sera éternelle (*Jer.*, xxxi, 35-37; xxxii, 40[a]; xxxiii, 23-25). — *e*) Le roi, sorti du peuple et très attentif à s'approcher de Yahweh (*Jer.*, xxx, 21), appartenant à la race davidique (*Jer.*, xxxiii, 15, 16 = xxiii, 5, 6; cf. xxx, 9), tient ici une place bien moins importante qu'en Isaïe; même il semble être question d'une nouvelle lignée davidique (*Jer.*, xxxiii, 17; cf. 20-22). — *f*) Noter les perspectives concernant le sacerdoce lévitique (*Jer.*, xxxiii, 18; 20-22). — *g*) Quant aux nations, elles sont à l'arrière-plan (*Jer.*, xxxi, 10; xxxiii, 9; xlviii, 47; xlix, 6, 39; cf. iii, 17; iv, 2). — *h*) On trouve pareillement dans le livre de Sophonie l'assurance que le châtiment ne sera pas définitif, mais qu'il sera suivi du salut et du rétablissement. Même, sur ce dernier point, on peut relever comme deux perspectives assez différentes : — α) D'une part, Jérusalem et Israël sont invités à se réjouir parce que Yahweh retire les jugements portés contre eux et détourne l'ennemi (*So.*, iii, 14, 15[a]). Il rassemble ceux qui sont dans la tristesse, privés de fêtes, et sur lesquels pèse l'opprobre (*So.*, iii, 18); il les ramène, il met fin à la captivité (*So.*, iii, 20[ac]; cf. vers. 10), il les fait renommés et glorieux (*So.*, iii, 19[c], 20[b]); il éloigne l'oppression (*So.*, iii, 19[a]) et, pour les préserver du malheur, il se fixe au milieu d'eux dans la joie et l'amour (*So.*, iii, 15[b]-17); toutes les nations sont purifiées, invoquent le nom de Yahweh et le servent d'un commun accord (*So.*, iii, 9). — β) D'autre part, il ne reste au milieu de Jérusalem ou d'Israël qu'un peuple humble et petit, qui se confie à Yahweh (*So.*, iii, 12), heureux d'être purifié de ses fautes (*So.*, iii, 11[ab]) et de se maintenir loin de toute iniquité (*So.*, iii, 11[c], 13[a]), vivant dans la paix sans que personne le trouble (*So.*, iii, 13[b]).

3°) *Ezéchiel.* — A. Avant la prise de Jérusalem en 586, la prédication d'Ezéchiel revêt les mêmes caractères que celle des prophètes préexiliens. Le châtiment est au premier plan ; bien plus, il est imminent : l'épreuve de 598 ne saurait suffire; il faut la ruine de la nation. Néanmoins, même à ces heures sombres, le prophète ne voit pas dans la sentence de Yahweh un arrêt de complète extermination. Dès le début de son ministère, il proclame qu'un faible reste du peuple survivra au désastre (*Ez.*, v, 4, 12; vi, 8). Bien plus, il peut préciser quel sera ce reste. Il sait, en effet, que dans ses jugements Yahweh ne confond pas, en un sort commun, le juste et l'impie (*Ez.*, ix, 2-6; xiv, 13-20); c'est sur les justes que reposent les espérances. Tout comme Jérémie (*Jer.*, xxiv, 1-7), il sait que c'est sur la terre d'exil, parmi ses disciples fidèles, qu'il faut chercher ces privilégiés (*Ez.*, xi, 14-16). Aussi s'efforce-t-il d'en augmenter le nombre, soit, quand il le peut, par un apostolat tout individuel (*Ez.*, iii, 16-21; xxxiii, 1-9), soit par des discours plus généraux (*Ez.*, xviii, 31, 32; xxxiii, 11). En attendant, il multiplie à ceux qui l'écoutent les paroles d'encouragement. Il leur assure que, même en terre d'exil, Yahweh est pour eux un sanctuaire (*Ez.*, xi, 16); surtout il leur annonce que l'épreuve durera peu de temps et sera suivie d'une glorieuse restauration (xi, 16-20; cf. xvi, 60-63 et 53-58; xvii, 22-24; xx, 39[b]-44).

B. — La ruine de Jérusalem devait marquer un tournant dans l'histoire de la prophétie. — *a*) Avec cet événement, commençait le grand châtiment annoncé par les représentants de Yahweh. Sans doute, il fallait s'y soumettre avec humilité. Mais, d'un autre côté, une partie, un élément du « jour de Yahweh » appartenait déjà au présent; il allait bientôt appartenir au passé ; aussi pouvait-on plus que jamais vivre d'espérance. De fait, depuis cette date, Ezéchiel s'attache exclusivement à l'espoir de la restauration. Pour lutter contre le découragement d'un certain nombre (*Ez.*, xxxiii, 10; xxxvii, 11), il expose, à l'appui de ses certitudes, la magnifique vision des ossements arides (*Ez.*, xxxvii, 1-14). — *b*) Non content d'annoncer la restauration, il en trace le programme. L'espérance est, nous le savons, pour les captifs demeurés justes ou qui se convertissent (*Ez.*, xxxiii, 10, 11). Pour qu'ils puissent rentrer en leur patrie, il faut en débarrasser le sol de ses possesseurs actuels : des Juifs que Nabuchodonosor y a laissés et qui ont persévéré dans leurs prévarications (*Ez.*, xxxiii, 24-29); des autres peuples qui sont venus occuper le pays abandonné (*Ez.*, xxxvi, 1-7); surtout de ces Edomites auxquels Yahweh se réserve de faire expier, en même temps que leur orgueil et leur rapacité, la joie cruelle avec laquelle ils ont applaudi au malheur de Juda (*Ez.*, xxxv). Désormais les montagnes d'Israël ne porteront des fruits que pour le peuple de Dieu (*Ez.*, xxxvi, 8); elles seront pour lui éminemment fertiles (*Ez.*, xxxvi, 9, 29, 30, 34, 35; cf. xxxiv, 25-30); le peuple y reviendra, rassemblé et conduit par Yahweh (*Ez.*, xi, 17; xx, 41, 42; xxxvi, 24), et s'y multipliera (*Ez.*, xxxvi, 10-14, 33[b], 35[b], 37[b], 38); les villes seront rebâties et habitées (*Ez.*, xxxvi, 10[b], 11[b], 35[b]). — *c*) Mais, avant de participer à ces bénédictions, une profonde transformation morale sera nécessaire à un grand nombre, à tous ceux sans doute qui n'ont pas une docilité parfaite à la parole du voyant. Sur eux Yahweh fera l'aspersion d'eaux pures (*Ez.*, xxxvi, 25[a]), symbole de la purification qu'il réalisera au fond des âmes (*Ez.*, xxxvi, 25[b], 29[a], 33[a]); de son côté, le peuple, en même temps qu'il ôtera les abominations du pays (*Ez.*, xi, 18), se laissera aller au dégoût et au repentir en pensant à ses fautes passées (*Ez.*, xxxvi, 31, 32; cf. xvi, 61, 63; xx, 43). Yahweh donnera alors à chacun un esprit nouveau et un cœur nouveau (*Ez.*, xi, 19, 20[a]; xxxvi, 26); mieux encore, il mettra au dedans d'eux son Esprit pour qu'ils soient fidèles à ses lois (*Ez.*, xxxvi, 27; cf. xxxvii, 14). Israël, réuni à Juda, participera au bienfait de cette restauration (*Ez.*, xxxvii, 15-23, 24[b], 25[ab], cf. xvi, 46-58). C'est avec toute la nation ramenée à son unité primitive, que Yahweh conclura la nouvelle alliance : alliance éternelle, alliance de paix (*Ez.*, xxxvii, 26[a]; cf. xxxiv, 25; xvi, 60, 62), de telle sorte que les vrais fils de Jacob soient son peuple et qu'il soit leur Dieu (*Ez.*, xi, 20; xxxvi, 28; xxxvii, 27). Le gage de cette alliance, à leurs yeux et au

regard des étrangers, sera le sanctuaire que Yahweh rebâtira au milieu du pays (*Ez.*, XXXVII, 26[c], 27[a], 28[b]), et où Israël viendra le servir et lui apporter ses offrandes (*Ez.*, XX, 40, 41). Telle est l'œuvre que Yahweh réalisera pour les siens; pris dans leur ensemble, ceux-ci n'en sont pas dignes, mais Yahweh l'accomplira pour sa gloire et l'honneur de son nom (*Ez.*, XVI, 62; XX, 41[c], 42; XXXVI, 22, 23, 32). — *d*) Le roi messianique n'est pas entièrement absent de ces perspectives (cf. *Ez.*, XVII, 22-24). Après avoir fait le procès des mauvais pasteurs du passé (*Ez.*, XXXIV, 1-10), Yahweh déclare que désormais, avec la sollicitude du meilleur berger, il prendra soin lui-même de ses brebis (*Ez.*, XXXIV, 11-16). Mais, tout en demeurant leur Dieu, il aura auprès d'elles un représentant, un prince, un seul pasteur de race davidique (*Ez.*, XXXIV, 23, 24), qui gouvernera les deux royaumes réunis (*Ez.*, XXXVII, 24[a], 25[c]); c'est par son intermédiaire que Yahweh réalisera son programme de justice (*Ez.*, XXXIV, 17-22). — *e*) Ce qui est beaucoup plus particulier à Ezéchiel, c'est qu'il découvre dans l'avenir comme deux horizons. La réalisation du programme qui précède apparaît, ainsi que dans les prophètes antérieurs, comme concomitante du rétablissement national d'Israël. Mais une autre vision a pour objet une époque séparée de la période actuelle « par beaucoup de jours », et se plaçant à la fin des temps (*Ez.*, XXXVIII, 8, 16); c'est la vision du triomphe suprême de Yahweh sur les nations et dans le monde, symbolisés par une multitude groupant, avec les peuples anciennement connus, des peuples nouveaux ayant peu de contact avec l'horizon politique d'Israël (*Ez.*, XXXVIII, 4-7). Conduites par un chef au nom pareillement symbolique, Gog, roi de Mosoch et de Thubal (*Ez.*, XXXVIII, 2, 3), les nations déclareront la guerre à Yahweh et s'en prendront à son peuple; elles fondront sur lui du septentrion alors qu'il habitera dans la paix et la confiance (*Ez.*, XXXVIII, 8-16). Elles ne se douteront pas que c'est Yahweh qui, après avoir depuis longtemps prévu, annoncé ces choses, les réalisera (*Ez.*, XXXVIII, 17; XXXIX, 1, 2, 8). Le désastre sera complet; l'intervention divine sera marquée par des tremblements de terre (*Ez.*, XXXVIII, 18-20); Yahweh exercera son jugement, non seulement par l'épée, mais encore par la pluie, la grêle, le soufre et le feu (*Ez.*, XXXVIII, 21, 22); il poursuivra les adversaires jusque dans leur pays (*Ez.*, XXXIX, 3-6), cependant qu'Israël entretiendra sept années durant ses foyers de leurs dépouilles (*Ez.*, XXXIX, 9, 10). La tuerie sera telle que, pour purifier la région, tous les habitants devront s'occuper sept mois durant d'ensevelir les cadavres dans la Vallée des Passants, qui prendra le nom de Hamon-Gog (*Ez.*, XXXIX, 11-16); en même temps, les oiseaux du ciel seront convoqués au festin (*Ez.*, XXXIX, 17-20). C'est alors que la gloire de Yahweh sera pleinement manifestée et que l'on comprendra entièrement le sens de sa conduite envers Israël (*Ez.*, XXXVIII, 16, 23; XXXIX, 6-8, 21-24). Cette vision est nettement eschatologique, et les traits apocalyptiques y abondent. Mais elle se développe encore dans un rapport étroit avec Israël; aussi la finale (*Ez.*, XXXIX, 25-29) nous ramène-t-elle au point de vue de la restauration nationale du peuple de Dieu. — *d*) Plus caractéristique encore est la vision qui termine le livre prophétique. Ezéchiel a toujours marqué une vive sympathie pour ce qui intéressait le culte de Yahweh : le Temple, à l'exclusion des hauts lieux (*Ez.*, VI, 3-7; XVI, 16; etc.); les sabbats (*Ez.*, XX, 13, 16, 21; etc.), les règles de pureté légale (*Ez.*, XVIII, 6[d]; XXII, 10[b], 26). On peut même dire que son programme de justice se concrétise en une loi, tel le Deutéronome, dans laquelle les règles de la vie morale et les préceptes d'ordre rituel se présentent sur un même plan, mélangés les uns aux autres et codifiés comme étant tous, au même degré, des volontés de Yahweh; la fidélité à ce programme devient comme une sorte de service religieux. Ce point de vue se manifeste d'une manière beaucoup plus frappante encore dans la vision suprême des chap. XL-XLVIII, qui se place tout à fait à la fin de la carrière du prophète (XL, 1), vers 573. Elle renferme : la description du Temple futur (*Ez.*, XL, 1-XLII, 20; cf. XXXVII, 26-28), construit de telle sorte que, résidant au fond du Saint des Saints, Yahweh soit à bonne distance de toute impureté (*Ez.*, XLIII, 6-12); le retour de Yahweh (*Ez.*, XLIII, 1-5; cf. X, 18, 19; XI, 23); la reconstruction et l'inauguration de l'autel des holocaustes (*Ez.*, XLIII, 13-27); le rituel du temple futur, personnel du sanctuaire (*Ez.*, XLIV, 1-16), obligations et revenus (*Ez.*, XLIV, 17-31), offrandes (*Ez.*, XLV, 1-17), fêtes et sacrifices (*Ez.*, XLV, 18-25), diverses dispositions liturgiques (*Ez.*, XLVI, 1-24); le plan d'un partage idéal de la Terre Sainte (*Ez.*, XLVII, 13-XLVIII, 29); la description des limites et des portes de la capitale (*Ez.*, XLVIII, 30-35). La différence est grande entre cette vision et ce qui précède. L'on y perd de vue tout ce qui se rattache à la vie sociale et politique : le roi lui-même, lorsqu'il figure en cette scène liturgique, n'est plus qu'un simple prince (*Ez.*. XLIV, 3; XLV, 7). Sans doute les préoccupations morales ne sont pas exclues de ce tableau (*Ez.*. XLV, 9-12); mais l'intérêt principal se concentre sur le service liturgique du futur royaume. C'est à son observance qu'est attachée la bénédiction divine, figurée par un torrent qui sort du Temple pour se répandre et grandir dans le pays, transformant le désert, la Mer Morte et ses rives (*Ez.*, XLVII, 1-12). L'on sait que ce programme cultuel présente beaucoup de points de contact avec cette loi de Sainteté (*Lev.*, XVII-XXVI) qui devait inspirer la conduite religieuse des rapatriés. Mais, d'autre part, on ne songera jamais à prendre à la lettre les prescriptions relatives au partage de la Terre Sainte. Dans quelle mesure cette vision représentait-elle, aux yeux d'Ezéchiel, la règle que les exilés devaient suivre dès leur retour en Palestine? Dans quelle mesure était-elle en relation avec des perspectives plus nettement eschatologiques ? Il est difficile de le dire.

4°) *Isaïe XL-LXVI.* — Nous avons déjà noté qu'au regard de la grande majorité des critiques non catholiques, la seconde partie du livre d'Isaïe (*Is.*, XL-LXVI) a été composée, soit pendant les années qui ont immédiatement précédé la prise de Jérusalem par Cyrus (chap. XL-LV), soit au cours des premiers temps du retour (chap. LVI-LXVI). Dans les directions qu'elle a données aux exégètes catholiques par son décret du 29 juin 1908, la Commission Biblique a déclaré que ni l'argument philologique, ni les autres arguments mis en avant ne constituent, même en les considérant ensemble, la preuve qu'il faille admettre plusieurs auteurs pour le livre d'Isaïe. Mais, en même temps, elle a affirmé que, dans la seconde partie de ce livre, le prophète s'adresse aux Juifs de l'exil pour leur parler et les consoler, *tout comme s'il vivait au milieu d'eux*. C'est donc à la lumière des diverses conditions constitutives du « milieu » de l'exil que les catholiques eux-mêmes doivent étudier ces magnifiques documents.

A. *Is.*, *XL-LV.* — *a*) Ici, comme dans la seconde partie du livre d'Ezéchiel, l'œuvre de la restauration est au premier plan. Le prophète l'annonce comme un réconfort aux âmes découragées (*Is.*, XL, 27-31; XLI, 8-10, 14; XLIII, 1, 2; XLIV, 2, 21; XLVI, 3, 4). Il la présente comme une œuvre de justice, puisque,

d'une part, Israël (la partie juste) a expié sa faute (*Is.*, XL, 1, 2) et que, d'autre part, Yahweh a pris des engagements (*Is.*, XLI, 9; LV, 10-13). Bien plus, il annonce comme imminent le retour glorieux du peuple conduit par Yahweh (*Is.*, XL, 3-5, 9-11; XLII, 15, 16; XLIII, 14-21; XLIX, 9b-12; LV, 12-13); il signale le moment où le libérateur va fondre sur Babylone (*Is.*, XLI, 1-5; XLIV, 24-28; XLVII), il invite les exilés à sortir de la cité maudite (*Is.*, XLVIII, 20, 21; LII, 11, 12). — *b*) La délivrance est présentée comme un rachat, une rédemption (*Is.*, XLIV, 22, 23); Yahweh aime à se nommer le rédempteur d'Israël (*Is.*, XLI, 14; XLIII, 1; XLIV, 6, 24); il donne pour sa rançon des hommes et des peuples (*Is.*, XLIII, 3, 4b; cf. XLI, 11-16; XLIX, 24-26), tant il le traite comme chose précieuse, tant il l'aime (*Is.*, XLIII, 4a). Rédemption inspirée par l'amour, la délivrance est aussi un salut; Yahweh se proclame le Dieu juste et sauveur (*Is.*, XLV, 21), le sauveur (*Is.*, XLIII, 11), et déclare que par lui ou en lui Israël est sauvé d'un salut éternel (*Is.*, XLV, 17). — *c*) Rassemblés de toutes les régions (*Is.*, XLIII, 5-7), les fils de Yahweh, qui portent son nom, qu'il a créés pour sa gloire, rentrent au pays pour y jouir d'une brillante restauration (*Is.*, XLVIII, 17-19; LI, 1-3). Mais c'est sur Jérusalem que se concentre l'attention du prophète. Jadis délaissée et répudiée, Yahweh la prend en compassion, lui fait miséricorde, lui assure un amour éternel, conclut avec elle une alliance de paix inébranlable (*Is.*, LIV, 4-10; cf. XLIX, 14, 15; LII, 7-9), l'orne de joyaux, l'affermit dans la paix, la justice et la sécurité (*Is.*, LIV, 11-17). Aussi, après l'épreuve (*Is.*, LI, 17-23; LII, 1, 2; LIV, 4), elle peut se réjouir en voyant revenir ses enfants, si nombreux qu'il lui faut dilater ses tentes (*Is.*, XLIX, 17-21; LIV, 1-3), ramenés par les rois eux-mêmes (*Is.*, XLIX, 22, 23). — *d*) Si Yahweh réalise cette œuvre, ce n'est pas à cause du mérite d'Israël. Eu égard à un groupe de justes, on a pu dire (*Is.*, XL, 2) que la faute était expiée. Mais, pris dans son ensemble, le peuple est indigne de pareille faveur. Il est aveugle, sourd, indifférent à l'égard de ses privilèges mêmes (*Is.*, XLII, 18-25; XLIII, 8), ingrat (*Is.*, XLIII, 22-24), rebelle et opiniâtre (*Is.*, XLVI, 8, 12), sans sincérité ni droiture, dur, enclin à l'idolâtrie (*Is.*, XLVIII, 1, 4, 5, 8). Les châtiments qu'il s'est attirés (*Is.*, XLII, 22-25; XLIII, 24, 26-28) ont été, pour le grand nombre, inefficaces (*Is.*, XLVIII, 9, 10). Ici, comme dans Ezéchiel, Yahweh agit pour son nom, pour sa gloire qu'il ne veut céder à personne (*Is.*, XLVIII, 9, 11). Ainsi efface-t-il et oublie-t-il les péchés du peuple (*Is.*, XLIII, 25; XLIV, 22), l'inclinant ensuite à la docilité et à l'obéissance (*Is.*, XLVIII, 17-19), lui communiquant son esprit et ses bénédictions (*Is.*, XLIV, 3). — *e*) Une grande place est faite, en ces prophéties, au rôle d'Israël parmi les nations (cf. *Is.*, XLIX, 22, 23). Souvent Israël est appelé serviteur de Yahweh (*Is.*, XLI, 8; XLII, 19; XLIII, 10; XLIV, 1, 2, 21; etc.) et, sous ce titre, personnifié parfois d'une façon très hardie (*Is.*, XLIV, 1, 2). Cette épithète, que l'on retrouve ailleurs (*Jer.*, XXX, 10; XLVI, 27; *Ez.*, XXVIII, 25; XXXVII, 25), ne signale pas seulement Israël comme l'adorateur de Yahweh, le peuple qui connaît son nom et l'honore; il marque, d'une part, les attentions très spéciales que Yahweh a eues pour lui (*Is.*, XLIII, 7), mais, d'autre part et surtout, la mission qu'il lui confie (*Is.*, XLII, 19) : « Mon messager que j'envoie ». Israël est appelé à devenir le témoin de Yahweh au milieu des peuples et, par suite, leur prince et leur dominateur (*Is.*, LV, 4), à convoquer des nations qu'il ne connaît même pas, et qui vont accourir à cause de Yahweh, son Dieu (*Is.*, LV, 5). Les Sabéens à la haute stature viendront vers Israël, lui rendront hommage en disant : Il n'y a de Dieu que chez toi, il n'y en a point d'autre (*Is.*, XLV, 14; cf. XLIV, 5). Ainsi les nations seront gagnées au culte de Yahweh, et en lui sera glorifiée la race d'Israël (*Is.*, XLV, 22-25). — *f*) Mais celui-ci a plus à faire que de convoquer les nations; il doit devenir missionnaire au milieu d'elles. Ce rôle, il est vrai, n'est pas attribué au peuple tout entier. En face du serviteur indocile et prévaricateur, s'en dresse un autre, auquel incombera cette fonction. Il en est question dans un petit groupe d'oracles qui se détachent nettement du reste du livre et forment un tout à part (*Is.*, XLII, 1-4 [ou 6]; XLIX, 1-6 [ou 9]; L, 4-11; LII, 13-LIII, 12). Ce Serviteur nous apparaît comme un élu de Yahweh qui le soutient et se complaît en lui, met sur lui son esprit (*Is.*, XLII, 1ab), lui communique la docilité d'un disciple (*Is.*, L, 4, 5). Prédestiné dès le sein de sa mère pour remplir cette noble tâche (*Is.*, XLIX, 1, 3, 5), tenu en réserve comme une flèche aiguë et un glaive tranchant (*Is.*, XLIX, 2), il doit être l'alliance du peuple (*Is.*, XLII, 6; XLIX, 8), c'est-à-dire médiateur pour l'alliance nouvelle que Yahweh va conclure avec le peuple. A ce titre, il a son rôle dans la restauration d'Israël (*Is.*, XLII, 7; XLIX, 5, 6a, 8, et sans doute 9-26). Mais, en outre, Yahweh le fera lumière des nations pour porter son salut jusqu'aux extrémités du monde (*Is.*, XLIX, 6b). Il sera, dans toute la force du terme, le missionnaire de Yahweh : il exposera la Loi aux peuples (*Is.*, XLII, 1d, 3c); il se montrera plein de douceur, plein de condescendance envers les faibles, se gardant de briser le roseau froissé, d'éteindre la mèche qui fume encore (*Is.*, XLII, 2, 3ab); mais son ardeur sera indomptable jusqu'à ce qu'il ait atteint son but (*Is.*, XLII, 4); aux heures de découragement, il se rappellera que sa récompense est aux mains de son Dieu (*Is.*, XLIX, 4). L'apostolat toutefois ne sera pas la seule forme de son ministère. On le voit, en effet, toujours docile à Yahweh (L, 4, 5), présenter son dos à ceux qui le frappent, ne pas dérober sa face aux ignominies et aux crachats (*Is.*, L, 6); on le voit, comptant sur le secours divin, braver tous ceux qui l'attaquent (*Is.*, L, 7-9); il est objet de mépris et d'horreur, esclave des souverains (*Is.*, XLIX, 7). Bientôt on assiste à son martyre. Il n'a rien, ni éclat pour attirer les regards, ni beauté pour plaire (*Is.*, LIII, 2). Bien plus, il est devenu le rebut de l'humanité, l'homme de douleurs, le familier de la souffrance, objet d'épouvante (*Is.*, LIII, 3). Mais toutes ces ignominies ont une portée immense; elles sont la rançon de nos fautes. Le Serviteur s'est chargé de nos douleurs; il a été transpercé pour nos péchés, broyé pour nos iniquités; le châtiment qui nous sauve pèse sur lui; Yahweh a fait retomber sur lui l'iniquité de nous tous (*Is.*, LIII, 4-6). C'est pourquoi il s'est résigné, jusqu'à ce qu'il ait été emporté par un jugement inique, mis à mort pour le péché du peuple, jusqu'à ce que sa tombe ait été confondue avec celle des impies, alors qu'il n'a commis ni injustice, ni mensonge (*Is.*, LIII, 7-10a). Mais la glorification suivra de près les opprobres. S'il offre sa vie en sacrifice pour le péché, il aura une postérité, il multipliera ses jours; en ses mains l'œuvre de Yahweh prospérera; il aura des nations et des foules pour sa part (*Is.*, LIII, 10b-12). C'est alors qu'il montera, qu'il grandira, que les rois se tairont devant lui et que les multitudes seront dans l'admiration (*Is.*, LII, 13-15; cf. XLIX, 7). Il est incontestable que le cadre de cette prophétie ressemble étroitement à celui des oracles messianiques : l'œuvre du Serviteur commence avec la restauration matérielle de Juda; elle devient, sans que les transitions soient mieux marquées qu'ailleurs, une œuvre à portée nettement spirituelle, intéressant les nations aussi bien qu'Israël; elle aboutit au

triomphe des desseins de Yahweh; elle conquiert des multitudes au Serviteur et par lui à Yahweh. Mais quel est ce Serviteur? On a entendu l'expression d'un personnage du passé; on l'a entendue du peuple d'Israël ou au moins d'une partie de ce peuple (cf., pour l'exposé de ces opinions, Condamin, *Le Livre d'Isaïe*, p. 296-344). L'exégèse chrétienne, à une ou deux exceptions près, a été unanime jusqu'à la fin du dix-huitième siècle pour voir dans le Serviteur le représentant de Yahweh aux temps messianiques; cette unanimité s'est maintenue dans l'Eglise catholique; quelques rationalistes et des protestants ont persévéré dans cette interprétation.

B. *Is. LVI-LXVI.* — *a*) Une foule d'idées sont communes à cette section et à la précédente. D'abord, en ce qui concerne la Jérusalem future et sa gloire (*Is.*, LVIII, 12; LX, 1, 2, 10, 15, 17-22; LXI, 4, 7-9; LXII, 1-9, 11, 12). Le prophète insiste avec une complaisance spéciale sur le règne de la justice que l'alliance de Yahweh assurera dans la future capitale (*Is.*, LX, 17[b], 18, 21[a]; LXII, 1, 2). — *b*) De même, en ce qui concerne le rôle d'Israël au milieu des nations. On revient sur le prestige qu'à raison même de sa justice et du séjour de Yahweh (*Is.*, LX, 1, 2, 9, 13, 14; LXI, 6[a]; cf. LVI, 3[a], 6-8), Jérusalem exercera sur les étrangers (*Is.*, LX, 3, 4, 8-10; LXI, 5); le prophète voit les peuples qui apportent leurs trésors à la Ville Sainte et à son sanctuaire (*Is.*, LX, 5-7, 9, 11-13, 16; LXI, 6[b]). — *c*) On rencontre même un nouvel oracle sur la mission du Serviteur de Yahweh (*Is.*, LXI, 1-3). — *d*) Mais il y a aussi des points de vue spéciaux, déterminés par ces deux faits : que, malgré le décret de Cyrus qui met fin à l'exil, le salut ne se réalise pas; que, dans la société palestinienne, fourmillent toutes sortes de désordres. Le prophète n'abandonne pas l'espoir de la rédemption; même il la regarde toujours comme très proche (*Is.*, LVI, 1). Mais en même temps il déclare que la cause des retards divins est à chercher dans les péchés du peuple (*Is.*, LVI, 1, 9-12; LVII, 1-13; LIX, 1-15). Au fond, nous n'avons ici qu'une forme nouvelle d'une vieille idée. Les anciens prophètes avaient toujours annoncé la restauration et le salut sous conditions; afin qu'Israël fût admis au triomphe, il fallait que l'exil le purifiât en châtiant ses fautes. Après l'exil, une condition pareille demeure; si le péché antique a été expié, il faut qu'à leur tour les fautes présentes disparaissent. — *e*) Toutefois, en présence de ces délais divins s'ouvrent comme deux perspectives. D'abord le voyant réitère les promesses à ceux qui se confient en Yahweh (*Is.*, LVII, 13); il assure la vie, la guérison, la paix, l'effusion de l'Esprit divin, aux cœurs humbles et contrits, aux coupables repentants (*Is.*, LVII, 14, 15, 18, 19; LIX, 20, 21; LXIII, 7-LXIV, 12); il décrit les réformes à réaliser en vue du salut (*Is.*, LVIII, 9[b], 10[a], 13, 14; cf. LVI, 1); il déclare qu'aux Israélites infidèles Yahweh fera expier leurs iniquités (*Is.*, LXV, 1-7), mais qu'il comblera de biens ses serviteurs et ses élus. Il semble que, dans ces perspectives, les justes n'ont pas à attendre la réalisation définitive des espérances pour jouir des bénédictions divines; d'ores et déjà, pourvu qu'ils se repentent, s'organise pour eux une sorte de royaume provisoire; il y a, dans l'ordre spirituel comme dans l'ordre matériel, de premiers recommencements en attendant l'œuvre dernière. — *f*) En plusieurs autres oracles, on aboutit à un jugement plus définitif (*Is.*, LXVI, 15, 16) : Avant que ne se réalise le salut, une grande séparation doit être établie entre les justes et les méchants (*Is.*, LXV, 13-16). En même temps qu'il condamne les prévaricateurs (*Is.*, LXVI, 15-17), Yahweh appelle les nations à contempler sa gloire (*Is.*, LXVI, 18), il se choisit en leur sein des missionnaires qui le doivent faire connaître aux autres (*Is.*, LXVI, 19); il s'y choisit aussi des ministres de son culte (*Is.*, LXVI, 21). La perspective finale se développe sous de nouveaux cieux et sur une nouvelle terre, dans une Jérusalem nouvelle substituée à l'ancienne (*Is.*, LXV, 17, 18), centre de toutes les bénédictions (*Is.*, LXV, 19-25; cf. LXVI, 6-14) et, aux jours de ses fêtes, objet d'attraction pour les peuples (*Is.*, LXVI, 22, 23). De ce royaume, les méchants sont exclus et voués au supplice (*Is.*, LXVI, 24). Nous confinons ici à l'apocalypse et à l'eschatologie proprement dite, sans d'ailleurs nous détacher entièrement de la restauration nationale et terrestre (*Is.*, LXVI, 20); c'est la première fois qu'il est question d'une nouvelle terre et de nouveaux cieux.

5°) *Les prophètes postexiliens : Aggée, Zacharie, Malachie, Jonas.* — A. *Aggée.* — Exerçant son ministère vers 520, plus de quinze ans après le décret de Cyrus, Aggée doit déjà expliquer aux Juifs découragés le retard de la restauration et la misère à laquelle le peuple a été en proie depuis 538. S'il s'en prend à la négligence dans la reconstruction du Temple, il n'hésite pas à prédire les gloires futures de la maison de Dieu, beaucoup plus grandes que les anciennes; il montre les nations ébranlées qui apportent leurs trésors au nouveau sanctuaire (*Agg.*, II, 3-9).

B. *Zacharie I-VIII.* — Zacharie est le contemporain d'Aggée et doit faire face aux mêmes préoccupations. Tout en justifiant les délais divins, il insiste sur les promesses. Les visions nocturnes renferment tout un programme de restauration nationale et messianique, que complètent d'ailleurs les promesses du chap. VIII. — *a*) On y relève d'abord ces traits déjà connus : amour de Yahweh pour Sion (*Zach.*, I, 12-14); humiliation des nations en général et de Babylone en particulier, en vue de la délivrance d'Israël (*Zach.*, I, 15; II, 1-4, 10-13; cf. VIII, 7, 8, 13); prompt retour de Yahweh à Jérusalem (*Zach.*, I, 16; II, 14, 15[b]; cf. VIII, 1-2, 6-8, 14, 15), qui doit être bâtie sans murailles (*Zach.*, II, 5-9) pour recevoir les nations qui, attirées par Israël et Yahweh, y afflueront (*Zach.*, II, 15; cf. VI, 15 et VIII, 20-23); longévité (*Zach.*, VIII, 4, 5); règne de la prospérité (*Zach.*, VIII, 11, 12, 14, 15), mais aussi de la vérité et de la justice (*Zach.*, VIII, 8, 16, 17); châtiment du péché (*Zach.*, V, 1-4); relégation de la puissance même du péché chez les païens, à Babylone en particulier (*Zach.*, V, 5-11), pour y attirer la colère divine (*Zach.*, VI, 1-8). Dans tout ce programme, on remarque la manière, déjà signalée, dont il est parlé des nations en général. — *b*) Ce qui est plus caractéristique, c'est l'importance attribuée au sacerdoce et au service liturgique. C'est dans la personne du grand prêtre que le peuple est purifié (*Zach.*, III, 1-5, 9[c]); le grand prêtre est associé au roi ou « Germe » dans le gouvernement de la nouvelle société (*Zach.*, IV, 1-6[a], 10[b], 11, 13, 14; VI, 9-15 [d'après le grec]); une importance spéciale est attachée à la reprise du culte divin et au rôle du sacerdoce auprès de Yahweh (*Zach.*, III, 7). — *c*) Zacharie et Aggée voient les prodromes de l'inauguration du royaume, qui semble proche : dans les bouleversements de peuples consécutifs à l'avènement de Darius (*Agg.*, II, 6, 22; *Zach.*, I, 14, 15; II, 1-4, 12, 13); dans la réédification du Temple (*Agg.*, II, 18, 19 [cf. *Zach.*, VIII, 9-13]; *Zach.*, I, 16; III, 9; IV, 6[b]-10[a]); dans l'entrée en fonctions, comme gouverneur de Palestine, du prince davidique Zorobabel (*Agg.*, II, 23; *Zach.*, VI, 9-13; cf. III, 8).

C. *Zacharie IX-XIV.* — Cette section nous reporte à une certaine distance de la précédente, au moins

au temps où, sous Xerxès, une première tentative en vue de réédifier les murs de Jérusalem fut sans issue. (Sur l'auteur et la date de *Zach.*, IX-XIV, cf. VAN HOONACKER, *Les Douze petits prophètes*, p. 649-662.) La situation est devenue très sombre. D'une part, les désordres sont graves (*Zach.*, X, 2a, 2b, 3a [cf. XI, 4-17 + XIII, 7-9]; XIII, 2-6); d'autre part, l'état du peuple, en partie dispersé (*Zach.*, X, 2b,7 sv.), en partie opprimé par les nations (*Zach.*, IX, 1-8, 11-15; XII, 1-4; XIV, 12), est très critique. Si le prophète signale dans le premier fait l'explication du second, il fait quand même très grande la place aux promesses. — *a*) Le repentir du peuple aux lieux de sa dispersion (*Zach.*, X, 9) a pour suites : le triomphe sur les ennemis assuré par Yahweh (*Zach.*, IX, 1-8, 11-15; XII, 1-5; XIV, 1-7, 12-19); les revanches (*Zach.*, XII, 5, 6); le châtiment des mauvais chefs (*Zach.*, X, 3b); la protection divine, les bénédictions, la prospérité (*Zach.*, IX, 16, 17; XII, 7; XIV, 8-11) assurées à Israël et à Juda (*Zach.*, X, 4-12), plus spécialement aussi à Jérusalem (*Zach.*, IX, 8; XII, 2, 5, 6, etc.); puis la purification et la suppression des désordres religieux (*Zach.*, XIII, 1-6), l'effusion de l'esprit divin (*Zach.*, XII, 10a), la conversion des nations qui ne voudront pas s'exposer à la malédiction (*Zach.*, XIV, 16-19), la sainteté et la consécration de tout ce qui appartient à Juda (*Zach.*, XIV, 20, 21). — *b*) Il faut signaler comme éléments spéciaux : α) parmi les traits du roi messianique (*Zach.*, IX, 9, 10), l'humilité, la mansuétude, l'aspect pacifique ; — β) ce personnage énigmatique, qui semble apparenté avec le Serviteur de Yahweh d'*Is.*, XL-LXVI, contre lequel a été commis un attentat, suivi d'ailleurs d'un grand deuil et d'un vif repentir (*Zach.*, XII, 10-14); — γ) enfin divers traits apocalyptiques, notamment dans la parabole de *Zach.*, XI, 4-17 + XIII, 7-9, puis dans la description des châtiments au chap. XIV : bouleversements dans la nature (*Zach.*, XIV, 4-8, 10a), fléaux étranges (*Zach.*, XIV, 12, 15, 18b). — A noter aussi l'importance attachée à la fête des Tabernacles (*Zach.*, XIV, 16-19), aux signes extérieurs de consécration gravés même sur les objets matériels (*Zach.*, XIV, 20, 21).

D. *Malachie.* — Contemporain de l'époque de Néhémie (avant 445), témoin du découragement (*Mal.*, I, 2; II, 17; III, 13-15) causé sans doute par l'échec des tentatives en vue de la réédification des murailles sous Xerxès et Artaxerxès (*Esdr.*, IV, 6-24), ce prophète trouve, lui aussi, dans les fautes d'Israël l'explication de ses malheurs. — *a*) Mais un jugement est proche qui va mettre fin aux désordres et réaliser les espérances. Le Juge, à l'aspect redoutable (*Mal.*, III, 2a), vient siéger au Temple (*Mal.*, III, 1, 2b). C'est là qu'il commence son œuvre en purifiant les fils de Lévi (*Mal.*, III, 3, 4; cf. II, 1-3). Son action s'étend ensuite au peuple, très favorable (*Mal.*, III, 17, 20) à ceux dont le souvenir est écrit au Livre (*Mal.*, III, 16) et pour lesquels la prospérité des impies est un scandale (*Mal.*, II, 17; III, 13-15, 18), terrible pour les méchants (*Mal.*, III, 19, 21) et les fauteurs de désordres (*Mal.*, III, 5). Ce jugement rappelle celui qui termine le livre d'Isaïe; mais il ne concerne qu'Israël. — *b*) Ce qui est plus particulier à cette prophétie, c'est le messager qui précède Yahweh au jour du jugement (*Mal.*, III, 1), qui est sans doute Elie (*Mal.*, III, 23), auquel incombe la mission de ramener les fils à la piété des pères, pour les préserver de l'anathème (*Mal.*, IV, 6). — *c*) Il faut aussi noter ce vers. I, 11, qui met en contraste avec les offrandes répudiées du Temple, l'encens, les sacrifices, l'oblation pure offerts en tout lieu à ce nom de Yahweh qui, du levant au couchant, est grand parmi les nations. Aux yeux des exégètes non catholiques, ce texte se rapporterait au temps même du prophète, soit qu'il s'agisse de la conversion des païens à Yahweh, soit que Malachie voie dans les sacrifices païens eux-mêmes une part d'hommage inconsciemment rendu au vrai Dieu, soit encore qu'il compare les actes religieux des Juifs de la dispersion à ceux des Juifs de Palestine. La plupart des interprètes catholiques tiennent ce verset pour une prophétie relative au sacrifice des temps messianiques et de la Loi nouvelle (cf. Van HOONACKER, *Les Douze petits Prophètes*, *ad loc.*).

E. *Jonas.* — Le but principal de ce livre est de proclamer le rôle de missionnaire qu'Israël doit remplir parmi les nations (*Jon.*, I, 2; III, 1-10; IV, 9-11) et de lutter contre l'opposition qu'un judaïsme étroit fait à ce glorieux privilège (*Jon.*, I, 3; IV, 1-8). On rejoint donc ici les plus beaux oracles d'*Is.*, XL-LXVI.

6° *Livres Sapientiaux.* — *a*) Sur *Job*, XIX, 23-27, cf. 1re part., II, 2°, C, *g*. — *b*) Les Pères de l'Eglise et les exégètes catholiques ont appliqué un grand nombre de psaumes à Notre-Seigneur; de fait, le recueil renferme plusieurs cantiques nettement messianiques au sens littéral. Ne tenant compte que des hymnes dans lesquelles il est question du Messie lui-même, M. VIGOUROUX (*Man. Bibl.*, 9e éd., II, p. 340) dit que « les principaux psaumes exclusivement messianiques généralement reconnus comme tels sont les psaumes II; XV (XVI, ?); XXI (XXII), XLIV (XLV); LXVIII (LXIX, ?); LXXI (LXXII); CIX (CX). » Le P. CORNELY (*Historica et Critica Introductio in V. T. Libros*; II, 2, *Introductio specialis in didacticos et propheticos Veteris Testamenti Libros*, p. 117-119) compte seulement les ps. II, XV (XVI), XLIV (XLV), LXXI (LXXII), CIX (CX) parmi ceux qui *litterali sensu ita agunt de Christo ejusque regno ut omnem aliam explicationem respuant.* Il convient d'ajouter à ces listes des psaumes qui parleraient du royaume messianique ou des espérances de la dynastie davidique sans mentionner explicitement le Messie. — α) Le *Ps.* II signale : la royauté conférée au Messie par Yahweh et qui fait de lui son fils (*Ps.* II, 5-7); le pouvoir universel que Yahweh lui délègue (*Ps.* II, 8, 9); le triomphe sur les ennemis (*Ps.* II, 1-3, 10, 11). — β) Le *Ps.* LXXII (LXXI) décrit les splendeurs de son règne. Il gouvernera avec justice (*Ps.*, LXXII, 1, 2, 4c, 7a), il prendra soin des deshérités (*Ps.* LXXII, 4, 12-14), il instaurera la paix (*Ps.* LXXII, 3a, 7b). Son règne sera une source de bénédictions (*Ps.* LXXII, 6, 16). On le révérera à jamais (*Ps.* LXXII, 5, 17); son empire sera universel et groupera toutes les nations (*Ps.* LXXII, 8-11, 15, 17). — γ) Le *Ps.* CX (CIX) annonce la royauté (*Ps.* CX, 1) et le sacerdoce (*Ps.* CX, 4) du Messie, la protection dont Yahweh l'entoure (*Ps.* CX, 2a, 5), lui assurant le triomphe sur ses ennemis (*Ps.* CX, 2b, 3, 6, 7). — δ) En revanche, le *Ps.* XXII (XXI) est à rapprocher des descriptions du Messie souffrant dans Isaïe. Dans sa suprême angoisse, le Juste s'adresse à Yahweh qui paraît l'avoir abandonné (*Ps.* XXII, 1-6, 10-12, 20-22). Il décrit l'état misérable, extrême, auquel ses ennemis l'ont réduit, se moquant de sa confiance en Dieu (*Ps.* XXII, 7-9, 13-19). Mais, au terme de ses souffrances, il entrevoit un apostolat (*Ps.* XXII, 23). Il s'adresse d'abord aux Juifs, ranimant leur foi par le spectacle des interventions dont Dieu l'a favorisé (*Ps.* XXII, 24-27). Puis à leur tour les nations se tournent vers Yahweh, reconnaissent son empire et en transmettent le souvenir d'âge en âge (*Ps.* XXII, 28-32). C'est de ce dernier Psaume qu'il faut rapprocher le *Ps.* LXIX (LXVIII). — ε) Le *Ps.* XVI (XV) exprime la confiance du Juste qui, ayant choisi Yahweh pour sa part, a l'espoir de n'être jamais ébranlé et compte que son Dieu le comblera de biens. Dans *Act.*, II, 24-31, saint Pierre interprète les vers. 8-11 de la résurrection de Jésus.

Dans *Act.*, XIII, 34-37, saint Paul fait la même interprétation. — ζ) Le *Ps.* XLV (XLIV) « est appliqué par beaucoup de commentateurs au mariage de Salomon avec la fille du pharaon. On peut le regarder plus justement comme un chant purement prophétique qui, comme le Cantique des Cantiques, célèbre l'union de Notre-Seigneur avec son Église. Il est certainement messianique » (VIGOUROUX, *op. cit.*, p. 399). — η) Le *Ps.* LXXXVII célèbre les gloires futures de Jérusalem vers laquelle les nations afflueront. — *c*) Dans *Eccli.*, XXXVI, 1-17, on rencontre une prière pour la délivrance du peuple, dans laquelle les aspirations messianiques se font nettement sentir. — *d*) *La Sagesse de Salomon* ne parle pas du Messie; elle fait, en passant (III, 8), une allusion au règne de Yahweh sur les nations.

7° *Écrits apocalyptiques.* — A. *Remarques générales.* — *a*) Ces écrits se rattachent de très près à la prophétie, à tel point que, dans le langage courant, on les en distingue fort peu, et que, dans la Bible, des livres apocalyptiques prennent place en la série des prophètes. Au point de vue du fond, l'apocalypse répond au même besoin que la prophétie, surtout que la prophétie postexilienne; elle a pour but de consoler les âmes fidèles qui vivent dans l'attente des espérances sans cesse différées, et qui sont en proie à la douleur et à la persécution. C'est ce qui explique que les apocalypses appartiennent surtout aux périodes de grands troubles; le temps des persécutions d'Antiochus Épiphane et les autres époques dans lesquelles le joug étranger fut particulièrement terrible virent paraître un grand nombre de ces productions. — *b*) L'idée fondamentale est la même que dans les prophètes postexiliens. Avant tout, Yahweh ne saurait être infidèle à ses promesses; si l'accomplissement en est différé, c'est à cause des prévarications de toute sorte dont Israël se rend coupable; les épreuves d'ailleurs servent à la purification des justes. Mais les oracles des anciens prophètes ne sauraient manquer de se réaliser; aussi aime-t-on à les scruter et il n'est pas inouï que, par delà leur sens littéral et extérieur, on trouve un sens plus profond en rapport avec les circonstances présentes. — *c*) Toutefois la première différence qu'il faut signaler entre la prophétie et l'apocalypse a trait à la manière dont le salut doit se produire. Comme Dieu avait choisi les peuples étrangers pour le châtiment d'Israël, la délivrance ne pouvait s'opérer qu'au détriment et par la ruine de ces nations. Or, à mesure que, sous l'influence du joug que faisaient peser sur lui ses maîtres successifs, s'accentuait l'antithèse entre Israël et les nations en général, le salut d'Israël apparaissait comme devant entraîner la ruine du monde païen tout entier, exception faite des justes qui reconnaîtraient la suprématie de Yahweh et de son peuple. — *d*) Il y a plus. Lorsque les anciens prophètes annonçaient la ruine d'un empire, ils donnaient souvent, comme contre-coup à cet ébranlement de peuples, un ébranlement du monde physique (cf., *Is.*, XIII); le choc cosmique était d'autant plus grave que l'empire menacé était plus puissant. Mais il semble bien qu'avec ces prophètes, la métaphore tenait une grande place dans les descriptions. Il en va autrement avec les auteurs d'apocalypses. La ruine des nations entraîne tout naturellement un cataclysme universel. C'est véritablement la fin du monde qu'ils ont en vue, comme prodrome ou accompagnement des jugements divins. Ils se détachent, peut-on dire, de la réalisation terrestre du royaume de Dieu, que les anciens prophètes avaient à peu près exclusivement contemplée, pour prêter attention aux issues eschatologiques qu'un Ézéchiel avait signalées en passant. Comme d'ailleurs leurs perspectives ne sont guère plus distinctes que celles des prophètes, c'est dans un horizon assez rapproché qu'ils contemplent la fin des temps. — *e*) Au point de vue de la forme, certaines particularités sont à signaler. Pour faire valoir cette idée, fondement des espérances auxquelles ils s'attachent, que tout ici-bas est gouverné par Dieu, que rien n'échappe à son empire, ils aiment à faire le tableau, l'exposé des grands mouvements historiques qui se sont succédé, à mesure que Dieu le décrétait, jusqu'au moment présent. — *f*) Bien plus, pour rendre cette conception plus frappante, ils la transformeront à l'occasion en une prophétie qu'ils mettront sur les lèvres d'un personnage de haute antiquité; Hénoch, le patriarche antédiluvien, sera tout désigné pour découvrir dès l'origine le plan et tous les secrets de l'histoire du monde. — *g*) A vrai dire, les générations antérieures au temps présent n'ont pas bénéficié de ces révélations; celles-ci ont été scellées, tenues secrètes jusqu'au moment où Dieu juge convenable de les manifester (ἀποκαλύπτειν) pour la consolation des affligés.

B. *Livres apocalyptiques de la Bible.* — *a*) *Is.*, *XXIV-XXVII.* — La partie essentielle de cette apocalypse (*Is.*, XXIV, 1-23; XXV, 6-8) débute par un tableau du bouleversement de la terre et de ses habitants (*Is.*, XXIV, 1-3). La terre succombe sous la malédiction causée par l'iniquité des hommes, qui portent à leur tour la peine de leurs crimes (*Is.*, XXIV, 4-12); il n'en restera pas plus qu'il ne reste d'olives après la cueillette (*Is.*, XXIV, 13). Il n'y a pas à s'illusionner dans un vain optimisme; c'est d'une véritable fin qu'il s'agit (*Is.*, XXIV, 14-20). Avec cette catastrophe coïncide un jugement de Yahweh qui s'exerce terrible sur l'armée d'en haut (les anges [?]) et sur les rois de la terre : jugement provisoire, qui aboutit à un châtiment, lui aussi provisoire, prélude d'un arrêt définitif (*Is.*, XXIV, 21, 22). Cependant Yahweh trône à Sion et à Jérusalem, et sa gloire éclate devant les anciens (*Is.*, XXIV, 23). Sur cette montagne, il prépare un festin pour ses élus, pour tous les peuples, il déchire le voile de tristesse qui couvre les nations, il détruit la mort pour toujours, il essuie les larmes sur tous les visages (*Is.*, XXV, 6-8). Si eschatologique qu'elle soit, cette vision garde encore des points de contact avec les préoccupations du temps présent (cf. *Is.*, XXVII, 6-13); il semble que pour les élus il y ait continuité entre l'état actuel et celui qui suivra le jugement. A noter, pour les méchants, l'état intermédiaire entre les deux châtiments.

b) *Joël.* — Le point de départ du livre de Joël est la description des fléaux (sauterelles, sécheresses) précurseurs du jour de Yahweh (*Jo.*, I, 1-12, 16-20; II, 1-11). Elle est complétée par des appels à la pénitence en vue d'éloigner le jour terrible, ou au moins d'échapper aux coups de la justice (*Jo.*, I, 13-15; II, 12-17). De fait, Yahweh, qui est avant tout miséricordieux (*Jo.*, II, 13), se laisse toucher; il va écarter le fléau et compenser les désastres par des bénédictions matérielles de toutes sortes (*Jo.*, II, 18-27); cependant son Esprit se répandra abondamment, non plus seulement sur quelques privilégiés, mais sur toutes les classes de la société, et y produira toutes sortes de manifestations surnaturelles (*Jo.*, III, 1, 2). Ce n'est pas à dire que le jour de Yahweh sera différé à jamais; mais ceux qui, dociles à l'Esprit, invoqueront le nom de leur Dieu, seront sauvés; sur la montagne de Sion et de Jérusalem, il y aura une réunion de délivrés, et parmi les survivants seront ceux que Yahweh appelle (*Jo.*, III, 5). De fait, les troubles cosmiques annoncent l'imminence du grand jour (*Jo.*, III, 3, 4; cf. IV, 15). Au moment où il ramènera les captifs de Juda et de Jérusalem, Yahweh rassemblera les nations dans

la vallée de Josaphat et entrera en jugement avec elles au sujet des mauvais traitements qu'elles ont fait endurer à son peuple (*Jo.*, IV, 1-3, 9-14); la sentence est annoncée à propos des Phéniciens et des Philistins (*Jo.*, IV, 4-8). Tandis qu'il fulmine contre ces ennemis, Yahweh devient un refuge pour son peuple, une retraite sûre pour les fils de Jacob (*Jo.*, IV, 16). Des changements se produiront dans la nature au détriment des nations qui ont commis la violence contre les enfants d'Israël (*Jo.*, IV, 19) et en faveur de ces derniers (*Jo.*, IV, 18). A l'abri des étrangers (*Jo.*, IV, 17ᵇ), Juda et Jérusalem seront habités à jamais et entourés de la protection divine (*Jo.*, III, 17ᵃ, 20, 21). Ici encore il y a, pour les élus, continuité entre l'état actuel et l'état futur, et la vision garde des points de contact avec les préoccupations de la restauration nationale.

c) *Daniel.* — (Sur *Daniel*, son caractère, son authenticité, cf. BIGOT, *Daniel*, dans VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de Théologie catholique*, IV, col. 55-103). Au terme de ses visions, l'auteur plonge fort loin dans l'avenir, sans d'ailleurs, lui non plus, se détacher du temps présent. Quelles que soient les difficultés inhérentes au fameux oracle des semaines (*Dan.*, IX, 20-27), il est certain qu'il est entièrement dominé par la pensée messianique et eschatologique. De même d'ailleurs que l'abomination de l'époque d'Antiochus apparaît comme un prélude aux épreuves des derniers temps, de même la délivrance due à l'intervention de Dieu par le ministère des Machabées ouvre les âmes à la perspective du triomphe final. C'est surtout au chap. XII que cette perspective se développe. Il nous transporte à une période de détresse telle qu'il n'y en a point eu de pareille depuis qu'il existe une nation jusqu'à ce temps-là (*Dan.*, XII, 1ᵇ). C'est alors que Michel, le grand chef, intervient en faveur du peuple (*Dan.*, XII, 1ᵃ). Le salut ne se réalise pas pour tous indistinctement ; il ne s'opère que pour ceux qui sont inscrits dans le livre de Dieu, c'est-à-dire pour les justes (*Dan.*, XII, 1ᶜ). Mais en revanche il n'est pas restreint aux justes du présent. Le jugement est précédé d'une résurrection de beaucoup — autant dire : de tous — de ceux qui dorment dans la poussière, et un sort très différent est fait aux diverses classes de ressuscités : les uns ressuscitent pour la vie éternelle, les autres pour une infamie éternelle (*Dan.*, XII, 2) : une gloire à part est réservée à ceux qui auront conduit beaucoup de leurs frères à la justice (*Dan.*, XII, 3). Très grande est l'importance de ce texte. C'est sans doute la première fois que s'affirme d'une façon précise le dogme de la résurrection des morts (cf. pourtant le texte un peu énigmatique d'*Is.*, XXVI, 19). Du moment où, dans la personne de Jérémie et d'Ezéchiel, la prophétie avait attaché une importance si grande à la question de la rétribution individuelle; du moment où ces voyants avaient insisté pour réserver aux seuls justes la participation au royaume de Dieu, ce progrès nouveau de la révélation ne pouvait se faire très longtemps attendre. Dieu ne pouvait manquer de faire connaître le sort des saints qui, dans le passé ou dans le présent, mourraient avant de participer au royaume. Du même coup, un élément de solution fort important était fourni au grand problème que le livre de Job avait discuté sans aboutir à une conclusion définitive. D'ailleurs, *Dan.*, XII ne s'occupe que des Israélites.

C. *Apocalypses apocryphes.* — (Sur les Apocryphes de l'Ancien Testament cf. SZÉKELY, *Bibliotheca Apocrypha, Introductio historico-critica in Libros Apocryphos Utriusque Testamenti cum explicatione argumenti et doctrinae : I. Introductio generalis; Sibyllae et Apocrypha Vet. Test. Antiqua.*) — Les préoccupations qui les dominent sont les mêmes que dans les apocalypses canoniques. Mais deux traits révèlent immédiatement l'infériorité de cette littérature : de nombreuses extravagances, surtout en ce qui concerne l'angélologie, la constitution du ciel et de la terre, les pérégrinations des voyants; de nombreuses directions de pensées qui contrastent avec la continuité de l'Ancien Testament. — *a*) Le *Livre d'Hénoch* est un recueil d'écrits de dates fort différentes (cf. F. MARTIN, *Le Livre d'Hénoch*; CHARLES, *The Book of Enoch*). — α) Le plus ancien document paraît être l'*Apocalypse des Semaines* (*Hen.*, XCIII; XCI, 12-17; « un peu avant 170 », Martin). La huitième semaine est marquée par la délivrance terrestre des justes; puis vient une période de paix autour de la maison rebâtie du Grand Roi (*Hen.*, XCI, 12, 13). Dans la neuvième semaine, les impies et le mal disparaissent de la terre, les païens se convertissent (*Hen.*, XCI, 14). La dixième semaine est celle du jugement final qui s'exerce sur les anges, de la création des nouveaux cieux et de l'inauguration des semaines éternelles (*Hen.*, XCI, 15-17). On reconnaît, ici comme dans Ezéchiel, deux phases, l'une proprement messianique et terrestre, l'autre eschatologique, dans l'histoire et le développement de l'œuvre divine. Il n'est point parlé du Messie. — β) Le second document (*Hen.*, I-XXXVI; vers 166, Martin) nous transporte directement à la fin du temps. Le Saint et le Grand, entouré de ses armées, apparaît terrible sur le mont Sinaï; l'univers entre en convulsion, tout périt; le Saint vient rendre la justice aux esprits et aux hommes (*Hen.*, I, 3-9). En attendant ce jour, les anges coupables sont détenus dans une prison horrible (*Hen.*, XIV, 8-14 ; XXI, 7-10). Quant aux hommes, ils reçoivent dès après la mort un commencement de justice ; le scheol, en effet, se divise maintenant en quatre compartiments (*Hen.*, XXII, 1-4), l'un pour les martyrs (*Hen.*, XXII, 5-7), le deuxième pour les justes (*Hen.*, XXII, 9), le troisième pour les pécheurs qui ici-bas n'ont connu aucune expiation (*Hen.*, XXII, 10, 11), le quatrième pour les pécheurs qui ont souffert persécution (*Hen.*, XVII, 12). Au jour du jugement, les mauvais anges seront jetés pour l'éternité dans l'abîme de feu (*Hen.*, X, 6). Parmi les hommes, les méchants qui ont souffert persécution demeurent au lieu du scheol qui leur est affecté (*Hen.*, XXII, 13). Les autres méchants et les justes ressuscitent : les impies pour un châtiment éternel dans la vallée maudite (*Hen.*, XXVII, 2); les justes pour la récompense. Celle-ci est décrite en termes très matériels, qui ne sont pas seulement allégoriques (*Hen.*, X, 17-19), mais qui d'ailleurs n'excluent pas des points de vue nettement spirituels (*Hen.*, V, 7-9ᵃ; X, 20-XI, 2). C'est sur le sol de Palestine purifié (*Hen.*, V, 7-9; X, 16, 18-22) que se développe cette seconde vie, qui, il est vrai, n'est pas éternelle (*Hen.*, V, 9; X, 17). Il n'est pas question du Messie. — γ) Le *Livre des Songes* (*Hen.*, LXXXIII-XC; entre 166 et 161, Martin), au symbolisme très compliqué, nous met, lui aussi, en la présence immédiate du jugement eschatologique. Assis sur son trône (*Hen.*, XC, 20), le Seigneur des brebis (Dieu) juge d'abord les étoiles coupables, qui sont jetées dans un abîme de feu (*Hen.*, XC, 24), puis les soixante-dix pasteurs (*Hen.*, XC, 25), et les brebis aveuglées (*Hen.*, XC, 26, 27), qui sont condamnées au même supplice du feu. Une nouvelle Jérusalem est substituée à l'ancienne (*Hen.*, XC, 28, 29) pour abriter, avec les Juifs, les Gentils qui se soumettent à eux et à leur Dieu ; vivants et défunts se trouvent réunis (*Hen.*, XC, 29ᶜ-33) dans la paix universelle et le culte du Seigneur (*Hen.*, XC, 34, 35). C'est alors que, d'une façon un peu inattendue, surgit sous la forme d'un taureau blanc, qui devient un buffle aux

grandes cornes noires, le Messie auquel tous, Juifs et Gentils, rendent hommage; ils sont tous désormais dans la plus parfaite égalité, pareils à des taureaux blancs (*Hen.*, xc, 37-39). — δ) Le *Livre de l'Exhortation et de la Malédiction* (*Hen.*, xci-cv; 95-78, Martin), dans lequel on sent aussi l'influence d'une persécution violente (*Hen.*, xci, 5), présente encore le jugement final au premier plan. Les signes précurseurs sont les commotions sociales et cosmiques déjà connues (*Hen.*, xcix, 4, 5; c, 1, 2; cii, 1-3). Les anges alors rassemblent en un seul lieu les impies (*Hen.*, c, 4[a]). Le Très Haut (le Grand, la Grande Gloire) se lève pour rendre contre eux la sentence (*Hen.*, c, 4[b]) que tout l'univers réclame (*Hen.*, xcix, 3; c, 10): sentence de confusion (*Hen.*, xcvii, 6), de destruction (*Hen.*, xci, 8; xciv, 1; xcv, 6; xcvii, 1), prononcée sans pitié (xciv, 10). Les méchants seront plongés dans les ténèbres (*Hen.*, xcii, 5; xciv, 9) et dans le feu éternel (*Hen.*, xci, 9; xcviii, 3; c, 9); ils seront pour la revanche livrés au bon plaisir des justes (*Hen.*, xcv, 3; xcviii, 12). Le bonheur des justes est d'ordre très spirituel: il consiste dans le repos, la lumière (*Hen.*, xci, 3, 4; xcvi, 8), la sagesse (*Hen.*, xci, 10), la justice et la vertu (*Hen.*, xcii, 3, 4). Mais déjà, en attendant la résurrection et le jugement, le sort des justes et des méchants n'est pas le même: au scheol, les âmes des impies sont dans le malheur et l'affliction, dans les ténèbres, les liens, une flamme ardente (*Hen.*, ciii, 7, 8); mais des anges saints veillent sur le sommeil des justes (*Hen.*, c, 5). Il n'est pas question du Messie. — ε) Le *Livre des Paraboles* (*Hen.*, xxxvii-lxxi; 95-78, Martin) a une importance particulière. — αα) Le jugement est toujours imminent. Il est lié au rassemblement des Juifs ramenés par des chars aériens (*Hen.*, lvii, 1-3) et à un suprême triomphe sur les nations (*Hen.*, lvi, 5-8). Il est précédé de la résurrection universelle (*Hen.*, li, 1), accompagné de la création de nouveaux cieux et d'une nouvelle terre (*Hen.*, xlv, 4, 5). — ββ) La scène est présidée par la Tête des Jours ou Seigneur des Esprits (*Hen.*, xlvi, 1). Mais le jugement est l'œuvre de l'Elu ou Fils de l'homme (*Hen.*, xlvi, 1-3), et l'on a vite reconnu que, loin d'être le symbole de la petitesse de la créature, ce titre évoque ici l'idée d'une grandeur sans pareille; c'est par essence un titre du Messie souverain juge. Cet Elu préexiste depuis l'origine (*Hen.*, xlviii, 2, 3, 6). A lui la sagesse, la justice, la gloire éternelle, les dons de l'Esprit, la science des secrets (*Hen.*, xlix, 1-4), le pouvoir sur la nature (*Hen.*, lii, 1-6). Tous l'adorent avec le Seigneur des Esprits (*Hen.*, xlviii, 5). Il est la lumière des peuples, l'appui et le salut des justes (*Hen.*, xlviii, 4, 7). A la prière que les vivants et les saints font au nom du sang versé (*Hen.*, xlvii, 1, 2), il prend place sur le trône du juge (*Hen.*, xlv, 3); les livres sont ouverts (*Hen.*, xlvii, 3). Il rend la sentence des justes, au milieu de la joie universelle et des louanges adressées au Seigneur des Esprits (*Hen.*, li, 2-4; lxi, 8-13); quant au jugement des méchants, il le profère sans aucune place pour la miséricorde (*Hen.*, lxii, 1-12; cf. xlvi, 3-8). — γγ) Le séjour des justes est dans la nouvelle Jérusalem, autour d'un nouveau Temple (*Hen.*, liii, 6; cf. xli, 1, 2); ils sont comme des anges dans le ciel (*Hen.*, li, 4, 5); c'est pour une durée sans fin (*Hen.*, lviii, 3). Leurs privilèges sont: la lumière (*Hen.*, xxxviii, 2, 4; l, 1; lviii, 3-6), la gloire et l'honneur (*Hen.*, l, 1), la paix (*Hen.*, xlv, 6), la sagesse (*Hen.*, xlii, 1, 2), la source de la justice (*Hen.*, xlviii, 1), la société des saints (*Hen.*, xlviii, 1), surtout de l'Elu et du Seigneur des Esprits (*Hen.*, xlv, 4; lxii, 14). A noter la distinction établie entre les justes et les pénitents, qui sont seulement sauvés (*Hen.*, l, 2, 3). — δδ) Séparés des justes (*Hen.*, xxxviii, 3; xli, 2; xlv, 1-6), sans espoir de miséricorde (*Hen.*, xxxviii, 6; xxxix, 2; lxiii, 1-12), les impies sont humiliés (*Hen.*, xxxviii, 4; xlviii, 8), livrés aux justes (*Hen.*, xxxviii, 5; xlviii, 9), couverts de chaînes (*Hen.*, lxix, 28), abandonnés aux anges du châtiment (*Hen.*, liii, 3-5; liv, 3-5; lvi, 1-4) et jetés dans la vallée de feu avec les mauvais esprits (*Hen.*, liv, 1-6; lvi, 3, 4). — εε) En attendant ce jugement final, les justes jouissent déjà d'une certaine rétribution; ils ont des lits de repos au milieu des anges et des saints, ils participent à la justice et à la miséricorde, ils prient pour les hommes (*Hen.*, xxxix, 5); surtout ils jouissent de la présence de l'Elu (*Hen.*, xxxix, 6, 7; xlviii, 7) et des Veilleurs (*Hen.*, xxxix, 12); ils glorifient le Seigneur des Esprits, qui se tient au milieu des quatre archanges (*Hen.*, xxxix, 7; xl, 1-10). De ce séjour aussi les méchants sont exclus (*Hen.*, xxxviii, 3).

b) Dans le *Livre des Jubilés* (entre 135 et 96) les conceptions sont notablement différentes de celles qui précèdent. L'auteur, écrivant à une époque de tranquillité, n'éprouve pas le même besoin d'une catastrophe transformatrice. Aussi le royaume lui paraît devoir se réaliser plutôt d'une manière progressive, avec l'exclusion du mal et une transformation parallèle de la nature. Le jugement prend place à la fin du royaume, qui paraît être temporaire. Le rôle du Messie, qui doit venir de la race de Juda, est effacé (cf. Charles, *The Book of Jubilees*). Le point de vue d'ailleurs est strictement national.

c) Dans les *Testaments des Douze Patriarches* (109-63), une grande place est faite aux païens dans le royaume, qui se présente sous des formes assez diverses; ils seront sauvés par Israël. Quant au Messie, l'apocryphe, sous sa forme originale, le rattachait, semble-t-il, à Lévi et insistait avant tout sur sa fonction sacerdotale, mais en le déclarant en même temps prophète et roi. A l'abri de tout péché, il doit, comme prêtre, fonder un nouveau sacerdoce et se faire médiateur pour les Gentils. Comme roi, il luttera contre les ennemis d'Israël et les pouvoirs du mal, et leur arrachera leurs victimes. C'est à lui qu'il appartient d'ouvrir le Paradis aux justes, de leur donner à manger de l'arbre de vie; il leur assurera pouvoir sur Beliar qui sera jeté dans le feu, et c'est ainsi que le péché prendra fin. (Cf. Charles, *Testaments of the Twelve Patriarchs*.)

d) Les *Psaumes de Salomon* xvii et xviii (69-47) nous ramènent à des idées plus pures, et plus près des prophètes. L'auteur attend le Messie pour un temps rapproché, mais qu'il ne précise pas (*Ps.* xvii, 3, 23, 50, 51; xviii, 6-10). C'est un Messie davidique (*Ps.* xvii, 5-8[a], 23). Comblé des dons de Dieu, des influences de son Esprit, il lui sera attaché, fidèle, entièrement dévoué (*Ps.* xvii, 24, 26, 27, 31[b], 35, 37-49). Sa mission consiste d'abord à délivrer le peuple de Dieu de ses adversaires (*Ps.* xvii. 6-16, 24, 25, 27[a], 51), à ramener les pécheurs qui ont pactisé avec l'ennemi (*Ps.* xvii, 17-22, 27[c]) ou à châtier leur obstination (*Ps.* xvii, 26), à rassembler ceux qui ont fui devant le danger (*Ps.* xvii, 28; cf. vers. 18-20), à réunir les tribus (*Ps.* xvii, 50). Son gouvernement leur assurera la prospérité dans leur pays (*Ps.* xvii, 30[b], 31[a]), mais surtout leur procurera tous les privilèges spirituels (*Ps.* xvii, 28-30[a], 33, 36, 48[b], 49). Mais son autorité s'étend sur les nations qu'il juge (*Ps.* xvii, 31[b], 41) et qui le servent (*Ps.* xvii, 32, 35[b], 38[b]), qu'il attire à Jérusalem sanctifiée (*Ps.* xvii, 34) pour leur faire contempler la gloire du Seigneur et la sienne propre (*Ps.* xvii, 34, 35). (Cf. J. Viteau, *Les Psaumes de Salomon*.)

8°) *Résumé*. — Il n'est pas inutile, à la fin de ces analyses, de résumer en quelques mots l'espérance

d'Israël. Elle a pour objet : α) la restauration nationale de l'antique royaume, autour de Jérusalem comme capitale; — β) la restauration du culte de Yahweh; — γ) grâce à cette restauration et au concours d'Israël, la diffusion du culte de Yahweh parmi les nations et la constitution d'un royaume universel de fidèles du Seigneur, tout pénétrés de l'esprit de sa religion, vivant dans une paix sans trouble; — δ) dans cette œuvre, l'influence unique d'un représentant de Yahweh qui, après lui avoir conquis le monde, devient le souverain de ce grand royaume; — ε) sa victoire d'ailleurs et son triomphe se réalisant comme en deux étapes, l'une terrestre, l'autre céleste à la fin des temps; — ζ) à l'origine de toute son œuvre et au début de la première étape, la conquête et le salut s'accomplissant d'une manière toute pacifique par la prédication et la mort de ce Serviteur de Yahweh; — η) à la fin des temps, le triomphe se consommant par un grand jugement.

9°) *Appendice* : *La doctrine de la Sagesse.* — Les Livres Sapientiaux ne fournissent qu'une très mince contribution à l'histoire de l'espérance messianique. Toutefois le développement de la doctrine même de la Sagesse divine, de la *Ḥokmāh* (חכמה), peut être à bon droit considéré comme rentrant dans le cadre de la préparation messianique, en particulier comme constituant une première ébauche de cette magnifique doctrine du Verbe que développera saint Jean. Il faut, à ce sujet, mentionner les textes suivants : *Job*, XXVIII; *Prov.*, VIII; *Eccli.*, XXIV; *Sap.*, VII-IX; *Bar.*, III, 15-37. — *a*) La Sagesse pratique, qui permet à l'homme de faire face aux difficultés et aux contingences de la vie, de mener une existence honnête et religieuse, est, en lui, un don de Dieu, une communication de la Sagesse divine elle-même. — *b*) Or, dans *Prov.*, VIII, 22-31, la Sagesse divine explique sa propre origine et sa nature, et en des termes tels qu'on ne peut songer à une simple personnification poétique, analogue à celles de *Prov.*, VIII, 1-3, 32-36; IX, 1-12. Yahweh a possédé la Sagesse au commencement de ses voies, avant ses œuvres les plus anciennes (*Prov.*, VIII, 22). Elle a été fondée, formée, enfantée, dès l'éternité, avant la création (*Prov.*, VIII, 23-26). La Sagesse se place donc bien au-dessus des créatures, qu'elle domine par sa grandeur, qu'elle précède par son éternité. Elle est même plus qu'un attribut de Dieu; elle vient, elle procède de lui comme par une sorte de naissance. Mais à jamais elle demeure avec lui, en lui, prenant part à toutes ses opérations, se faisant son auxiliaire et s'égayant en sa présence (*Prov.*, VIII, 27-30; cf. *Job*, XXVIII, 25-27). Toutefois, entre toutes les œuvres divines, celle qui davantage excite la sympathie de la Sagesse, c'est l'homme (*Prov.*, VIII, 31). — *c*) On trouve aussi des indications fort importantes dans *Eccli.*, XXIV. La Sagesse y déclare qu'elle « est sortie de la bouche du Très Haut », comme une sorte de Verbe (*Eccli.*, XXIV, 3). Elle signale sa grandeur, la place unique qu'elle occupe dans l'univers (*Eccli.*, XXIV, 3-5), son éternité (*Eccli.*, XXIV, 9). Il est ici moins longuement question de la part que la Sagesse a prise dans la création que de son action au milieu des hommes. La Sagesse exerce son empire sur tout peuple et sur toute nation; à tous elle demande un lieu de repos (*Eccli.*, XXIV, 6, 7). Il n'en est pas moins vrai qu'elle met toutes ses complaisances en Israël. C'est là que son créateur lui a donné un séjour stable et un héritage (*Eccli.*, XXIV, 8). Ses principales manifestations sont en rapport avec le Temple (*Eccli.*, XXIV, 10-17); elles ont pour document la Loi (*Eccli.*, XXIV, 22-27; cf. *Bar.*, IV, 1-4), bien qu'elle ne dédaigne pas de couler en de plus humbles canaux (*Eccli.*, XXIV, 28-32). — *d*) Dans la *Sagesse de Salomon*, l'éloge est plus enthousiaste encore (*Sap.*, VII, 29, 30) et insiste très particulièrement sur les propriétés si multiples de l'Esprit qui est en la Sagesse (*Sap.*, VII, 22, 23). Elle habite en Dieu qui l'aime, et tire de lui son origine (*Sap.*, VIII, 3; IX, 4, 10ª); elle a pris part à ses œuvres et à la création de l'univers (*Sap.*, IX, 9ª); aussi peut-elle transmettre ses enseignements (*Sap.*, VIII, 4, 9-11). Bien plus, la Sagesse est le souffle de la puissance de Dieu, une pure émanation de sa gloire (*Sap.*, VII, 25), le resplendissement de la lumière éternelle, le miroir sans tache de l'activité de Dieu et l'image de sa bonté (*Sap.*, VII, 26). On reconnaît ici des expressions que le Nouveau Testament a utilisées pour les appliquer à Jésus.

III. Idée messianique et monothéisme hébreu. — L'idée messianique peut être considérée : dans ses rapports avec la doctrine fondamentale de la religion d'Israël, avec le monothéisme; dans ses rapports avec le christianisme.

En tant qu'elle est née du monothéisme hébreu, cette espérance porte en elle-même un certain nombre de caractères très distinctifs, qui contribuent encore à accentuer la transcendance de la croyance juive. — *a*) En premier lieu, il faut mentionner cette suprême conséquence du Yahwisme moral, qui devient le point de départ du messianisme prophétique : à savoir, que la sanction des infidélités d'Israël irait jusqu'à sa ruine et sa destruction, comme peuple. D'une part, aucune autre religion antique ne témoigne d'une pareille susceptibilité morale; d'autre part, aucune autre religion ne peut même faire l'hypothèse qu'un dieu puisse se priver de la nation qui seule lui rend hommage. C'est qu'en effet les autres dieux n'ont à leur disposition qu'un seul pays et qu'un seul groupe de sujets; prononcer contre ceux-ci un arrêt de destruction, ce serait prononcer leur propre arrêt de mort. Si Yahweh peut rendre une pareille sentence sur le peuple qu'il s'est attaché depuis le Sinaï, c'est que, dans sa transcendance, il domine et possède toutes les nations de la terre. — *b*) Aux yeux des prophètes, nous l'avons dit, la phase présente de la religion juive n'est pas définitive. Dieu de l'univers, Yahweh doit être un jour reconnu par tous les peuples. Des conquérants dévots ont pu rêver que le dieu auquel ils attribuaient leurs prodigieux succès deviendrait, lui aussi, le maître universel du monde, le chef incontesté de tous les autres dieux. Mais quand il s'agit de Yahweh, les prophètes ne songent pas à ce que son nom et son culte puissent être propagés par les armes. La conquête est ici essentiellement pacifique; elle n'est en aucune connexion nécessaire avec l'empire universel des Juifs (*Is.*, II, 2-5; IX, 1-6; XI, 1-8). Ou bien Yahweh attire les nations à Jérusalem par le prestige de son nom, ou bien ses missionnaires le font connaître dans les quatre directions du monde : en tout cas, les peuples ne se convertissent que parce qu'ils subissent le charme et l'attrait du Dieu d'Israël. De telles conceptions supposent encore une haute idée de la transcendance et du souverain pouvoir du Dieu unique. — *c*) Dans cette conquête pacifique de l'univers, Israël a un rôle à remplir; il en doit être l'instrument. Ce point de vue tient une place importante dans les prophéties relatives à la restauration. Déjà dans *Is.*, XL-LXVI et dans *Ez.*, XXXVI, le fait même de la délivrance du peuple de Yahweh prépare les voies à cet apostolat en manifestant la gloire du Dieu tout-puissant. Dans *Is.*, XL-LXVI, et dans *Is.*, II, 2-5, etc., la restauration est le cadre dans lequel se développe comme tout naturellement la prophétie de la propagande. Si Aggée insiste tant sur la reconstruction du Temple, c'est

qu'à ses yeux le rétablissement de l'antique économie religieuse est un prélude nécessaire avant l'œuvre de la conquête. Bref, pour que le règne de Dieu s'établisse, il faut qu'Israël renaisse et que son culte soit restauré. Or cette idée ne fut pas seulement une idée spéculative ; ce fut une idée-force. Si Israël a survécu à l'exil, la cause principale en est à chercher dans l'idée messianique. De telles catastrophes furent fatales non seulement à de petits Etats, mais aux plus grands empires. Si Israël fait exception à la règle; si, après l'exil, il a tenté de se reconstituer comme nation, voire de recouvrer son indépendance; si, après que ces entreprises ont abouti à des échecs, il a réussi, envers et contre tout, à se maintenir comme peuple, c'est à raison de sa foi religieuse, de sa foi aux destinées universelles de sa religion. L'édit de Cyrus (*Esdr.*, I, 2-4; VI, 3-5), sa ratification par Darius (*Esdr.*, VI, 6-12), le firman d'Artaxerxès (*Esdr.*, VII, 11-26) sont sollicités et libellés en vue d'une œuvre de restauration religieuse. Dès que les premiers rapatriés — les plus fervents des exilés — sont revenus à Jérusalem, leur premier soin a été de rétablir le culte de Yahweh (*Esdr.*, III). En toutes ces circonstances, la foi en Yahweh a eu une force et a réalisé des résultats qu'aucune autre foi religieuse n'a su promouvoir. — *d*) Le messianisme, surtout dans les temps postexiliens, témoigne d'une foi invincible dans le triomphe du droit contre la force et, par contre-coup, dans la puissance et la justice de Yahweh. A partir de 586, Israël n'a presque jamais connu l'indépendance et, à maintes reprises, le joug de ses maîtres s'est appesanti très lourdement sur ses épaules. Mais jamais il n'a renoncé à ses revendications. Il n'a jamais cessé de croire que Yahweh régnerait un jour sur le monde, en se servant d'Israël pour propager son nom. Si les iniquités dont le peuple choisi se rendait sans cesse coupable leur ont fourni l'explication des retards divins, les prophètes ont quand même toujours cru que les justes participeraient à ce royaume. Le monde entier avait beau paraître ligué contre eux, ils n'ont jamais été ébranlés dans la certitude que leur foi leur donnait touchant le triomphe définitif de la justice. — C'est ainsi que l'idée messianique contribue à son tour à fortifier les conclusions que nous avons tirées touchant l'origine surnaturelle du monothéisme hébreu.

IV. Idée messianique et Christianisme. — 1°) *Remarques préliminaires.* — A. Il est un fait évident et incontesté: c'est que le Christianisme plonge ses racines dans le Judaïsme; il est né du Judaïsme; il n'est autre chose que le Judaïsme, débarrassé de certaines servitudes, enrichi de nombreux éléments nouveaux et, de religion nationale qu'il était, devenu religion universelle. Mais il y a plus. Lorsque Jésus a fondé le Christianisme, il s'est présenté comme le Messie annoncé par les prophètes; c'est même à cause de cette prétention qu'il a été condamné à mort. Puis, quand ses disciples se sont mis à propager sa religion, ils ont été unanimes à montrer dans sa vie et dans son œuvre la réalisation de la grande espérance d'Israël; en sorte que, par un contraste étrange, le Christianisme s'est posé comme la continuation authentique du Judaïsme ancien; il a traité le Judaïsme qui subsistait à ses côtés comme une déviation de la religion des Pères ; il a prétendu être le véritable héritier des Pères. La question qui se pose est ainsi des plus simples : Le Christianisme, qui a le monothéisme en commun avec le Judaïsme, est-il véritablement la réalisation de l'attente des Juifs? Avant de répondre à cette question, quelques remarques sont nécessaires.

B. — Ainsi que nous l'avons remarqué, les prophètes n'ont eu de l'avenir messianique que des vues partielles; ils ont spécialement ignoré les rapports et distances chronologiques qui devaient exister entre les divers tableaux qu'ils esquissaient. Ce n'est pas à dire que l'introduction de divisions entre ces plans et ces perspectives soit exclusivement notre fait, que pour les établir nous bénéficiions uniquement des leçons de l'expérience. Sans doute, les prophètes n'ont su ni plus ni moins qu'ils ne disent. Mais Dieu a veillé à écarter les méprises. Si, en effet, il n'a révélé à chaque voyant qu'une partie seulement — tantôt l'une, tantôt l'autre — de ce qu'il se proposait d'accomplir, c'est que ces divers éléments se devaient en réalité distinguer, qu'ils n'étaient, ni logiquement ni chronologiquement, inséparables les uns des autres.

C. — Les divers éléments de l'espérance messianique ont prévalu à des époques différentes et en des mesures inégales. Le rétablissement national a toujours compté parmi les données les plus populaires de l'attente. D'une part, en effet, Dieu paraît se faire une règle d'accommoder la révélation aux contingences et à la mentalité de ses premiers destinataires; d'autre part, les Juifs ne pouvaient, à ces époques lointaines, concevoir, en dehors du contexte de leur restauration nationale, le rôle qu'ils devaient jouer pour la diffusion de la connaissance de Yahweh. Mais ces perspectives temporelles n'absorbent jamais toute l'attention des voyants : la restauration religieuse et spirituelle est toujours, elle aussi, une idée de tout premier plan. Quant aux diverses modalités de ces conceptions fondamentales, elles sont loin d'occuper une place aussi constante et aussi universelle. Le royaume messianique terrestre est l'objet le plus ordinaire de la prédiction prophétique ; en revanche, le royaume eschatologique, si cher aux auteurs d'apocalypses, n'est guère représenté, dans la prophétie, que par *Ez.*, XXXVIII, XXXIX et *Zach.*, XIV; d'ailleurs la distinction des deux phases ne s'affirme que dans *Ez.*, XXXVIII, XXXIX et, au livre d'Hénoch, dans l'Apocalypse des Semaines. Le Messie personnel tient une place secondaire relativement au royaume; encore n'est-il d'ordinaire question que du Messie glorieux (*Is.*, I-XXXIX, *Mi.*, *Jer.*, *Ez.*, *Zach.*, I-VIII et IX-XIV, diverses sections de Hénoch, *Ps. Sal.*, XVII, XVIII). La vision du Serviteur de Yahweh, confinée dans *Is.*, XL-LXVI (cf. *Zach.* XII, 9, 10 [?]) et *Ps.* XXII, ne paraît avoir trouvé aucun écho dans la littérature apocalyptique; le Targum d'Isaïe (*in loc.*) ne s'y est attaché que d'une manière fugitive.

D. — On est enclin à estimer que la diffusion des idées constitutives de l'espérance messianique n'est pas toujours en raison de leur importance. Parmi ces idées, en effet, il en est qui nous paraissent essentielles, tandis que nous traiterions volontiers les autres comme secondaires, comme caduques, les considérant comme une sorte d'enveloppe et de gaine provisoires destinées à tomber quand la graine sera mûre ; or, à nos yeux, les éléments secondaires sont ceux qui se rattachent à l'attente de la restauration nationale. — *a*) Il va de soi qu'une telle distinction n'est pas formulée dans l'Ancien Testament; la vision du Serviteur de Yahweh elle-même n'est pas débarrassée de toute perspective matérielle (cf. *Is.*, LIII, 12). Jusqu'au bout, les Juifs ont étroitement uni l'attente messianique à celle de leur rétablissement terrestre; l'Evangile porte souvent l'écho de cette double espérance, et elle se manifeste encore dans la dernière question que les Apôtres adressent ici-bas à leur Maître (*Act.*, I, 6). — *b*) Toutefois serait-il téméraire de chercher à relever, dans les prophéties elles-mêmes, des indices attestant le caractère secondaire des espérances temporelles? Elles ne tiennent aucune

ou presque aucune place dans les oracles les plus beaux et les plus célèbres (*Is.*, II, 2-5; XI, 1-8 [9]; même *Is.*, IX, 1-6; etc.); elles paraissent à peine dans les oracles du Serviteur (*Is.*, XLII, 1-4; XLIX, 1-7; L, 4-11; LII, 13-LIII, 12). Bien plus : certaines idées, fondamentales dans la prophétie, aboutissent à faire regarder comme caducs plusieurs des éléments qui tiennent le plus étroitement à la restauration nationale. La place faite par Ezéchiel à la justice individuelle, en vue de la participation aux espérances, ne s'adapte plus qu'imparfaitement au contexte du rétablissement du peuple : un royaume terrestre qui ne compterait que des justes est une chimère. Aussi, après l'exil, les âmes pieuses qui désirèrent travailler plus efficacement à la préparation des desseins de Dieu, se constituèrent-elles en une communauté distincte de la nation, au moins en principe. De même et plus encore, la participation universelle des peuples au royaume messianique entraîne l'abrogation de tout ce qui constitue le particularisme juif, non seulement dans le domaine politique, mais encore dans le domaine religieux ; elle entraîne, par exemple, l'abrogation des observances légales. Si pareille distinction entre les éléments essentiels de l'espérance et ses éléments secondaires est fondée, une conséquence en découle. On peut et on doit parler d'une véritable réalisation de ces espérances, alors même que les promesses matérielles ne se sont pas accomplies.

E. — Il est juste pareillement d'insister sur le caractère conditionnel des promesses matérielles. — *a*) Les prophètes préexiliens avaient constamment lié l'avenir temporel du peuple israélite à sa fidélité à Yahweh; ils n'avaient pas craint d'affirmer que ses désobéissances attireraient sur lui les fléaux et la ruine; il ne survivrait que dans la mesure nécessaire à l'accomplissement des desseins tout spirituels de son Dieu. Sans doute les prophètes parlaient d'une restauration matérielle et, estimant que les châtiments de l'exil suffiraient à mettre pour jamais Israël dans la bonne voie, ils annonçaient ce retour de la prospérité sans poser de conditions. — *b*) Mais leurs successeurs d'après l'exil ne s'y méprirent pas; la prospérité des jours antiques ne revint jamais ; ils déclarèrent sans hésitation que la persévérance du peuple dans le péché retardait seule l'œuvre de la miséricorde divine; il restait d'Israël ce qui était nécessaire pour la poursuite de la haute fin spirituelle que Dieu se proposait; mais, par sa propre faute, ce reste était voué à la pauvreté et à la misère. — *c*) Il en devait être ainsi jusqu'à ce que la venue du Messie eût assuré à tout jamais la réalisation de l'œuvre spirituelle. A cette date, les Juifs, persévérant dans leurs fautes traditionnelles, se refusant d'ailleurs à reconnaître l'envoyé de Dieu, ne pouvaient qu'être, non seulement privés du bénéfice des promesses matérielles qui servaient de cadre à la sainte espérance, mais encore exclus, en tant que nation, de toute part à son accomplissement. Ce sont donc les Juifs eux-mêmes qui ont rendu vaines les promesses glorieuses dont les prophètes subordonnaient la réalisation à la fidélité à Yahweh (cf. *Rom.*, IX-XI).

F. — Il est enfin possible que l'on doive faire intervenir, au moins à titre d'explication partielle, diverses considérations qui dégageraient davantage la réalisation des espérances messianiques de la lettre même des promesses temporelles. — *a*) Ces remarques seraient facilement suggérées, nous semble-t-il, par ce qu'on lit dans les apocalypses apocryphes. Une très grande place y est faite aux perspectives de la ruine, puis de la restitution du monde physique et des sociétés terrestres : — α) Or, en lisant ces développements, on est frappé par les traits extraordinaires, et parfois contradictoires, que l'on y découvre. S'agit-il du châtiment? Les fléaux les plus épouvantables se succèdent. On remarque tout d'abord la puissance des descriptions qui semblent nous transporter hors du domaine des réalités terrestres. Mais, en analysant de plus près ces tableaux, on voit que les éléments qui les constituent se laissent ramener, malgré les grossissements les plus caractéristiques, à ces phénomènes qui, dans le monde actuel, apparaissent comme les manifestations les plus sensibles de la puissance et de la justice divines : fléaux qui jettent la désolation dans les régions sur lesquelles ils s'abattent (épidémies, sécheresses, guerres cruelles, etc.); soubresauts qui semblent mettre en péril le monde lui-même (tremblements de terre); phénomènes qui, à raison de leur caractère insolite et mystérieux, provoquent la terreur dans les âmes encore primitives (comètes, éclipses, etc.). Bien plus : il n'est pas rare qu'on voie se succéder, en vue de la destruction du genre humain, une série de calamités terribles, dont chacune se présente comme devant aboutir à un résultat définitif (cf. *Hen.*, XC, 18, 19). Alors même qu'il faudrait faire intervenir la pluralité des sources, ou supposer des interpolations, une chose resterait certaine : c'est qu'à un moment donné, de telles juxtapositions n'avaient rien qui choquât. Les descriptions, qui ont pour objet la reconstitution des choses, suggèrent des réflexions analogues. La manière dont surgissent les nouveaux cieux, la nouvelle terre, la nouvelle Jérusalem; la fertilité prodigieuse du sol et la longévité phénoménale des hommes, lorsqu'il s'agit du messianisme terrestre; les changements qui rendent le ciel plus splendide et les astres plus lumineux : beaucoup d'autres traits encore nous transportent dans un monde de rêve, loin du réel et, semble-t-il, du réalisable. — β) L'impression devient plus vive encore si, au lieu de se borner à l'étude d'une apocalypse, on prend une connaissance tant soit peu sérieuse de tout l'ensemble de cette littérature. En comparant et en groupant les divers traits des tableaux, on voit que les auteurs utilisent, chacun dans leur sens, selon leur goût ou les idées qu'ils veulent faire prévaloir, une série de lieux communs qui se présentent comme traditionnels ou au moins comme suffisamment reçus dans les milieux où ils vivent, où ils écrivent. — γ) En conséquence une question se pose : Les auteurs d'apocalypses regardent-ils leurs descriptions du jugement de Dieu et du règne messianique comme étant d'une exacte vérité, comme représentant d'une façon tout à fait objective ce qui doit arriver? Pour résoudre ce problème d'une façon indépendante, nous avons à réagir contre l'exégèse rabbinique qui non seulement a pris ces exposés à la lettre, mais qui a encore forcé les traits à l'aide de synthèses qui tendaient à rapprocher et à concilier les éléments les plus contradictoires. En réalité, on pourrait avoir des hésitations si, dans chacune de ces œuvres, on remarquait une unité de vue, un enchaînement assez constants. De fait, tel n'est pas le cas, autant qu'on en peut juger à un moment où les problèmes qui se posent à la critique littéraire sont loin d'être tous résolus. On est ainsi amené à penser que les auteurs d'apocalypses n'ont pas eu, à proprement parler, l'idée qu'ils décrivaient avec exactitude et précision ce qui devait arriver à la fin des jours. Ils avaient des vues très hautes sur la justice et la miséricorde divines, et ce n'était pas en vain qu'ils s'étaient nourris de la lecture des prophètes. Ils avaient des certitudes inébranlables concernant les interventions par lesquelles Dieu rétablirait dans le monde l'ordre troublé par les péchés des hommes.

Se sentant impuissants à représenter ces sublimes réalités, ils s'efforçaient, en empruntant au monde et à l'histoire ce qu'ils renfermaient de plus terrible ou au contraire de plus délicieux, d'en donner des idées suffisantes pour inspirer la terreur aux méchants et pour aviver les espérances des justes. Une tradition se formait ainsi dans laquelle chacun pouvait puiser les éléments de ses descriptions. Mais, en y choisissant les traits matériels dont ils composaient le tableau du bonheur attendu, ils se rendaient compte qu'ils parlaient par figure pour exprimer des réalités qu'ils ne pouvaient atteindre. Ils faisaient un peu ce que nous faisons nous-mêmes lorsque, dans un langage dont nous ne nous dissimulons pas le caractère figuré, nous cherchons à rendre sensibles les châtiments, de l'enfer et le bonheur du ciel. — *b*) Si maintenant on veut remonter jusqu'aux origines et aux premières traces de ces manières de parler, on est amené à les trouver dans les livres prophétiques de la Bible elle-même. — α) Sans aucun doute, on ne relève pas dans nos prophètes des descriptions aussi compliquées, des groupements de traits extraordinaires aussi abondants que dans les apocryphes. Mais on ne saurait méconnaître que beaucoup des éléments, qui ont été plus tard synthétisés et agrandis, se rencontrent, à l'état isolé et sporadique, soit dans les apocalypses canoniques, soit dans les oracles à proprement parler prophétiques. On peut citer, à titre d'exemples : pour les bouleversements cosmiques, *Is.*, XXIV, 18-20 ; *Ez.*, XXXII, 7, 8 ; XXXVIII, 19-22 ; XXXIX, 9-20 ; *Jo.*, II, 10 ; III, 4 ; IV, 15 ; *Am.*, VIII, 8, 9 ; IX, 5, 6 ; *Mi.*, I, 4 ; *Na.*, I, 5, 6 ; *Soph.*, I, 2, 3, 15 ; *Zach.*, XIV, 3-5, 6, 7, 12-15 ; pour les splendeurs des temps messianiques, *Is.*, XXX, 23-26 (surtout 26) ; XXV, 6 ; *Ez.*, XLVII, 1-12 ; *Os.*, II, 20 ; *Am.*, IX, 13 ; *Zach.*, XIV, 8, 16-21. — β) On peut penser sans témérité que, dans ces passages des écrits prophétiques, tout comme dans ceux des apocalypses apocryphes, ces traits ont un caractère métaphorique, ou au plus une valeur typique et spirituelle ; en grandissant, en transformant les phénomènes qu'ils empruntaient au monde actuel, les voyants avaient pour but d'inculquer que, si les réalités présentes pouvaient suggérer quelque chose de ce que Dieu produirait aux jours de ses interventions les plus solennelles, ce n'était que d'une manière approximative, dans la mesure où ce qui est terrestre et imparfait peut figurer ce qui est divin et parfait. — γ) Mais faut-il restreindre cette remarque aux seuls traits des descriptions prophétiques qui nous déconcertent par leur caractère insolite ? Ne serait-il pas tout indiqué de l'étendre à l'ensemble de ces descriptions de bonheur matériel, de prospérité temporelle, par exemple, dont les éléments, pour magnifiques qu'ils soient, ne sortent pourtant pas des limites de ce qui est normalement réalisable ? Ne serait-on pas amené à penser qu'en élaborant ces tableaux de prospérité temporelle les prophètes songeaient à des biens supérieurs dont ceux qu'ils mettaient en avant, parce que seuls ils étaient susceptibles d'être compris, n'étaient que le type et la figure ? — δ) Une remarque serait de nature à appuyer une réponse affirmative. On saisit à plusieurs reprises dans les livres prophétiques que l'expression « jour de Yahweh » est une expression courante et reçue (*Is.*, XIII, 6 ; *So.*, I, 14-18 ; *Jo.*, I, 15 ; II, 1 ; etc.). Amos (V, 18-20) laisse clairement entendre que la formule était connue, non seulement dans les cercles prophétiques, mais encore dans les milieux populaires. La différence entre les voyants et leurs auditeurs venait surtout de la manière dont les uns et les autres entendaient ce langage ; pour le peuple, les terreurs et le châtiment étaient le partage des étrangers, les bénédictions étaient l'héritage d'Israël ; pour les censeurs de ses désordres, Israël devait connaître les horreurs de la punition avant de participer aux faveurs. Mais, cette réserve faite, qui est fort importante, on peut penser d'abord qu'il y avait une manière commune, populaire, de traduire les espérances et les phases successives du jugement divin ; on peut penser ensuite que les prophètes ont utilisé ce langage, tout en faisant les transpositions voulues, tout en lui attribuant une portée en relation avec les idées supérieures qu'ils prêchaient. A notre tour, quand il s'agit de parler de l'au-delà, nous ne reculons pas devant les descriptions capables de frapper la foule, tout en n'ignorant pas ce qu'elles ont d'inadéquat. — *c*) Mais il faut aller plus loin. On ne saurait garantir qu'en parlant du jour de Yahweh le peuple ne prît pas à la lettre les descriptions qui nous semblent les plus fantastiques. Est-on fondé à admettre qu'en faisant parmi ces images un choix discret les prophètes aient toujours eu conscience de parler par métaphores, ou encore d'exprimer par des types et des figures des réalités qu'ils ne pouvaient représenter directement ? Est-on fondé à dire que, parlant de promesses temporelles, ils savaient qu'ils se bornaient à donner un revêtement sensible à des perspectives avant tout spirituelles ? La question est délicate. Nous ne sommes pas décidés, nous l'avons montré, à dire, avec certains apologistes, que l'espérance et les prophéties messianiques se sont réalisées tout autrement que les voyants les avaient conçues ; autant vaudrait dire, à notre sens, que les prophéties ne se sont pas accomplies, qu'il n'y a pas eu autre chose dans l'Ancien Testament qu'une orientation générale des âmes vers le Christ. Mais, d'autre part, nous admettons, avec toute la tradition chrétienne, l'existence de prophéties spirituelles à côté des prédictions littérales (*vid. infra*). Or personne ne songe à dire qu'en posant les actes, en mettant en scène les personnages, en décrivant les institutions qui avaient une valeur et un rôle figuratifs, les auteurs sacrés aient eu une conscience toujours claire de ce deuxième sens de leurs écrits, beaucoup plus important souvent que le sens littéral. Ne pourrait-on pas appliquer cette manière de voir au cas qui nous occupe ? Ne pourrait-on pas croire que, tout en ayant l'impression générale de décrire des choses qui les dépassaient, les prophètes, en traçant le tableau de la prospérité matérielle aux temps messianiques, n'ont pas toujours vu plus loin qu'ils ne le laissent entendre, n'ont pas toujours découvert, par delà le sens littéral de leurs paroles, les richesses du sens spirituel qu'elles renfermaient ? Il y aurait peut-être lieu de rappeler ici une distinction opportune et qui, par son ampleur, dépasse le point concret qui nous occupe : c'est la distinction entre l'idée révélée et son expression. Dieu donnait aux prophètes l'idée des biens messianiques. Cette idée pouvait être et était souvent de fait très précise, nettement orientée vers les réalités spirituelles : le langage du prophète l'exprimait alors d'une façon aussi adéquate que possible. Mais, en d'autres cas, l'idée restait plus ou moins vague, plus ou moins indéterminée ; sans doute elle n'était pas explicitement, ni surtout exclusivement, dirigée dans le sens des biens temporels ; mais elle n'évoquait pas clairement les visions d'ordre spirituel ; elle restait neutre, pourrait-on dire. C'est cette idée un peu imprécise que, sans se prononcer sur la valeur objective des images, les prophètes ont *exprimée* en figure de biens temporels. — *d*) A l'appui de cette interprétation spirituelle des promesses temporelles, on pourrait faire valoir quelques textes du Nouveau Testament (cf. *Luc*, X, 20, *Hebr.*, XII, 23 et *Is.*, IV, 3 ; *Act.*, XV, 16 et *Am.*, IX, 11, 12 ; etc.) et de nombreux

textes des Pères, dans lesquels on est plus souvent porté à voir des applications accommodatices.

G. — D'ailleurs certains éléments, utiles à la solution de la difficulté qui nous occupe appartiennent à la théorie générale de la prophétie (cf. article Prophétie).

2° *Réalisation de l'espérance messianique.* — Après ces remarques, il est aisé de constater que l'argument apologétique de l'espérance messianique, de l'accomplissement des prophéties, garde toujours sa pleine valeur.

A. — Avant l'exil, les prophètes avaient prédit que la restauration nationale aurait avant tout une fin religieuse. Or nous avons vu que les différentes caravanes de rapatriés, qui se sont succédé depuis 538 jusqu'à Esdras, ont eu pour premier et principal dessein le rétablissement et le progrès du culte de Yahweh. Avec Esdras, leurs efforts ont fini par aboutir à la fondation du Judaïsme, institution éminemment religieuse. Jamais d'ailleurs, même aux heures où le Judaïsme se montra le plus rigide, ses fauteurs ne renoncèrent à cette espérance que la religion de Yahweh deviendrait un jour la religion de l'humanité.

B. — Renoncer à cette espérance, eût été renoncer à une idée sur laquelle tous les prophètes s'étaient montrés d'accord. Or, sur ce point encore, l'événement leur a complètement donné raison. Aujourd'hui le monothéisme est le trait qui distingue les peuples civilisés des nations barbares. Et le monothéisme que le christianisme a propagé n'est pas le monothéisme de la philosophie, celui de Platon ou d'Aristote; c'est le monothéisme de la révélation. La philosophie peut intervenir pour en rendre la conception plus précise, mais elle ne travaille qu'en se mettant au service et sous le contrôle de la révélation; il s'agit pour elle, non de trouver, mais seulement d'exposer le donné de la foi. Sans doute le nom de Yahweh est peu connu des chrétiens. Lorsque le Christianisme a reçu les Ecritures juives, il y avait longtemps déjà que ce nom divin était traité comme ineffable et remplacé dans les lectures par *Adonay*, le Seigneur. C'est sous ce nom que le Dieu d'Israël a fait son entrée dans le Christianisme. Mais c'est bien lui que l'univers chrétien adore. Non seulement l'Eglise a reçu comme canonique l'Ancien Testament aussi bien que le Nouveau; mais la prédication des Apôtres et de tous leurs successeurs, mais les formules de la prière liturgique chrétienne sont perpétuellement remplies du souvenir de ce que le Seigneur a fait pour Israël et ses ancêtres. On pourrait même dire que, dans certaines perspectives religieuses, le Dieu d'Israël a gardé plus d'un caractère que la révélation du Christ semblait davantage atténuer; le Dieu Père n'a pas toujours prévalu sur le Dieu des armées, des orages et des terreurs. Mais, laissant de côté ces tendances particulières, un point reste établi : aux yeux du chrétien, la révélation de l'Ancien Testament apparaît comme l'une des phases initiales de la révélation qui est devenue définitive en la personne de Jésus.

C. — D'après les prophètes, la diffusion du culte de Yahweh au milieu du monde devait être l'œuvre d'Israël. Or l'on sait que le Christianisme, fondé par Jésus, dont les origines terrestres étaient juives, a été propagé au milieu du monde par douze fils d'Israël, que la source du fleuve chrétien est essentiellement israélite. Ces Juifs sans doute, pour accomplir leur œuvre, ont dû se débarrasser de toute une partie du joug que la Loi faisait peser sur eux. En cela l'on peut dire, abstraction faite des lumières supérieures qui éclairaient leurs âmes, qu'ils ont eu l'intuition des changements que réclamait l'universalisation de la religion d'Israël. Les observances légales, surtout sous la forme compliquée qu'elles revêtaient à l'époque de Notre-Seigneur, pouvaient servir à rendre plus compacte l'unité juive, au milieu des assauts qu'elle subissait sans cesse. Mais elles aboutissaient essentiellement à river la foi antique à une seule race, à un seul peuple. Aussi, tandis que le Judaïsme proprement dit allait se replier de plus en plus sur lui-même, les Apôtres chrétiens, en supprimant les barrières de la Loi, devaient rendre le nouveau judaïsme, s'il est ainsi permis de parler, accessible à tous les hommes. Les prophètes, il est vrai, ne s'étaient pas bornés à annoncer que le culte de Yahweh se répandrait par toute la terre; ils avaient déterminé quel serait ce culte. N'y a-t-il pas à craindre, dès lors, qu'en débarrassant le Christianisme des observances légales, ses premiers apôtres n'aient dévié de la voie que les prophètes avaient tracée? Il n'est pas besoin d'une longue réflexion pour dissiper cette crainte. S'il est un thème sur lequel les prophètes soient unanimes, c'est celui de l'importance prépondérante de ce culte intérieur qui consiste dans le respect, l'amour, le service de Yahweh, mais aussi et surtout peut-être dans l'observation de ces lois morales qu'il a écrites au fond des consciences. Il est des inspirés qui ne s'occupent pas du culte extérieur qui peut plaire à Dieu; mais ceux-là même qui en parlent davantage ne se taisent pas sur l'importance du culte intérieur. C'est donc que celui-ci tient la place essentielle, que les formes liturgiques du judaïsme sont secondaires et peuvent devenir caduques. De fait, les prophètes antérieurs à l'exil se bornent à condamner les rites dépravés dont ils sont les témoins; ils ne donnent aucune place aux observances dans leurs perspectives d'avenir. Bien plus, il en est qui renoncent aux objets les plus sacrés du culte israélite de Yahweh. Jérémie sait, et ne s'en met pas autrement en peine, que le jour viendra où on ne dira plus : « L'arche de l'alliance de Yahweh ! », où on n'y pensera plus, où on ne la regrettera plus, où on ne songera pas à en faire une autre (*Jer.*, III, 16). Il entrevoit même, sans plus d'inquiétude, que le Temple de Jérusalem puisse disparaître comme celui de Silo (*Jer.*, VII, 12-15). On peut donc dire que saint Paul, en supprimant les observances légales, entrait pleinement dans les vues de ces prophètes. Quant à Ezéchiel, si son attitude est autre par rapport à la liturgie, c'est que, malgré le caractère très idéalisé de certains traits de sa grande vision (cf. *Ez.*, XLVII XLVIII), il se place surtout en présence de cette restauration israélite du culte de Yahweh qui doit précéder la grande diffusion religieuse et le royaume universel. — L'on peut donc dire que le Christianisme réalise pleinement le programme de religion intérieure cher aux prophètes; que ceux-ci autorisaient pleinement les propagateurs de l'ordre nouveau à renoncer aux observances spécifiquement juives et à les remplacer — car il faut toujours un culte extérieur — par des pratiques mieux en rapport avec le caractère universel de cet ordre nouveau.

D. — Des prophètes avaient prédit que, pour la formation et le gouvernement du royaume futur, Yahweh aurait un représentant, véritable roi, descendant de David, tout pénétré d'influences divines, tout envahi par l'Esprit pour accomplir l'œuvre merveilleuse à laquelle il était destiné. Or ce fut un descendant de David qui, à un moment où les espérances étaient les plus vives, annonça que la plénitude des temps était arrivée. On l'entendit déclarer qu'il était le représentant de Yahweh pour la réalisation des antiques promesses, qu'il était rempli de l'Esprit de Dieu pour porter partout la bonne nouvelle du salut. Il se mit à l'œuvre, entouré d'un

groupe de disciples qu'il avait choisis. On sait quel fut son succès. En dehors de ce qui reste du judaïsme figé dans ses observances, en dehors de cette régression lamentable qu'a marquée l'islamisme, le monothéisme s'appelle christianisme. Partout où le Dieu des Juifs a été prêché, on salue Jésus de Nazareth comme le libérateur, le sauveur, le roi éternel des siècles. — Enfin l'on sait quelle attitude Jésus a prise vis-à-vis des formes diverses de la grande espérance. Il a résolument renoncé aux rêves de restauration nationale qui séduisaient alors un si grand nombre de Juifs; il a déclaré que son royaume n'était pas de ce monde (*Joan.*, XVIII, 36). Il a remis à son second avènement la consommation de l'œuvre divine, ce triomphe et ce règne eschatologiques dont l'annonce tenait une si grande place dans les apocalypses. Pour sa vie terrestre, le programme qu'il a adopté a été celui du Serviteur de Yahweh, si admirablement décrit dans *Is.*, XLII, 1-4; XLIX, 1-7; LII, 13-LIII, 12. C'est en apôtre, en missionnaire qu'il a entrepris la conquête du monde. C'est dans la mort sur la croix qu'il a vu et accepté le suprême moyen de procurer le rachat de l'humanité. Et c'est la folie de la croix qui a vraiment rallié le monde à Yahweh; partout où on offre aujourd'hui des sacrifices au Dieu d'Israël, c'est sur un autel surmonté d'une croix. Et tandis qu'à Jérusalem le vieux Temple de Yahweh a été profané et détruit jusqu'aux fondements c'est, à quelques pas de là, vers le sanctuaire qui abrite le Calvaire et le Sépulcre, que se donnent rendez-vous les foules avides de connaître le vrai Dieu.

3° *Prophéties littérales et Prophéties spirituelles.* — A. Il est donc facile, en s'en tenant à ces grandes lignes, de montrer dans la religion chrétienne la réalisation des espérances prêchées aux Juifs par les prophètes. Mais les premiers propagateurs du Christianisme et beaucoup de ceux qui les ont suivis ont poussé plus loin l'argumentation. Ils ont établi un parallélisme entre nombre de faits appartenant à la vie de Jésus ou se rattachant à son œuvre, d'une part, et, d'autre part, nombre de textes précis de l'Ancien Testament. Parmi les passages cités, il en est à la vérité qui, au sens littéral, sont réellement messianiques et concourent à exprimer et à documenter la grande espérance dont nous avons esquissé l'histoire; il est tout naturel que la première apologétique chrétienne ait mis ces textes en présence des faits qui en étaient l'accomplissement (cf., à titre d'exemples : *Matth.*, I, 20-23 avec *Is.*, VII, 14 [?]; III, 17, avec *Ps.* II, 7, et *Is.*, XLII, 1; XII, 17-21 avec *Is.*, XLII, 1-4; XXII, 44 avec *Ps.*, CX, 1; XXVI, 31 avec *Zach.*, XIII, 7; XXVII, 46 avec *Ps.* XXII, 2). Mais, en une foule d'autres cas, les rapprochements des faits et des doctrines évangéliques ont lieu avec des textes qui, au sens littéral, ne se rapportent ni au Messie ni à son œuvre, ou qui, du moins, ne s'y rapportent pas selon la signification indiquée par le Nouveau Testament. Tantôt on attribue à un détail du texte une précision qu'à l'origine il ne comportait pas (cf. *Matth.*, XXI, 4-5 avec *Zach.*, IX, 9, à propos de l'ânesse et de l'ânon). Tantôt le texte n'est en rapport avec le fait que grâce à une leçon particulière aux Septante (cf. *Matth.*, III, 3 avec *Is.*, XL, 3; XIII, 35 avec *Ps.* LXXVIII, 2; XXI, 16 avec *Ps.* VIII, 3). On voit encore : des textes d'une portée générale restreints à une signification très particulière (cf. *Matth.*, IV, 6 avec *Ps.* XCI, 11, 12); des textes relatifs à Yahweh qui sont appliqués au Messie (cf. *Matth.*, III, 3, avec *Is.*, XL, 3); des textes relatifs à Israël qui sont interprétés du Messie (cf. *Matth.*, II, 13-15 avec *Os.*, XI, 1); des rapprochements beaucoup plus artificiels (cf. *Matth.*, XXVII 9, 10 avec *Zach.*, XI, 13; c'est surtout dans saint Paul que de telles explications abondent). (Cf., pour certaines des particularités de détail que nous venons de signaler, dom CALMET, *Commentaire littéral sur saint Matthieu*, II, 13-15; IV, 6; XXI, 4, 5, 16; pour le principe même du sens typique, dom CALMET, *Commentaire littéral sur Isaïe*, préface générale, article V, *Clarté et obscurité respective des prophéties; leurs divers sens; Jésus-Christ objet général des prophéties.*)

B. — On peut voir se refléter en de pareilles interprétations les procédés subtils d'exégèse en vigueur chez les rabbins aux abords de l'ère chrétienne. Elles témoignent certainement de deux choses en tout cas. — *a*) D'abord, qu'à l'époque où Notre-Seigneur est venu sur la terre, le monde juif était dominé par la grande espérance du Messie. L'argumentation des Apôtres n'aurait eu aucun sens si les Juifs n'avaient été dans l'attente du Sauveur et n'avaient basé cette attente sur leurs prophéties. — *b*) Les citations évangéliques et apostoliques témoignent, en outre, du lien que très généralement on établissait entre le présent et l'avenir. On ne se bornait pas à entendre de cet envoyé de Dieu les textes qui en parlaient explicitement. Mais on était persuadé que tout l'Ancien Testament recevrait un accomplissement dans l'œuvre messianique et, de cette persuasion, l'on tirait des conséquences : d'une part, que tous les détails de l'Ancienne Loi trouveraient leur réalisation dans la vie et l'œuvre du grand Libérateur; d'autre part, que, pour avoir la connaissance et l'intelligence de ce que ferait le Messie, il suffisait de scruter les Ecritures antiques; la manière dont Hérode reçoit les Mages et consulte les prêtres et les scribes (*Matth.*, II, 4-6) est instructive à cet égard.

C. — Or, si beaucoup de textes de l'Ancien Testament se rapportaient littéralement à l'espérance messianique, un plus grand nombre encore lui étaient en cette manière complètement étrangers. De ces derniers, l'exégèse était dominée par ce principe que toute l'économie de la Loi était figurative de l'ordre futur, que les personnages, les institutions, les usages d'antan étaient des symboles, des types, des ombres de ce qui devait se réaliser dans l'avenir. Ce principe, cher à l'exégèse juive, a été adopté par l'apologétique chrétienne. Saint Paul l'a consacré (I *Cor.*, X, 6). Il tient une grande place dans les écrits apostoliques. Même cette prophétie « typique », « figurative », est en si haute estime qu'on ne songe nullement à lui attribuer une valeur moindre qu'à la prophétie littérale : l'une et l'autre se présentent simplement comme *la prophétie* qui doit être réalisée par le Christ. Aussi bien, quand une fois la tradition s'est prononcée sur le sens messianique d'un texte, on ne s'inquiète plus des motifs qui ont pu l'influencer; en beaucoup de cas d'ailleurs, on ne serait pas en mesure de les découvrir.

D. — Il n'y a pas à justifier toutes les déviations que l'exégèse messianique des Juifs a fait subir au sens littéral des textes. De même l'on doit regarder comme purement accommodatices les applications que, peut-être sous l'influence du milieu ambiant, les apôtres font à Notre-Seigneur et à son œuvre de paroles qui ne se rapportent à ce sujet, ni au sens littéral ni au sens spirituel. Quant aux applications basées sur le sens typique ou figuratif, rien de plus facilement justifiable. — *a*) L'étude de l'idée messianique et de sa réalisation aboutit en effet à nous faire voir dans l'ordre ancien et dans l'ordre nouveau les deux parties d'un tout organique d'une parfaite unité. Il devient dès lors comme très naturel de penser que, non content de prédire en des formules expresses son œuvre future, Dieu a fait converger vers elle tout le développement de l'ancienne économie. — *b*) Or, quand on jette un coup d'œil

sur l'histoire de la religion et du peuple juifs, on arrive bien vite à se convaincre que cette hypothèse correspond strictement à la réalité : — α) L'on pourrait remonter jusqu'aux ancêtres d'Israël, aux patriarches, pour trouver, dans ce qui nous reste de leur histoire, des traces frappantes de ce plan divin. En faisant commencer ces remarques avec les origines proprement dites de la nation israélite, on constate que, par le ministère de Moïse, c'est le nom de Yahweh, le nom du Dieu qui sera un jour honoré par tout l'univers, qui groupe, pour les séparer du reste du monde, en quelque sorte abandonné au paganisme, les tribus qui vont constituer le peuple d'Israël. C'est ce même nom qui sert de mot d'ordre pour toute l'œuvre de la conquête de la Terre Promise. — β) C'est ce même nom qui, pendant la période si tourmentée des Juges, maintient l'esprit national dans les âmes qui savent le garder; c'est lui qui, aux heures particulièrement critiques, a assez de force pour assembler à nouveau les tribus et leur faire réaliser contre de redoutables ennemis des efforts décisifs. L'on saisit en toute vérité, à ces origines de l'histoire juive, que c'est Yahweh lui-même qui se forme un peuple pour en recevoir les honneurs auxquels il a droit et qui prépare à ce peuple des destinées uniques. — γ) La période de la royauté est marquée par d'étranges vicissitudes, au point de vue religieux plus encore qu'au point de vue politique et social. A plusieurs reprises, on a l'impression que la religion mosaïque va sombrer au milieu des cultes idolâtriques. Mais toujours se manifeste la Providence très particulière de Dieu; toujours il se réserve un groupe de fidèles; pour les soutenir et pour faire triompher la juste idée de sa religion, il fait surgir une série d'âmes inspirées qui deviennent ses représentants et ses champions. C'est ainsi que le yahwisme survit aux assauts qui semblaient devoir l'anéantir. Bien plus : c'est au moment où ces assauts deviennent plus redoutables que les représentants de Yahweh proclament avec plus de force les destinées futures de sa religion; c'est à partir de ce moment que les événements se précipitent, avec plus de rapidité et d'une manière plus caractéristique, en vue de les réaliser. — δ) Le coup qui semblait devoir être fatal à Israël fut des plus efficaces pour préparer l'avenir du monothéisme : — αα) Ce fut, nous l'avons dit, la foi en Yahweh, complétée par la perspective des plus glorieuses destinées, qui empêcha le peuple israélite de sombrer pour jamais sous le coup de la tempête; ce furent cette foi et ces perspectives qui maintinrent et excitèrent dans les âmes fidèles le désir de la restauration. — ββ) Mais, en même temps, des transformations s'opéraient dans la vie religieuse des Juifs, qui devaient être extrêmement significatives en vue des propagandes futures. En Palestine, la religion était étroitement liée aux sanctuaires et aux institutions liturgiques dont ils étaient les centres. Depuis la réforme de Josias, le culte authentique des fidèles de Yahweh était le culte du Temple, à telle enseigne qu'en dehors de ses parvis aucun acte spécifiquement religieux ne pouvait s'accomplir. Le séjour en Chaldée allait avoir pour effet de faire comprendre, non seulement que la religion de Yahweh n'était pas liée à un pays et à une ville, mais qu'elle devait subsister en dehors du système d'institutions qui, à un grand nombre, avait paru essentiel; c'était comme un premier pas vers l'abrogation des observances légales que saint Paul devait prononcer. — γγ) Sur la terre d'exil toutefois, il était absolument nécessaire de se prémunir contre des influences à ce point délétères qu'elles eurent raison des attitudes religieuses d'un grand nombre de déportés; il fallait se défendre contre le prestige éminemment séducteur des dieux étrangers. Loin du Temple et de ses cérémonies, on ne pouvait le faire qu'en développant ces éléments constitutifs du culte intérieur — le seul qui dût par la suite subsister — qui sont la foi, l'amour, le souci de la justice et de la vie morale. — δδ) Cependant l'attention se concentrait sur cette littérature du passé que les scribes recueillaient, ordonnaient, étudiaient, enseignaient ; on s'accoutumait à aller y chercher l'inspiration de ses sentiments religieux et la règle de sa foi ; de la sorte, se préparait la juxtaposition, puis la substitution de la religion du Livre Saint à la religion du Temple : nouvelle transformation des plus importantes en vue de l'avenir. — ε) A partir de l'édit de Cyrus, on vit se dessiner un double courant dans la religion juive. En Palestine, le terme du mouvement fut l'organisation de plus en plus stricte du Judaïsme. On peut n'avoir qu'une sympathie restreinte pour ces tendances, surtout pour les excès qui devaient aboutir aux étroitesses du pharisaïsme. Mais on ne saurait méconnaître le caractère hautement providentiel de l'institution fondée par Esdras. A une époque où Israël allait se trouver perpétuellement mêlé aux nations, où un si grand nombre de ses fils allaient subir l'ascendant des civilisations étrangères, il ne fallait, pour préserver la religion authentique de Yahweh, rien moins que les barrières étroites du Judaïsme : l'on peut se demander ce que seraient devenus, humainement parlant, ces trésors, futures richesses des nations, s'ils n'avaient été gardés par une austère et vigilante orthodoxie. C'est au Judaïsme aussi que nous devons la conservation de nos Ecritures ; c'est son intransigeance qui a préservé le saint recueil contre l'invasion de tant de productions apocryphes, indignes d'y figurer. — ζ) Il n'en est pas moins vrai que nous nous tournons plus volontiers vers ces colonies de la dispersion, vers celles-là surtout qui, après l'exil et sous l'influence des circonstances politiques, se multiplièrent dans le monde grec. Par elles, en effet, la foi religieuse, soigneusement gardée dans le Judaïsme palestinien, commença à se répandre parmi le monde païen ; par elles les nations entendirent pour la première fois parler de Yahweh et, après l'avoir d'abord considéré avec toutes sortes de suspicions, s'accoutumèrent à le respecter. Par elles furent posés, en toute vérité, les premiers jalons sur la route que devaient suivre les missionnaires du royaume messianique. — η) Un dernier signe enfin permettait de s'apercevoir que l'on allait à grands pas vers la plénitude des temps. Les persécutions dont les Juifs avaient été les victimes avaient exaspéré en leurs âmes le sentiment de l'attente messianique. De là ces multiples productions qui, en reprenant le thème de l'antique espérance, en altéraient les données par de multiples corruptions : si jamais l'œuvre de Dieu devait se réaliser, le moment était venu où, en les accomplissant, le Messie dégagerait les promesses authentiques de tous les éléments étrangers qui risquaient de les dénaturer. — θ) Il est donc aisé de constater, l'histoire en main, l'unité profonde de l'action divine mettant tout en œuvre pour conserver ce monothéisme qui doit être la religion de toute la terre, et pour en préparer la diffusion. Il est aisé de saisir les liens qui unissent les deux Testaments comme les deux parts d'un seul et même tableau.

E. — S'il en est ainsi, on est amené naturellement à admettre qu'un même Esprit agit d'un bout à l'autre de la grande œuvre judéo-chrétienne. — α) Sous le nom d'esprit prophétique, il domine toute l'économie ancienne; la religion de Yahweh est surtout la religion prophétique. Or l'Esprit qui l'inspire ne se manifeste pas seulement en annonçant, de temps à autre et par des déclarations expresses, ce qui doit

arriver dans les temps futurs. Il pénètre entièrement l'antique institution. C'est lui qui bannit du culte de Yahweh les pratiques qui déshonoraient tant de religions antiques. C'est lui qui donne à des rites, pareils bien souvent à ceux des sanctuaires étrangers, ces hautes significations que vainement l'on chercherait ailleurs. C'est lui qui guide les auteurs sacrés dans la rédaction de l'histoire d'Israël et dans l'appréciation des événements qui en constituent la trame. Mais doit-on s'arrêter à ces lignes générales?... N'est-il pas plus juste de voir cet Esprit intervenir dans le détail des événements et des institutions? — *b*) Or s'il est un principe sacré, quand il s'agit de l'action de Dieu, c'est qu'elle se produit rarement par coups de théâtre : Dieu prépare par degrés les grandes choses qu'il a résolu d'accomplir ; il procède, avant le dessin définitif, à des ébauches et à de premiers essais. Comment n'en serait-il pas ainsi quand il s'agit de son œuvre par excellence? L'Ecriture elle-même nous invite à rechercher de pareilles relations entre les événements qui se succèdent : les prophètes ne signalent-ils pas la sortie d'Egypte comme une figure de la délivrance de l'exil (*Jer.*, XVI, 14, 15; XXIII, 7, 8, cf. *Is.*, XLIII, 18, 19a). N'est-ce pas nous inviter à voir à notre tour dans la délivrance de l'exil la figure de la grande rédemption messianique? N'est-ce pas justifier tous les apologistes qui sont allés chercher dans l'ancienne religion les figures et les types de la nouvelle? — *c*) Ils n'étaient pas dans l'erreur quand les interventions de Dieu, au cours de l'histoire juive, leur apparaissaient comme le prélude des splendides interventions qui devaient marquer l'inauguration et le progrès du royaume messianique; quand les grandes âmes de l'ancienne Loi leur semblaient être les premières esquisses des nobles âmes qui devaient présider à la diffusion de la religion de Yahweh dans le monde, de celle-là surtout qui devait dominer toutes les autres et demeurer à jamais l'idéal vivant auquel elles chercheraient à se conformer ; quand ils voyaient dans les vieux rites mosaïques eux-mêmes l'ombre des augustes réalités de l'ordre nouveau. Ils n'étaient pas dans l'erreur quand ils résumaient leur pensée dans la vieille formule : *Novum Testamentum in Veteri latet, Vetus in Novo patet.* Elle n'était d'ailleurs qu'une transposition de celle qui inaugure si magistralement l'Epître aux Hébreux : *Multifariam multisque modis olim Deus loquens patribus in prophetis, novissime diebus istis locutus est nobis in Filio quem constituit heredem universorum* (*Hebr.*, I, 1, 2).

J. TOUZARD.

JUIFS ET CHRÉTIENS. — INTRODUCTION.

PREMIÈRE PARTIE. — *La conduite des Juifs envers les chrétiens.* — I. *Des origines au triomphe de l'Eglise* (313). — II. *Les actes.* — III. *La polémique antichrétienne.* — IV. *Le Talmud.* — V. *L'usure.* — VI. *Le meurtre rituel.*

SECONDE PARTIE. — *La conduite des chrétiens envers les Juifs.* — I. *L'Etat et les Juifs.* — II. *L'Eglise et les Juifs. Les grandes lignes de la conduite de l'Eglise.* — III. *L'Eglise et les Juifs. La législation de l'Eglise.* — IV. *L'Eglise et les Juifs. La polémique antijuive.* — CONCLUSION.

INTRODUCTION

1. *Etat de la question.* — Au point de vue apologétique, la question des rapports entre les Juifs et les chrétiens se pose de la sorte : la conduite des chrétiens envers les Juifs fut-elle de nature à charger les chrétiens, et non seulement des chrétiens agissant en leur nom personnel mais aussi le christianisme, devant le tribunal de l'histoire? L'Eglise a-t-elle été coupable?

On l'a prétendu. On a dit que, durant cette longue suite de siècles, les Juifs furent irrépréhensibles, ou presque. Par ailleurs, les chrétiens, livrés à eux-mêmes, n'étaient pas hostiles aux Juifs; ni aux origines du christianisme ni dans le haut moyen âge, il n'y eut antipathie réciproque. L'abîme fut creusé peu à peu, méthodiquement, par l'Eglise. Non qu'elle ait encouragé de façon directe les sévices ni poursuivi l'extermination des enfants d'Israël. Les papes ont réprouvé les excès des chefs d'Etat et des foules. Mais, malgré ses protestations et toute sincère qu'elle ait été en les multipliant, c'est l'Eglise qui, par sa prédication et sa législation, lâcha et nourrit les passions brutales. Les Juifs sont une nation innocente, persécutée odieusement, et l'Eglise est responsable de ces traitements injustes. Telle est la thèse acceptée et développée par T. REINACH, *Histoire des Israélites.* Elle circule, aggravée, à travers les onze volumes de la *Geschichte der Juden* de GRAETZ, et sa réduction française en cinq volumes due au grand rabbin L. WOGUE et au rabbin M. BLOCH. Elle reparaît, légèrement atténuée, dans les *Réflexions sur les Juifs* d'I. LOEB, p. 22-31. J. DARMESTETER, *Les prophètes d'Israël*, p. 183, la formule ainsi : « La haine du peuple contre le Juif est l'œuvre de l'Eglise, et c'est pourtant l'Eglise seule qui le protège contre les fureurs qu'elle a déchaînées. » Et B. LAZARE, un des très rares Juifs qui admettent que tous les torts ne furent pas du côté des chrétiens, estime, *L'antisémitisme,* p. 95, que si, à partir du VIIIe siècle, des causes sociales vinrent se joindre aux causes religieuses, « durant les sept premiers siècles de l'ère chrétienne, l'antijudaïsme eut des causes exclusivement religieuses ».

Cette thèse se retrouve, avec des nuances, sous la plume d'historiens qui ne sont pas juifs. E. RODOCANACHI, plus équitable toutefois envers les papes, résume en ces termes l'histoire postbiblique des Juifs, *Le Saint-Siège et les Juifs. Le ghetto à Rome,* p. 113 : « Depuis Néron... jusqu'à Constantin, les Juifs furent persécutés avec les chrétiens; ensuite, ils le furent par les chrétiens. » Naturellement la polémique anticléricale, sous toutes ses formes, représente volontiers les Juifs comme les victimes sans reproche de l'intolérance chrétienne.

L'étude, aussi exacte que possible, des relations entre les Juifs et les chrétiens nous mettra en mesure de dire ce que vaut l'objection.

2. *Division.* — A trop diviser, il y a l'inconvénient de séparer des choses qui se compénètrent et s'influencent mutuellement, et les divisions chronologiques ont toujours du factice et de l'approximatif. Mais elles offrent un moyen d'introduire de la clarté dans un sujet, surtout quand il est vaste et complexe.

Le plan qui est en tête de cet article indique les principaux aspects de la question. Nous exposerons en premier lieu la conduite des Juifs envers les chrétiens, puis celle des chrétiens envers les Juifs; l'une et l'autre seront examinées ensemble en traitant du Talmud, de l'usure et du meurtre rituel. Quant à l'ordre chronologique, les historiens s'accordent à conserver la division classique : antiquité, moyen âge et temps modernes, quitte à préciser que « le moyen âge dure, pour le peuple juif, beaucoup plus que pour les autres peuples, dit HEMAN, *Realencyklopädie*, t. IX, p. 483, jusqu'à la percée victorieuse des principes de politique et de civilisation que la Renaissance et la Réforme ont introduits dans la vie des peuples européens », jusqu'à la Révolution française. En combinant les divisions adoptées par

Graetz, T. Reinach, et la *Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums* (elle publie, à Leipzig, une collection de « Précis » embrassant la science universelle du judaïsme), en y ajoutant la période des origines chrétiennes, à peu près oubliée des historiens juifs et qui, loin de disparaître, doit se détacher en plein relief, parce qu'elle est d'importance capitale et que toute la suite des relations entre Juifs et chrétiens en subit le contre-coup, on a la division suivante :

Des origines au triomphe de l'Eglise (*313*). — La scission se produit entre le christianisme et le judaïsme. Les Juifs participent aux persécutions qui s'abattent sur le christianisme naissant.

De 313 à 1100. — La législation relative aux Juifs se prépare et se formule partiellement; l'application en est plutôt bénigne.

De 1100 à 1500. — C'est l'ère des violences, des proscriptions générales.

De 1500 à 1789. — C'est un temps de « stagnation » et d'affaissement pour les Juifs, mais pendant lequel fermentent les principes qui triompheront par la Révolution française et amèneront l'émancipation des Juifs.

De 1789 à nos jours. — C'est l'époque de l'émancipation progressive.

Est-il besoin d'avertir que nous n'imputons pas à tous les Juifs les méfaits que l'histoire enregistre? Un des initiateurs de l'antisémitisme moderne, Gougenot des Mousseaux, écrivait, en 1869, *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, 2e édit., Paris, 1886, p. xxxiii : « Ce Juif dont le nom revient sans cesse sous notre plume, ce n'est pas le premier venu de sa race; ce n'est pas, et nous tenons à le déclarer dans les termes les plus courtois, celui qui forme majorité dans sa nation. Il est, pour nous, l'homme de la foi talmudique, celui que son zèle et d'implacables rancunes animent contre la civilisation chrétienne ». Nous disons de même : les Juifs dont nous parlons sont ceux que les documents révèlent, non les autres.

Une observation encore sur l'emploi du mot « juif ». T. Reinach, art. *Juifs*, dans la *Grande encyclopédie*, t. XXI, p. 256, dit que, dans les pays où les Juifs sont complètement émancipés et assimilés aux autres citoyens, ils s'appellent volontiers « Israélites » de préférence à « Juifs », une signification fâcheuse étant attachée par les préjugés au nom de « juif ». En France, le nom « israélite » est seul d'un usage officiel. Ailleurs (Roumanie, Russie, Grèce, Italie), ils sont appelés « Juifs » et « Hébreux ». Historiquement, la transformation du « juif » en « israélite » a un sens très net : l'israélite est le juif qui se dénationalise, qui se dégage du culte et du rituel juifs, qui « se métamorphose en homme moderne » et qui, à cette fin, se « détalmudise », se « dérabbinise ». Cf. P.-L.-B. Drach, *De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, Paris, 1844, t. I, p. 197-198; A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, p. 158, 168, 253. Il n'y a guère qu'une centaine d'années que cette évolution a commencé. L'exactitude historique demande donc de conserver l'appellation de « Juifs » — ou « Hébreux » — quand il ne s'agit pas des temps qui ont suivi la Révolution française. Nous le ferons, mais sans aucune intention blessante.

Bibliographie. — Travaux d'ensemble : Basnage, *Histoire des Juifs*, Rotterdam, 1707, 5 vol. ; de Boissi, *Dissertations critiques pour servir... de supplément à l'Histoire de M. Basnage*, Paris, 1785, 2 vol. ; J.-M. Jost, *Geschichte der Israeliten*, Berlin, 1820-1828, 9 vol., remaniement sous le titre *Geschichte des Judenthums und seiner Sekten*, 1857-1859, 3 vol.; A. Beugnot, *Les Juifs d'Occident pendant la durée du moyen âge*, Paris, 1824; G.-B. Depping, *Les Juifs dans le moyen âge*, Paris, 1834; A. Cerfbeer de Médelsheim, article *Juifs*, dans l'*Encyclopédie catholique*, Paris, 1847, t. XIII, p. 367-385; J. Bédarride, *Les Juifs en France, en Italie et en Espagne*, Paris, 1859; H. Graetz, *Geschichte der Juden*, Leipzig, 1860-1875, 11 vol., trad. française abrégée par L. Wogue et M. Bloch, Paris, 1882-1897, 5 vol.; A. Geiger, *Das Judenthum und seine Geschichte*, Breslau, 1865-1871, 3 vol., réduction en un volume, 1910; J. Darmesteter, *Coup d'œil sur l'histoire du peuple juif*, Paris, 1881, reproduit dans *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1895, p. 153-197; T. Reinach, *Histoire des Israélites depuis la ruine de leur indépendance nationale jusqu'à nos jours*, Paris, 1884, 4e édit., 1910, et art. *Juifs*, dans la *Grande encyclopédie*, Paris [1894], t. XXI, p. 256-280; I. Loeb, article *Juifs*, dans Vivien de Saint-Martin, *Nouveau dictionnaire de géographie universelle*, Paris, 1884, t. II, p. 988-1000, et *Réflexions sur les Juifs*, Paris, 1894; E. Drumont, *La France juive*, nouv. édit., Paris, sans date, t. I, p. 141-530; B. Lazare, *L'antisémitisme, son histoire et ses causes*, Paris, 1894; A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, 15e édit., Paris, sans date; Heman, article *Israel, Geschichte nachbiblische*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1901, t. IX, p. 483-511; *The jewish Encyclopaedia* (dictionnaire historique du judaïsme), New-York, 1901-1906, 12 vol. Parmi les périodiques, voir surtout la *Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judenthums*, Breslau, depuis 1852; la *Revue des études juives*, Paris, depuis 1880; *The jewish quarterly review*, Londres, 1888-1908, New-York depuis 1910; cf. M. Schwab, *Répertoire des articles relatifs à l'histoire et à la littérature juives parus dans les périodiques de 1783 à 1898*, Paris, 1899-1900, autographie, 2 vol.

PREMIÈRE PARTIE

LA CONDUITE DES JUIFS ENVERS LES CHRÉTIENS

I. — Des origines au triomphe de l'Eglise (313)

§ I. *La séparation du christianisme et du judaïsme.* § II. *Les actes.* § III. *La polémique.*

§ I. La séparation du christianisme et du judaïsme

3. *La nécessité de la séparation et le danger que constitua le judéo-christianisme.* — « Le terme de *judéo-christianisme* ne s'applique proprement qu'aux chrétiens qui, nés Juifs, ont tenu la Loi pour non abrogée, et se sont trouvés par là en conflit, un insoluble conflit, non seulement avec saint Paul, mais avec tout le christianisme », P. Batiffol, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, 3e édit., Paris, 1909, p. 286. Etymologiquement, les judaïsants seraient les païens convertis qui imitèrent les mœurs juives; en fait, on appelle judaïsants les membres de l'Eglise naissante, quelle que fût leur origine, qui regardèrent comme obligatoire pour le salut l'observation, totale ou partielle, de la Loi mosaïque; en fait encore, ce furent presque uniquement des chrétiens de sang juif.

A première vue, les prétentions du judéo-christianisme ne semblaient pas sans fondement. Les promesses divines faites à Abraham, à Moïse, etc., portaient que le Messie, issu de leur race, établirait sur la terre le royaume de Dieu, qui serait le royaume d'Israël. Le Christ était venu accomplir la Loi. Juif,

il avait choisi ses apôtres parmi les Juifs, et juifs furent les premiers chrétiens. Les apôtres évangélisèrent d'abord la Judée, puis, en dehors de la Judée, les villes où il y avait des Juifs, et les premières églises chrétiennes furent des juiveries. Le christianisme primitif conserva les observances mosaïques : il suffit de se rappeler la prière quotidienne des apôtres et des fidèles de Jérusalem dans le temple. Les traditions du prosélytisme juif allaient dans la même direction.

Il y avait à craindre que les premiers chrétiens, juifs d'origine, ne voulussent calquer sur le judaïsme l'Eglise chrétienne, demandant aux peuples et aux individus à qui ils portaient l'Evangile de s'affilier, par la circoncision, à la nation juive et donc de renoncer à leur nationalité en même temps qu'à leur culte, — ou, s'ils acceptaient des prosélytes qui ne deviendraient pas juifs, leur attribuant une infériorité véritable dans l'ordre du salut. Si le christianisme avait suivi cette voie, le « mur de séparation » entre chrétiens et gentils, *Eph.*, II, 14, ne serait jamais tombé. Le christianisme demeurait une religion semblable au judaïsme; il n'aurait pas été une religion universelle.

C'est clair pour nous modernes. Mais pour les premiers chrétiens, juifs, patriotes et fidèles observateurs de la Loi, quel problème! Comment comprendre la nécessité de rompre le lien qui rattachait à la Synagogue l'Eglise naissante?

Le judéo-christianisme ne le comprit pas. Il s'obstina, malgré tout, à tenir la Loi pour non abrogée. De là le grand débat des observances légales.

4. *Comment la séparation entre le christianisme et le judaïsme s'accomplit.* — Nous ne pouvons entrer dans le détail des questions chronologiques assez complexes et des discussions de textes que soulèvent les récits des *Actes des Apôtres* et de saint PAUL. Il ne nous est loisible que d'effleurer le sujet. Le débat se compose de quatre épisodes principaux.

A. — *Le baptême du centurion Corneille. Act.*, X. — Il y a, de par l'ordre du Seigneur, dans l'Eglise, un gentil qui n'a point passé par la Synagogue. Donc on peut être chrétien sans être juif; l'ancienne Loi n'est plus obligatoire, le « mur de séparation » est renversé et l'Eglise est ouverte à tous, Juifs ou gentils, sans distinction de rite ni de race.

B. — *La réunion de Jérusalem. Act.*, XV; *Gal.*, II, 1-10. — La conclusion ne plut pas à tous. « Certains », τινες, *Act.*, XV, 1, virent d'un mauvais œil les conversions opérées par saint Paul parmi les gentils, parce que les convertis n'étaient pas soumis aux observances légales; ils déclarèrent que sans la circoncision il n'y a pas de salut. Le concile de Jérusalem reconnut la liberté des gentils impliquée dans le baptême de Corneille. Il maintint, pour les nouveaux convertis, les quatre prescriptions que l'on imposait aux prosélytes au sens large : abstention des idolothytes, du sang, des viandes étouffées, de la fornication. Mais rien ne fut défini sur la durée et la valeur morale de ces observances; mais surtout, le reste de la Loi, principalement la circoncision, ne fut pas exigé, et ni les nouveaux convertis ne furent bannis du salut ni ils n'occupèrent dans l'Eglise un rang secondaire. Notons que, si le vrai texte du décret du concile était celui de la version occidentale, la liberté des gentils serait proclamée plus explicitement encore : il contiendrait seulement l'obligation d'éviter l'idolâtrie, l'homicide et la fornication.

C. — *Le différend d'Antioche. Gal.*, II, 11-21. — Après la question des gentils, la question juive. Les gentils étaient sauvés sans la Loi. Les Juifs l'étaient-ils aussi, ou, du moins, la pratique de la Loi ne leur assurait-elle pas une situation privilégiée, et, en outre, l'obligation de pratiquer la Loi, subsistant pour eux, ne les empêchait-elle pas de communiquer avec les païens, même convertis, ce qui était une autre façon de tenir les païens convertis pour inférieurs aux chrétiens d'origine juive? En cessant, par crainte de « certains », τινας, qui étaient venus de Jérusalem, d'auprès de Jacques, de vivre en communion avec les convertis de la gentilité, saint Pierre entrait en apparence dans les vues de gens qui s'attachaient à un principe faux : la nécessité de la Loi pour le salut chez les Juifs. Saint Paul signala les conséquences d'une pareille conduite. Il n'enseigne pas, d'une façon générale, que les Juifs doivent rompre avec les observances. Il admet qu'on les maintienne, « pourvu qu'on ne les regarde pas comme nécessaires pour le salut et qu'on se dise que par elles-mêmes elles ne sont rien et n'ont aucune valeur en Jésus-Christ ». Cf. J. THOMAS, *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, p. 100-111. La liberté des gentils avait été reconnue au concile de Jérusalem; l'incident d'Antioche permit d'affirmer l'affranchissement des Juifs chrétiens.

D. — *Le judéo-christianisme rejeté hors de l'Eglise.* — Il y eut des judéo-chrétiens pour accepter ce principe, tout en ne renonçant pas à leurs usages traditionnels. Ce furent les orthodoxes. La ruine de Jérusalem (70) éclaira bon nombre d'entre eux et les détacha du mosaïsme. D'autres persistèrent dans une fidélité respectable, gardant la Loi sans méconnaître la vérité de l'Evangile. Ils disparurent lentement.

Beaucoup de judéo-chrétiens répudièrent l'idée de l'affranchissement des Juifs. Des missionnaires judaïsants suivirent saint Paul, pas à pas, dans ses courses apostoliques, pour discréditer sa personne, contredire son enseignement, et même convertir les pagano-chrétiens aux pratiques juives. Saint Paul mena résolument la lutte. La lettre aux Galates condamne sans détour l'erreur judaïsante. « La circoncision n'est rien, dit-il, ni l'incirconcision, mais la nouvelle création », par quoi il faut entendre, comme il s'en est expliqué plus haut, « la foi qui agit par la charité », VI, 15; V, 6. Telle est la règle, κανόνι, à laquelle on doit se conformer, conclut-il, VI, 16; à ceux qui s'y tiendront paix et miséricorde!

Dans l'épître aux Romains, saint Paul va plus loin encore. Il déclare que, en fait, le rôle d'Israël est présentement fini. Dieu, irrité de sa conduite, l'a délaissé. Un temps viendra où ses restes se sauveront. Maintenant, c'est aux gentils que vont les promesses divines.

Ainsi les judéo-chrétiens obstinés furent rejetés hors du christianisme. L'Eglise « venait de séparer hardiment sa cause de la destinée précaire d'une nation. Elle avait refusé de se rendre solidaire des petites contingences historiques pour ne pas manquer à sa mission universelle. La chaloupe de Pierre coupait l'amarre qui la tenait attachée au port, et elle gagnait les hautes mers où l'attendaient les tempêtes sans doute, mais aussi les pêches miraculeuses ». G. KURTH, *L'Eglise aux tournants de l'histoire*, 1905, p. 34.

Il n'y a pas à retracer les destinées ultérieures du judéo-christianisme hétérodoxe. Il mêla, à doses inégales, le mosaïsme, l'Evangile et des rêveries étrangères à l'un et à l'autre, et se perdit dans le gnosticisme et l'ébionisme. Son état d'âme se traduisit, au IIe et au IIIe siècles, par une série d'apocryphes « clémentins », dans lesquels il présenta saint Paul en opposition avec saint Pierre. On sait la thèse, aujourd'hui complètement démodée, que Baur et Renan ont échafaudée là-dessus pour expliquer les origines chrétiennes.

§ II. Les actes

Dans cette période, les documents sont rares. Des renseignements, non pas complets, mais précieux, sont fournis par les *Actes des apôtres*, quelques actes des martyrs, et les Pères, surtout saint Justin, *Dialogue avec le juif Tryphon.*

5. *Les Juifs persécutent les chrétiens dans la Judée.* — Condamné par le sanhédrin, Jésus-Christ a été exécuté grâce à la complaisance de Pilate. T. Reinach, *Revue critique,* Paris, 1898, t. I, p. 153-154, dit que la grande iniquité judiciaire n'a pas été celle qui fut commise contre Jésus, mais celle dont sont victimes les Juifs quand on les rend responsables du crucifiement, alors que Jésus s'est voué à la mort par son langage et que les bourreaux et les juges furent les Romains, tandis que les Juifs ne furent que les « dénonciateurs et accusateurs ». Des dénonciateurs et accusateurs tels que les Juifs, dans les conditions où ils le furent, endossent justement la responsabilité principale.

Les disciples sont traités comme le Maître. Saint Justin, *Dial.*, xvi, xcv, cxxxiii, affirme que, si les Juifs n'ont plus le pouvoir de porter la main sur les chrétiens, à cause de ceux qui gouvernent, chaque fois qu'ils l'ont pu ou le peuvent, ils les ont tués ou les tuent. Les apôtres avaient été emprisonnés, flagellés, menacés de mort. La menace fut suivie d'effet pour saint Etienne, les Juifs profitant de la situation affaiblie du gouverneur romain Marcellus. Des hommes et des femmes furent traînés en prison sur l'ordre des princes des prêtres, et l'émoi fut tel que les fidèles se dispersèrent dans la Judée et la Samarie. De 41 à 44, les procurateurs de Judée sont remplacés par le roi Hérode Agrippa, qui fait décapiter saint Jacques le majeur, et, *videns quia placeret Judaeis, apposuit ut apprehenderet et Petrum*, *Act.*, xii, 3. A maintes reprises, les Juifs complotent la mort de Paul. En 62, sont lapidés Jacques, frère du Seigneur, et plusieurs chrétiens. En 117, saint Siméon, évêque de Jérusalem, subit le martyre. Le pseudo-messie Bar-Kokebas s'acharne contre les chrétiens et les massacre, à moins qu'ils ne renient et blasphèment le Christ, dit saint Justin, *Ia Apol.*, xxxi. L'anonyme, qui a écrit *Contre les Cataphrygiens* et dont Eusèbe nous a conservé un fragment, *H. E.*, V, xvi, raconte que les femmes qui manifestaient l'intention de se convertir étaient flagellées ou lapidées.

Des textes de peu de valeur nous parlent encore de quatre martyrs, dont les noms sont inscrits au martyrologe romain : ce sont les saints Timon, l'un des sept premiers diacres, à Corinthe (19 avril), Joseph le juste (20 juillet), Cléophas, disciple du Christ, à Emmaüs (25 septembre), et sainte Matrone, à Thessalonique (15 mars).

6. *Les Juifs demandent à l'autorité civile de persécuter les chrétiens.* — De même qu'ils l'ont fait sur Pilate, ils pèsent sur les détenteurs de l'autorité romaine — les *Actes* nomment Félix et Faustus, procurateurs de la Judée, et Gallion, proconsul de l'Achaïe — et, eux, les vaincus de Rome, au nom des intérêts de Rome ils réclament le châtiment des chrétiens : *hi omnes contra decreta Caesaris faciunt, regem alium dicentes esse Jesum*, *Act.*, xvii, 7.

Une occasion s'offrit de désigner les chrétiens aux rigueurs impériales. A la suite de l'incendie de Rome (64), Néron rejeta sur les chrétiens la responsabilité de l'événement. Pourquoi les chrétiens seuls, et non les Juifs? Jusque-là, Juifs et chrétiens étaient confondus par le pouvoir. Comment la confusion cessa-t-elle? D'après Renan, *L'Antéchrist*, 2e édit., Paris, 1873, p. 156-161, il est vraisemblable que ce fut par une intervention des Juifs qui avaient leurs entrées secrètes chez Néron, spécialement de Poppée, femme de Néron, une demi-juive, une prosélyte au sens large du mot, qui exerçait sur Néron une influence souveraine. Un passage de saint Clément, *Ia ad Cor.*, v-vi, corrobore cette hypothèse. Il met en garde les fidèles de Corinthe contre la « jalousie » qui a valu aux saints apôtres Pierre et Paul tant de vexations et finalement le martyre, et beaucoup d'outrages et de tortures à une grande foule d'élus qui sont venus s'adjoindre aux deux apôtres « et qui ont laissé parmi nous un magnifique exemple ». Evidemment il s'agit des martyrs de la persécution néronienne. La même « jalousie », la même animosité ou haine, ζῆλος, qui a poursuivi saint Pierre et saint Paul, est cause de la persécution qui les a fauchés. Ce ne peut être qu'une animosité entre membres d'une famille commune, c'est la « jalousie » des Juifs.

7. *Les Juifs applaudissent et concourent aux persécutions.* — En 155, à Smyrne, le 23 février, jour de « grand sabbat », les Juifs sont mêlés à la foule qui réclame des supplices pour saint Polycarpe. Quand il est condamné au feu, la populace court chercher du bois et des fagots; « selon leur habitude, c'étaient les Juifs qui montraient le plus d'ardeur à cette besogne ». Polycarpe étant mort, les chrétiens se préparent à recueillir ses restes; les Juifs s'y opposent, et telle est leur turbulence que le centurion effrayé ordonne de replacer le cadavre sur le bûcher. *Martyrium s. Polycarpi*, xii, xiii, xvii, xviii. A Smyrne encore, en 250, au jour anniversaire du martyre de Polycarpe, saint Pionius et ses compagnons, Sabine et Asclépiade, comparaissent devant le juge. Les Juifs et les Juives sont venus en grand nombre. Ils insultent les chrétiens qui refusent d'apostasier : « Ces gens-là ont trop duré », s'écrient-ils ; ils rient de ceux qui sacrifient. Ce qui leur vaut une brûlante invective de Pionius : « Nous sommes ennemis, soit, mais nous sommes des hommes malgré tout. En quoi avez-vous à vous plaindre de nous? Avons-nous harcelé de notre haine quelqu'un des vôtres? En avons-nous, avec une avidité de bête féroce, contraint un seul à sacrifier? » *Passio s. Pionii*, iii-iv, xiii-xiv. Au moment où l'on veut forcer, à Héraclée, saint Philippe et son diacre Hermès à sacrifier aux idoles (304), dans les yeux d'une partie de l'assistance on lit la pitié, dans ceux des autres une joie cruelle ; les Juifs sont parmi les plus violents. *Passio s. Philippi Heracleensis*, vi.

Les actes de saint Ponce de Cimiez (261) et ceux de sainte Marciane de Césarée, en Mauritanie (303), nous montrent également les Juifs excitant les païens contre les martyrs. Ces actes sont de valeur moindre que les précédents; E. Le Blant, *Les actes des martyrs, supplément aux Acta sincera de Ruinart,* Paris, 1882, p. 82, estime que ceux de Ponce méritent quelque créance, et Tillemont, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1698, t. V, p. 263, en dit autant de ceux de Marciane.

8. *Les Juifs suscitent les persécutions par leurs calomnies.* — Il semble bien que ce sont les Juifs qui colportent, « commis-voyageurs de la calomnie », dit Renan, *Marc-Aurèle et la fin du monde antique*, 3e édit., Paris, 1882, p. 60, les accusations diverses qui amenèrent les persécutions contre les chrétiens, et qu'ainsi la responsabilité des persécutions leur incombe dans une large mesure. Saint Justin l'affirme, *Dial.*, xvii, cf. x, cviii, cxvii. Tertullien le répète, *Apol.*, vii; *Ad nation.*, I, xiv: *Quod enim aliud genus seminarium est infamiae? Adv. Marcion.*, III, xxiii; *Scorp.*, x : *Synagogas Judaeorum fontes persecutionum*, dit-il. A son tour, Origène, *C. Cels.*, VI, xxvii, rappelle comme un fait certain l'origine juive

de ces calomnies qui ont été si funestes au christianisme et qui le sont encore. Il spécifie que l'accusation de manger, dans les réunions nocturnes, des enfants égorgés vient d'eux; cette accusation de meurtre rituel, dont ils ont tant souffert, les Juifs l'auraient donc forgée et dressée en machine de guerre contre les chrétiens. EUSÈBE reproduit les dires de saint Justin. Assurément, tout cela est fort grave.

Les païens étaient habitués à accueillir les Juifs par des plaisanteries d'un tour grivois ou obscène, et, entre autres choses, ils les accusaient d'adorer une tête d'âne. Faut-il admettre, avec Dom LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, Paris, 1904, t. I, p. 116, que « ceux-ci, vexés, s'étaient ingéniés à reporter sur les chrétiens cette imputation », et qu'ils y avaient réussi, à preuve le « crucifix » du Palatin et autres caricatures analogues qui nous sont parvenues à plusieurs exemplaires? Faut-il rejeter sur les Juifs le scandale de l'exhibition, à Carthage, par un valet d'amphithéâtre, juif d'origine mais renégat, d'une peinture munie de cette inscription dégoûtante : *Deus christianorum* ὀνοκοίτης (et non ὀνοκοιήτης, odieux mais moins révoltant)? Cf. Dom H. LECLERCQ, dans le *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, 1904-1907, t. I², col. 2041-2047? En l'absence d'arguments qui s'imposent, nous aimons mieux croire que les Juifs ne furent pour rien dans ces horreurs.

Ce qui précède suffit, et au delà, pour s'expliquer le mot de saint JUSTIN, *Dial.*, CX : « Pour autant qu'il dépend de vous et de tous les autres hommes (les païens), chaque chrétien est banni non seulement de ses propriétés à lui, mais du monde entier, car à aucun chrétien vous ne permettez de vivre. » Même note dans l'*Epître à Diognète*, V : « Les Juifs font la guerre aux chrétiens et, pendant ce temps, les gentils les persécutent »; dans saint HIPPOLYTE, *In Dan.*, I, XXI. TERTULLIEN dégage à sa manière l'impression qui résulte de toute leur conduite, *Apol.*, VII : *Tot hostes ejus quot extranei, et quidem proprii ex aemulatione Judaei.*

§ III. LA POLÉMIQUE

Sous ce titre, nous comprenons toute lutte, quelle que soit sa forme, qui ne tend pas directement à faire malmener ou mettre à mort les contradicteurs, et donc les attaques de tout genre contre la foi chrétienne, les divers modes du prosélytisme juif et ses résultats. Quant aux controverses orales entre les Juifs et les chrétiens, elles seront exposées lorsque le moment sera venu d'étudier la polémique antijuive des chrétiens.

9. *Les diverses formes de la polémique.* — Il y a l'enseignement officiel des rabbins s'efforçant de prémunir leurs coreligionnaires contre le christianisme par leurs discours et par les pratiques de la liturgie. Et il y a les écrits. Ils n'abondent pas. Et même nous ne possédons aucun écrit de polémique directe. I. LOEB, *Revue de l'histoire des religions*, t. XVII, p. 314, dit que « les chrétiens étaient obligés d'attaquer le judaïsme : l'avenir de la religion nouvelle en dépendait. Ils se mirent à l'œuvre avec acharnement; on les vit fouiller la Bible, tourner et retourner chaque mot et chaque lettre du texte... Les Juifs furent d'abord stupéfaits et ahuris de cette tactique aventureuse, il leur fallut du temps pour s'y habituer... Il semble que les Juifs, à cette époque, n'aient pas un goût prononcé pour ces luttes ». L'observation est juste. Peut-être faut-il la compléter en disant que, après la ruine de Jérusalem, le judaïsme a systématiquement ignoré le christianisme; pour empêcher la pénétration, on préférait s'abstenir de tout échange de pensées.

Cependant, un moment ou l'autre, la rencontre était inévitable et l'on éprouvait le besoin de combattre l'objection chrétienne. Les écrits rabbiniques des premiers siècles mentionnent quelques vives ripostes assénées aux partisans de la doctrine nouvelle par les plus savants maîtres. Et, à défaut d'écrits se donnant franchement comme une attaque du christianisme, nous avons, parmi les apocryphes qui pullulèrent alors, plusieurs ouvrages qui peuvent se rattacher à la polémique antichrétienne des Juifs. Tels, dans une certaine mesure, d'après RICHARD SIMON, « les pseudo-Evangiles juifs des premiers siècles, où l'on va trop souvent chercher de prétendus récits d'édification », et qui sont « proprement des contre-Evangiles, œuvre de haine antichrétienne au premier chef », H. MARGIVAL, *Richard Simon*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1896, t. I, p. 182-183. Tel encore le *Livre des Jubilés*, dont l'argumentation « pourrait bien être une apologie passionnée de la Loi dirigée contre le christianisme, les écrits de saint Paul y compris », M.-J. LAGRANGE, dans la *Revue biblique*, Paris, 1899, t. VIII, p. 158. Tels sans doute des fragments pseudo-sibyllins. L'éditeur de la meilleure édition des *Oracula sibyllina*, J. GEFFCKEN, croit, *Komposition und Entstehungszeit der Oracula sibyllina*, Leipzig, 1902, que les livres XI et XII sont en partie contre les chrétiens. Devant traiter séparément du Talmud, nous n'utilisons pas maintenant la partie du Talmud qui fut composée durant cette période. Disons, d'un mot, qu'on y trouve des attaques plus ou moins directes contre le christianisme. De même dans les *midraschim*, dont la série s'inaugure au IIᵉ siècle.

10. *Le fond de la polémique.* — A. *Contre les chrétiens.* — « Vous nous haïssez », dit saint JUSTIN aux Juifs, *Dial.*, CXXXIII, cf. XCV, CXXXVI. Et il leur reproche avec insistance de déshonorer les chrétiens autant qu'ils le peuvent, de jeter sur eux les « vêtements sordides » du langage infamant, de les maudire, de les couvrir d'imprécations dans leurs synagogues, XVI, cf. XLVII, XCIII, XCV, CVIII, CXVII, CXXIII, CXXXIII.

C'est une question, et non peut-être entièrement résolue, de savoir comment Justin connut les façons de penser et de parler qui avaient cours chez les Juifs. Probablement il fait allusion à la prière principale du judaïsme, l'*Amida* ou *Chemoné-esré*, qui était récitée trois fois par jour : le matin, à midi et le soir. Elle se composait de dix-huit bénédictions ou paragraphes. Vers l'an 80 après Jésus-Christ, entre le 11ᵉ et le 12ᵉ paragraphes on intercala une imprécation ainsi formulée : « Que les apostats n'aient aucune espérance et que l'empire de l'orgueil soit déraciné promptement de nos jours; que les nazaréens et les *minim* périssent en un instant, qu'ils soient effacés du livre de vie et ne soient pas comptés parmi les justes! Béni sois-tu, Iah, qui abaisses les orgueilleux! » Dans ce texte, les nazaréens sont nommés en toutes lettres; mais ils ne sont nommés expressément que dans la recension palestinienne de cette prière, découverte, au Caire, par S. SCHECHTER, publiée par lui dans *The jewish quarterly review*, Londres, 1898, t. X, p. 654-659, reproduite par M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909, p. 338-340. Les autres textes ne mentionnent que les *minim*.

Qu'est-ce que les *minim*? Question difficile à résoudre. Etymologiquement, le *min* est un hérétique; les *minim* sont donc des Juifs de différentes sectes. C'est trop restreindre la portée de l'expression que

de l'appliquer uniquement, avec FRIEDLÄNDER, à des gnostiques juifs, à des antinomistes de la diaspora antérieurs au christianisme. « Cependant si, en droit, les *minim* sont des hérétiques de plusieurs sortes, il faut reconnaître qu'en fait les rabbins visent le plus souvent », dans leurs textes relatifs aux *minim*, « les Juifs devenus chrétiens, et surtout ceux qu'on doit en toute rigueur nommer judéo-chrétiens, parce qu'ils ne voulaient pas rompre avec le judaïsme », LAGRANGE, *op. cit.*, p. 292. On a même prétendu que les *minim* furent seulement les judéo-chrétiens, que les sectes judéo-chrétiennes, informées des décisions du sanhédrin concernant la malédiction dont nous avons parlé accusèrent les Juifs de maudire Jésus trois fois par jour, et que « cette imputation... repose sur un malentendu. Ce n'est pas au fondateur du christianisme ni à la généralité des chrétiens, mais aux seuls minéens que s'appliquait la formule de malédiction. Toutes ces lois ne visaient nullement les pagano-chrétiens ». Ainsi s'exprime H. GRAETZ, *Histoire des Juifs*, trad. M. BLOCH, 1888, t. III, p. 59; il y revient continuellement tout le long de son ouvrage. Tout autre est l'avis du P. LAGRANGE. Si les *minim* n'étaient que les judéo-chrétiens, ils n'eussent pas été plus nombreux que les Juifs; or, ils le sont davantage, d'après les sources juives, remarque-t-il. Et, observant que seule la recension palestinienne de la *Chemoné-esré* nomme et les nazaréens et les *minim*, il pense que les nazaréens sont les chrétiens, distingués ici des *minim* ou hérétiques en général, et qu'ailleurs « c'est sans doute par prudence qu'on supprima le mot « nazaréen », celui de *minim* représentant suffisamment la chose », p. 294, n. 3.

Quelle que soit la valeur de cette hypothèse, il est certain que le *min* du temps qui a suivi l'insertion de la formule imprécatoire dans la *Chemoné-esré*, le *min* du Talmud, « est souvent un chrétien », I. LOEB, *loc. cit.*, p. 313. Et, alors même que primitivement l'anathème de la *Chemoné-esré* n'aurait atteint que le judéo-christianisme, plus tard il engloba incontestablement tous les chrétiens. Depuis des siècles, le judéo-christianisme n'avait laissé aucune trace, et la prière restait toujours en usage; peut-être l'est-elle encore dans les synagogues. En 1796, les Juifs de Hollande, émancipés du judaïsme officiel, retranchèrent la malédiction qui se récitait depuis seize cents ans. Sur quoi H. GRAETZ, fidèle à sa thèse, répète, trad. M. BLOCH, t. V, p. 317, que ce paragraphe avait été composé à l'origine contre les judéo-chrétiens, mais ajoute que « des ignorants » l'appliquaient à tous les chrétiens sans exception. Or, cette réforme et d'autres, « si innocentes en réalité, excitèrent la colère des rigoristes, qui menacèrent de mort les membres de la nouvelle communauté et auraient mis leurs menaces à exécution sans l'intervention de la force armée ».

En outre, les Juifs donnent aux chrétiens le nom méprisant de « nazaréens », *Act.*, XXIV, 5; « quelque chose de bon pouvait-il venir de Nazareth? » C'est d'eux probablement que procède encore l'appellation de « galiléens », chère à Julien l'apostat. Ils les appellent parfois « sadducéens ». Cf. I.-M. RABBINOWICZ, *Législation civile du Talmud*, Paris, 1878, t. II, p. XXVII. Ils tendent à s'isoler. « Vos maîtres, dit saint JUSTIN, ne vous permettent pas de nous entendre et de vous entretenir avec nous », *Dial.*, CXII.

B. *Contre le christianisme.* — Les Juifs combattent les dogmes du christianisme et l'exégèse de ses docteurs. Sur le terrain scripturaire ils n'ont pas toujours tort. Par exemple, plusieurs passages de la Bible, que saint JUSTIN leur reproche d'avoir supprimés, sont des interpolations subies par le texte des Septante, *Dial.*, LXXI-LXXIII, édit. G. ARCHAMBAULT, Paris, 1909, t. I, p. 344-355 (cf. les notes de l'éditeur). On ne saurait être surpris qu'ils voient dans le christianisme un rival plus redoutable que le paganisme. « Il vaudrait encore mieux que tu philosophasses sur la philosophie de Platon ou de quelque autre, en t'exerçant à la force, à la continence ou à la tempérance, que de te laisser décevoir par les doctrines trompeuses et te faire le disciple d'hommes de rien »; ces mots que saint Justin met sur les lèvres de Tryphon, *Dial.*, VIII, ont un écho saisissant dans des paroles du célèbre Rabbi TARPHON, qui fut peut-être le Tryphon du *Dialogue*. Cf. E. RENAN, *Les Evangiles*, Paris, 1877, p. 71. Pour les Juifs, le christianisme est l'ennemi. On se l'explique. Tout de même, quand on se rappelle tout ce que le paganisme recouvrait d'erreurs et de vices et combien il était opposé aux maximes et aux doctrines juives, on se fait malaisément à l'idée qu'ils l'aient préféré au christianisme.

Le comble, ce sont les vilenies contre le Christ. Après la résurrection de Jésus, les Juifs ont-ils envoyé, par tout l'univers, des messagers avec des lettres destinées aux Juifs de la diaspora et portant qu'une secte s'était élevée en Palestine, que son auteur était un imposteur de Galilée, nommé Jésus, mort en croix, que ses disciples avaient dérobé nuitamment son cadavre et trompaient le monde en affirmant qu'il était ressuscité et monté au ciel? EUSÈBE, *In Is.*, XVIII, 1, déclare l'avoir lu dans les « écrits des anciens ». Il y a des chances pour qu'il désigne par là le *Dialogue avec le juif Tryphon*, XVII, CVIII, cf. CXVII, où saint JUSTIN raconte la chose. On a pensé que « vraisemblablement le dire de Justin est une supposition suggérée par le récit de la démarche faite par les princes des prêtres et les pharisiens auprès de Pilate, *Mat.*, XXVII, 62-66 », P. BATIFFOL, *Revue biblique*, Paris, 1906, 2ᵉ série, t. III, p. 521. Il est difficile de se prononcer sur ce point. En tout cas, il n'y a pas à douter du caractère apocryphe de trois de ces lettres qu'on prétendait conservées par les Juifs de Worms, d'Ulm et de Ratisbonne : cf. TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique*, Paris, 1693, t. I, p. 155; BASNAGE, *Histoire des Juifs*, Rotterdam, 1706, t. IV, p. 1081; DE BOISSI, *Dissertations critiques pour servir... de supplément à l'Histoire de M. Basnage*, Paris, 1785, t. II, p. 5.

Que saint Justin ait été induit en erreur sur un fait ancien, c'est possible. Mais son témoignage vaut sûrement quand il parle des Juifs du IIᵉ siècle. Il les représente « éclatant de rire » quand on nomme le Christ et se livrant à des « protestations bruyantes », ce qui s'explique, mais aussi « inconvenantes », ce qui est inexcusable, *Dial.*, VIII, IX. Il y a pire; les Juifs maudissent le crucifié, ils raillent ses meurtrissures, ils l'insultent, comme le leur enseignent les chefs des synagogues après la prière, *Dial.*, CXXXVII, cf. XXXV, XCV, CVIII, CXVII, CXXXVI. Ils se glorifient de l'avoir tué; cf. saint HIPPOLYTE ou l'auteur, quel qu'il soit, du fragment contre les Juifs qui lui est attribué. Ils le traitent de magicien; cf. JUSTIN, *Dial.*, CXXXVII; *Passio sancti Pionii*, XIII. Ils descendent aux imputations les plus grossières. Ils le disent né de l'adultère. Peut-être la calomnie odieuse était-elle déjà répandue dans les parages où vivait saint Jean; cf. T. CALMES, *L'Evangile selon saint Jean*, Paris, 1904, p. 297-299. Celse en avait recueilli l'écho, et s'en était servi contre les chrétiens; cf. ORIGÈNE, *C. Cels.*, I, XXVIII, XXXII, XXXIII, LXIX; II, V. Le texte d'Origène résumant Celse et donnant pour père à Jésus τινος στρατιώτου Πανθήρα, I, XXXII, « n'est que trop clair. L'intention était non seulement d'attaquer la naissance légitime de Jésus, mais encore

de mettre en doute sa nationalité, en le disant fils d'un soldat (donc) romain », *Revue biblique*, 2e série, 1910, t. VII, p. 614, n. 3.

Bibliographie. — Le judéo-christianisme : J. Thomas, *L'Eglise et les judaïsants à l'âge apostolique*, dans *Mélanges d'histoire et de littérature religieuse*, Paris, 1899, p. 1-195; G. Kurth, *L'Eglise et les Juifs*, dans *L'Eglise aux tournants de l'histoire*, 2e édit., Paris, 1905, p. 14-34; G. Hoennicke, *Das Judenchristum im ersten und zweiten Jahrhundert*, Berlin, 1908 (copieuse bibliographie); A. de Boysson, *La Loi et la foi. Etude sur saint Paul et les judaïsants*, Paris, 1912; E. Monier, *Les débuts de l'apologétique chrétienne. L'apologétique des apôtres avant saint Jean*, Brignais, 1912, p. 83-151.

Les actes et la polémique : G. Rösel, *Juden und Christenverfolgungen bis zu den ersten Jahrhunderten des Mittelalters*, Münster, 1893; E. Le Blant, *La controverse des chrétiens et des Juifs aux premiers siècles de l'Eglise*, dans les *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, 6e série, Paris, 1898, t. VII, p. 229-250; H. Leclercq, *Les martyrs*, Paris, 1905, t. IV, p. XX-CVI; M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

II. — Les actes

§ I. *Les Juifs et l'Etat.* § II. *Les Juifs et l'Eglise.*

§ I. Les Juifs et l'Etat

11. *De 313 à 1100.* — Après le triomphe de l'Eglise, la situation des Juifs vis-à-vis des chrétiens était changée. Il était évident que leurs méfaits seraient punis, et ils le furent. La répression, à son tour, excita des pensées de revanche et conduisit plus d'une fois les Juifs à des excès nouveaux. Des relations engagées de la sorte ne pouvaient que difficilement s'améliorer.

Ce qui gâte les affaires, c'est le rôle antinational que jouent les Juifs et celui qu'on leur prête. Dans l'Etat qui les accueille, ils passent pour former un Etat distinct et souvent ennemi.

En Palestine, ils supportent mal les Romains qui sont venus s'installer chez eux. C'est naturel; il l'est tout autant que leurs révoltes indisposent les empereurs. Héraclius, tout particulièrement, conçoit de l'irritation quand les Perses s'emparent, avec leur aide, de Jérusalem et de la Judée (614). En Espagne, ils trament une conjuration de concert avec les Juifs d'Afrique, pour ouvrir aux Arabes la péninsule (694); quelques années plus tard, ils s'allient aux Arabes qui envahissent et conquièrent l'Espagne (711), et, en 852, ils livrent Barcelone. En France, ils accusent saint Césaire de vouloir remettre aux Francs et aux Burgondes Arles possédée alors par les Visigoths, et c'est un juif qui, de la part de ses coreligionnaires, offre aux assiégeants de les introduire dans la place (507). A Toulouse dura jusqu'au XIIe siècle l'usage de la colaphisation : le vendredi saint, le syndic de la communauté juive recevait un soufflet, sous les yeux du comte, en punition d'une trahison commise par les Juifs au profit des musulmans. Les détails que fournit là-dessus la *Vie* tardive de saint Théodard, *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1866, maii, t. I, p. 145-149, sont légendaires; l'origine de la colaphisation paraît certaine. Le même usage existait à Béziers, sans doute pour le même motif. En 845, la ville de Bordeaux fut livrée par les Juifs aux Normands. En 1009, quand on sut que les musulmans venaient de renverser, à Jérusalem, l'église du Saint-Sépulcre, la clameur populaire imputa cette destruction aux Juifs, coupables d'avoir excité le calife Hakem contre les chrétiens : le pape Sergius IV, dans l'encyclique adressée à toute la chrétienté après cette catastrophe (authenticité douteuse), attribue cet acte *impiis paganorum manibus*, sans aucune allusion aux Juifs. Cf. J. Lair, dans la *Bibliothèque de l'école des chartes*, 4e série, Paris, 1857, t. III, p. 250.

12. *De 1100 à 1500.* — L'accusation de pactiser sournoisement avec les Sarrasins reparaît au cours des croisades. A la fin du XIIIe siècle, c'est avec les Mongols qu'ils se seraient entendus contre les chrétiens de la Hongrie. Ils passent, avec les lépreux, pour avoir empoisonné les fontaines pendant les grandes pestes du commencement du XIVe siècle, et ourdi, en Espagne, un complot au bénéfice du roi de Grenade et du sultan de Tunis. On a une lettre qu'ils auraient écrite au « prince des Sarrasins maître de l'Orient et de la Palestine », et celles qu'ils auraient reçues de Tunis et de Grenade. On possède aussi une lettre des « plus grands rabbins et satrapes de la loi juive » traçant, en 1489, de Constantinople, un programme de mainmise par tous les moyens sur la fortune, la vie et les consciences des fidèles; elle a été publiée par J. de Medrano, *La Silva curiosa*, Paris, 1583, et par J. Bouis, *La royalle couronne des roys d'Arles*, Avignon, 1641. L'authenticité de ces pièces a été jugée plus que suspecte. L'exemplaire adressé aux Juifs d'Arles est apocryphe; celui qui s'adresse aux Juifs d'Espagne semble une fabrication espagnole du XVIe siècle, dont le but aurait été d'aggraver les mesures de rigueur prises contre les marranes après l'expulsion de 1492, à moins que ce ne soit tout simplement un « pastiche agréablement tourné ». Cf. A. Morel-Fatio, *Les lettres des Juifs d'Arles et de Constantinople*, dans la *Revue des études juives*, 1880, t. I, p. 301-304. Ce qui est, au contraire, établi, c'est que, dans cette Espagne où l'unité nationale se forma lentement, à travers tant d'obstacles, par une lutte sans fin contre l'islamisme, les Juifs firent trop souvent cause commune avec l'ennemi. Ailleurs et, plus ou moins, partout où ils furent en nombre, les Juifs exercèrent une usure oppressive. Il suffit, pour le moment, de mentionner ce motif de plaintes.

13. *De 1500 à nos jours.* — L'usure a continué de rendre les Juifs impopulaires. Çà et là a été renouvelée l'accusation d'avoir trahi des chrétiens au profit des Turcs. En Espagne, les Juifs ont été un principe de décomposition nationale; H. Graetz le reconnaît quand il parle, trad., t. V, p. 229, de ces pseudo-convertis ou marranes qui, sous le masque chrétien, « ont entretenu dans leur cœur, avec un soin jaloux, la flamme sacrée de la religion paternelle et ont sapé les fondements de la puissante monarchie catholique ». L'antisémitisme de ces dernières années a dénoncé les Juifs comme un danger national pour les Etats où ils se sont implantés.

§ II. Les Juifs et l'Eglise

Les Juifs apparaissent, le long des âges, ce qu'ils ont été dès le commencement : les ennemis infatigables des disciples du Christ.

14. *De 313 à 1100.* — Les Juifs attentent à la vie des chrétiens et concourent aux persécutions dès qu'elles renaissent. « Les païens et les juifs ont lutté jadis les uns contre les autres, dira saint Basile, *Contra Sabell.*, *Hom.*, XXIV, 1; maintenant les uns et les autres luttent contre le christianisme. » En Palestine, le comte Joseph manque périr des brutalités des Juifs qui l'ont surpris à lire l'Evangile. Ils collaborent joyeusement avec Julien l'apostat. Julien,

qui les méprise, soucieux de les gagner, se recommande à leurs prières, car, il connaissait, observe Sozomène, *H. E.*, V, xxii, leur hostilité impitoyable envers les chrétiens. Cf. saint Grégoire de Nazianze, *Orat. IIa contra Julian.*, iii; Socrate, *H. E.*, III, xvii. On sait la piteuse issue de la tentative de reconstruction du temple de Jérusalem décidée pour démentir les prophéties. Les Juifs, du moins, usèrent des pires violences contre les fidèles et brûlèrent des églises. En Perse, la persécution de Sapor est fomentée par les Juifs, « ces perpétuels ennemis des chrétiens, qu'on retrouve toujours dans les temps d'orage, constants dans leur haine implacable et ne reculant devant aucune accusation calomnieuse », disent les actes de saint Siméon-bar-Sabâé, patriarche de Séleucie († 341), écrits par Marouta, évêque de Maipherkat, qui vivait à la fin du ive siècle. Les actes de sainte Tarbo et de sa sœur portent que, la reine de Perse étant tombée malade, les Juifs, ces « éternels ennemis de la croix », lui persuadèrent que les deux chrétiennes, pour venger la mort de leur frère Siméon, avaient procuré cette maladie par leurs recettes magiques. Enfin, ils aidèrent à la destruction des églises. A Singara, aujourd'hui Sindjar (près de Mossoul), en 390, le petit Abdu'l Masich, qui s'était converti au christianisme, fut égorgé par son père. En 415, à Immestar (Syrie), les Juifs crucifient un enfant chrétien; de là, entre juifs et chrétiens, des collisions sanglantes. En 524, dans le royaume des Himyarites (Homérites), le roi Dhou-Nowas, juif de religion, déchaîne une persécution meurtrière. Les auteurs de cette persécution sont bien des Juifs, et non des ariens; cf. la bibliographie donnée par Dom H. Leclercq, *Les martyrs*, Paris, 1905, t. IV, p. ciii. A Antioche, en 608, les Juifs se précipitèrent un jour sur les chrétiens, « en tuèrent un grand nombre et brûlèrent les cadavres. Ils s'acharnèrent surtout, dit Graetz, trad., t. III, p. 258, contre le patriarche Anastase [II], nommé le Sinaïte, lui infligèrent les plus cruels traitements et le traînèrent à travers les rues avant de lui donner la mort ». Saint Anastase est honoré le 21 décembre, et son nom est inscrit au martyrologe romain. Dans la Palestine, tombée au pouvoir des Perses (614), les Juifs massacrent les chrétiens par milliers, incendient les églises et les couvents. Quand l'empereur Héraclius a repris la Palestine, il interroge Benjamin de Tibériade, l'organisateur du mouvement, sur la cause de sa fureur contre les chrétiens : « Parce qu'ils sont les ennemis de ma foi », répond Benjamin.

Des textes de valeur médiocre ou nulle indiquent à tout le moins l'impression produite par les procédés habituels des Juifs. C'est le cas de la légende de l'enfant juif qui reçut l'eucharistie avec des enfants chrétiens et qui, jeté par son père, lequel était verrier, dans une fournaise, fut respecté par les flammes. E. Wolter, *Die Legende von Judenknaben*, *dissertatio inauguralis*, Halle, 1879, cite trente textes grecs, latins, français, espagnols, allemands, arabes, éthiopien, qui contiennent ce récit. Légendaires également les actes de saint Mantius, esclave de Juifs dans le Portugal, tué en haine de la foi, au ve ou vie siècle, et honoré le 21 mai. Cf. *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1865, maii, t. V, p. 31-36. Sur le moine Eustratius, vendu à un juif de la Chersonèse, et qui, ne voulant pas apostasier, fut crucifié par son maître, en 1010 (il est honoré le 29 mars), cf. J. Martinov, *Annus eccles. graeco-slavus*, dans les *Acta sanctorum*, Paris, 1864, octob., t. XI, p. 99.

Sans aller jusqu'à l'effusion du sang, les Juifs ont encore diverses manières de molester les chrétiens. Ils maltraitent les Juifs qui ont embrassé le christianisme. Ils prêtent main-forte aux ennemis de la foi orthodoxe. Entre l'arianisme et le judaïsme il y avait des idées communes, et, au rapport de saint Basile, *De Spiritu Sancto*, xxix, 77, plusieurs, las des subtilités de l'arianisme et s'inspirant de ses principes, retournèrent à la Synagogue. Mais c'était assez que l'arianisme battît en brèche l'Eglise pour lui assurer les sympathies juives. Il faut lire l'*Apologia contra arianos* de saint Athanase pour savoir jusqu'où descendirent les Juifs unis aux païens, ces autres alliés de l'arianisme. Les invasions des barbares ont multiplié les guerres et amené, notamment dans les Gaules, une recrudescence de l'esclavage. Les Juifs achètent des esclaves chrétiens qu'ils revendent à des étrangers, païens ou musulmans. Cf. P. Allard, article Esclavage, t. I, col. 1487-1488. Agobard parle, *De insolentia Judaeorum*, vi, d'un enfant volé par des Juifs et vendu en Espagne. Les Juifs pèsent de leur haine sur les petites gens qu'il est facile d'opprimer. La législation impériale se propose de remédier au mal. Les lois portées contre les Juifs ne le sont pas au hasard ni contre des crimes chimériques; les excès dont il s'agit sont prévus parce qu'ils ont existé déjà. Comme il est révélateur, par exemple, ce trait d'une constitution de Théodose II interdisant aux Juifs les fonctions publiques : *nec carcerali praesint custodiae ne christiani, ut fieri solet, nonnunquam obtrusi custodum odiis alterum carcerem patiantur!*

15. *De 1100 à 1789.* — A mesure que le christianisme étend son empire, les méfaits des Juifs se raréfient; il est par trop imprudent de s'y risquer. Mais la haine juive ne désarme pas totalement. *Depone ergo magnitudinem odii et iracundiae*, dit Rupert de Deutz, *Annulus sive dialogus inter christianum et judaeum*, l. II, *P. L.*, t. CLXX, col. 588, au juif du xiie siècle. Là où les Juifs arrivent, par la protection intéressée des rois et en dépit des canons des conciles, à dominer la situation, leur morgue n'a pas de bornes. Plusieurs rois de Castille confièrent à des Juifs la ferme des impôts et eurent des Juifs pour trésoriers ou ministres des finances. D'après T. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 169-170, si quelques-uns de ces personnages « employèrent noblement leurs richesses, d'autres excitèrent l'envie par un déploiement de faste choquant, et mirent leur influence au service de l'intolérance des rabbins ». Nous verrons les détails de la législation de l'Eglise pour les empêcher de nuire; elle s'efforce de prévenir des abus multiformes et jusqu'à des attentats à la vie des fidèles. Cf. Innocent III, *Epist.*, VII, clxxxvi, *P. L.*, t. CCXV, col. 503. *Judaei... nos admodum inquietant*, dit Ebrard de Béthune, *Antihaeresis*, lxxvii, *Bibliotheca Patrum*, 4e édit., Paris, 1624, t. iv[1], col. 1179. Ils entrent dans le complot qui aboutit à l'assassinat de saint Pierre Arbues, grand inquisiteur d'Aragon (1485). Ils tracassent leurs coreligionnaires passés au christianisme et leur dressent des embûches. Le si curieux opuscule *De sua conversione* de Judas de Cologne, devenu, après son baptême, le prémontré Hermann, en offre un exemple caractéristique, x, xiv, xv, xix. Ils ne réussirent pas à se débarrasser d'Hermann; ils n'auraient pas toujours échoué dans une entreprise pareille, si l'on pouvait se fier à des témoignages qui paraissent moins sûrs. La question du meurtre rituel sera examinée plus loin.

16. *De 1789 à nos jours.* — A. *Le judéo-maçonnisme.* — Les temps « nouveaux » ont permis aux Juifs de reprendre, dans des conditions plus propices, leur hostilité contre les chrétiens. On a soutenu qu'ils auraient été, par la franc-maçonnerie, les principaux ouvriers de la Révolution française; le travail de démolition qu'elle accomplit serait l'aboutissant d'une conspiration séculaire, ourdie par des

sectes qui se sont fondues dans la maçonnerie et qui auraient eu les Juifs pour inspirateurs et pour maîtres. A. Barruel, *Mémoires pour servir à l'histoire du jacobinisme*, Londres, 1796, le premier, a exposé cette idée, frayant la voie à une légion d'écrivains, parmi lesquels il suffira de citer J. Crétineau-Joly, *L'Eglise romaine devant la Révolution*, Paris, 1863 ; Deschamps, *Les sociétés secrètes et la société*, édit. C. Jannet, Paris, 1883. Il y a plus : on a dit qu' « un centre de commandement et de direction a toujours existé chez les Juifs depuis leur dispersion générale jusqu'à nos jours ; que cette direction se trouve aux mains de princes occultes, dont la succession se perpétue régulièrement, et qu'ainsi la nation juive a toujours été conduite comme une immense société secrète qui donne à son tour l'impulsion aux autres sociétés secrètes ». Esquissée partiellement par Gougenot des Mousseaux, *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, p. xxxi, 336-337, cette thèse a été développée par E.-A. Chabauty, *Les Juifs nos maîtres*, Paris, 1882, et, à sa suite, par E. Drumont, dans *La France juive*, et par Copin-Albancelli, *Le drame maçonnique. La conjuration juive contre le monde chrétien*, 12e édit., Paris, 1909.

Sous cette dernière forme, la thèse manque d'une base historique ferme. « Il ne saurait être question de princes qui auraient commandé et dirigé tout le corps de la nation dispersée et dont la succession régulière, quoique cachée, se serait perpétuée. Le titre de princes de la captivité que prirent, après la dispersion générale, les chefs des Juifs en Orient..., a été plus fictif que réel, et absolument nul comme centre d'autorité sur tous les Juifs de la dispersion. » J. Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française et les Etats chrétiens*, 6e édit., Paris, 1886, p. 342. Jusqu'au xviiie siècle, entre le judaïsme et les sociétés secrètes « il n'y a pas eu d'alliance proprement dite, mais seulement des affinités » provenant de la haine, et « des liaisons indécises ou passagères, des emprunts faits par certaines sociétés secrètes à la cabbale », p. 344. Mais ce qui est exact, c'est que, au xviiie siècle, les différentes sociétés secrètes opérèrent leur concentration dans la franc-maçonnerie et furent, pour une part importante, dans le branle-bas de la Révolution française ; ce qui est prouvé, d'une manière à peu près certaine, c'est l'admission officielle du judaïsme dans la franc-maçonnerie, au convent de Willemsbad (1781). Cf. Lémann, p. 351-353.

B. *Les Juifs et l'antichristianisme révolutionnaire.* — Pendant la Révolution française, les Juifs jouèrent un rôle marquant, vu leur petit nombre. Ils furent de ceux qui organisèrent le pillage des églises et des biens des émigrés. Au xixe siècle, ils ont secondé de leurs efforts cette même Révolution, devenant de française européenne. Ils y étaient directement intéressés ; en travaillant pour elle, ils préparaient leur émancipation inaugurée en France et qui devait suivre, dans sa marche, la fortune des principes de 1789. « Leurs banquiers, leurs industriels, leurs poètes, leurs écrivains, leurs tribuns, unis par des idées bien différentes d'ailleurs, concoururent au même but... Dans cette universelle agitation qui secoua l'Europe jusqu'après 1848..., les Juifs furent parmi les plus actifs, les plus infatigables propagandistes. On les trouve mêlés au mouvement de la jeune Allemagne ; ils furent en nombre dans les sociétés secrètes qui formèrent l'armée combattante révolutionnaire, dans les loges maçonniques, dans les groupes de la charbonnerie, dans la Haute-vente romaine, partout, en France, en Allemagne, en Suisse, en Autriche, en Italie », B. Lazare, *L'antisémitisme*, p. 342-343.

Tout ne fut pas mauvais dans ce mouvement pour la liberté. La lutte menée par le juif Daniel Manin pour arracher Venise à l'Autriche, celle que dirigea le juif Lubliner en Pologne, par exemple, étaient légitimes. Mais, alors même que la fin poursuivie était louable, les moyens ne l'étaient pas toujours ; des éléments troubles et pervers apparurent qui gâtèrent les meilleures causes. Et trop souvent les grands mots que la Révolution avait inscrits sur son programme servirent à couvrir tout simplement la guerre au christianisme. Toutes les mesures d'oppression contre les catholiques ne sont pas dues à l'initiative des Juifs ; des Juifs les ont provoquées plus d'une fois, et rares sont les Juifs qui n'y ont pas applaudi. B. Lazare le reconnaît sans détour, p. 360 : « Le Juif a été certainement anticlérical ; il a poussé au Kulturkampf en Allemagne, il a approuvé les lois Ferry en France... A ce point de vue, il est juste de dire que les Juifs libéraux ont déchristianisé, ou du moins qu'ils ont été les alliés de ceux qui poussèrent à la déchristianisation. » Cf. G. Valbert (Cherbuliez), *La question des Juifs en Allemagne*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 1er mars 1880, p. 213. B. Lazare écrivait en 1894 ; dans tous les épisodes de la persécution qui a suivi et qui hélas ! continue, on retrouve les Juifs. L'affaire Dreyfus est trop proche de nous pour qu'il soit besoin de noter sa répercussion sur la politique antireligieuse. A. Leroy-Beaulieu, si bienveillant pour les Juifs, avoue, *Les doctrines de haine*, Paris (1902), p. 88, que « c'est là un grief sérieux, auquel ne restent insensibles ni le chrétien qui a le désir de conserver la foi chrétienne, ni le politique qui croit qu'un peuple ne saurait se passer impunément de toute espérance religieuse. Entre tous les griefs agités aujourd'hui par l'antisémitisme, c'est un de ceux que les Juifs auraient le plus d'intérêt à écarter, comme un de ceux qui leur valent le plus d'aversion ou le plus de défiance, jusque parmi les gens les moins hostiles. Les Juifs qui ne le comprennent point, ceux qui, pour repousser les agressions des antisémites, se font les propagateurs de l'anticléricalisme, font fausse route ; ils fournissent des aliments et des arguments à l'antisémitisme ».

Bibliographie. — J. Bartolocci, *Bibliotheca magna rabbinica*, Rome, 1683, t. III, p. 699-731 ; L. Rupert, *L'Eglise et la Synagogue*, Paris, 1859, p. 92-264 (les listes de faits dressées par Bartolocci et par Rupert sont peu critiques) ; les ouvrages cités dans les pages précédentes.

III. — La polémique antichrétienne

§ I. *Les écrits.* § II. *L'apologétique juive.* § III. *Les conversions.* § IV. *Les attaques contre le christianisme et le ton de la polémique.*

§ I. Les écrits

17. *De 313 à 1100.* — Nous traiterons ultérieurement des controverses orales entre les Juifs et les chrétiens, et du Talmud, dont la rédaction fut terminée au vie siècle. La polémique antichrétienne écrite a pour auteurs des Juifs d'origine et des chrétiens qui ont embrassé le judaïsme. Citons, parmi ces derniers, un évêque de l'Asie ou de la Syrie, si tant est qu'il faille admettre l'authencité d'une lettre que Schlosberg a publiée en arabe, Vienne, 1880, et dans une traduction libre sous ce titre : *Controverse d'un évêque, lettre adressée à un de ses collègues vers l'an 514*, Versailles, 1888. Bodon, diacre du palais de Louis le Débonnaire, devenu juif et fixé, au milieu des Sarrasins, à Saragosse, où il épousa une juive (839), échangea une correspondance avec Paul Alvare de Cordoue : nous possédons des fragments de trois

de ses lettres, *P. L.*, t. CXXI, col. 483, 491-492, 512-513. VECELINUS, chapelain du duc Conrad, également gagné au judaïsme (1005), publia une lettre pour justifier sa désertion. Cf. ALBERT, moine de Saint-Symphorien de Metz, *De diversitate temporum*, II, XXIV, *P. L.*, t. CXL, col. 485. Parmi les Juifs d'origine, la polémique écrite est presque toute dans les commentaires de la Bible. SAADIA BEN JOSEPH, gaôn de Sora, combattit, dans son *Traité des croyances et opinions* (934), en même temps que le scepticisme juif, les arguments invoqués contre le judaïsme par les chrétiens et les musulmans. Le *Kozri*, publié en arabe par le poète juif espagnol JUDA HALÉVI († 1146), et bientôt après en hébreu par JUDA BEN TIBBON, puis, en latin, par J. BUXTORF le fils, Bâle, 1660, est donné comme une discussion qui eut lieu devant le roi des Khazares, Boulan, probablement au VIIIe siècle; Isaac Sangari aurait si bien plaidé la cause juive contre un ecclésiastique byzantin et un docteur musulman que Boulan et, par lui, les Khazares auraient adopté le judaïsme. En réalité, le *Kozri* a été forgé de toutes pièces par Halévi, et l'existence de ce royaume juif des Khazares est douteuse.

La production la plus significative de la polémique antichrétienne fut le petit livre intitulé *Toledot Jesu* ou *Vie de Jésus*, publié pour la première fois par J.-C. WAGENSEIL, dans ses *Tela ignea Satanae*, Altdorf, 1681. Il n'a pas été composé au Ier siècle, ni au IVe, ni même peut-être antérieurement au IXe. I. LOEB, *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVII, p. 317, dit qu' « Agobard le connaissait certainement ». Ce n'est pas sûr. AGOBARD, *De judaicis superstitionibus*, IX-X, et, après lui, AMOLON, *Contra Judaeos*, X, XXXIX, XL, exposent diverses abominations qui se lisent dans le *Toledot Jesu*, mais non pas telles quelles, et ils se réfèrent à des discours, non à un écrit : Agobard affirme, IX, qu'il avance ce qu'il sait très bien, *qui quotidie pene cum eis loquentes mysteria erroris ipsorum audimus*. Le *Toledot Jesu* semble avoir été un recueil de récits traditionnels. I. LOEB, *loc. cit.*, note 2, indique au moins quatre rédactions, avec des variantes; l'une est une traduction française du commencement du XVe siècle. La rédaction en hébreu, qui est la plus ancienne, est peut-être du XIe siècle.

18. *De 1100 à 1500.* — La période glorieuse de la littérature juive va de HASDAÏ IBN SCHAPROUT (915-970), trésorier et médecin du calife Abd-er-Rahman III, de Cordoue, en passant par SALOMON IBN GABIROL, l'AVICEBRON des scolastiques (1020-1071), et par le poète JUDA HALÉVI (1086-1146), à MOÏSE BEN MAÏMON ou MAÏMONIDE (1135-1204); en France, brille le grand nom de R. SALOMON ISAKI, plus connu sous l'abréviation de RASCHI (1040-1105), qui fonde l'école de Troyes. Les Juifs influèrent sur la scolastique par leurs traductions et par les écrits d'Avicebron et de Maïmonide, cf. L.-G. LÉVY, *Maïmonide*, Paris, 1911, p. 261-269, et sur les travaux scripturaires des chrétiens, par exemple sur la copie de la Vulgate que fit faire, en 1109, l'abbé Etienne de Citeaux, cf. D. KAUFMANN, *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 131-133. Quelle que soit son exagération, cette formule de RENAN, *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1877, t. XXVII, p. 434 : « Raschi et les tosaphistes firent Nicolas de Lire; Nicolas de Lire fit Luther », contient une part de vérité. De façon plus directe, les Juifs utilisèrent, pour la polémique antichrétienne, leurs commentaires de la Bible. A. NEUBAUER a publié un gros volume de polémiques juives sur le chap. LIII d'Isaïe, *The fifty third chapter of Isaiah*, Oxford, 1876, et FRAIDL un autre sur les semaines de Daniel, *Die Exegese der siebzig Wochen Daniels in der alten und mittleren Zeit*, Graz, 1883.

Un des commentateurs les plus hostiles au christianisme fut ISAAC BEN JUDA ABRAVANEL († 1508), surtout dans ses commentaires sur Daniel. Parmi les rabbins français du nord, JOSEPH KARA et SAMUEL BEN MÉIR, dans la première moitié du XIIe siècle, et JOSEPH BECHOR SCHOR, à la fin du XIIe siècle et au commencement du XIIIe, relèvent les arguments des polémistes chrétiens.

En dehors des exégètes, JUDA HALÉVI († 1146), outre le *Kosri* susmentionné, écrit les *Sionides*, le chef-d'œuvre de la poésie néo-hébraïque, où il émet ses idées sur la valeur comparative des religions juive, chrétienne et musulmane. MAÏMONIDE s'exprime aussi, plus ou moins ouvertement, sur le christianisme, en particulier dans les chapitres du *Guide des égarés* et dans ceux du *Mischné Thora* qu'il consacre à la prophétie, et dans son *Epître au Yémen* sur la religion d'Israël et sur le messianisme.

Les premiers traités de polémique écrits par des Juifs le furent dans le midi de la France, vers le milieu du XIIe siècle; ce sont le *Livre de l'alliance*, en forme de dialogue, de JOSEPH BEN ISAAC KIMHI, venu d'Espagne et demeurant à Narbonne (authenticité discutée); la *Guerre du Seigneur*, également dialoguée, de JACOB BEN RUBEN, composée en 1170. Viennent ensuite, toujours dans le midi de la France, au XIIIe siècle, la *Guerre sainte*, de MÉIR BEN SIMON; l'*Enseignement des disciples* ou *Aiguillon pour les élèves*, de R. JACOB fils d'ABBA MARI fils de SIMSON fils d'ANATOLIO, désigné dans les manuscrits sous le nom de JACOB ANTOLI ou ANATOLIO; le *Confirmateur de la foi* de MARDOCHÉE BEN JEHOSAFA (ou BEN JOSEPH, si c'est un seul et même personnage); au XIVe siècle, l'écrit de MOÏSE de Narbonne contre Alphonse de Valladolid, et, au XVe, d'ISAAC NATHAN BEN KALONYMOS, de Provence, la *Réfutation du trompeur* (Jérôme de Sainte-Foi) et une *Concordance de la Bible*, indiquant le sens des mots et des versets et visant à permettre à chaque juif de répondre aux objections des chrétiens. Dans le nord de la France, R. YEHIEL, de Paris, publia une rédaction de sa controverse avec le juif converti Nicolas Donin (imprimée en partie par WAGENSEIL, *Tela ignea Satanae*, et, en entier, sous le titre de *Vikkuah Rabbenu Yehiel mi-Paris* ou *Controverse de Rabbi Yehiel de Paris*, Thorn, 1873); vers la fin du XIIIe siècle, JOSEPH L'OFFICIAL OU LE ZÉLATEUR rédigea les *Réponses aux infidèles*, recueil de controverses soutenues par des rabbins français contre des catholiques. Cet ouvrage a dû servir de modèle et de source au *Nizzachon* (controverse ou victoire) *vetus*, publié par Wagenseil. Le *Nizzachon* de LIPMAN de Muhlhausen, rédigé après 1399, en Allemagne, et édité à Nuremberg, en 1644, en est une forme modifiée et élargie. La polémique antichrétienne fleurit surtout en Espagne. R. MOÏSE BEN NAHMAN OU NAHMANIDE, de Girone, soutint une discussion orale avec le juif converti PAUL CHRISTIANI (1263) et en publia un compte rendu (édité en latin par Wagenseil) où naturellement il s'attribuait la victoire. SALOMON BEN ADRET, de Barcelone († 1310) vise peut-être, dans certaines parties de sa polémique, Paul Christiani. MOÏSE COHEN, de Tordesillas, rabbin d'Avila, dans le *Soutien de la foi* (1374), et SEMTOB BEN ISAAC SAPRUT, de Tudèle, dans sa *Pierre de touche*, s'inspirent de Jacob ben Ruben. Contre Alphonse de Valladolid, juif converti, ISAAC PULGAR écrit, vers 1336, la *Lettre des blasphèmes*. HASDAÏ CRESCAS défend le judaïsme dans la *Ruine des principes chrétiens*, vers 1396; l'original espagnol a disparu, mais on a la traduction hébraïque de JOSEPH IBN SCHEMTOB. Du même Schemtob († 1460) les *Objections contre la religion de Jésus* sont d'un

style mordant. ISAAC BEN MOÏSE, plus connu sous les noms de PROFIAT DURAN et d'EFODI, baptisé (1391) puis retourné au judaïsme, lança une satire virulente contre les Juifs baptisés; de lui est probablement la *Confusion des nations*. Après la conversion de PAUL DE SAINTE-MARIE, de Burgos, appelé antérieurement SALOMON HALÉVI (1391), un de ses disciples, JOSUÉ BEN JOSEPH DE LORCA, lui écrivit une lettre où, sous prétexte d'exposer simplement ses doutes, il attaqua les dogmes chrétiens. On s'est demandé si ce personnage doit être identifié avec JOSUÉ LORCA qui embrassa le christianisme, prit le nom de JÉRÔME DE SAINTE-FOI, défendit contre les rabbins la cause catholique au colloque de Tortose (1413-1414) et publia le *Tractatus contra perfidiam Judaeorum* que nous retrouverons. La question est pendante. Deux des champions du judaïsme à Tortose publièrent, l'un, VIDAL BENVENISTE IBN LABI, le *Saint des saints* contre Jérôme de Sainte-Foi, l'autre, JOSEPH ALBO, une controverse (en langue espagnole) soutenue contre un haut dignitaire de l'Église, et ses fameux *Fondements* ou *Principes* où la polémique antichrétienne reparaît sous une forme moins accentuée. HAYIM BEN JUDA IBN MUSA († vers 1450) écrivit *Bouclier et lance* contre Nicolas de Lire. Un autre juif originaire d'Espagne, mais qui était allé se fixer en Algérie, après 1371, SIMON BEN CÉMAH DURAN avait écrit *Arc et bouclier*, et son fils SALOMON DURAN la *Guerre de la foi* (contre Jérôme de Sainte-Foi). En Italie, deux polémistes méritent une mention : SALOMON BEN MOÏSE BEN JEKUTHIEL, à Rome, et MOÏSE BEN SALOMON, à Salerne (fin du XIIIe siècle).

Restent des écrits attaquant la foi chrétienne ou indirectement, par la manière dont les croyances juives sont exposées, ou par des allusions directes et des fragments de polémiques : ce sont des *midraschim*, par exemple, ou ce *Zohar*, le plus célèbre des livres cabbalistiques, édité par MOÏSE DE LÉON († 1305) comme l'œuvre du docteur tannaïte Siméon ben Yokhaï (fin du IIe siècle), mais probablement composé par Moïse lui-même avec des éléments de date et d'origine diverses. Et il y a, avec le Talmud, des ouvrages dont les titres parvinrent, bien ou mal, à la connaissance des chrétiens. BENOÎT XIII (Pierre de Luna) condamna le Talmud, et, en même temps, *libellum illum qui apud eos Mar Mar Jesu nominatur, quique in contumeliam Redemptoris nostri affirmatur compositus*, et *quemcumque librum, breviarium seu scripturam, maledictionem, vituperia seu contumelias contra Salvatorem nostrum Christum Jesum, sacratissimam Virginem ejus matrem, aliquem sanctorum, seu contra fidem catholicam, ecclesiastica sacramenta, sacra vasa, libros vel alia ecclesiastica ornamenta seu ministeria, aut contra christianos quoslibet continentes*, bulle *Etsi doctoris gentium* (3 mai 1415), dans BARTOLOCCI, *Bibliotheca magna rabbinica*, t. III, p. 734. Enfin le *Toledot Jesu* a une diffusion scandaleuse.

19. *De 1500 à 1789*. — I. LOEB, *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVIII, p. 155, mentionne, parmi les polémistes juifs « les plus remarquables de cette période, ISAAC OROBIO DE CASTRO, SAÜL LÉVI MORTERA, ELIE MONTALTO, ABRAHAM GER, et l'auteur du *Danielillo* », édité à Bruxelles, en 1868, et rattache à ces écrits les apologies d'ABOAB et de SAMUEL USQUE. Ajoutons SALOMON IBN VERGA, qui achève la *Verge de Jacob* au commencement du XVIe siècle, et le caraïte ISAAC BEN ABRAHAM TROKI († vers 1594), originaire de Trok, près de Vilna, auteur de *L'affermissement de la foi*, livre peu original, dont les arguments sont empruntés à des écrivains judéo-espagnols, mais qui a été traduit en espagnol, en latin, en allemand et en français; reproduit par WAGENSEIL dans ses *Tela ignea Satanae*, il fut réfuté par lui et par divers controversistes chrétiens. S. KRAUSS, *Revue des études juives*, Paris, 1904, t. XLVII, p. 82-93, a étudié un ouvrage satirique de JONA RAPA, qui vivait à Casale, vers le milieu du XVIe siècle. J. BERGMANN, *Revue des études juives*, Paris, 1900, t. XL, p. 188-205, a fait connaître deux polémistes juifs italiens, ELIE de Genazzano (dernier quart du XVe siècle) et un anonyme (1617). Au XVIIIe siècle, polémiquent DAVID NIETO († 1728), né à Venise, rabbin à Londres; JUDA LÉON BRIELI († vers 1722), rabbin à Mantoue, et MOÏSE MENDELSSOHN († 1786), la gloire du judaïsme moderne, qui, provoqué maladroitement par Lavater à réfuter des arguments en faveur du christianisme ou à devenir chrétien, défendit « la religion méprisée des Juifs » et déclara considérer le christianisme comme une erreur.

Il se rencontra, pour combattre le christianisme, mais non au profit d'Israël, deux écrivains d'origine juive : URIEL DA COSTA et SPINOZA. URIEL DA COSTA, descendant de marranes, vint à Amsterdam, où il adhéra au judaïsme, attaqua le rabbinisme, et, deux fois excommunié, déchargea un pistolet sur un parent qu'il croyait l'instigateur de la persécution qui le poursuivait, et se donna la mort (1640); il laissait une autobiographie, intitulée *Spécimen d'une vie humaine*, qui était une vive diatribe contre les Juifs et contre toute religion révélée. BARUCH SPINOZA, également excommunié par la synagogue d'Amsterdam (1656), cf. T. DE WYZEWA, *La jeunesse de Spinoza*, dans la *Revue des Deux Mondes*, 15 mars 1911, p. 449-460, se détacha du judaïsme extérieurement, mais il resta essentiellement juif. La pensée de Spinoza prit sa source dans le judaïsme même, surtout dans la cabbale, autant et plus que dans la philosophie cartésienne; il ne faut pas hésiter à reconnaître que certains principes de l'*Ethique* constituent « un acte d'hostilité formelle contre le christianisme, un défi lancé par un révolté juif au XVIIe siècle croyant », et que Spinoza tranche « dans un sens juif les grands problèmes que l'homme se pose de toute éternité », M. MURET, *L'esprit juif*, 2e édit., Paris, 1901, p. 86, 92.

Pour apprécier « le rôle idéologique du Juif » à partir du XVIe siècle, n'y aurait-il pas lieu de tenir compte de ce que MONTAIGNE, ce « demi-juif » — sa mère, Antoinette de Louppes ou Lopez, était d'une famille de marranes de Bordeaux — doit de son scepticisme et de son incrédulité relative à l'atavisme juif, cf. B. LAZARE, *L'antisémitisme*, p. 336; E. DRUMONT, *La France juive*, t. I, p. 225-226, et, d'autre part, de l'influence de Montaigne sur les destinées de l'anticléricalisme? Cf. E. FAGUET, *L'anticléricalisme*, Paris, 1906, p. 8-9, 53, 58-60.

Enfin, au XVIIe siècle, les WAGENSEIL, les BARTOLOCCI, les WOLF, etc., étudièrent ces vieux livres de polémique hébraïque, « ceux qui attaquaient la Trinité, l'Incarnation, tous les dogmes et tous les symboles, avec l'âpreté judaïque et la subtilité que possédèrent ces incomparables logiciens que forma le Talmud. Non seulement ils publièrent les traités dogmatiques et critiques, les *Nizzachon* et les *Chizuh Emuna* [*L'affermissement de la foi* de Troki], mais encore ils traduisirent les libelles blasphématoires, les *Vies* de Jésus, comme le *Toledot Jesu*, et le XVIIIe siècle répéta sur Jésus et sur la Vierge les fables et les légendes irrespectueuses des pharisiens du IIe siècle, qu'on retrouve à la fois dans Voltaire et dans Parny, et dont l'ironie rationaliste, âcre et positive, revit dans Heine, dans Boerne et dans d'Israëli », dit B. LAZARE, *L'antisémitisme*, p. 337. Sous cette forme indirecte, la littérature juive étendit son action antichrétienne.

20. *De 1789 à nos jours.* — Les juifs, libres enfin d'écrire ce qu'ils veulent, en profitent largement. Le type des anciens ouvrages de polémique antichrétienne se perd à peu près. En revanche, une vaste littérature aux formes multiples : enseignement religieux, apologétique, exégèse, histoire, belles-lettres, volumes, revues, journaux, etc., s'occupe du christianisme pour le combattre. Deux catégories de livres méritent une mention spéciale : ceux du judaïsme libéral, que nous retrouverons tout à l'heure, et ceux des littérateurs d'origine juive, poètes, dramaturges, romanciers, critiques littéraires, journalistes, etc., souvent areligieux et semblant ne pas plus appartenir à la religion juive qu'à la religion chrétienne, mais adversaires ardents du christianisme. Le plus illustre est H. Heine. Au-dessous de lui se placent — pour nous en tenir à ceux qu'a étudiés M. Muret, *L'esprit juif*, 2e édit., Paris, 1901 — le danois G. Brandès, et, beaucoup plus bas, le hongrois Max Nordau (pseudonyme de Max Simon Suedfeld). On peut leur adjoindre, parmi les sociologues, Karl Marx, également étudié par M. Muret, et, parmi les criminalistes, l'italien C. Lombroso.

§ II. L'APOLOGÉTIQUE JUIVE

21. *De 313 à 1100.* — L'apologétique juive nous est connue par les polémistes chrétiens plus que par les Juifs. Les apologistes juifs se cramponnaient à la Loi mosaïque et à ses observances, qu'ils déclaraient intangibles. Ils niaient la divinité du Christ comme contraire à l'unité divine, et alléguaient les souffrances et la mort de Jésus pour prouver qu'il n'est pas le Messie. Ils avaient raison quand ils se refusaient à reconnaître la Trinité dans des textes de l'Ecriture que des chrétiens à tort jugeaient probants. Encore convient-il de considérer que les arguments des chrétiens, même quand ils étaient mal choisis, « avaient une certaine force contre les rabbins », car c'est la méthode même des rabbins : « tirer de la moindre particularité du texte des conclusions dogmatiques », Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, p. 296. Et ce fut un expédient malencontreux que celui auquel les Juifs eurent recours pour se dérober à une argumentation établie selon leur système : ils admirent, auprès de Dieu, une grande créature, le *Metratôn*. Pour éluder la force des textes relatifs aux souffrances du Messie, ils imaginèrent, non moins arbitrairement, peut-être dès le temps d'Adrien, l'existence de deux Messies : l'un, de la race de David, né au moment de la destruction du temple, et maintenant enchaîné, couvert de blessures, viendra, à la fin, rassembler les Juifs de la captivité; l'autre, de la tribu d'Ephraïm, sera tué dans la guerre contre Gog et Magog.

22. *De 1100 à 1500.* — Les lieux communs de l'apologétique juive : unité de Dieu, indéfectibilité de la Loi, caractères de la venue du Messie, sont repris au moyen âge. L'attaque grossière contre la conception virginale de Jésus, peu exploitée dans l'ancienne polémique, est développée fréquemment. Il y a des infiltrations chrétiennes dans la pensée juive, par exemple la théorie du salut de l'âme et de la nécessité de la foi et des observances qu'exposent les *Fondements* de Joseph Albo. D'autre part, le rationalisme s'insinue, grâce à Maïmonide. « Comment est-il possible qu'un docteur, en apparence très fidèle au judaïsme, qui passa la moitié de sa vie, comme tous les docteurs ses coreligionnaires, à commenter la Loi et le Talmud, se soit fait en même temps l'adepte et le propagateur d'une philosophie dont la base était l'éternité du monde, la négation de la création, à plus forte raison de la révélation, du prophétisme, du miracle? Nous ne nous chargeons pas de l'expliquer », dit Renan, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 647-648. « Il semble que la pensée de Maïmonide resta toujours contradictoire, que Maïmonide théologien et Maïmonide philosophe furent deux personnes étrangères l'une à l'autre et qui ne se mirent jamais d'accord. La distinction de la « vérité théologique » et de la « vérité philosophique », qui devait plus tard devenir l'essence même de l'averroïsme italien, paraît avoir été en germe dans l'esprit du fondateur du rationalisme ». Le rationalisme séduisit surtout les rabbins du midi de la France. A force d'user de l'interprétation allégorique, on aboutit à chasser le surnaturel de la Bible. Lévi ben Gerson, dit Gersonide († vers 1315), poussa la hardiesse à ses dernières limites, dans ses *Combats du Seigneur* qui furent appelés *Combats contre le Seigneur*. Sur la question du Messie, les Juifs se montrèrent hésitants; les espérances messianiques déçues, tant de faux Messies se succédant le long des siècles, le grand coup de la ruine de Jérusalem et du temple, et, en conséquence, l'impossibilité de pratiquer la Loi, tout cela troublait les esprits. L'idée même du Messie subit une éclipse.

23. *De 1500 à 1789.* — Le fond change peu. Dans l'ensemble, l'apologétique n'est pas en progrès. La question du Messie est toujours au premier plan des préoccupations. Les Juifs sont gênés par l'argument qui vise à établir que, d'après les rabbins, le monde ne doit durer que six mille ans et que les termes assignés pour l'arrivée du Messie sont échus. Ils protestent que, les prophéties messianiques n'ayant pas été exécutées à la lettre, puisque il y a des guerres, les loups ne broutent pas avec les agneaux, etc., le Messie n'a pu venir. La date de sa venue, disent-ils, a été retardée à cause des péchés du peuple. Mais, au moindre signe, ils croient à son avènement. Les pseudo-Messies, qui pullulent, ont des partisans frénétiques. Le plus acclamé, Sabbataï-Cevi, qui prend le titre de Messie en 1665, soulève un enthousiasme tel qu'il survit à sa profession de l'islamisme, et que de lui, en dépit de sa fin piteuse, se réclament la plupart des sectes mystiques écloses, en Orient et en Pologne, jusqu'à la fin du XVIIIe siècle. Le rationalisme continue de dissoudre les antiques croyances. Jésus finit par être, çà et là, moins indignement apprécié qu'autrefois. Spinoza, infidèle, il est vrai, au judaïsme, affirme la supériorité du Christ sur les grands hommes de la Bible et celle des apôtres sur les prophètes. Mendelssohn s'exprime sur lui avec calme et modération et lui reconnaît des vertus éminentes.

24. *De 1789 à nos jours.* — Il est, désormais, nécessaire de distinguer les Juifs de l'Europe orientale, de l'Asie, de l'Afrique — ce sont de beaucoup les plus nombreux — et ceux de l'Europe centrale et occidentale et de l'Amérique. Les premiers, d'ordinaire, pratiquent leur religion conformément aux exigences de la Loi mosaïque et du Talmud. Ils ont gardé les doctrines des rabbins. Leur apologétique ne s'est pas modifiée. Les autres, surtout là où ils sont agglomérés, sont parfois fidèles à la religion des ancêtres. Mais plus souvent, du moins s'il est question des « intellectuels » et des riches, tout en continuant à se réclamer de la Bible, ils ont versé dans un rationalisme véritable. Le « juif » s'est mué en « israélite ». Bien entendu, entre l'orthodoxie stricte et le rationalisme extrême, il existe mille nuances. L'initiateur du mouvement rationaliste fut, non Spinoza rejeté par ses coreligionnaires, mais Moïse Mendelssohn qu'Israël vénéra. Joseph Salvador († 1873), le premier juif français qui ait exprimé la pensée des siens depuis l'émancipation,

accentua la marche en avant, dans trois ouvrages qui ont fait de lui un précurseur influent : l'*Essai sur la loi de Moïse*, Paris, 1822 (devenu, après refonte, l'*Histoire des institutions de Moïse et du peuple hébreu*, Paris, 1828); *Jésus-Christ et sa doctrine*, Paris, 1838; *Paris, Rome et Jérusalem*, Paris, 1859. La France, à la suite de Salvador; l'Allemagne, sous l'impulsion du comité réformiste de Francfort-sur-le-Mein (1843); l'Amérique, avec Isaac Wise qui fonda, en 1854, le séminaire de Cincinnati, et ses auxiliaires et continuateurs Silvermann, Adler et Shelden, poursuivirent cette transformation. La littérature hébraïque moderne, dans son ensemble, y a travaillé : elle « présente un caractère nettement rationnel; elle est antidogmatique, antirabbinique », dit Nahum Slouschz ben David, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, Paris, 1902, p. 2, cf. 2-4, 29-31, 225-228. Celui qui a formulé le plus brillamment quelques-unes des idées de ce néo-judaïsme, ou judaïsme libéral ou moderniste, ç'a été J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1895 (recueil d'études écrites de 1880 à 1891). Diverses manifestations récentes du néo-judaïsme sont significatives. Le Dr M. Guedemann, grand rabbin de Vienne, a publié une *Jüdische Apologetik*, Glogau, 1906, où il propose un judaïsme qui n'est plus une religion positive, mais une philosophie. Le rabbin L.-G. Lévy a fondé l'union libérale israélite, caractérisée par le titre de l'opuscule programme : *Une religion rationnelle et laïque*, 3e édit., Paris, 1908, et qui a son temple (depuis 1907) à Paris, son rabbin qui n'est autre que L.-G. Lévy, et un organe mensuel, *Le rayon*. Enfin, le sionisme, quelque peu composite puisqu'il a groupé, parmi ses chefs, avec son fondateur, le docteur T. Herzl, de Vienne, des hommes aussi dissemblables que Max Nordau et sir Francis Montefiore, a été défini : un nationalisme rationaliste ; malgré certaines déclarations de tel ou tel de ses adhérents, il comporte l'abandon de l'idée religieuse et la reconstitution toute simple d'un Etat juif en Palestine, ou ailleurs.

Pour le judaïsme libéral, le Messie n'est plus un être personnel. C'est un règne, une ère nouvelle, où « s'accomplit l'œuvre de l'unité, annoncée par les prophètes et tentée en vain par Rome »; la Révolution française est « la date suprême et fatidique dans les fastes de la destinée juive », dit J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, p. 296-297, 192. Et le traducteur de la Bible, S. Cahen, *Archives israélites*, Paris, 1847, p. 801 : « Le Messie est venu pour nous le 28 février 1790 avec la *déclaration des droits de l'homme.* » Cf. d'autres textes dans A. Lémann, *L'avenir de Jérusalem*, Paris, 1901, p. 59-64, 72-73. La conception scientifique du monde s'est substituée à la conception mythique. Plus de surnaturel, plus de miracles, plus de pratiques obligatoires; ni immortalité de l'âme ni perspectives de la vie future. « Derrière toutes ces suppressions et toutes ces ruines, subsistent les deux grands dogmes qui, depuis les prophètes, font le judaïsme tout entier : unité divine et messianisme, c'est-à-dire unité de loi dans le monde et triomphe terrestre de la justice dans l'humanité. Ce sont les deux dogmes qui, à l'heure présente, éclairent l'humanité en marche, dans l'ordre de la science et dans l'ordre social, et qui s'appellent, dans la langue moderne, l'un *unité des forces*, l'autre *croyance au progrès* », J. Darmesteter, *op. cit.*, p. 194-195.

Là-dessus il y aurait beaucoup à dire, ceci en particulier que nous empruntons à une étude fort sympathique consacrée à J. Darmesteter par G. Paris, *Penseurs et poètes*, Paris, 1896, p. 52-53 : « Qu'est-ce qu'une religion qui n'admet pas l'intervention de Dieu dans la vie, et par conséquent ignore la prière, et qui ne promet pas une vie future pour réparer les injustices de celle-ci ? Tant qu'il y aura des âmes qui ne pourront pas se contenter de la science ou plutôt de l'ignorance humaine, qui ne pourront pas se résigner à naître pour mourir et à souffrir sans savoir pourquoi, elles n'appelleront religion que ce qui leur donnera une explication du monde et une promesse de bonheur infini. » Mais ce n'est pas le lieu de discuter le judaïsme moderniste. Qu'il suffise de noter son changement d'attitude dans la question du Messie, et aussi vis-à-vis du christianisme et du Christ.

Des Juifs libéraux reconnaissent partiellement la vertu du christianisme. A des critiques se mêlent parfois des éloges dont le judaïsme n'avait pas l'habitude. I. Zangwill a chanté, dans de belles pages, la grandeur du christianisme. Quand lord Beaconsfield (d'Israëli), à l'instar de Heine lui-même, voit, dans le christianisme, « un judaïsme à l'usage de la multitude, mais encore un judaïsme »; quand H. Rodrigues, *Les trois filles de la Bible*, Paris, 1865, regarde les religions juive, chrétienne et musulmane, comme trois sœurs qu'il invite à mettre de côté les formes extérieures du culte qui les séparent et à s'unir sur le terrain, qui leur est commun, de l'unité de Dieu et de la fraternité universelle ; quand J. Darmesteter, *op. cit.*, p. xviii, 196, salue, dans l'Eglise catholique, « la seule force organisée d'Occident », et l'instrument par lequel le judaïsme « a jeté dans le vieux monde polythéiste, pour y fermenter jusqu'au bout des siècles, le sentiment de la grande unité et une inquiétude de charité et de justice », certes, ce langage ne saurait nous satisfaire pleinement, mais il nous plaît de constater que quelque chose de la vieille acrimonie antichrétienne a disparu.

R. Travers Herford, *A dictionary of Christ and the Gospels*, Edimbourg, 1908, t. II, p. 877, 881-882, observe que plusieurs Israélites de tendances libérales ont rendu hommage, quoique imparfaitement, à la grandeur du Christ. Le plus explicite est le juif anglais C.-G. Montefiore, président de l'Association anglo-juive. Un récent ouvrage de C.-G. Montefiore, intitulé *Outlines of liberal judaism for the use of parents and teachers*, Londres, 1912, presse les Israélites d'étudier et d'admirer Jésus.

§ III. Les conversions

25. *De 313 à 1100.* — Il y a des conversions de Juifs au christianisme qui ne sont pas sincères, et les Juifs s'efforcent de détacher du christianisme les fidèles. C'est parce qu'ils pressent les chrétiens de renier l'Evangile que l'Eglise leur défend d'avoir des esclaves chrétiens, de vivre familièrement avec les chrétiens et d'exercer des fonctions publiques. Amolon, *Contra Judaeos*, xlii, raconte que des Juifs qui sont, contre la loi, percepteurs d'impôts, abusent de leur situation, *in remotioribus locis*, pour entraîner les pauvres à l'apostasie.

Le judaïsme jouit d'un vrai prestige. La superstition, toujours agissante sur ces natures frustes, mal dégrossies, d'une foi superficielle, les incline aux pratiques juives. Elles leur font envie. Qu'est-ce que cet autel de saint Elie, qu'avait érigé un Nasas, juif de Sicile, *scelestissimus Judaeorum*, dit saint Grégoire le Grand, *Epist.*, III, xxxviii, un autel autour duquel au profit de sa bourse il convoquait le peuple ? Dans quelles limites des chrétiens en litige avec des Juifs acceptaient-ils d'être jugés par les anciens des Juifs, ce que défendit une constitution de 418, *Cod. Justin.*, I, ix, 15 ? On ne sait. En Espagne, des chrétiens faisaient bénir leurs récoltes indistinctement par les rabbins ou les prêtres catholiques,

à ce que nous apprend le concile d'Elvire, c. 49 (vers 300-303). Saint AUGUSTIN, *Epist.*, LXXXII, 15, CXCVI, 16, s'élève contre ceux qui unissent au culte chrétien les observances mosaïques. Nous avons huit discours que saint JEAN CHRYSOSTOME prononça (387-388) contre les chrétiens d'Antioche qui assistaient aux fêtes juives, les uns par religion, les autres par curiosité, et qui jeûnaient selon les prescriptions rabbiniques; nous y voyons, entre autres choses, qu'un chrétien, qui avait un différend avec une chrétienne, voulait la contraindre d'aller à la synagogue et d'y prêter serment au sujet de la contestation pendante parce qu'on lui avait dit que les serments qu'on y faisait étaient plus inviolables que ceux que l'on faisait à l'église. Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Epist.*, XIII, 1, prémunit les Romains contre l'habitude qui s'implantait de garder le sabbat. Même avertissement dans le concile de Leptines (743), c. 5. A Lyon, au IXe siècle, des fidèles vont entendre prêcher les rabbins et prétendent que leurs sermons valent mieux que ceux du clergé catholique; ils fréquentent les Juifs, les servent, mangent de leurs mets apprêtés à la juive, éprouvent pour eux une sorte de vénération religieuse.

La magie contribue à l'influence des Juifs. Ils passaient pour y exceller. Saint JEAN CHRYSOSTOME, *Orat.* Ia, 7 et VIIIa, 7, dénonce, dans les remèdes qu'ils offrent, des enchantements diaboliques. Il serait oiseux de relever les textes qui les présentent comme magiciens. Il suffira d'évoquer la légende de Théophile, fameuse au moyen âge; c'est un juif qui sert d'intermédiaire entre Théophile et le démon.

Le judaïsme fit, dans les rangs des chrétiens, des recrues importantes. Nous avons mentionné Vecelinus, chapelain du duc Conrad; Bodon, clerc du palais de Louis le Débonnaire; un évêque énigmatique de l'Orient. Le juif ISAAC, baptisé, attaché à l'antipape Ursin, calomniateur de saint Damase, exilé en Espagne (vers 379) et retourné au judaïsme, doit-il être identifié avec le mystérieux personnage connu sous le nom d'AMBROSIASTER ? Dom G. MORIN, qui avait proposé cette identification, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1899, t. IV, p. 97-123, y a renoncé décidément, *Revue bénédictine*, 1914, t. XXXI, p. 34.

26. *De 1100 à 1500.* — Des Juifs feignent de se convertir. Les conversions forcées étaient contre la volonté de l'Eglise. Il ne fut pas sans exemple qu'elles fussent imposées par des laïques, principalement sous cette forme indirecte qui consistait à condamner à l'exil et à la perte de leurs biens ceux qui n'auraient pas reçu le baptême. Plutôt que d'abandonner leur foi, des Juifs acceptèrent l'exil, la spoliation, la mort. La plupart se convertirent en apparence, uniquement en apparence. C'était une faiblesse humainement explicable, qu'on voulut ériger en ligne de conduite légitime. Un écrivain « d'une piété outrée », dit GRAETZ, trad., t. IV, p. 139, « d'une orthodoxie farouche », dit L.-G. LÉVY, *Maïmonide*, p. 11, ayant prétendu que les Juifs attachés à leur religion mais professant extérieurement l'islamisme devaient être traités en apostats, MAÏMONIDE, dit encore L.-G. Lévy, « s'appliqua à établir la fausseté de cette conception outrancière et à calmer l'agitation des consciences » par sa *Lettre sur l'apostasie*; il justifia les Juifs qui simulaient l'islamisme. Qu'il s'agît de l'islamisme ou du christianisme, le principe était le même, et pareille en fut l'application. En Espagne, pendant la tourmente de 1391, des milliers de Juifs demandèrent le baptême. La plupart gardèrent l'apparence du catholicisme, mais accomplirent en cachette les rites juifs. Le peuple, qui ne se trompait pas sur leurs sentiments intimes, appelait ces nouveaux chrétiens *marranes*, ou « excommuniés », « damnés », et les haïssait encore plus que les Juifs. L'inquisition d'Espagne fut fondée (1480) contre les pseudo-convertis du judaïsme et de l'islamisme.

Nous avons vu qu'un de ces marranes, Profiat Duran, se remit promptement à vivre en juif et satirisa les néo-convertis. En dehors des marranes, des Juifs qui avaient été baptisés, que leur conversion eût été ou non sincère, revinrent au judaïsme. Cf. J.-M. VIDAL, *Bullaire de l'inquisition française au* XIVe *siècle et jusqu'à la fin du grand schisme*, Paris, 1913, p. 555 (à la table des matières). Toutes les fois qu'un juif se convertissait, il y avait une levée de boucliers contre lui pour l'arracher à la foi chrétienne. Là-dessus porta le principal reproche de Ferdinand et d'Isabelle dans leur édit d'expulsion des Juifs d'Espagne (1492).

Ce n'est pas tout. Bien que diminuées, les tendances judaïsantes persistaient parmi les chrétiens. Une bulle de NICOLAS IV, cf. RAYNALDI, *Annal. eccles.*, an. 1290, n° 49, nous apprend qu'en Provence ils vont à la synagogue, avec des flambeaux allumés et des offrandes, et y vénèrent le rouleau de la Loi. Des faits analogues se passent en Espagne à la fin du XVe siècle. HUBERTIN de Casale, *Arbor vitae crucifixae Jesu*, IV, XXXVI, prend à partie ceux qui signent les mourants de baume et d'eau en prononçant des formules hébraïques. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Emmanuele libri II*, *P. L.*, t. CXCVI, col. 601, 666, réfute des « judaïsants » sympathiques à l'interprétation juive de l'*Ecce virgo concipiet*. Continuellement les papes et les conciles sont obligés de défendre de se marier avec les Juifs, de s'asseoir à leurs tables, de participer à leurs fêtes.

Des chrétiens firent plus que d'incliner au judaïsme; ils l'embrassèrent. Une bulle de CLÉMENT IV (26 juillet 1267), renouvelée par GRÉGOIRE X et NICOLAS IV, apporte des révélations surprenantes. Elle commence de la sorte : *Turbato corde audivimus et narramus quod quamplurimi reprobi christiani, veritatem catholicae fidei abrogantes, se ad ritum Judaeorum damnabiliter transtulerunt.* Un des adeptes du judaïsme fut Hugues AUBRIOT, prévôt de Paris, qui vivait scandaleusement avec des femmes juives (1381). Cf. E. DÉPREZ, *Hugo Aubriot praepositus Parisiensis et urbanus praetor (1367-1381) quo pacto cum Ecclesia atque Universitate certaverit*, Paris, 1902. Un juif, le cabbaliste Abraham Aboulafia, projeta de convertir au judaïsme le pape Martin IV, et, pour y travailler, se rendit à Rome (1281).

Peut-être les succès du prosélytisme juif ont-ils influé sur la formation de la légende d'un pape d'origine juive, qui serait venu d'Allemagne comme la papesse Jeanne. Cf. E. NATALI, *Il ghetto di Roma*, Rome, 1887, t. I, p. 93-94. Et l'antipape Anaclet II (1113), de la puissante famille des Pierleoni, petit-fils d'un juif converti, fut appelé *nec judaeus quidem sed judaeo etiam deterior* par ARNOUL de Lisieux, *Tractatus de schismate orto post Honorii II mortem*, III.

27. *De 1500 à 1789.* — Plus que jamais, des Juifs feignent d'adhérer au christianisme, surtout en Espagne et en Portugal. Il est juste de reconnaître les duretés des édits d'expulsion (1492 pour l'Espagne, 1496 pour le Portugal), les rigueurs implacables de l'inquisition malgré les protestations réitérées des papes, le courage des Juifs qui, au prix d'une partie de leur fortune, partirent pour l'exil plutôt que de recevoir le baptême ou subirent la mort pour leur foi. La plupart, pour éviter l'exil, simulèrent le christianisme; ceux-là furent des faibles, dont la lâcheté s'explique, si elle ne se justifie point. Ce qui est autrement blâmable, c'est que ces « nouveaux convertis » — non pas tous, il y en eut de sérieux — jouèrent

la comédie du christianisme et l'apprirent à leur descendance, non pas seulement au gros de la tempête, alors que l'exil se compliquait, comme en Portugal, de la douleur de laisser leurs enfants traînés iniquement de force aux fonts baptismaux, ou, comme en Espagne, de l'impossibilité de sauver toutes leurs richesses, mais plus tard, dans des temps plus calmes, quand l'exil devenait possible sans ces complications douloureuses. Cette conduite ne leur inspirait aucun remords. S'affubler du masque du catholicisme et le transmettre de génération en génération, singer un zèle très vif pour la religion chrétienne, parut chose toute naturelle. Si on le pouvait impunément, on jetait le masque. C'est ce que firent, pendant qu'en Espagne et en Portugal les marranes affectaient des dehors chrétiens, les marranes venus du Portugal (1593) à qui la Hollande protestante, qui avait secoué le joug de l'Espagne, accorda une existence légale (1619); les marranes brésiliens entraînés par une colonie juive d'Amsterdam, quand la Hollande, grâce en partie à leur concours, eut conquis le Brésil (1624); les marranes, qui s'étaient établis en Angleterre sous les Stuarts, dès que la protection de Cromwell, avant l'existence d'une loi formelle, leur assura la liberté (1656), et, en France, ces marranes portugais, qui avaient pris pied à Bordeaux, avaient été autorisés à s'y fixer (1550) comme « nouveaux chrétiens », qui, traités de Juifs, avaient protesté qu'ils ne l'étaient pas, « mais très bons chrétiens et catholiques », et qui, dès que l'occasion fut favorable, peut-être en 1686, cessèrent de pratiquer le christianisme.

Cette duplicité religieuse, admise dans de telles conditions, érigée en système, A. Leroy-Beaulieu, qui certes n'a rien d'un antisémite, la constate et la juge de la sorte, *Israël chez les nations*, p. 227-229: « Des milliers et des dizaines de milliers de Juifs d'Afrique, d'Asie, d'Europe, ont abandonné extérieurement le judaïsme, se déclarant disciples de Jésus ou de Mahomet, pour obtenir le droit de vivre [ou, en général, de vivre dans le pays que leurs ancêtres habitaient]. Des chrétiens, eux aussi, ont faibli, durant les persécutions... La différence est que les rabbins ont excusé, approuvé, parfois peut-être conseillé ce semblant d'apostasie... « Nous sommes d'Israël », disaient, en secret, les pères à leurs enfants, leur apprenant à renier devant les hommes la foi qu'ils leur transmettaient clandestinement. Des générations de fils de Jacob ont été ainsi formées à l'hypocrisie et au mensonge, dans ce qu'elles avaient de plus sacré... Etonnez-vous, après cela, si le Juif souffre moins que nous de l'ambiguïté. »

Quelques-uns des marranes qui revinrent au judaïsme se sont acquis de la notoriété : les plus connus furent les polémistes Elie Félix Montalto, médecin de Marie de Médicis († 1616) et Balthazar Orobio de Castro († 1687); Habib, en latin Amatus Lusitanus, médecin du pape Jules III; le médecin Isaac Cardosus, dont la *Philosophia libera* parut à Venise, en 1673; le médecin Abraham Zaccuto, de Lisbonne, qui se fit circoncire à Amsterdam (1625); Lévi ben Jacob Habib, chef religieux de Jérusalem dont le rôle eut quelque importance, au xvi[e] siècle; Diogo Pirès († vers 1528), l'aventurier et pseudo-Messie ou précurseur du Messie qui prit le nom de Salomon Malkho, cf. D. Kaufmann, *Un poème messianique de Salomon Malkho*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1897, t. XXXIV, p. 121-127. Cette aisance à changer de religion, qui caractérisa les Juifs, ne fut pas étrangère à leurs chefs insignes. Jacob Franck († 1791), fut tour à tour juif, turc, catholique romain, catholique grec, sans perdre ses partisans; il fonda une secte, dont il subsiste des débris en Pologne. Il s'était donné pour une réincarnation de Sabbataï-Cevi. Sabbataï-Cevi lui-même avait pu confesser Mahomet devant le sultan et entraîner à sa suite de nombreux Juifs à l'islamisme sans que fût amoindrie son autorité sur ses disciples. Parmi les convertis peu sincères, ou dont la sincérité fut superficielle, se firent remarquer l'espagnol Matthieu Andriani, professeur d'hébreu, qui lâcha les catholiques pour Luther (1520); les frères Weil, ou Veil, de Metz, convertis par Bossuet et successivement prêtres catholiques, anglicans, anabaptistes, sociniens; Joseph (après son baptême, Jean) Pfefferkorn, l'un des protagonistes de la lutte contre les Juifs dans l'affaire de Reuchlin, condamné au feu à Halle (1520) pour avoir profané l'eucharistie; Jules Conrad Otton, qui mystifia les chrétiens dans son *Gali Razaia*, Nuremberg, 1605, en altérant des textes hébraïques, et retourna au judaïsme; Ferdinand-François Engelsberger, baptisé (1636), apologiste du christianisme, voleur et, comme tel, condamné à la pendaison et mort (1642) en reniant le Christ et en blasphémant.

Il y eut, à faire profession de judaïsme, avec des marranes et des Juifs mal convertis, quelques rares chrétiens d'origine : le franciscain portugais Diogo de l'Assomption, qui fut brûlé vif à Lisbonne (1603); un jeune noble, don Lope de Vera y Alarcon (1644), que Manassé ben Israël exalta dans son *Espérance d'Israël*; Jean-Pierre Spect, d'Augsbourg, qui, après avoir écrit un livre à la gloire du catholicisme, adhéra aux doctrines des sociniens et des mennonites, et, à la fin, au judaïsme, sous le nom de Moïse Germanus († 1702); des chrétiens de la Pologne.

Un plus grand nombre de chrétiens furent non conquis mais touchés par le judaïsme. Des sectes protestantes eurent de l'affinité avec lui; au premier rang, l'unitarisme de Michel Servet et autres. La cabbale eut un succès immense auprès des chrétiens. On passa de l'admiration à des superstitions cabbalistiques. Les rabbins confectionnaient des amulettes magiques; tout rabbin fut un peu considéré comme un magicien expert dans l'art de guérir les maladies et de préserver de tous les maux, comme un être mystérieux en possession de secrets redoutables. C'est un fait significatif que les assemblées de sorcières portent le nom de « sabbat ». Pour les masses, le Juif était le maître des sciences occultes. Des chrétiens usèrent d'amulettes en caractères hébraïques, dont le texte était d'inspiration cabbalistique, antichrétienne. La congrégation de l'Index condamna (16 mars 1621) des médailles de ce genre et l'écrit d'Ange-Gabriel Anguisciola, *Della hebraica medaglia detta Maghen Davids et Abraham* (a disparu de l'édition de Léon XIII, 1900).

28. *De 1789 à nos jours.* — Des marranes d'Espagne et de Portugal continuèrent à vivre en partie double : chrétiens au dehors, Juifs dans l'intimité de la famille. De cette ténacité à feindre une religion haïe nous avons un exemple qui « semble invraisemblable », dit E. Natali, *Il ghetto di Roma*, p. 262. Le gouvernement portugais ouvrit, en 1821, les portes du royaume aux Juifs et permit l'érection d'une synagogue à Lisbonne. A son inauguration accoururent des familles entières des parties les plus éloignées du Portugal. C'étaient des marranes qui, pendant plus de trois siècles, avaient gardé la foi de leurs pères tout en se comportant extérieurement comme des catholiques. Même revirement chez des Juifs de la Transylvanie. Cf. J. et A. Lémann, *La cause des restes d'Israël introduite au concile œcuménique du Vatican*, Lyon, 1912, p. 180.

Il se produisit des conversions suspectes dans le monde qui fréquentait, à Berlin, le salon de Henriette Herz, dans la « Ligue de la vertu », ainsi

dénommée par antiphrase, qui s'y constitua, et dans cette « Société pour la civilisation et la science des Juifs » établie peu après (1819) par L. Zunz, E. Gans et M. Moser, et toute imbue d'hégélianisme, parmi les « éclairés » d'Allemagne, contempteurs du passé juif. Presque partout, en dehors de la Hesse, « les carrières officielles ou libérales demeuraient inaccessibles aux Israélites; cette législation inique, dit T. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 333, amena forcément bien des conversions intéressées parmi les Juifs les plus instruits et les plus intelligents: Henri Heine, Boerne, Gans, etc. » Ce « forcément » peut être juif; il n'est pas chrétien. Graetz, de son côté, s'attache à démontrer que Heine et Boerne sont juifs, foncièrement juifs, qu'ils ne se sont séparés du judaïsme qu'en apparence, « tels des combattants qui adoptent l'armure et le drapeau de l'ennemi pour le frapper à coup plus sûr et l'anéantir ». Cette phrase malheureuse a disparu de l'édition française de l'*Histoire des Juifs;* mais on y lit, t. V, p. 355, que de Heine et de Boerne on reconnaît l'origine juive, « non seulement dans leur esprit pétillant et leur ironie cinglante, mais aussi dans leur amour de la vérité et de la liberté, leur haine de l'hypocrisie » ! Le père de Karl Marx avait abjuré le judaïsme sans plus de conviction que Heine. D'Israëli reçut le baptême, à treize ans. Les conversions suivies d'un mariage chrétien ont été parfois sincères; la plupart du temps, peut-être, elles sont de pure forme. Intérêt humain, passions, influences d'ordre profane, indifférentisme religieux, autant de causes qui contribuent à des conversions fictives ou non durables. Une des plus attristantes fut celle de ce juif allemand, qui devint Mgr J.-M. Bauer, eut, à la cour de Napoléon III, le rôle que l'on sait, et, après les désastres de 1870, alla finir à Bruxelles une vie de scandales. Un des convertis récents (1906), Paul Loewengard, après avoir exprimé la prétention imprudente d'être le Chateaubriand mystique du xxe siècle, cf. ses *Magnificences de l'Eglise*, Paris, 1913, p. iv-v, est revenu au judaïsme pour des raisons qui prouvent que son catholicisme avait été tout de sentiment et qu'il n'avait rien compris à l'Eglise (voir sa lettre du 23 juin 1914, au *Gil Blas*).

Ces derniers temps ont assisté à une résurrection du judéo-christianisme. En 1882, l'avocat juif Rabinowitsch, qui était allé étudier en Palestine les moyens d'une émigration des Juifs russes, en rapporta la conviction que Jésus de Nazareth est le Messie, propagea sa foi nouvelle, ouvrit une « synagogue du saint Messie Jésus », et voulut être baptisé sans renoncer au judaïsme. Une église judéo-chrétienne s'est formée en Perse; elle se réclame de Jésus-Christ, admet le baptême et l'eucharistie, et se distingue des Juifs talmudistes, des protestants, des grecs, des catholiques. Cf. W. Monod, *L'espérance chrétienne*, Paris, 1901, t. II, p. 298-299, 310-312.

Les chrétiens d'origine qui ont adopté le judaïsme sont rares. En Russie, des sectes de sabbatistes se sont approprié, avec le respect du sabbat, plusieurs prescriptions de la Loi mosaïque. Chez nous, l'ex-Père Hyacinthe a conçu un plan de réforme du christianisme par les principes de l'hébraïsme. Cf. *Un ami d'Israël, Le P. Hyacinthe* (tirage à part de *L'Univers israélite*), Paris, 1912. Le pasteur W. Monod estime qu'« un retour formel et audacieux de l'Eglise à l'hébraïsme est la condition nécessaire de la grande synthèse qui s'impose entre l'esprit moderne et la foi évangélique », *op. cit.*, p. 317. Ce « retour au jéhovisme, ou mieux encore au messianisme », n'implique la croyance ni en un Dieu personnel ni en la vie future au sens traditionnel du mot, et rejoint le modernisme juif de J. Darmesteter et de L.-G. Lévy.

§ IV. Les attaques contre le christianisme et le ton de la polémique

29. *De 313 à 1100.* — Les Juifs furent accusés d'avoir, par leurs intrigues, décidé Léon l'Isaurien à entreprendre sa campagne iconoclaste et de s'y être associés largement. On leur attribua des profanations d'images. D'après un récit qui eut un succès énorme, deux images du Sauveur, frappées par les Juifs, auraient versé du sang, l'une à Béryte, en Syrie (voir le martyrologe romain, au 9 novembre), l'autre à Constantinople. En 1016, à Rome, les Juifs auraient traité avec dérision l'image du crucifix.

Plus indiscutables sont les excès de la fête des *Pourim*. « La jeunesse bruyante, dit Graetz, trad., t. III, p. 236, pendait Aman, l'ennemi traditionnel des Juifs, à un gibet auquel, par hasard ou à dessein, on donnait la forme de la croix, et qu'ensuite on brûlait. Ce fait irritait naturellement les chrétiens, qui accusaient les Juifs d'outrager leur religion. Pour mettre fin à ce scandale, Théodose II ordonna d'en punir les auteurs de peines rigoureuses; mais il n'arriva point à le faire cesser. » On brûle une croix le jour du sabbat, ou on l'introduit dans la synagogue pour s'en moquer.

Que dire des blasphèmes contre le Christ, réédition augmentée de ceux de la période des origines? On continue à prétendre que Jésus est né ἐκ πορνείας : les *Acta Pilati*, ii (probablement du ive ou du ve siècle), se font l'écho de cette grossièreté, d'invention juive. Elle est reprise, amplifiée, dans le Talmud et surtout dans le *Toledot Jesu*, « l'ouvrage le plus abominable qui soit sorti de la main des hommes », Freppel, *Saint Justin*, 2e édit., Paris, 1869, p. 410.

Le bruit de ces horreurs arrive aux oreilles des chrétiens. Que se passe-t-il exactement dans les synagogues? Ils ne sont pas en mesure de le constater. Mais, par ce qu'ils savent, ils se les représentent comme retentissant d'imprécations contre le Christ et les fidèles, et les Juifs se caractérisent, à leurs yeux, par ce que l'évêque Amolon, *Contra Judaeos*, XL, appelle, *immanitate odii in Christum et rabie blasphemandi*.

30. *De 1100 à 1500.* — Contre le christianisme, les Juifs s'allièrent fréquemment aux hérétiques. L'entente était d'autant plus facile que certaines sectes et, en première ligne, les vaudois et les cathares, furent enclines à judaïser. Très probablement ce furent des cathares judaïsants, ces passagiens, ou circoncis, qui disaient que la Loi mosaïque doit être observée à la lettre, exception faite pour les sacrifices sanglants, et qui condamnaient la Trinité, la divinité du Christ et l'Eglise. Cf. C. Molinier, *Mémoires de l'académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, 8e série, Toulouse, 1888, t. X, p. 442-443. Il n'est pas impossible que ces sectes, à leur tour, aient exercé une certaine attraction sur les Juifs. Juifs et hérétiques se rapprochèrent surtout dans le Languedoc, pays de fermentation antichrétienne. Ils s'unirent aussi ailleurs. Un mandement de Philippe le Bel (6 juin 1299) nous apprend que les Juifs cachaient les hérétiques fugitifs, cf. C. Douais, *L'inquisition*, Paris, 1906, p. 360, et, en 1425, le duc de Bavière châtia les Juifs de son duché qui avaient fourni des armes aux hussites contre les chrétiens. Luc de Tuy, *De altera vita fideique controversiis*, III, iii, assure que des hérétiques se disent Juifs pour disséminer aisément leurs doctrines sous le couvert du judaïsme, car les princes des peuples et les juges des villes sont favorables aux Juifs qu'ils traitent en familiers et en amis; toucher à un juif, c'est toucher à la pupille de l'œil du juge; l'or des Juifs leur vaut de telles protections que nul ne

leur résiste, et les évêques même, achetés par leurs présents, leur prêtent main forte.

« Ils démolissent l'Eglise », dit Luc; *qui crucifixerunt Dominum Deum meum evacuant fidem ejus et opprimunt pauperes sine causa.* Ils sont à l'affût des occasions d'ébranler la croyance des simples. On lit dans le *Merlin*, Paris, 1498, 3e partie, *Les prophecies de Merlin*, fol. 150a : « A celluy temps qu'il estoit en celuy pais avoit mains Juifs qui moult contredisoient la nouvelle foy. Ung jour advint que le plus saige deux tençoit a Merlin et lui disoit encontre la Vierge Marie. » L'histoire s'accorde avec la fiction, et l'auteur du *Merlin* imagine les Juifs du passé à la ressemblance de ceux qui l'entourent. La parabole des trois anneaux, qui apparaît dans le *Novellino*, CXII (fin du XIIIe siècle), dans le *Décaméron* de Boccace, I, III, dans la *Verge de Jacob* de Salomon Ibn Verga (ouvrage achevé au commencement du XVIe siècle), en attendant que Lessing l'immortalise dans son *Nathan le sage*, et qui, sous une apparence de bonhomie, contient une si grave leçon de scepticisme, est probablement née en Espagne et d'invention juive. Cf. G. Paris, *La parabole des trois anneaux*, dans *La poésie du moyen âge*, 2e série, Paris, 1895. Le Juif s'entend à la guerre contre l'Eglise. « Il est le docteur de l'incrédule, dit J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, p. 185-186; tous les révoltés de l'esprit viennent à lui, dans l'ombre ou à ciel ouvert. Il est à l'œuvre dans l'immense atelier de blasphèmes du grand empereur Frédéric et des princes de Souabe ou d'Aragon: c'est lui qui forge tout cet arsenal meurtrier de raisonnements et d'ironie qu'il léguera aux sceptiques de la Renaissance, aux libertins du grand siècle, et tel sarcasme de Voltaire n'est que le dernier et retentissant écho d'un mot murmuré, six siècles auparavant, dans l'ombre du ghetto, et plus tôt encore, au temps de Celse et d'Origène, au berceau même de la religion du Christ. » Ces lignes exagèrent l'influence du Juif; retenons-en que les Juifs ont travaillé de leur mieux à détruire le christianisme.

Au commencement du XIIIe siècle, en 1205, Innocent III, *Ep.*, VII, CLXXXVI, *P. L.*, t. CXV, col. 502, dénonçait à Philippe-Auguste leurs blasphèmes contre le Christ, ce « pendu qui était un homme de rien ». Vers la fin du même siècle, R. Bechaï ben Acher avançait une explication sinistre d'une anomalie du texte hébreu du *Ps.* LXXX (LXXIX de la Vulgate), 14; au lieu d'être dans le corps du mot *mîa*c*r* = sanglier, le *aïn* est au-dessus du mot. Le sanglier, disait Bechaï, c'est le Christ qui ravage la vigne d'Israël; quant au *aïn*, il est suspendu sur le mot *mîa*c*r*, afin que soient pareillement pendus tous ceux qui croient à ce pendu qu'est le Christ.

Cela indique le ton. Langage odieux à l'adresse du Christ et à l'adresse de la Vierge, basses plaisanteries pour détourner de l'adoration de la croix le vendredi saint, incantations magiques, profanations d'hosties, affectation des vases sacrés et des ornements liturgiques à des usages indécents, prières imprécatoires contre les fidèles, ces méfaits leur sont attribués par une foule de textes, qui n'ont pas toujours une valeur indiscutable, mais qu'il serait peu critique de rejeter *a priori* et en bloc, et qui, alors même que leur témoignage ne s'impose pas, traduisent l'impression que la conduite des Juifs avait fait naître dans le peuple chrétien.

31. *De 1500 à 1789.* — Les Juifs, plus surveillés, bannis de la plupart des Etats chrétiens, objet, de la part des papes, de mesures sévères, ne pourraient, sans imprudence grave, étaler leur antichristianisme. En pays infidèle, ils montrent qu'ils n'ont rien oublié de leur passé de rancunes. Au cours des fêtes que les Turcs célébrèrent à Andrinople (1663) pour commémorer la prise de cette ville, on donna au peuple le spectacle d'une ville chrétienne enlevée d'assaut; la représentation fut si vilainement injurieuse que le sultan dégoûté fit battre quelques Juifs qui l'avaient organisée.

En pays chrétien, les Juifs sont plus circonspects. Que valent — la question du meurtre rituel étant réservée — les accusations de profanations d'hosties et d'images saintes qui se renouvellent? Tous les textes qui en parlent ne sont pas sûrs. Encore ne faudrait-il pas les écarter tous sans examen, sous prétexte que « c'est là une de ces fables dont la donnée même trahit la fausseté. Un juif qui ne croit ni à la divinité du Christ, ni à sa présence invisible sous le voile du pain, n'a pas la sacrilège curiosité, dit A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, p. 41, de lacérer l'hostie, pour voir s'il en sortira du sang. Pareille impiété ne peut germer que dans une tête chrétienne ». Hélas! toutes les impiétés et toutes les curiosités morbides peuvent germer dans des têtes haineuses. Un fait bien authentique est le suivant. Quand Engelsberger eut été condamné à mort pour avoir volé des objets de grand prix à l'empereur Ferdinand III, dont il avait capté la confiance par sa prétendue conversion, il affecta de se préparer chrétiennement à mourir et reçut les derniers sacrements, espérant que l'empereur lui ferait grâce. Mais, dès l'instant où il comprit qu'il n'y avait rien à attendre, que la sentence serait exécutée, il jeta violemment à terre un crucifix qu'il avait dans ses mains, et protesta qu'il était resté juif de cœur. Comme on lui fit remarquer qu'il avait communié peu auparavant, il ajouta qu'il avait craché l'eucharistie dans son mouchoir et l'avait mise ensuite dans un pot de nuit. On se rendit compte que c'était vrai.

Les chrétiens reprochaient toujours aux Juifs leurs blasphèmes. Nous avons cité déjà cet aveu de Graetz que des Juifs — pour lui, des « ignorants » — appliquaient à tous les chrétiens la malédiction de la *Chemoné-esrê* contre les *minim;* les Juifs émancipés qui, pour la première fois, en 1796, voulurent supprimer cette malédiction, laquelle évidemment n'avait plus de raison d'être qu'autant qu'elle concernait les chrétiens, furent mal accueillis. D'autres prières juives parurent aux chrétiens également injurieuses. Dans la prière *Alènou*, des Juifs avaient l'habitude d'ajouter ces mots : « Eux adressent leurs prières à une chose sans consistance et au néant ». Par le mot « néant », *wariq* en hébreu, les chrétiens jugèrent que les Juifs entendaient Jésus. Jean Wuelfer († 1724) fouilla les bibliothèques pour découvrir un manuscrit où se lirait ce passage, car il n'était pas imprimé dans les rituels et, dans certaines éditions, la place était indiquée par un blanc. Il y réussit. Le prince Georges de Hesse avait exigé des Juifs de son Etat le serment de ne jamais proférer ce blasphème contre Jésus. J. Buxtorf composa un livre (non imprimé) sur la haine des Juifs contre tous les peuples, surtout contre les chrétiens, sur leurs blasphèmes, leurs imprécations, etc., non d'après les ouvrages des Juifs convertis, qui ne lui semblaient pas toujours dignes de foi, mais d'après les livres juifs. Fabricius, qui rapporte, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae asseruerunt*, p. 664, la lettre de Buxtorf relative à ce livre, est frappé douloureusement de ces habitudes blasphématoires : *Rem ipsam*, dit-il, *de majore parte Judaeorum non posse negari, et praesentis memoriae experientia, et scripta Judaeorum, quae in nostris sunt manibus, blasphema palam, aut prae metu omissas in libris excusis blasphemias vel vacuo*

spatio relicto vel sub velamentis tegentia, et familiaria Judaeis scribendi sacros etiam libros aenigmata, et mysteria, et omnis aetatis testimonia non inficienda evincunt. Une édition de l'infâme *Toledot Jesu* fut publiée en cachette par le pseudo-converti Engelsberger, Vienne, 1640.

32. *De 1789 à nos jours.* — Tous les Israélites n'ont pas mené la guerre intellectuelle contre le christianisme. Et tout ce qu'il y a de mauvais, ce « fumet de faisandé », ce « relent de pourri qui soulève le cœur » dans l'art, la littérature, le théâtre, le roman, la presse, dans tout ce qui s'imprime et se lit, ne vient pas d'Israël. En combattant la foi et la morale du christianisme, trop souvent les Juifs « nous versent, hélas ! de l'eau de notre fontaine et du vin de notre cru ». Le milieu rationaliste, néo-païen, où ils vivent, leur a inoculé ses idées et ses vices. Autant qu'ils les exercent, ils reçoivent les influences pernicieuses. Cf. A. Leroy-Beaulieu, *Israël chez les nations*, p. 308, 312, 317. Mais, que l'initiative leur appartienne ou non, ils déchristianisent.

Naguère, Dom Besse, *Les religions laïques*, Paris, 1913, p. 106, notait que l'évolution de l'idée messianique, telle que nous l'avons observée chez les Juifs, et la transformation de l'idée religieuse qui caractérise les récentes religions laïques, se sont produites dans le même sens. « L'une et l'autre se sont, en dernière analyse, fixées sur un même idéal, simple et facile à comprendre. On peut l'expliquer en quelques mots : une religion humanitaire, qui débarrasserait l'homme du Dieu personnel et qui, après avoir sapé par la base toutes les grandes institutions chrétiennes, concentre sur l'homme et les progrès dont il est susceptible, toutes les espérances du messianisme. » Y a-t-il là surtout parallélisme, ou cette « libre pensée religieuse » est-elle un « apport juif », ou bien le néo-judaïsme a-t-il emprunté à la philosophie du XVIIIe siècle et aux théoriciens de la Révolution française ses conceptions essentielles? On pourrait disserter là-dessus. A coup sûr, le néo-judaïsme n'est pas étranger à ce « romantisme religieux » plein de périls pour l'idée chrétienne. Et non moins sûrement, quels que soient les torts des baptisés, trop souvent les écrivains d'origine juive ont été les propagandistes d'avant-garde des doctrines irréligieuses, immorales et antisociales. Plus d'un, par surcroît, a blasphémé odieusement. Personne n'a dépassé Henri Heine.

En concluant ses études sur *L'esprit juif*, M. Muret dit, p. 313 : « C'est un ardent entrepreneur de démolitions que le penseur juif contemporain. On chercherait vainement un principe stable, une idée traditionnelle, sur lequel il n'ait pas exercé sa volonté de destruction... La déchristianisation du monde, à cela se réduit, en définitive, la fonction des Israélites contemporains. Voilà, du moins, s'ils n'y travaillent pas seuls, l'œuvre à laquelle ils collaborent. » Cf. J. Lemaître, *Théories et impressions*, Paris (sans date), p. 133-139. Trouvera-t-on ce jugement trop dur? Dira-t-on qu'en devenant « révolutionnaire » le Juif devient presque toujours athée, et qu'ainsi il cesse d'être juif? Un juif, B. Lazare, le nie. « En général, dit-il, *L'antisémitisme*, p. 345-346, 347, 350, les Juifs, même révolutionnaires, ont gardé l'esprit juif, et, s'ils ont abandonné toute religion et toute foi, ils n'en ont pas moins subi, ataviquement et éducativement, l'influence nationale juive. Cela est surtout vrai pour les révolutionnaires israélites qui vécurent dans la première moitié de ce siècle (le XIXe), et dont H. Heine et Karl Marx nous offrent deux bons modèles... On pourrait encore montrer ce que Boerne, ce que Lassalle, ce que Moses Hess et Robert Blum tinrent de leur origine hébraïque, de même pour d'Israëli, et ainsi on aurait la preuve de la persistance, chez les penseurs, de l'esprit juif, cet esprit juif que nous avons signalé déjà chez Montaigne et chez Spinoza... Le Juif prend part à la révolution, et il y prend part en tant que juif, c'est-à-dire tout en restant juif. »

Tenons compte de toutes les nobles exceptions qui existent, et inclinons à croire qu'elles sont nombreuses. Mais trop souvent les Juifs que l'étude de l'histoire révèle apparaissent violemment antichrétiens. Ils sont partout où est l'antichristianisme, s'ils ne sont pas tout l'antichristianisme.

Bibliographie. — Travaux concernant l'ensemble ou une période de l'histoire de la polémique : J. Bartolocci de Celeno, *Bibliotheca magna rabbinica*, Rome, 1675-1693, 4 vol. ; J.-C. Wagenseil, *Tela ignea Satanae, hoc est arcani et horribiles Judaeorum adversus Christum Deum et christianam religionem* ἀνέκδοτοι, Altdorf, 1681, 2 vol.; J.-C. Wolf, *Bibliotheca hebraea*, Hambourg, 1715-1735, 4 vol.; J.-B. de Rossi, *Bibliotheca judaica antichristiana*, Parme, 1800, et *Dizionario storico degli autori ebrei e delle loro opere*, Parme, 1802, 2 vol. ; J. Fürst, *Bibliotheca hebraea*, Leipzig, 1863; Freppel, *Saint Justin*, 2e édit., Paris, 1869, p. 375-417; M. Steinschneider, *Polemische und apologetische Literatur in arabischer Sprache zwischen Muslimen, Christen und Juden*, Leipzig, 1877; E. Renan, *Les rabbins français du commencement du XIVe siècle*, dans l'*Histoire littéraire de la France*, Paris, 1877, t. XXVII, p. 431-734, 740-753; I. Loeb, *La controverse religieuse entre les chrétiens et les Juifs au moyen âge en France et en Espagne*, dans la *Revue de l'histoire des religions*, Paris, 1888, t. XVII, p. 311-337, t. XVIII, p. 133-156, et *Polémistes chrétiens et juifs en France et en Espagne*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 43-70; R. Travers Herford, *Christ in jewish litterature*, dans *A dictionary of Christ and the Gospels*, Edimbourg, 1908, t. II, p. 876-882; P. Batiffol, *Rabbins et romains*, dans *Orpheus et l'Evangile*, 2e édit., Paris, 1910, p. 23-52. Sur le *Toledot Jesu* : S. Krauss, *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlin, 1902. Sur les passagiens : C.-U. Hahn, *Geschichte der Ketzer im Mittelalter*, Stuttgart, 1850, t. III, p. 1-68, 207-259; C. Molinier, *Les passagiens, étude sur une secte contemporaine des cathares et des vaudois*, dans les *Mémoires de l'académie des sciences, inscriptions et belles-lettres de Toulouse*, 8e série, Toulouse, 1888, t. X, p. 428-458. Sur la cabbale : G. Bareille, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1905, t. II, col. 1271-1291. Sur le judaïsme moderne : J. Darmesteter, *Les prophètes d'Israël*, Paris, 1895; Carra de Vaux, *Joseph Salvador et James Darmesteter*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1900, t. XLI, *Actes et conférences*, p. XXV-XLVIII; N. Slouschz ben David, *La renaissance de la littérature hébraïque (1743-1885)*, Paris, 1902; D. Philippson, *The reform movement in judaism*, Londres, 1907; P. Bernard, *La crise religieuse d'Israël. Défections et réformes*, dans les *Etudes*, Paris, 1907, t. CXIII, p. 406-420 ; G. Bricout, *Chez les Israélites francais. L'union libérale*, dans la *Revue du clergé français*, Paris, 1908-1909, t. LVI, p. 282-300, t. LVII, p. 129-152; J. de Le Roi, *Neujüdische Stimmen über Jesum Christum*, Leipzig, 1910; L.-C. Fillion, *Jugement porté par un juif sur le judaïsme libéral, sur Jésus-Christ et sur le christianisme*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1913, t. XVI, p. 81-99; A. Spire, *Quelques juifs*, Paris, 1914.

IV. — Le Talmud

§ I. *Le contenu du Talmud.*
§ II. *Ce que l'Eglise a pensé du Talmud.*

§ I. Le contenu du Talmud

33. *L'état de la question.* — Le Talmud, livre peu accessible même pour ceux qui savent l'hébreu, écrit dans une langue obscure et s'offrant à nous dans un texte défectueux, est une vaste compilation d'éléments souvent contradictoires, de diverses écoles et de diverses époques. Le noyau primitif, la *Mischna*, constitué avant l'an 200 de l'ère chrétienne, contient les décisions rabbiniques anciennes relatives à la Loi ou *Thora*. Autour de la *Mischna* se sont amoncelés, sous le nom de *Ghémara* et sous la forme de procès-verbaux des séances tenues par les académies de rabbins, des commentaires, annotations, gloses et discussions de toutes sortes, renfermant de tout : dogme, morale, casuistique, politique, jurisprudence, histoire réelle et légendaire, médecine, physique, astronomie, formules magiques, etc. Il existe deux Talmuds : celui de Jérusalem, composé au IIIe et au IVe siècles, par les docteurs de Palestine, et celui de Babylone, beaucoup plus développé, qui date du Ve et du VIe siècles. Deux parties s'y distinguent : la *halakha*, c'est-à-dire les lois et les discussions qui ont abouti à les établir, et la *haggada*, c'est-à-dire tout ce qui n'appartient pas à la discussion légale.

Les Juifs ont tenu en singulière estime le Talmud. Il est vrai que les caraïtes ou « scripturaires », ces « protestants du judaïsme », apparus vers le milieu du VIIIe siècle, n'admirent que l'Ecriture; mais ils n'ont jamais été que le petit nombre. Dans le feu de la polémique, gênés par l'objection chrétienne, des rabbins consentirent à voir dans la *haggada* d'innocents badinages ou lui dénièrent carrément une autorité religieuse; le grand courant du judaïsme accordait à la *haggada* et à la *halakha* une autorité égale. On s'en aperçut quand Maïmonide promit un traité avec ce titre : « Qu'il n'est pas obligatoire d'interpréter partout le Talmud à la lettre ». L'opinion unanime des rabbins s'affirma contraire, et le livre ne fut pas publié. La lutte entre maïmonistes, ou partisans des études philosophiques, et antimaïmonistes, ou obscurantistes, ne porta pas directement sur la valeur du Talmud, que les maïmonistes eux-mêmes ne mettaient pas en cause. Les Juifs ont beau faire, observait Richard Simon, qu'on n'accusera pas d'être aveuglé par le préjugé antijuif — et qui, en cela, répétait ce qu'avaient dit un Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, V, et un Jérôme de Sainte-Foi, *Contra Judaeorum perfidiam et Thalmut*, l. II, introd. —, ils seraient excommuniés de la Synagogue le jour où ils voudraient secouer le joug de ce subtil et absurde radotage. Cf. H. Margival, *Richard Simon*, dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, Paris, 1896, t. I, p. 176. L'attachement au Talmud, pour ne pas dire son culte, fut, sauf exceptions rares, sans réserves.

Aujourd'hui, on fait des réserves. Des écrivains juifs déclarent qu'il y a, dans le Talmud, « du bon, du médiocre, du mauvais », I. Loeb, *Réflexions sur les Juifs*, p. 92, et « la boue et le limon comme le flot limpide et pur », A. Darmesteter, *Revue des études juives*, 1889, t. XVIII, p. CD. Depuis l'invasion du rationalisme le plus accentué, le Juif est en train de s'affranchir de l'autorité du Talmud. C'est justice de ne pas rendre solidaires de tout ce qu'il y a dans le Talmud les Israélites contemporains; mais l'exactitude historique demande de ne pas prêter aux Juifs d'autrefois les façons de juger et de sentir qui tendent à prévaloir maintenant. Si le Talmud s'exprime en termes malsonnants sur le compte des chrétiens et du christianisme, nous avons le droit de considérer ces passages comme l'expression de la pensée juive ou, du moins, comme ayant agi sur elle.

34. *Le Talmud contre les chrétiens.* — Or, des textes de ce genre existent. Il y a, d'abord, ceux qui ont trait aux *minim*, non seulement la prière *Chemoné-esré* que le Talmud enregistre et dont il règle la récitation, mais encore des prescriptions telles que la suivante, *Tosefta Bab. mes.*, II, XXXIII : « Si un gentil, ou un pasteur, ou un éleveur de petit bétail tombe [dans un puits], on l'y laisse, mais on ne l'y jette pas; on y laisse aussi les *minim*, les apostats et les délateurs, mais de plus on les y jette. » Il y a les textes sur les *goyim*, notamment ceux-ci : « On peut, on doit tuer le meilleur des *goyim* »; « l'argent des *goyim* est dévolu aux Juifs, donc il est permis de les voler ou de les tromper »; « il est défendu de rendre à un *goy* un objet qu'il a perdu ». Cf. I. Loeb, *Revue des études juives*, Paris, 1880, t. I, p. 251, 252. Il y a le traité *Aboda-Zara* et les autres textes contre les idolâtres.

Nous avons vu que le mot *minim*, quoi qu'il en soit de sa signification primitive, servit à désigner les chrétiens. Nous en dirons autant du mot *goyim*. Que les *goyim*, maudits par le Talmud, aient été anciennement les Grecs d'Antiochus, les Romains de Titus et d'Adrien, les mages des rois sassanides, ceux qui violentèrent Israël dans sa nationalité et dans sa religion, que les duretés du Talmud qui les concernent aient été, plutôt que des règles de conduite, des cris de guerre contre les destructeurs du temple et les oppresseurs de Juda, nous ne faisons pas difficulté de l'admettre. Mais il est incontestable que, dans la suite, éloignés des Grecs, des Romains et des Perses qui les avaient maltraités, ayant à souffrir des chrétiens, les Juifs prirent l'habitude de leur appliquer les sentences contre les *goyim*. Non pas tous les Juifs; il y en eut, dans les controverses entre Juifs et chrétiens, pour affirmer que les Juifs n'observaient pas ces prescriptions talmudiques, et de divers rabbins nous possédons des textes qui témoignent de sentiments meilleurs envers les non-Juifs. Cf. l'intéressant relevé de D. Chwolson, *Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen*, Francfort-sur-le-Mein, 1901, p. 62-81. Honorables exceptions. Les textes du Talmud demeuraient, avec une autre autorité que celle de ces rabbins dont la parole était fugitive ou sans écho, et le danger subsistait d'assimiler ou d'identifier les chrétiens aux *goyim*. B. Lazare le constate loyalement, *L'antisémitisme*, p. 289-292. Il rappelle que, lors des guerres romaines, « contre l'oppresseur on trouva tout permis, on préconisa toutes les violences, toutes les haines, et le Talmud... enregistra préceptes et paroles, et il les perpétua ». Toute la colère et toute la haine se reversèrent ensuite sur les Juifs qui se convertissaient, les *minim*, et sur les chrétiens. Que si l'on objecte que « ces préceptes ne représentèrent que des opinions personnelles » et qu'on a, dans la littérature talmudique, en particulier dans le *Pirké-Aboth*, des formules compatissantes et fraternelles, « c'est exact », répond B. Lazare, et, dans l'esprit des Pères qui écrivent ces sentences, elles eurent un sens général, « mais le Juif du moyen âge, qui les trouva dans son livre, leur attribua un sens restreint; il les appliqua à ceux de sa nation. Pourquoi? Parce que ce livre, le Talmud, contenait aussi les préceptes égoïstes, féroces et nationaux, dirigés contre les étrangers. Conservés dans ce livre dont l'autorité fut immense, dans ce Talmud qui fut pour les Juifs un code, expression de leur nationalité, un code qui fut leur âme, ces affirmations cruelles ou étroites acquirent une force

sinon légale, du moins morale. Le Juif talmudiste qui les rencontra, leur attribua une valeur permanente...; il en fit une règle générale vis-à-vis des étrangers à son culte, à sa loi, à ses croyances... Le *goy* des Macchabées, le minéen des docteurs, devint le chrétien, et au chrétien on appliqua toutes les paroles de haine, de colère, de désespoir furieux, qui se trouvaient dans le livre ». Semblablement, que les « idolâtres » du Talmud aient été, à l'origine, les seuls païens, c'est possible; peu à peu et assez vite, le paganisme disparaissant, les Juifs entendirent des chrétiens ce que le Talmud disait des idolâtres, chose d'autant plus facile qu'ils les croyaient idolâtres : ils leur reprochaient, faute de comprendre le dogme de la Trinité, d'adorer plusieurs dieux, et, confondant le culte de lâtrie et celui de dulie, ils taxaient d'idolâtrie le culte de la Vierge et des saints.

En outre, le Talmud isola les Juifs du reste des hommes. Pour ce motif, B. Lazare — c'est là le leitmotiv de son ouvrage — soutient, *L'antisémitisme*, p. 14, que le Talmud fut néfaste. Les rabbanites, en l'imposant, retranchèrent Israël de la communauté des peuples, et en firent « un solitaire farouche..., une nation misérable et petite, aigrie par l'isolement, abêtie par une éducation étroite, démoralisée et corrompue par un injustifiable orgueil ». Le résultat de leur victoire fut, pense-t-il, la persécution officielle. « Jusqu'à cette époque, il n'y avait guère eu que des explosions de haines locales, mais non des vexations systématiques. Avec le triomphe des rabbanites, on voit naître les ghettos, les expulsions, et les massacres commencent. Les Juifs veulent vivre à part; on se sépare d'eux. Ils détestent l'esprit des nations au milieu desquelles ils vivent; les nations les chassent. » Des admirateurs du Talmud n'hésitent pas non plus à reconnaître qu'il creusa plus profondément l'abîme qui séparait le judaïsme du christianisme : plus le christianisme s'élargissant ouvrait son ample sein aux nations païennes, plus le judaïsme se renfermait en lui-même, se resserrait avec un soin jaloux; « il restait isolé au milieu des nations ennemies, et cet isolement faisait sa force », dit A. Darmesteter, *Le Talmud*, p. CDXXXIV. Alors on vit ce phénomène, étrange et unique, je crois, dans l'histoire, d'un peuple dispersé aux quatre coins du monde et toujours un, d'une nation sans patrie et toujours vivante. Un livre accomplit ce miracle, le Talmud. Le Talmud a fait la force du judaïsme, mais en l'isolant. Retenons cette formule.

35. *Le Talmud contre le christianisme.* — L'attitude du Talmud envers le Christ est fâcheuse. Les grossièretés blasphématoires que nous avons rencontrées déjà s'y retrouvent comme chez elles : naissance illégitime de Jésus, insultes à sa mère, usage par le Christ de la magie. Hérétique, excommunié, pécheur et entraînant à pécher la multitude, il se serait fait une vie douce au moyen du nom ineffable Iahvé qu'il aurait eu l'adresse de dérober dans le saint des saints du temple; il serait à jamais puni en enfer dans l'ordure bouillante. Pour défendre le Talmud, R. Yehiel prétendit que ce livre distingue deux Jésus, et que les textes incriminés ne se rapportent pas au Jésus des chrétiens, mais à l'autre. De vrai, le Talmud embrouille la vie de Jésus, et sa chronologie est défectueuse et contradictoire. Les Juifs, insouciants d'histoire précise, ont déformé les Evangiles ou plutôt l'enseignement oral chrétien. Mais, en dépit de l'ambiguïté de deux ou trois textes, il est clair que le Jésus dans lequel le Talmud voit l'ennemi, qu'il abomine et salit, c'est bien le fondateur de la religion qui a supplanté le judaïsme, et les talmudistes confondirent avec le Christ le Jésus, fils de Panthéras, du Talmud. Qu'on lise d'affilée tous les textes talmudiques relatifs à Jésus, non pas dans une édition expurgée, mais dans les éditions complètes, ou dans les extraits qui ont été groupés par G. Dalman, dans H. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Berlin, 1891, p. 5*-19*, cf. 9-88, et par H.-L. Strack, *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910, p. 1-21, cf. 18*-47*, ou encore dans la synthèse qu'en a tracée R. Travers Herford, *A dictionary of Christ and the Gospels*, t. II, p. 877-878; on se rendra facilement compte que c'est au Jésus des chrétiens qu'il s'en prend. Que si, après cela, on passe à ces lignes d'I. Loeb, *Revue des études juives*, t. I, p. 256 : « Qu'y a-t-il d'étonnant qu'il se trouve dans le Talmud quelques attaques contre Jésus? Il serait singulier qu'il en fût autrement, et, s'il faut s'étonner de quelque chose, c'est qu'il n'y en ait pas davantage », on mesurera la distance qui sépare de celle d'un chrétien la mentalité de l'un des plus intelligents et des plus instruits parmi les Juifs modernes.

D'autres énormités déparent le Talmud, par exemple des expressions méprisantes pour l'Eglise, ses saints, ses sacrements, ses cérémonies. Tranchent, particulièrement, des passages qui concernent Dieu, des indécences et « immondices ». Sans doute le Talmud est d'un temps et d'un pays qui n'avaient ni le même tour d'imagination ni les mêmes pudeurs que nous, et nous serions mal venus de lui reprocher des anthropomorphismes et des crudités de langage que nous acceptons dans la Bible. Mais quelle différence entre les anthropomorphismes bibliques et quelques-uns de ceux du Talmud, qui font jouer à Dieu, devant les rabbins, « le rôle d'un enfant ou d'un imbécile », J.-H. Pignot, *Histoire de l'ordre de Cluny*, Paris, 1868, t. III, p. 535! Cf. Bartolocci, *Bibliotheca magna rabbinica*, t. I, p. 552-642. Et, dans le nombre des jeux et fantaisies où se complaisent les rabbins, n'en existe-t-il pas de vraiment inqualifiables? Faut-il blâmer les chrétiens d'avoir jugé révoltante, entre plusieurs autres, cette idée qui fournit le 34e chef d'accusation dans la controverse de 1240 : *dicentes Adam cum omnibus brutis et serpentem cum Eva coisse?* Yehiel, de Paris, qui sur d'autres points fit preuve de souplesse et adoucit les assertions talmudiques, fut, cette fois, intraitable : *concessit quod Adam coiit cum omnibus bestiis, et hoc in paradiso.* Cf. *Revue des études juives*, t. I, p. 54, 55.

Il est arrivé que des textes inauthentiques ou mal compris furent allégués dans la polémique antijuive. C'est regrettable. On a insinué ou laissé croire que le Talmud est tout entier mauvais, immoral, antichrétien. C'est inexact; les textes dignes de reproche sont comparativement rares. Mais, si le Talmud n'est pas uniquement de la haine contre les chrétiens et le christianisme, il s'y trouve de la haine. Dira-t-on, avec A. D[armesteter], *Revue des études juives*, t. I, p. 145, qu'il y a lieu de chercher si les opinions incriminées « n'étaient pas des opinions individuelles, sans autorité et perdues dans l'immensité des doctrines talmudiques »? L'autorité du Talmud fut absolue sur la presque unanimité des Juifs d'avant la Révolution. Et, étant donné l'état d'esprit des Juifs, l'état de lutte sans trêve entre Juifs et chrétiens, on savait découvrir, dans le *mare magnum* du Talmud, ce qu'il y avait contre le christianisme, on connaissait les « bons » passages. Qu'on dise moins encore « que, d'ailleurs, les livres juifs ne sortant pas du cercle de la Synagogue, étaient impénétrables au monde chrétien et, par suite, sans action aucune ». Sans action sur les chrétiens, passe; mais sur les Juifs! Les Juifs d'aujourd'hui, certains Juifs, se désolidarisent d'avec le Talmud. Fort bien. Nous ne songeons pas à suspecter leur sincérité, et nous renonçons à utiliser contre

eux les textes du Talmud. Mais nous avons le droit de nous en servir pour connaître les dispositions des Juifs envers les chrétiens et le christianisme dans les siècles écoulés et comprendre, par contre-coup, les dispositions des chrétiens envers les Juifs.

§ II. Ce que l'Eglise a pensé du Talmud

36. *Avant 1500.* — Il semble que le Talmud ne fut connu longtemps des chrétiens que par ouï-dire. Quelque chose de son contenu parvenait jusqu'à leurs oreilles; le texte dut tomber rarement sous leurs yeux. Les traditions orales de la Synagogue, dont le premier compilateur paraît avoir été R. Akiba († 135), et dont le recueil, achevé par Juda le Saint appelé aussi, par excellence, Rabbi (fin du IIe siècle), forma la *Mischna* et reçut sa forme dernière vers le milieu du IIIe siècle, sont mentionnées par les Pères sous le nom grec de *deutérose*, δευτέρωσις. Saint Justin, saint Epiphane, saint Augustin, saint Jérôme, les citent. Saint Jérôme, très sévère — *aniles fabulae..., et pleraque tam turpia sunt ut erubescam dicere*, dit-il, *Ep. ad Algas.*, CXXI, 10 — nomme les principaux représentants de la tradition juive, parmi lesquels R. Akiba; il peut donc viser la *Mischna*. Justinien, novelle 146, interdit (548) de lire, dans les synagogues, *eam quae ab eis dicitur secunda editio : secunda editio* est la traduction littérale de δευτέρωσις. C'est donc la *Mischna* qui est condamnée, non pas, il est vrai, par l'Eglise, mais par un empereur qui jouait au théologien. Cette même novelle est inscrite dans les *Basiliques*, I, I, 47. Cf. le *Nomocanon* de Photius, XII, III.

Dérober le Talmud à la curiosité des chrétiens fut la tactique des Juifs. Pierre le Vénérable, *Tractatus adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, V, nous apprend que de son temps ils le cachaient de leur mieux, et triomphe d'avoir réussi à découvrir un exemplaire; il le dénonce à l'indignation chrétienne.

Malgré la renommée de l'abbé de Cluny et la fougue de son traité, le Talmud resta presque insoupçonné des gens d'Eglise. La grande révélation se fit de 1238 à 1240. Jusque-là, remarque justement N. Valois, *Guillaume d'Auvergne évêque de Paris, sa vie et ses ouvrages*, Paris, 1880, p. 119-120, « quelque aversion qu'ils eussent les uns pour les autres, il semblait y avoir entre eux (les Juifs et les chrétiens) une communauté de croyance, un accord tacite sur les matières de l'ancienne Loi. Dans les controverses, qui avaient lieu à d'assez courts intervalles, les Juifs n'apparaissaient que comme les défenseurs de l'Ancien Testament ». Le Talmud s'imposait à eux à l'égal au moins de la Bible; mais il avait cheminé dans l'ombre, et les chrétiens ne se doutaient guère de la distance qu'il mettait entre les Juifs et eux. Ce fut un saisissement quand le mystère se dissipa. Un juif converti, Nicolas Donin, de la Rochelle, présenta (1238) au pape Grégoire IX trente-cinq articles qui reproduisaient, disait-il, la doctrine du Talmud et qui, de fait, en sont tirés exactement. Grégoire, par des lettres adressées aux évêques et aux souverains des royaumes occidentaux, ordonna de s'emparer de tous les exemplaires du Talmud et d'ouvrir une enquête. Les ordres du pape ne paraissent avoir été exécutés qu'en France. A Paris, en 1240, devant la cour de saint Louis d'abord, puis devant des évêques et des maîtres en théologie, Nicolas Donin, d'une part, et, d'autre part, R. Yehiel, de Paris, dont la réputation était européenne, et trois autres rabbins, discutèrent les griefs contre les enseignements talmudiques. Le Talmud fut condamné; les exemplaires détenus furent brûlés publiquement à Paris, probablement en 1242. Des exemplaires subsistaient; en 1248, il y eut une nouvelle condamnation, dont on ne sait si elle fut suivie d'un autodafé. Un ouvrage, intitulé *Extractiones de Talmut* ou *Excerpta talmudica*, se proposa de justifier, par des extraits du Talmud, cette condamnation. Cette phrase des *Extractiones* indique bien l'importance de l'affaire : « Il faut savoir que, par un secret dessein de la Providence, les erreurs, les blasphèmes et les outrages contenus dans le Talmud avaient échappé jusqu'à ce jour aux yeux des docteurs de l'Eglise. Le mur est enfin percé, le jour s'est fait, et l'on a vu ces reptiles, ces idoles abominables, qu'adore la maison d'Israël. » Désormais quelque chose était changé dans les relations entre Juifs et chrétiens.

L'attention des papes demeura éveillée. A plusieurs reprises, ils renouvelèrent la condamnation du Talmud. Ce fut le cas de Clément IV (bulle *Damnabili perfidia*, 15 juillet 1267); d'Honorius IV (bulle *Nimis in partibus anglicanis*, 18 novembre 1285); de Jean XXII (bulle *Dudum felicis recordationis*, 4 septembre 1320, reproduit la lettre d'Eudes de Châteauroux, cardinal-évêque de Frascati et légat d'Innocent IV lors de la condamnation de 1248, et celles de Clément IV et d'Honorius IV); de Benoît XIII (Pierre de Luna, bulle *Etsi doctoris gentium*, 3 mai 1415); du concile de Bâle, ses. XIX. Les rois de France Philippe le Hardi (1284) et Philippe le Bel (1308) publièrent des ordonnances contre le Talmud.

S'il fallait s'en rapporter à Galatinus, *Opus de arcanis catholicae veritatis*, I, VII, Bâle, 1550, p. 26, Clément V, avec l'approbation du concile de Vienne (1311), aurait décidé *thalmudicos Judaeorum libros per fideles hebraicam linguam callentes in latinum sermonem traducendos atque christianis publice legendos esse*; il cite, à l'appui de son dire, la décrétale *Inter sollicitudines*, *Clement.*, V, I, I. Bartolocci, *Bibliotheca magna rabbinica*, t. III, p. 744-745, cf. 746, dit que Clément V, ordonnant l'érection de chaires d'hébreu, d'arabe et de chaldéen, dans les principales Universités d'Europe, veut qu'on traduise, non pas le Talmud, mais les livres de grammaire composés en ces langues, afin que les élèves soient en mesure de les apprendre convenablement. En réalité, le texte de la décrétale porte qu'il doit y avoir, dans ces Universités, deux maîtres experts dans chacune de ces trois langues, *qui scholas regant inibi, et, libros de linguis ipsis in latinum fideliter transferentes, alios linguas ipsas sollicite doceant.* Il est donc simplement question, d'une façon générale, de traduire en latin des livres hébreux, arabes et chaldéens. Le Talmud n'est pas mentionné, et, comme il était défendu par ailleurs, rien n'autorise à croire que le pape en approuve l'usage dans l'enseignement des Universités. Mais, si Galatinus élargit la décision pontificale, Bartolocci semble la restreindre quand il détache les mots : *libros de linguis*, et entend, par là, les traités de grammaire.

37. *Après 1500.* — Les livres juifs bénéficièrent d'abord du mouvement de la Renaissance. Léon X pensionna des Juifs convertis qui se préoccupaient de les traduire et de contribuer ainsi aux progrès de l'exégèse; il s'intéressa à la publication du Talmud. Un juif converti, qui devait mal finir, Pfefferkorn, ayant, dans son *Judenspiegel* (*Miroir des Juifs*, 1507), invité ses anciens coreligionnaires à renoncer à la lecture du Talmud, obstacle à leur conversion, et engagé les chrétiens à détruire les « faux livres juifs », Jean Reuchlin protesta qu'on ne devait anéantir, après un jugement régulier, que les livres ouvertement dangereux, que le Talmud, mélange d'éléments divers, était susceptible de rendre témoignage à la vérité. Un violent libelle de Pfefferkorn, *Der Handspiegel* (*Le miroir à la main*, 1511),

accusa Reuchlin d'avoir été corrompu par l'or juif. Reuchlin riposta par *Le miroir des yeux* (*Der Augenspiegel*, 1511). Ce fut une lutte vive, où Reuchlin et Pfefferkorn échangèrent d'autres écrits de polémique, et à laquelle prirent part, pour Reuchlin, deux juifs convertis, le franciscain Galatinus (Pierre de Colonna), *Opus de arcanis catholicae veritatis* (1518), et Paul Ricci, médecin de l'empereur Maximilien Ier, ainsi que le cardinal Gilles de Viterbe, le franciscain Georges Benigni, évêque de Nazareth, et, dans le camp de Pfefferkorn, Arnold Luydius, de Tongres, et le dominicain Jacques Hochstratten. Celui-ci était inquisiteur de la foi pour la province de Mayence. A ce titre, il fut saisi du différend. Reuchlin en appela au pape. Le jugement traîna d'année en année ; enfin, en 1520, Léon X condamna Reuchlin et son *Miroir des yeux*, qualifié de « dangereux, suspect, plein de partialité pour les Juifs ». Dans l'intervalle, les « jeunes humanistes », les « poètes » lanceurs de la Réforme, les auteurs des *Lettres des hommes obscurs*, surtout Ulrich de Hutten, s'étaient faits les champions de Reuchlin et avaient profité de l'occasion pour attaquer l'Eglise, si bien que la querelle de Reuchlin devenait « la préface d'une bataille bien plus importante qui devait entraîner une définitive scission des intelligences », L. Pastor, *Histoire des papes*, trad. A. Poizat, Paris, 1909, t. VII, p. 256.

La Réforme protestante et la Contre-Réforme catholique réagirent sur la répression du judaïsme en général et, en particulier, sur la condamnation du Talmud. La bulle *Cum sicut nuper* de Jules III (29 mai 1554) prescrivit de rechercher et de brûler, avec le Talmud, tous les livres juifs blasphémant le Christ. Pendant le pontificat de Paul IV, un nombre incalculable d'exemplaires du Talmud furent livrés aux flammes, surtout à Crémone, où l'un des plus illustres juifs convertis, Sixte de Sienne, vint poursuivre leur destruction. Cf. sa *Bibliotheca sancta* Paris, 1610, p. 120, 310. Dans l'*Index librorum prohibitorum* (1564), Pie IV prohiba le Talmud, ses gloses, annotations, interprétations et expositions, en spécifiant que ces livres seraient tolérés s'ils paraissaient sans le nom de Talmud et sans injures pour le christianisme. De là des éditions expurgées ; l'augustin Adamas, de Florence, eut mission de Grégoire XIII de s'occuper de ce travail expurgatoire. Grégoire XIII (bulle *Antiqua Judaeorum*, 1er juillet 1581) soumit à l'inquisition les détenteurs du Talmud. Clément VIII (bulle *Cum Hebraeorum*, 28 février 1593) confirma les lettres de ses prédécesseurs ; en outre, il condamna tous les livres, en langue hébraïque ou autre, défectueux au point de vue catholique, défendit de les imprimer sous aucun prétexte, *etiam sub praetextu quod expurgata fuerint, donec expurgentur, sive quod de novo typis excusa fuerint mutatis nominibus, vel etiam sub obtentu seu tolerantiae aut permissionis, ut praetendunt, secretarii aut cujusvis personae sacri concilii Tridentini, aut Indicis librorum prohibitorum per recentis memoriae Pium papam IV^m praedecessorem nostrum editi.* Cf., dans les éditions de l'*Index* antérieures à celle de Léon XIII, à la suite des dix règles générales, les *Observationes ad regulam 9^am Clementis papae VIII jussu factae.* Plusieurs décrets, dont l'un du Saint-Office (18 mai 1596), précisèrent que ce n'était pas aux catholiques d'expurger les livres juifs, mais aux Juifs eux-mêmes, et que les Juifs que l'on trouverait en possession d'ouvrages antichrétiens seraient punis. Une lettre importante du cardinal de Crémone (29 novembre 1629) résume les mesures de l'Eglise contre le Talmud et appuie dans le sens de Clément VIII. Un projet d'ordonnance du cardinal Petra reprend, au sujet du Talmud, les dispositions des papes, à partir d'Innocent IV. L'ordonnance, quelque peu modifiée, fut contresignée et promulguée par Benoît XIV (15 septembre 1751). Signalons enfin un édit de Pie VI (octobre 1775), qui rappelle et confirme cette ordonnance, cf. *Analecta juris pontificii*, Rome, 1860, p. 1422-1423, et un autre (janvier 1793), qui la renouvelle.

Bibliographie. — J. Bartolocci, *Bibliotheca magna rabbinica*, t. I, p. 552-642, t. III, p. 359-663, 731-748 ; J.-C. Wolf, *Bibliotheca hebraea*, t. II, p. 657-993, t. IV, p. 320-456 ; J. Derenbourg, article *Talmud*, dans l'*Encyclopédie des sciences religieuses*, Paris, 1882, t. XII, p. 1007-1036 ; A. Darmesteter, *Le Talmud*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, *Actes et conférences*, p. CCCLXXXI-DCXLII ; H. Laible, *Jesus Christus im Thalmud*, Berlin, 1891 ; R. Sinker, *Essays and studies*, Cambridge, 1900, p. 58-79 ; R. Travers Herford, *Christianity in Talmud and Midrash*, Londres, 1903 ; A. Meyer, *Jesus im Talmud*, dans E. Hennecke, *Handbuch zu den neutestamentlichen Apokryphen*, Tubingue, 1904, p. 47-71 ; H.-L. Strack, *Einleitung in den Thalmud*, 4e édit., Leipzig, 1908 ; article *Talmud*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1907, t. XIX, p. 313-334 ; *Jesus, die Haeretiker und die Christen nach den ältesten jüdischen Angaben*, Leipzig, 1910 ; les ouvrages cités dans les pages précédentes.

V. — L'usure

§ I. *Ce qu'a été l'usure juive.*
§ II. *Ce que l'Eglise a pensé de l'usure juive.*

§ I. Ce qu'a été l'usure juive

38. *Etat de la question.* — « Juif » est synonyme d'« usurier » dans toutes les langues européennes. Est-ce la faute des Juifs ? Est-ce une injustice du langage ?

La thèse commune à la quasi-unanimité des historiens juifs est que les Juifs n'ont pas eu des torts, ou presque pas. Nul ne l'a présentée d'une façon aussi habile et à la fois brutale qu'I. Loeb, *Réflexions sur les Juifs*, p. 29-30, 52-81. Cf., du même, *Le Juif de l'histoire et le Juif de la légende*, Paris, 1890.

Peuple « essentiellement agricole », dit-il, les Juifs se sont transformés en un peuple commerçant sous la pression des circonstances. La métamorphose est due à la perte de leur autonomie et à leur dispersion à travers le monde. Là où ils l'ont pu, ils se sont livrés aux professions manuelles et à l'agriculture. En général, ils en ont été empêchés, exclus qu'ils ont été graduellement de la possession du sol. Ils se sont tournés vers le négoce. Etablis sur tous les rivages de la Méditerranée, gagnant peu à peu l'intérieur de la Grèce, de l'Italie, de la Gaule, de l'Espagne, seuls capables de nouer des relations avec l'Orient, ils formèrent la chaîne entre l'Asie et l'Europe et, grâce à leur origine orientale et à la facilité des échanges avec les colonies juives de l'Orient, de la Grèce, de l'Arabie, peut-être de l'Inde, et surtout de Constantinople, firent venir les riches produits des régions asiatiques, au grand avantage des peuples. Cependant, des négociants rivaux s'étaient fixés à Marseille (VIe siècle), en Espagne (VIIe siècle), en Italie (IXe et Xe siècles). Les croisades apprirent aux chrétiens le chemin de l'Orient. La bourgeoisie des villes, dont leur trafic avait facilité l'apparition, et les corporations de métiers leur arrachèrent le grand commerce ; il ne leur en resta que les branches inférieures, le commerce de l'argent et les affaires de banque, l'usure. L'usure des Juifs, au moyen âge, n'est pas

l'usure telle que nous l'entendons aujourd'hui, le prêt d'argent à un taux illégal ou abusif, mais tout simplement le prêt à intérêt, à un taux légal. Le mot a changé de sens, et c'est ce mot perpétuellement répété, et employé dans une acception différente de celle qu'il eut jadis, « qui a fait passer comme un axiome indiscutable que tous les Juifs de toutes les époques sont ou ont été d'affreux usuriers ». Les Juifs, à part les exceptions individuelles comme on en rencontre partout, n'ont jamais fait de l'usure au sens moderne du mot; contraints de s'adonner au commerce de l'argent, ils ont été d'une « loyauté parfaite » et ont rendu un « service immense ». Sans doute, ils n'ont pas prêté à bon marché; mais le pouvaient-ils? Tolérés pour faire l'usure et uniquement pour cela, une grande partie de l'intérêt qu'ils percevaient était destinée à rentrer dans la caisse du roi ou du seigneur sous forme d'impôts écrasants. Mais, en somme, les intérêts pris par les Juifs, loin d'être excessifs, vu la rareté du numéraire et les risques extraordinaires courus par eux, étaient quelquefois même inférieurs aux intérêts pris par les chrétiens. Or, ce qui était arrivé pour le commerce eut lieu pour la banque; les Juifs furent éliminés après avoir été les initiateurs et les maîtres. « Le commerce leur a été fermé par la législation; la banque, par les émeutes, les pillages, les expulsions et les massacres... La justice la plus élémentaire aurait demandé qu'il leur fût gardé au moins quelque reconnaissance pour les services rendus; ils n'ont recueilli que la haine, le mépris et l'insulte... Entre Juifs et chrétiens, l'exploiteur n'est pas le Juif, mais le chrétien; l'exploité n'est pas le chrétien, mais le Juif. » On parle de la richesse juive. Les Juifs sont-ils riches? S'il en était ainsi, il n'y aurait qu'à s'en réjouir. C'est une idée périmée que l'enrichissement des uns soit l'appauvrissement des autres. « Toute fortune est généralement (et à part les exceptions) créée par celui qui la possède (ou par ses ancêtres); ce n'est pas un capital qui change de mains, mais un capital de formation nouvelle qui n'existait pas auparavant, qui vient s'ajouter aux capitaux anciens et grossir la fortune publique. Si les Juifs sont riches ils le sont donc au grand avantage du pays où ils demeurent. » Mais l'ensemble n'est pas riche. Il y a quelques grandes fortunes, quelques « sommités financières ». Elles sont exceptionnelles. « Sur sept millions de Juifs, il y en a un peu plus d'un septième, dont la situation, certainement inférieure à celle des chrétiens, est à peu près supportable; les autres sont dans un profond dénûment. »

B. Lazare, l'enfant terrible du judaïsme, expose une thèse sensiblement différente, *L'antisémitisme*, p. 20-21, 102-118, 364-367. L'âme du juif, dit-il, est double : elle est mystique et elle est positive. Parfois les deux états d'esprit se juxtaposent. L'amour de l'or s'est exagéré « au point de devenir, pour cette race, à peu près l'unique moteur des actions ». Primitivement pasteurs et agriculteurs, les Juifs commercèrent après leur dispersion, à l'instar de presque tous les émigrés et colons qui ne vont pas défricher une terre vierge. Les lois restrictives du droit de propriété sont postérieures à leur établissement; s'ils ne cultivèrent pas le sol, ce n'est pas impossibilité de l'acquérir, c'est que l'exclusivisme, le tenace patriotisme et l'orgueil d'Israël ne lui permettaient pas de bêcher une terre étrangère. Ils se spécialisèrent dans le commerce, puis dans le prêt sur gages, le change, la banque. La création des corporations aboutit à les éloigner de toute industrie et de tout commerce, autre que le bric à brac et la friperie. Ils se rabattirent sur l'exploitation de l'or. Les circonstances les y poussèrent. Le moyen âge, héritier des dogmes financiers du droit romain, considérait l'or et l'argent comme ayant une valeur imaginaire, variable au gré du souverain, et non comme une marchandise. Le prêt à intérêt était défendu par la loi ecclésiastique. D'autre part, le patronat et le salariat se constituèrent, la bourgeoisie se développa, la puissance capitaliste naquit. Le capital ne se résigna point à être improductif; pour produire, il devait être commerçant ou prêteur. Les Juifs, qui appartenaient en majorité à la catégorie des commerçants et des capitalistes, exclus du commerce, se firent manieurs d'or, d'autant que les guerres, les famines, et toute la situation économique des peuples au milieu desquels ils vivaient, rendaient l'or de plus en plus nécessaire, les emprunts de plus en plus fréquents, et que, le prêt à intérêt n'étant pratiqué, parmi les chrétiens, que par une « classe de réprouvés », Lombards, Caorsins, Toscans, usuriers de terroir, en révolte contre l'Eglise, les Juifs échappaient aux entraves de la législation canonique, et leurs dominateurs, les nobles dont ils dépendaient, et les gens d'Eglise eux-mêmes, leur réclamaient cet or dont ils avaient besoin. Au surplus, menacés perpétuellement par l'expulsion, les Juifs se préoccupèrent de transformer leur avoir de façon à le rendre aisément réalisable, de lui donner par conséquent une forme mobilière. « Aussi furent-ils les plus actifs à développer la valeur argent, à la considérer comme marchandise : d'où le prêt, et, pour remédier aux confiscations périodiques et inévitables, l'usure ». Ainsi le Juif fut dirigé vers l'or. « Conduit, par ses docteurs d'une part, par les légistes étrangers de l'autre, par maintes causes sociales aussi, à l'exclusive pratique du commerce et de l'usure, le Juif fut avili; la recherche de l'or, recherche poursuivie sans trêve, le dégrada, elle affaiblit en lui la conscience, elle l'abaissa... Pour lui le vol, la mauvaise foi, devinrent des armes, les seules armes dont il lui fût possible de se servir; aussi il s'ingénia à les aiguiser, à les compliquer et à les dissimuler. » Sommes-nous loin d'Isidore Loeb?

Que penser de ces deux thèses? Les Juifs ont-ils été vraiment contraints de s'adonner à l'usure? L'ont-ils exercée modérément et l'impopularité qu'elle leur a valu fut-elle et reste-t-elle injuste?

39. *Les Juifs ont-ils été contraints de s'adonner à l'usure?* — Il ne paraît pas que les Juifs aient eu un penchant naturel, immémorial, incoercible, au commerce et à la finance. Ils furent longtemps un peuple agricole. Sur leur activité agricole en Arabie avant Mahomet, cf. H. Lammens, *Le berceau de l'Islam*, Rome, 1914, p. 154-157. Ils firent du commerce à partir des deux captivités. Ils y montrèrent des aptitudes remarquables; leur cosmopolitisme facilitait la tâche. Ils rendirent des services par leurs entreprises commerciales et, une fois leur rôle commercial fini, par le commerce d'argent, ne serait-ce que par l'invention ou la vulgarisation de la lettre de change. On peut ajouter que tous les Juifs ne sont pas fabuleusement riches, que la masse fut pauvre au moyen âge et l'est demeurée de nos jours. Telle est la part de la thèse de Loeb qui ne soulève aucune objection.

Mais il est inexact que les Juifs aient été contraints de se réfugier dans l'usure. Le régime féodal rendait rares les terres disponibles et permettait malaisément aux Juifs de devenir de grands propriétaires, non de devenir propriétaires. Les restrictions au droit de propriété n'existaient pas encore ou n'existaient guère quand ils se mirent au commerce de l'or. Le régime des corporations ne leur interdit l'accès de certaines professions qu'assez tard. En France, jusqu'à la fin du moyen

âge, « la liberté du métier a été la loi presque générale du pays »; le mouvement qui comprend le progrès de l'organisme corporatif et celui de la réglementation « commence avec Charles VII, s'accuse sous Louis XI et à la fin du xve siècle », P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme*, t. I, *La France moderne*, Paris, 1905, p. 304. Longtemps les Juifs ont pu s'adonner aux mêmes professions que les chrétiens; une minorité l'a fait, beaucoup ont préféré exercer l'usure. Souvent aux plaintes contre les Juifs usuriers se mêle l'invitation à consacrer leur activité à un travail honnête. « Et si vivent tous les Juifs des labeurs de leurs mains ou des autres besoignes sans usures », porte une ordonnance de saint LOUIS (1254). L'empereur FRÉDÉRIC II décréta que les immigrants juifs se confineraient dans les travaux agricoles (1237). Saint THOMAS d'Aquin, *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, conseille à l'autorité publique de les obliger à un travail utile pour gagner leur vie, comme cela se pratique en Italie, au lieu de les laisser se nourrir aux dépens des autres. Cf. PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Epist.*, IV, XXXVI (au roi de France Louis VII); TRITHÈME, GEILER de Kaisersberg et JEAN BUSCH, cités par J. JANSSEN, *L'Allemagne et la Réforme*, trad., Paris, 1887, t. I, p. 377; M. BECAN, *Tractatio dilucida et compendiaria omnium de fide controversiarum ex suo Manuali ejusdem argumenti deprompta*, V, XVII, Lyon, 1624, p. 462, etc. Ici la thèse de B. Lazare est juste : si les circonstances et le milieu dirigèrent le Juif vers le maniement de l'or, il y alla aussi de lui-même, par sa « nature artificielle », par ses « lois propres », par sa condition de commerçant qu'il avait librement choisie, par l'influence du Talmud et de l'enseignement rabbinique. Que les Juifs, menacés perpétuellement de la spoliation et de l'exil, aient eu besoin de rendre leur avoir facilement réalisable, et donc de lui donner une forme mobilière, celles de l'or et, mieux encore, de la lettre de change qui échappait au fisc, nous ne le constesterons pas. Mais cela ne fut vrai qu'à partir du moment où les usures criantes des Juifs leur valurent exil et dépossessions. Si les Juifs n'avaient pratiqué l'usure abusivement, ils n'auraient pas eu à défendre leurs richesses et à parer aux éventualités les plus redoutables.

40. *Les Juifs ont-ils exercé l'usure modérément ?* — Non. Dans leurs mains, l'usure prêt à intérêt est devenue l'usure au sens actuel du mot, le prêt à intérêt exorbitant. Si le mot « usure » a changé de sens, ce n'est pas uniquement par suite des modifications qu'ont subies les conceptions économiques des peuples modernes, et toutes les accusations contre les Juifs en cette matière ne reposent pas sur « un simple malentendu et une sorte de jeu de mots ».

LOEB s'applique à justifier le taux qu'ils adoptèrent. C'était le même, dit-il, que celui des prêteurs chrétiens; ils prêtaient à la semaine, et ce taux a toujours été plus cher que le prêt à l'année; ce taux n'était pas excessif, vu la rareté du numéraire et les risques à courir : annulation totale ou partielle des créances, expulsions, pillage, etc., sans compter qu'une bonne partie de ces intérêts était destinée à la caisse des princes, sous forme d'impôts écrasants.

A cela nous répondons, d'abord, que les excès des chrétiens ne justifient pas ceux des Juifs. Les Lombards, les Caorsins, etc., se livrèrent à un trafic odieux, condamné rigoureusement par l'Eglise, et qui leur attira la haine populaire et parfois des répressions énergiques; c'est ainsi que les Lombards furent expulsés de France à plusieurs reprises. En quoi les usuriers juifs en sont-ils innocentés? Les princes qui connivèrent avec les Juifs, les riches qui leur fournirent des fonds pour participer à leurs bénéfices, tous ceux qui, « chrétiens de nom seulement mais tout aussi grands usuriers que les Juifs », comme disait TRITHÈME, cité par JANSSEN, *op. cit.*, t. I, p. 377, tous les « usuriers chrétiens plus insatiables et cupides que les Juifs », disait sainte BRIGITTE, *Revelat.*, IV, XXXIII, tous ceux, disait HANS FOLZ, dans son *Histoire de l'empire romain* (1480), cité par JANSSEN, t. I, p. 380, cf. 380-389, « qui font de la musique avec les Juifs sur le même violon », tous ceux-là ont été flétris par l'opinion publique non moins que les Juifs. Loeb objecte, après avoir rappelé l'indignation excitée contre les Lombards et les mesures prises contre eux, que le préjugé s'est uniquement souvenu de l'usure des Juifs et a oublié celle des chrétiens. C'est que Lombards et Caorsins sont loin dans l'histoire, tandis que les Juifs sont proches.

Le prêt à la semaine « a toujours été beaucoup plus cher et peut-être moins oppressif que le prêt à l'année ». Plus cher, oui; moins oppressif, oui encore, dans des cas exceptionnels, quand il s'agit d'un besoin d'argent momentané et d'un emprunteur capable de s'acquitter de sa dette; non, en général. C'étaient surtout les petites gens qui avaient recours à ce prêt, au jour de la détresse. L'âpreté des usuriers se donnait vite libre carrière. « Les Juifs pillent et écorchent le pauvre homme, dit ERASME d'Erbach (1487), cité par JANSSEN, t. I, p. 373-374. La chose devient vraiment intolérable; que Dieu ait pitié de nous! Les Juifs usuriers s'installent maintenant à poste fixe dans les plus petits villages; quand ils avancent cinq florins, ils prennent des gages qui représentent six fois la valeur de l'argent prêté; puis ils réclament les intérêts des intérêts, et de ceux-ci encore des intérêts nouveaux, de sorte que le pauvre homme se voit à la fin dépouillé de tout ce qu'il possédait ». Ce fut évidemment pour obvier au mal que PHILIPPE AUGUSTE qui, afin de réduire les prétentions juives, avait statué (1206) qu'ils ne prendraient pas plus de deux deniers pour livre par semaine (un peu plus de 43 % par an), leur défendit (1218) de prêter à aucun chrétien vivant du travail de ses mains, *qui propriis manibus laborat, sicut agricola, sutor, carpentarius et hujusmodi, qui non habent haereditates vel mobilia unde possint sustentari nisi laborent propriis manibus*, et de prendre en gage des fers de charrue, des animaux qui servent au labour, du blé non vanné. Ces défenses indiquent bien la nature et la gravité du péril; à emprunter à des taux fabuleux, ces petites gens, paysans, ouvriers, gagne-petit, couraient à la ruine irrémédiable.

Le numéraire était rare, les risques à courir sérieux, le taux légal élevé : ces trois raisons légitimeraient-elles l'usure juive? Il est vrai que des taux fort élevés furent légalement en usage. Philippe Auguste, prohibant un taux supérieur à 43 %, permit donc le taux de 43 %. L'intérêt légal monta parfois plus haut, à 52, 86, et jusqu'à 174 %. La rareté du numéraire, la menace des risques, expliquent, dans une certaine mesure, la majoration du taux. Mais, tout de même, trop est trop, et « légal » n'est pas nécessairement synonyme de « juste ». P. IMBART DE LA TOUR, *op. cit.*, t. I, p. 281-282, a démontré que, à la suite de l'extension du contrat de rente, un abaissement général et progressif du taux de capitalisation se produisit dans les régions du nord et du centre de la France — et sans doute aussi, plus ou moins, ailleurs — à la fin du xve siècle et au commencement du xvie; il oscilla entre 10 et 5 %, en se rapprochant davantage de 5 %. On ne voit pas que les banquiers juifs aient diminué leurs exigences.

Puis, il y a les complications, surajoutées à la dureté du taux, que stigmatisent les bulles des papes, les canons des conciles, les sermonnaires, tels un MENOT et un MAILLARD, et les mystères du moyen âge. De leurs peintures des artifices des « mangeurs du peuple » quelques livres de compte nous donnent le commentaire vivant : « Majoration des sommes prêtées, estimation exagérée des marchandises données ou insuffisante des marchandises reçues, retenue d'une partie des avances ou du gage supérieur au prêt, évaluation arbitraire des monnaies ou des grains, à une époque où ces valeurs étaient l'instabilité même, erreurs de calculs.., le créancier, marchand ou juif, a à son service toutes les roueries ingénieuses et subtiles de l'homme d'affaires en règle avec la loi », P. IMBART DE LA TOUR, p. 276. Le 19 février 1895, à la Chambre des députés, M. SAMORY, décrivant l'usure juive en Algérie, disait : « J'ai vu présenter des quittances de 4000 à 5000 francs pour un emprunt de 1500 francs, et, comme le colon ne pouvait pas payer, il était exproprié, et l'on payait 4000 francs au tribunal une terre qui valait de 20 à 25000 francs. » Des abus de ce genre, commis sur une échelle très variée, expliquent l'impopularité des usuriers juifs et les allusions malveillantes à la richesse des Juifs.

Cette richesse frappe les regards. Cf., par exemple, AGOBARD, *De insolentia Judaeorum*, IV (avec la note de BALUZE sur ce passage, *P. L.*, t. CIV, col. 73); AMOLON, *Contra Judaeos*, LIX; RIGORD, *De gestis Philippi Augusti;* PIERRE ALPHONSE, *Dialogi*, II, *P.L.*, t. CLVII, col. 574 (l'interlocuteur juif tire de l'existence de leurs richesses la preuve que les Juifs sont aimés de Dieu), etc. N'exagérons pas la portée de ces textes. N'y voyons pas non plus de la fantasmagorie. Ce qui a indisposé envers les richesses des Juifs, c'est qu' « ils en prennent plus que leur part »; que certaines fortunes se sont édifiées très vite, trop vite pour avoir été conquises de façon légitime; que, pour nous en tenir au moyen âge où ces griefs sont nés, les Juifs ont abusé quand ils l'ont pu, de leur situation de prêteurs indispensables. Bannis, dépossédés, si la porte se rouvrait, ils se trouvaient, presque du jour au lendemain, aussi riches qu'avant l'exil, grâce à l'usure.

§ II. CE QUE L'EGLISE A PENSÉ DE L'USURE JUIVE

41. *L'Eglise a toléré l'usure juive au sens primitif du mot, ou prêt à intérêt.* — Certains textes feraient croire que l'Eglise condamna le prêt à intérêt chez les Juifs, comme chez les chrétiens (cf. l'article INTÉRÊT (PRÊT A), t. II, col. 1081-1090). INNOCENT III enjoignit aux princes de contraindre les Juifs *ad remittendas christianis usuras, Decret.*, V, XIX, 12. Saint THOMAS, *De regimine Judaeorum*, *Opera omnia*, Parme, 1865, t. XVI, p. 292, pose ce principe : *Cum ea quae Judaei per usuras ab aliis habuerint non possint licite retinere.* Ailleurs, il rencontre le fameux texte du Deutéronome, XXIII, 19-20, qui permet aux Juifs d'exiger un intérêt des étrangers, mais non de leurs frères; ce fut, dit-il, IIa IIae, q. 78, art. I, ad 2m, une tolérance divine, *ad majus malum vitandum;* mais prêter à intérêt à n'importe qui *est simpliciter malum*, car tout homme doit être pour nous un frère, surtout dans l'état évangélique auquel tous sont appelés. C'est laisser entendre que la concession du Deutéronome a été révoquée par le Christ. REIFFENSTUEL, *Jus canonicum universum*, *In Decret.*, V, XIX, § IX, n. 172, Paris, 1869, t. VI, p. 451, affirme nettement cette révocation. Cf. encore BENOÎT XIV, *De synodo dioecesana*, X, IV, 12-13, dans ses *Opera*, Bassano, 1767, t. XII, p. 8.

La plupart des théologiens et des canonistes ne furent pas aussi rigoureux. Cf., entre beaucoup d'autres, M. BECAN, *Tractatio omnium de fide controversiarum*, V, XVII, Lyon, 1624, p. 459-461; A. RICCIULLI, *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiae gremium existentium*, II, XIX, 5, Rome, 1622, p. 72; J. GIBALIN, *De usuris commerciis deque aequitate et usu fori lugdunensis*, I, VII, 8, Lyon, 1657, p. 119-122; C.-A. THESAURUS, *De poenis ecclesiasticis*, Rome, 1675, p. 361; G. ROSIGNOLI, *Novissima praxis theologico-legalis in universas de contractibus controversias*, Milan, 1678, t. I, p. 164-172; J. SESSA, *Tractatus de Judaeis*, IV, XII, XVIII-XIX, Turin, 1717, p. 8-9; L. FERRARIS, *Prompta bibliotheca canonica*, Venise, 1782, t. IV, *addenda*, p. 14-15. Ces auteurs se placent sur le terrain des faits; ils constatent, sauf à différer dans l'explication qu'ils en donnent, que l'Eglise tolère l'usure juive. Le jurisconsulte SESSA dit crûment : *Usurae judaicae tolerantur quidem ex permissione principum et summorum pontificum in Hebraeis, ut de gente deperdita et quorum salus est desperata, et ad eum finem ne christiani foeneris exercitio strangulentur a christianis.* BECAN, dont l'autorité est plus grande, réclame, pour la permission de l'usure, une cause suffisante, telle que l'empêchement du mal : sans elle il pourrait y avoir *furta, rapinae, oppressiones pauperum, desperationes.* A vrai dire, la principale raison de la tolérance de l'Eglise semble avoir été le texte du Deutéronome. Il serait intéressant de recueillir tout ce qu'en ont écrit les chrétiens : exégètes, théologiens, canonistes. Peut-être aussi, en les étudiant de près, apercevrait-on çà et là le pressentiment et comme l'amorce de la légitimation du prêt à intérêt par les titres extrinsèques.

Quoi qu'il en soit, pratiquement l'Eglise souffrit que les Juifs prêtassent à intérêt. Avec la marche du temps, avec l'institution des monts-de-piété et leur répercussion sur les choses de la banque, la tolérance des papes s'élargissait. Non contents de supporter les prêteurs juifs, ils eurent recours à eux; Martin V, Calixte III, Alexandre VI, Clément VII, contractèrent des emprunts importants. Les Juifs en profitèrent pour emprunter, pas trop cher, aux chrétiens des sommes qu'ils prêtaient à l'Etat, très cher. Débiteurs à la fois et créanciers des chrétiens, ils furent « créanciers fort humbles, débiteurs fort arrogants. Si on les menaçait, ils menaçaient à leur tour de faire faillite et d'entraîner dans leur chute les banques privées et les monts-de-piété; et l'on recula toujours, en effet, devant cette extrémité », E. RODOCANACHI, *Le Saint-Siège et les Juifs*, p. 245. A leur tour, les princes séculiers permettaient l'usure aux Juifs, ce que THESAURUS, *op. cit.*, p. 361, estime licite au moins en vertu d'une coutume immémoriale tolérée par les papes ou d'une concession expresse du Saint-Siège. Les Juifs triomphaient de pouvoir exercer l'usure envers les étrangers, ainsi que dans l'ancienne Loi; ils en concluaient qu'ils restaient le peuple de Dieu, au rapport de FAGIUS, dans les *Critici sacri sive doctissimorum virorum in SS. Biblia annotationes*, Londres, 1660, t. I, col. 1288-1289, lequel entendit souvent nombre d'entre eux déclarer que l'état des choses présent leur plaisait à ce point qu'ils n'auraient pas voulu de la venue du Messie et du retour en Palestine.

Au XVIe siècle, les papes autorisèrent des Juifs à ouvrir des banques où l'on prêtait à intérêt et d'autres à prêter à intérêt sans ériger une banque. A cette date, était dans l'air l'idée qu'un intérêt adouci peut, à cause des titres extrinsèques, être légitime. Elle dut influencer les documents pontificaux qui favorisent les Juifs; elle n'y est cependant pas exprimée. Les Regestes des papes contiennent de précieux renseignements sur les relations entre la papauté et les Juifs

prêteurs d'argent. Il y a plus à apprendre encore dans la masse des *Cameralia*, qui existent aux archives vaticanes. Le camérier ou camerlingue du pape était chargé de l'administration temporelle des Etats du Saint-Siège. Les actes émanés de lui nous permettent de suivre dans le détail la pensée du chef de l'Eglise. Les *Cameralia* renferment des centaines de pièces concernant les prêteurs juifs, banquiers ou non. Tel volume de Clément VII ou de Paul III, par exemple, donne une interminable série de lettres du camerlingue qui se rapportent à cet objet, *Diversorum Cameralia* (archives vaticanes, armoire XXIX), *Clementis VII* (*1528-1533*), t. LXXXIV, fol. 4, 6, 16, 17, 18, 19, 26, 29, 31, 32, etc.; *Pauli III* (*1541-1542*), t. CXXVI, fol. 33, 36, 59, 72, 78, 81, 125, 130, etc. Plusieurs reproduisent par le menu les clauses multiples de la concession de la banque. Le taux de l'intérêt y est toujours fixé et les Juifs y sont munis de privilèges considérables. Un certain nombre portent que les Juifs sont autorisés à prêter à intérêt *pro familiae vestrae sustentatione ac pauperum christianorum commoditate*, *Div. Camer.*, *Pauli III*, t. CXXVI, fol. 33, 36, 59; *Pauli IV*, t. CLXXXIV, fol. 25, etc. Parfois il est dit que le camerlingue accorde l'autorisation *eo modo quo sine peccato possumus et sancta Romana Ecclesia tolerare consuevit*, *Clementis VII*, t. LXXXIV, fol. 13; cf. *Pauli III*, t. CXXVI, fol. 183. C'est une formule que les documents pontificaux emploient volontiers quand il s'agit de concessions extraordinaires.

42. *L'Eglise a réprimé l'usure au sens moderne du mot, ou prêt à intérêt exorbitant.* — Le IVe concile de Latran, c. 67, *Decret.*, V, xix, 18, se plaint de la perfidie des Juifs qui, en peu de temps, épuisent par leurs usures les ressources des chrétiens, et statue que si, sous quelque prétexte que ce soit, ils extorquent *graves et immoderatas usuras, christianorum eis participium subtrahatur donec de immoderato gravamine satisfecerint competenter.* Le concile ne condamne pas toute usure, mais l'usure excessive. (De même, dans son décret sur la libération de la Terre Sainte, il règle que, en faveur des croisés, tant que durera la croisade, l'intérêt des sommes empruntées aux Juifs ne sera point perçu; il ne dit pas que cet intérêt soit illégitime.) Cf. Innocent III, *Epist.*, X, cxc. Le *Formularium* de Marin d'Eboli, *Vaticanus* 3976, fol. 150, contient cette indication à l'usage des rédacteurs des lettres pontificales : *Item contra Judaeos dicatur quod graves et immoderatas extorserunt ab eo et adhuc extorquere nituntur usuras : mandamus quatenus, si est ita...* Suit le rappel de la peine infligée par le concile de Latran.

Des permissions surprenantes furent consenties par Clément VII. Entre autres, le juif portugais David, fils de Joseph Negro, et Joseph, fils de David, ouvrirent, à Imola, une banque munie, pour seize ans, du pouvoir de prêter à 30 et 40 % et au delà. Cf. *Diversorum Cameralia, Clementis VII*, t. LXXXIV, fol. 8-13; F. Vernet, *L'université catholique*, nouv. série, t. XIX, p. 107-108. Clément VII avait eu de grands besoins d'argent pour parer à la situation lamentable créée par le sac de Rome (1527). Il avait dû recourir aux Juifs. Si ses mesures bienveillantes envers Israël s'expliquent par là, comme c'est probable, et si elles furent spontanées, sa reconnaissance fut extrême; que si elles furent imposées par les prêteurs, ils lui tracèrent des conditions vraiment draconiennes. Paul III également fut large. Paul IV rabattit de ces libéralités. Il prit contre les Juifs des précautions minutieuses. Il exigea notamment (bulle *Cum nimis absurdum*, 14 juillet 1555) que leurs livres seraient tenus en caractères latins et en langue italienne, sans quoi ils ne pourraient être produits en justice contre les chrétiens, et que, si le prêt était remboursé dans le courant d'un mois, *juxta ipsorum dierum numerum et non ad rationem integri mensis eorum credita exigant*, ce qui implique le droit de percevoir un profit du prêt, mais non un profit abusif. Pie IV (bulle *Dudum a felicis recordationis*, 27 février 1562) renouvela ces prescriptions, en désignant par son nom l'intérêt : *pro toto tempore eo quo quis pecuniis vestris fruitur intelligatur interesse currere, computando tamen diem pro die, mensem pro mense.* Pie V motiva sa terrible bulle *Hebraeorum gens* (26 février 1569) en partie par les excès usuraires des Juifs, *quibus egentium christianorum substantiam usquequaque exinaniverunt.*

Sous le pontificat de Sixte-Quint, les Juifs eurent un retour de fortune. Un *motu proprio* du 4 janvier 1589 revalida toutes les ordonnances publiées jadis en faveur des banquiers juifs de Rome et successivement abolies, et fixa le taux de l'intérêt à 18 % quand il s'agissait d'avances sur gages, à 50 % quand les avances étaient sans nantissement. Clément VIII revint aux sévérités de Pie V. Sa bulle *Caeca et obdurata* (25 février 1593) flétrit en termes énergiques l'usure juive: *eo tandem sunt progressi ut, adversus divinas, naturales humanasque leges, magnis et gravibus usuris pecuniarum, quas praesertim a pauperibus et egenis exigunt, monopoliis illicitis, foeneraticiis pactis, fraudibus, dolis in contrahendo ac fallaciis, plurimos cives et incolas ditionis temporalis ecclesiasticae ubi commorantur misere exhauserint, bonis spoliaverint, ac tenuis potissimum fortunae homines, praesertim rusticos et simplices, non solum ad extremam inopiam et mendicitatem, sed propemodum in servitutem redegerint.*

Cela recommençait indéfiniment. Les Juifs ne prenaient pas leur parti de ne pas entasser intérêts sur intérêts. Aucun pape n'a réussi à supprimer ces affaires de banque. « Ce peuple rusé, dit F. Gregorovius, *Promenades en Italie*, trad., Paris, 1894, p. 37, connaissait l'art de s'approprier l'argent par tous les moyens, et fournissait ainsi à la haine des chrétiens un aliment toujours renouvelé. Les Rothschild de cette époque (le xviie siècle) prenaient en général 18 % d'intérêts. Le ghetto prête encore (Gregorovius écrivait en 1853) maintenant à un intérêt élevé. Tout, dans son enceinte, se rapporte à l'argent et au gain. »

Malgré tout, s'ils les laissaient prêter à intérêt, les papes réprimaient périodiquement les excès de leur usure. Peut-être y aurait-il là une explication intéressante de ce fait significatif que, traqués plus ou moins un peu partout, les fils d'Isrël ne se fixèrent pas en nombre plus considérable dans les Etats du Saint-Siège où ils étaient en sûreté. Ils y affluaient au fort d'une tourmente générale; ils n'y restaient pas. « La raison de ce fait, dit C. Auzias-Turenne, *Revue catholique des institutions et du droit*, 2e série, Paris, 1893, t. XI, p. 318, note, est, croyons-nous, bien simple. Dans les Etats pontificaux, les Juifs étaient protégés, c'est vrai, mais en même temps surveillés et tenus à l'écart... Dans les autres pays, au contraire, il pouvait bien y avoir de mauvais moments à passer, mais, dans les intervalles, liberté de manœuvre et d'usure. »

Bibliographie. — F. Vernet, *Papes et banquiers juifs au* xvie *siècle*, dans *L'université catholique*, nouv. série, Lyon, 1895, t. XIX, p. 100-111; E. Flornoy, *Le bienheureux Bernardin de Feltre*, Paris, 1897, p. 119-184; G. Pansa, *Gli Ebrei in Aquila nel secolo* xv, *l'opera dei Frati minori e il monte di pietà istituito da san Giacomo della Marca*, dans le *Bollettino della società di storia patria A.-L-Antinori*

negli Abruzzi, 2e série, 1904, t. IX, p. 201-229; Ciardini, *I banchieri ebrei in Firenze nel secolo* xv *e il monte di pietà fondato da G. Savonarola*, Borgo san Lorenzo, 1907; les travaux cités au mot Intérêt (prêt a), col. 1090.

VI. — Le meurtre rituel

§ I. *L'existence du meurtre rituel.* § II. *Ce que l'Eglise a pensé de l'existence du meurtre rituel.*

§ I. L'existence du meurtre rituel

43. *Etat de la question.* — A. *Notion du meurtre rituel.* — D. Chwolson, *Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden*, trad. du russe, Francfort-sur-le-Mein, 1901, p. 6-7, 178-210, classe sous seize formes les « accusations de sang » et les ramène à deux catégories, selon que le sang aurait un usage religieux ou purement superstitieux.

Pour plus de clarté, distinguons quatre aspects de l'hypothèse du meurtre d'un chrétien par un juif.

a) Le juif tue le chrétien sous l'empire de la colère, de la vengeance, de la cupidité, de la passion, etc., mais non parce qu'il est chrétien, sans que la profession de christianisme de la victime soit pour quelque chose dans cet acte. Evidemment ce meurtre n'est pas rituel.

b) Le juif tue le chrétien, de préférence un enfant, parce que chrétien, en haine du Christ et du christianisme, mais ne se sert pas de son sang dans un but de superstition ou de religion. Ce crime, le dixième de la liste de Chwolson, n'est pas non plus rituel.

c) Le juif tue le chrétien parce que chrétien, dans un but superstitieux, pour avoir du sang chrétien et l'utiliser dans des opérations de magie, dans la thérapeutique, comme aphrodisiaque. A cela reviennent les six dernières « accusations de sang » relevées par Chwolson: le sang serait employé contre la maladie, contre la puanteur spéciale aux Juifs, pour se faire aimer, pour arrêter le sang qui coule dans la circoncision, pour faciliter les accouchements laborieux, pour la guérison de certaines infirmités propres aux Juifs. Ici également, le meurtre n'est pas rituel, nous n'avons pas un rite fixé par la liturgie juive; à des superstitions de ce genre la religion est étrangère.

d) Le juif tue le chrétien parce que chrétien et dans un but religieux. Telles sont les neuf premières « accusations de sang » que Chwolson enregistre : α) Le sang est mêlé aux azymes de Pâques ou au vin qui se boit la veille de Pâques. — β) Il est mêlé à un œuf que le rabbin donne à manger au juif et à la juive qui se marient, pendant qu'ils reçoivent la bénédiction nuptiale. — γ) Le prêtre juif s'en frotte les mains quand il va bénir le peuple dans la synagogue. — δ) Les rabbins, en la fête des *Pourim*, envoient aux membres de leur communauté un aliment préparé avec du sang chrétien. — ε) Le sang chrétien est nécessaire pour que Dieu agrée les sacrifices qu'on lui offre; ou, d'après une autre version, n'ayant plus, depuis la destruction du temple, la possibilité d'offrir à Dieu des sacrifices, les Juifs regardent l'offrande du sang chrétien comme une compensation très agréable à Dieu. — ζ) Un enfant chrétien est tué pour remplacer l'agneau pascal. — η) Les Juifs teignent leurs portes de sang chrétien, à Pâques, en souvenir du sang de l'agneau qui teignit les portes des Juifs avant la sortie d'Egypte. — θ) Quand un juif est sur le point de mourir, on frotte son visage avec du sang chrétien, ou l'on met sur son visage un linge imbibé de sang chrétien, et, à voix basse, on lui dit à l'oreille : « Si le Christ, auquel croient et en qui espèrent les chrétiens, est le vrai Messie promis, puisse le sang d'un enfant candide mis à mort te servir pour la vie éternelle! » — ι) Le vendredi saint, on crucifie un enfant pour représenter le crucifiement du Christ, mais on ne fait pas usage de son sang.

Dans chacun de ces cas, et dans les cas similaires, nous avons le meurtre rituel. Encore y a-t-il lieu de distinguer de nouveau. Si de pareils forfaits sont l'œuvre de simples particuliers, agissant à titre privé, en leur nom personnel, c'est le meurtre rituel au sens large du mot ou improprement dit. Le meurtre rituel strict n'existe que s'il est prescrit ou autorisé par la liturgie officielle, s'il est accompli au nom de la communauté, c'est-à-dire de la nation juive, ou, du moins, d'une secte juive. On pourrait le définir : le meurtre officiel d'un chrétien, principalement d'un enfant, dans un but religieux.

B. *Les principales accusations de meurtre rituel.* — Diverses listes ont été dressées par L. Rupert, *L'Eglise et la Synagogue*, Paris, 1859, p. 268-310; C. Cholewa de Pawlikowski, *Der Thalmud in der Theorie und Praxis*, Ratisbonne, 1866, p. 245-308 (73 cas); H. Desportes, *Le mystère du sang chez les Juifs*, Paris, 1889; le journal *L'osservatore cattolico*, de Milan, mars-avril 1892 (44 articles, 154 cas); Jab, *Le sang chrétien dans les rites de la Synagogue moderne*, Paris (sans date); le Dr Imbert-Gourbeyre, dans Constant, *Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire*, 2e édit., Paris (sans date), p. 323-326; A. Monniot, *Le crime rituel chez les Juifs*, Paris 1914, p. 143-300; etc.

Imbert-Gourbeyre, p. 336, voit « le premier fait qui établit la saignée rituelle » dans le crucifiement d'un enfant à Immestar (Syrie), à l'époque des Pâques juives de l'année 415. Dès le xiie siècle, les accusations de meurtre rituel se sont fréquemment produites. Voici les cas les plus fameux. Sauf indication contraire, les victimes sont des enfants. Nous citons, en particulier, ceux qui, à des degrés divers, ont été l'objet d'un culte et qui, à ce titre, figurent dans les *Acta sanctorum* des Bollandistes : le bx Guillaume, de Norwich (1144), cf. *Acta sanctorum*, 3e édit., Paris, 1865, martii, t. III, p. 586-588; l'enfant de Blois (1171); le bx Richard de Paris, crucifié à Pontoise (1179), cf. *Acta*, martii, t. III, p. 588-592; les enfants de Fulda (1235); la fillette de Valréas (1247); le bx Werner, à Oberwesel (1248), cf. *Acta*, aprilis, t. II, p. 695-738; le bx Dominique de Val, de Saragosse (1250), cf. *Acta*, 1868, augusti, t. VI, p. 777-783; le bx Hugues, de Lincoln (1255), cf. *Acta*, 1868, julii, t. VI, p. 494; le bx Rodolphe, de Berne (vers 1287), cf. *Acta*, aprilis, t. II, p. 500-502; le bx Jeannot, *Joannetus*, du diocèse de Cologne (date inconnue), cf. *Acta*, martii, t. III, p. 500; le bx Louis de Ravensbourg (1429), cf. *Acta*, aprilis, t. III, p. 986-988; le bx André, de Rinn (1462), cf. *Acta*, julii, t. III, p. 438-441; le bx petit Simon, Simoncino, de Trente (1475), cf. *Acta*, martii, t. III, p. 493-500; le bx petit Laurent, Lorenzino, de Marostica (1485); le bx enfant [Christophe, ce nom aurait été donné par les Juifs], de la Guardia (vers 1490); l'enfant de Metz, qui aurait été tué par Raphaël Lévy (1669); le P. Thomas, capucin, et son domestique, à Damas (1840); la jeune fille (calviniste, âgée de 14 ans), de Tisza-Eszlar (1881); la jeune fille (19 ans), de Brezina, près Polna (1899); le jeune André Youtchschinsky, que le juif Beylis a été accusé d'avoir mis à mort à Kieff (1911).

44. *La vraisemblance du meurtre rituel.* — L'accusation, avant tout examen des faits, paraît bien invraisemblable, et en elle-même et dirigée contre les Juifs.

Il est invraisemblable que de telles horreurs

soient l'œuvre d'une collectivité humaine tant soit peu dégagée de la barbarie. Puis, il exista toujours une tendance à attribuer à ceux que l'on déteste l'usage du sang ennemi dans un but superstitieux et religieux. Qu'on se rappelle les premiers chrétiens : ils passèrent pour manger des enfants dans leurs réunions secrètes, et cette calomnie — lancée par les Juifs, au dire d'Origène — eut une diffusion prodigieuse. Aujourd'hui encore, en Chine, les missionnaires sont accusés de recueillir des enfants pour leur arracher les yeux et le cœur afin d'en composer des philtres. Il est d'une sagesse élémentaire, non moins que d'une justice stricte, de ne pas accepter trop facilement sur le compte des autres des récits qui nous révoltent quand ils s'appliquent à nous. « De voir réapparaître cet antique grief avec une ténacité si persistante dans les temps et les civilisations les plus divers, et cela presque toujours sous la forme d'un « on dit » plus ou moins aveuglément accepté, voilà qui incline au doute ou commande en tout cas le μέμνησο ἀπιστεῖν », dit P. de L[abriolle], *Le meurtre rituel*, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, Paris, 1913, t. III, p. 202-203.

Les idées juives sur l'usage du sang rendent l'accusation spécialement invraisemblable quand elle vise les Juifs. La Loi ancienne décrète la peine de mort contre quiconque mange du sang des animaux, *Levit.*, xvii, 10-14. La législation rabbinique entre dans de minutieux détails pour interdire tout emploi du sang : l'aliment qui en contient, ne serait-ce qu'une goutte, est impur; il est défendu de le prendre. Les premiers chrétiens chez qui subsistait la tradition de s'abstenir « des viandes étouffées et du sang », *Act.*, xv, 20, répondaient à leurs accusateurs : « Comment les chrétiens mangeraient-ils des enfants, eux à qui il n'est pas même permis de manger le sang des animaux sans raison ? » Cf. la lettre des églises de Lyon et de Vienne, dans Eusèbe, *H. E.*, V, i, 26, et Minucius Félix, *Octavius*, xxx. Cet argument, les Juifs le répètent : comment, avec leur aversion pour le sang, prescrite par la Loi et passée dans les mœurs, seraient-ils coupables des meurtres rituels qu'on leur impute ?

Toutefois, « le vrai peut n'être pas vraisemblable ». Si, d'une part, l'accusation de sang se discrédite par l'abus qui en a été fait si souvent, en général contre des adversaires, et, en particulier, par le paganisme contre l'Eglise naissante, il est établi, d'autre part, que la préoccupation et la superstition du sang ont hanté l'esprit des peuples. H.-L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menscheit*, Munich, 1900, p. 1-85, consacre la moitié de son livre contre l'existence du meurtre rituel à l'examen des préjugés si répandus d'après lesquels le sang des animaux et des hommes assurerait la guérison d'une foule de maladies ou ajouterait une vertu singulière à des talismans. Des aberrations étranges eurent une vogue qui déconcerte. Le meurtre rituel, supposée démontrée son institution, serait une monstruosité de plus.

Et la défense du Lévitique de se nourrir de viande non saignée ne serait-elle pas une précaution contre la volupté du sang, propre aux sémites ? Toute l'histoire d'Israël fut une lutte de Iahvé contre les divinités corruptrices des pays voisins, contre Moloch, avide de chair humaine, le dieu sémitique par excellence. Une thèse, chère à beaucoup d'antisémites, et que l'ancien membre de la Commune de Paris, G. Tridon, *Du molochisme juif*, Bruxelles, 1884, a vulgarisée, c'est que les Juifs ont substitué au Dieu de Moïse l'infâme Moloch de Phénicie, et que, cédant à l'impression première de la race, ils sont retournés au sacrifice humain. En outre, même si l'ensemble des Juifs répugne à l'emploi du sang, ne pourrait-il pas se trouver, parmi eux, quelque secte qui ait pour règle de l'employer dans un but de religion ou de superstition ? D. Chwolson, *Die Blutanklage*, p. 339, déclare l'avoir fréquemment ouï dire en Russie. Naguère, au cours du procès de Kieff, on l'a prétendu. Cf. *Le procès Beylis. La plus grande infamie du siècle en Russie*, Paris (1914), p. 30, 42-45, 61, 67.

Pour ces raisons, il ne suffit pas d'arguer de l'invraisemblance afin d'écarter l'accusation de sang.

45. *La réalité du meurtre rituel strict.* — Si le meurtre rituel existe chez les Juifs à l'état d'institution officielle, il faut qu'il soit autorisé par les livres de liturgie juive ou par un enseignement ésotérique non consigné dans les écrits et transmis, de façon orale, aux initiés.

A. *Les livres juifs.* — Y a-t-il dans ces livres, principalement dans le Talmud, des textes qui autorisent le meurtre rituel? Jusqu'à ces derniers temps, nul ne l'avait insinué. Il en résulte une forte présomption que rien de tel ne s'y lit. Dans les attaques si nombreuses, si vives, sans cesse recommencées, contre le Talmud et autres livres juifs, on les a fouillés dans tous les sens et l'on a publié des volumes groupant et commentant les passages répréhensibles. Comment admettre que les passages approuvant le meurtre rituel, s'il s'en rencontre, aient échappé aux dénonciateurs ?

Cependant, un professeur de l'Université de Prague, le chanoine A. Rohling, se flatta d'avoir découvert un texte du Talmud qui permet de conclure que l'on pouvait sacrifier tout enfant juif, non protégé par la volonté paternelle, en guise d'holocauste pascal, et que, puisque les Juifs recrutent leurs holocaustes parmi les mineurs de leur propre peuple, à plus forte raison ils doivent s'en prendre à des non-juifs. Un écrit de Rohling, *Der Talmudjude*, Münster, 1871 (6e édit. en 1877; deux traductions françaises par M. de Lamarque, Paris, 1888, et par A. Pontigny, Paris, 1889), avait déchaîné une polémique acerbe. Le principal contradicteur fut F. Delitzsch, professeur à l'Université de Leipzig, qui entra en lice avec son *Rohling's Talmudjude*, Leipzig, 1881. Toute une série de brochures suivirent. Cf. H.-L. Strack, *Das Blut*, p. 111. Rohling, en 1891, jeta dans le débat le texte talmudique. En réalité, ce texte n'a pas le sens que Rohling lui prête; il ne parle ni d'holocauste ni de sacrifice humain, ni de non-juifs, mais seulement du cas où des enfants avides de richesse seraient tentés de tuer leur jeune frère pour se partager son héritage, comme cela est arrivé la veille de Pâques. Cf. Strack, *Das Blut*, p. 116-120, et, 114-115, sur deux autres textes du *Zohar* et du *Sepher ha-liqqutin* d'I. Luria († 1572), allégués à tort par Rohling.

Nous avons vu que le Talmud présente, à côté de belles maximes, des expressions haineuses à l'endroit des chrétiens et capables d'exciter l'injustice et la violence. Mais nulle part le crime rituel en vue de la consommation du sang, le crime rituel pascal, le crime rituel strict, sous n'importe quelle forme, n'est prescrit ou légitimé par le Talmud.

B. *L'enseignement ésotérique.* — A défaut d'un texte officiel, l'ésotérique juive a-t-elle poussé au meurtre rituel? Les documents abondent qui l'affirment.

N'insistons pas sur les sources chrétiennes, dont les auteurs parlent au nom des chrétiens. Quand un Robert de Torigny, *Chron.*, édit. L. Delisle, Rouen, 1873, t. II, p. 27-28, ayant raconté, à la date de 1171, le meurtre de quatre enfants à Blois, à Norwich, à Glocester et à Pontoise, ajoute que souvent, à ce qu'on dit, *ut dicitur*, les Juifs en font autant au

moment de Pâques, s'ils ont une occasion opportune; quand THOMAS de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, II, XXIX, 23, transformant ce *ut dicitur* en certitude, écrit : « Il est sûr que, tous les ans, les Juifs tirent au sort, dans chaque province, la ville ou la communauté qui fournira aux autres le sang chrétien », on pourrait se demander comment ils le savent, et douter de la valeur de leur témoignage.

Mais nous avons là-dessus des aveux précis des Juifs. Par exemple, dans l'affaire de Valréas (1247), plusieurs disent que, chaque année, à défaut des sacrifices qui ne peuvent plus s'accomplir dans le temple, les Juifs doivent verser du sang chrétien en quasi-sacrifice, que l'ordre est venu à Saint-Paul-Trois-Châteaux de tirer au sort la communauté juive qui, cette année, serait chargée de répandre le sang chrétien, et que le sort avait désigné Valréas. De semblables déclarations ont été obtenues juridiquement à diverses reprises. Des Juifs ont été « convaincus », comme s'expriment les documents; pour qui connaît la langue du moyen âge, ce mot implique toute la procédure légale. Que peut-on désirer de plus probant?

Hélas! condamner « juridiquement » et « convaincre » c'était convaincre par l'emploi et condamner après l'emploi de la torture et sur les aveux qu'on avait obtenus par elle. Aujourd'hui, de l'avis unanime, une déposition provoquée par la violence est frappée de nullité. Autrefois on la regardait comme valable, et cela non seulement au moyen âge, mais au XVII[e] siècle et au XVIII[e] encore. Eux-mêmes les graves, et doctes, et admirables anciens Bollandistes — la grande autorité dont se prévalent ceux qui admettent l'existence du meurtre rituel, « les princes de la certitude historique », dit GOUGUENOT DES MOUSSEAUX, *Le Juif, le judaïsme et la judaïsation des peuples chrétiens*, p. 197, cf. 190 — eux-mêmes admettent le préjugé du temps. Jamais ils ne formulent une réserve sur l'autorité d'un témoignage arraché par la force matérielle. Recherchant les causes du meurtre rituel, ils enregistrent sans discussion, en toute confiance, *Acta*, aprilis, t. II, p. 501, les quatre causes qui furent avouées *per vim tormentorum* par des vieillards juifs compromis dans l'affaire de Tyrnau (1494): la vertu du sang chrétien pour arrêter l'effusion du sang dans la circoncision; sa vertu comme aphrodisiaque; sa vertu curative dans l'infirmité consistant en ce que *viri ac mulieres aeque apud eos fluxu menstrui laborent;* une loi ancienne, mais secrète, *quo quotidianis sacrificiis in aliqua regione christianum Deo sanguinem libare coguntur.*

Les aveux faits sous l'étreinte de la torture ne comptent pas, ni ceux qui seraient dus au désir d'échapper à sa menace ou amenés par la perspective de la liberté et d'un sort meilleur après une réclusion douloureuse. Or, tels ont été les aveux relatifs à l'existence du meurtre rituel strict. Revenons à l'affaire de Valréas. Trois juifs furent arrêtés et torturés. Huit jours après, ils avouèrent le meurtre officiellement consommé. Cinq jours plus tard, ils comparaissaient devant Dragonet de Montdragon, sire de Montauban, de qui dépendait Valréas, et confirmaient leurs aveux, *sponte et sine vinculo, capti tamen et post tormenta.* Nouvelle enquête, le même jour. Six autres juifs comparurent. Les trois premiers nièrent le crime; appliqués à la torture, deux l'avouèrent, le troisième demeura inébranlable. Des trois derniers, que l'enquête qualifie de *juvenes* (l'un était cependant marié), l'un avoua, les deux autres déclarèrent ne rien savoir; aucun ne fut torturé, mais ils savaient qu'ils pouvaient l'être et ce que c'était que de l'être. Ainsi l'enquête présente les faits. Cf. A. MOLINIER, *Enquête sur un meurtre imputé aux Juifs de Valréas*, dans *Le cabinet historique*, nouv. série, Paris, 1884, t. II, p. 121-134. L'exposé que les Juifs envoyèrent au pape, et qu'INNOCENT IV reproduit dans sa bulle du 28 mai 1247, cf. E. BERGER, *Les registres d'Innocent IV*, n° 2815, Paris, 1882, t. I, p. 420-421, s'accorde avec elle sur le motif des aveux, tout en étant plus accentué : il y est dit que Dragonet *eos non convictos nec confessos, nec etiam aliquo accusante* (il s'agit d'une accusation légale), *bonis omnibus spoliatos diro carceri mancipavit, ipsosque..., quibusdam ex eis caesis per medium, aliis combustis igne, aliquorum virorum extractis testiculis et mulierum mammillis evulsis, tamdiu poenarum aliarum diversarum tormentis afflixit, donec ipsi id quod eorum conscientia non didicit ore, sicut dicitur, sunt confessi, uno necari tormento potius eligentes quam vivere et poenarum afflictionibus cruciari.* Que valent de pareils aveux? Exactement ce que valurent, aux origines chrétiennes, les aveux de ces enfants, de ces femmes, de ces esclaves, de ces chrétiens de tout rang, qui assurèrent, parmi les supplices, que les chrétiens pratiquaient le meurtre rituel.

Nous ne connaissons pas un seul témoignage juif, d'une authenticité certaine et absolument libre, qui garantisse la réalité du meurtre rituel strict. Quoi qu'il faille penser du fond de l'affaire troublante de Damas (1840), il est sûr que les accusés furent tourmentés cruellement avant de rien avouer. Cf. STRACK, *Das Blut*, p. 132. En 1834, aurait paru, en grec moderne, à Nauplie de Roumanie, sous le titre de *Ruine de la religion hébraïque*, un opuscule qui se donnait pour la traduction d'un écrit en langue moldave composé, en 1803, par le moine Néophyte, ex-rabbin converti au christianisme. Il fut également traduit en arabe, et eut plusieurs éditions, que les Juifs se seraient appliqués à faire disparaître. Un chapitre y est consacré au meurtre rituel. On peut le lire dans JAB, *Le sang chrétien dans les rites de la Synagogue moderne*, Paris (sans date). C'est horrible. Il y est dit que l'usage du sang recueilli par les Juifs, dans les assassinats des chrétiens, est un rit qu'ils croient commandé par Dieu même et révélé dans l'Ecriture; que tous les Juifs ne savent pas le mystère du sang, mais seulement les rabbins ou khakhams, les lettrés et les pharisiens, qu'on appelle pour ce motif les conservateurs du mystère du sang. Toutes les horreurs éparses un peu partout sur les raisons d'être du meurtre rituel strict sont réunies là. Quel crédit accorder à ces pages, dont l'existence fut révélée par A. LAURENT, *Relation historique des affaires de Syrie depuis 1840 jusqu'en 1842*, Paris, 1846, t. II, p. 378? Il ne semble pas que personne ait jamais rien su de l'auteur ou vu l'édition originale de son livre. Ce serait déjà assez pour se méfier. Certaines affirmations de l'auteur sont extraordinaires. Il avance gravement que tous les Juifs d'Europe sont affectés de la gale, que tous ceux d'Asie souffrent de la teigne, que tous ceux d'Afrique ont des anthrax aux pieds, et tous ceux d'Amérique des maux d'yeux qui leur donnent l'air stupide. Cela est dans le style de la littérature antijuive la plus inintelligente; on ne saurait comprendre que ces sottises se trouvent sous la plume d'un juif authentique. Il n'est pas besoin d'ajouter que la disparition, par le fait des Juifs, des exemplaires des éditions successives de cette brochure, si elle était établie, prouverait que les Juifs ont voulu retirer de la circulation un écrit capable d'attiser contre eux les haines populaires, mais non qu'ils ont admis l'exactitude de ses révélations.

L'existence quelque part, surtout dans cette vaste Russie où pullulent les sectes de tout genre et où les Juifs abondent, d'une secte juive inscrivant dans son

programme la pratique du meurtre rituel, est rigoureusement possible. Elle n'a pas été démontrée. Cf. CHWOLSON, *Die Blutanklage*, p. 339-349.

46. *La réalité du meurtre rituel au sens large du mot et du meurtre dans un but superstitieux.* — De ce que le meurtre rituel strict n'est pas une réalité historique appuyée sur des preuves qui s'imposent, faut-il conclure que toutes les accusations de sang portées contre les Juifs sont fausses? Non. Eliminant les cas de meurtre dépourvus de documentation ou sûrement apocryphes, ne tenant pas compte des aveux dus à la torture, il reste un nombre considérable de faits qui s'offrent à l'examen et qu'on n'a pas le droit d'écarter par un *a priori* dédaigneux. Tout rejeter en bloc ou tout admettre en bloc, serait également antiscientifique. La lumière n'est pas toujours suffisante pour se prononcer à coup sûr. Sachons le reconnaître, et, parce que *nemo malus nisi probetur*, inclinons à croire à l'innocence des Juifs quand le doute persiste. Mais, pas plus que du désir de les prendre en faute, ne partons de cette idée qu'ils ne peuvent être coupables.

L'histoire des origines chrétiennes est pleine des sévices qu'ils exercèrent contre les fidèles. Dans la suite, obligés à être circonspects en pays chrétien, ils ne déposèrent pas leurs dispositions malveillantes. Haineux, ils furent haïs. Des chrétiens versèrent le sang juif et les papes durent protester contre des massacres commis par les foules. Puis, des chrétiens arrachèrent trop souvent, malgré les lois de l'Eglise, des enfants à leur famille afin de leur imposer le baptême, surtout en Espagne et en Portugal; pour des Juifs, c'était aussi douloureux que si on les avait mis à mort. Long héritage d'inimitiés violentes, situation humiliée, mauvais traitements subis, tout cela était de nature à conduire à leur paroxysme les rancunes et les colères. « Assurément, dit B. LAZARE, *L'antisémitisme*, p. 353, pendant le moyen âge, il dut y avoir des Juifs meurtriers, que les avanies, la persécution, poussaient à la vengeance et à l'assassinat de leurs persécuteurs ou de leurs enfants même. »

B. LAZARE, p. 354-358, rappelle encore que les Juifs s'adonnèrent à la sorcellerie. Ils furent les magiciens par excellence. On sait la place que le sang occupa toujours dans les maléfices. On attribuait au sang, surtout au sang vierge, des vertus incomparables : « Le sang était guérisseur, évocateur, préservateur, il pouvait servir à la recherche de la pierre philosophale, à la composition des philtres et des enchantements. Or, il est fort probable, certain même, que des Juifs magiciens durent immoler des enfants. » Peut-être les commencements de l'accusation de meurtre rituel sont-ils là. « On établit une relation entre les actes isolés de certains goëtes et leur qualité de juifs. » Du moins, l'accusation ne se produisit-elle qu'à dater du XIIe siècle et du grand essor de la magie.

Que tel ou tel juif, seul ou avec des complices, ait, à titre privé, tué des chrétiens, surtout des enfants, non seulement dans un but superstitieux, non seulement en haine du christianisme, mais en vue d'un usage rituel, c'est également possible. « Pour s'inscrire en faux *a priori* contre toute accusation de meurtre rituel, dit P. DE L[ABRIOLLE], *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes*, t. III, p. 202, il faudrait un parti pris quelque peu naïf. Qui dira les imaginations malsaines dont sont capables certains cerveaux de criminels, de fanatiques ou de demi-fous? » L'accusation même de meurtre rituel, les procès qu'elle suscita, la publicité qu'elle obtint, ont pu suggérer un assassinat rituel, comme la lecture des procès d'assises suggère des méfaits semblables à ceux qui ont passionné l'attention publique.

Pour toutes ces raisons, il y a lieu de discuter de près les cas de meurtre que présentent les textes. L'apriorisme serait injustifiable.

Cette étude ne saurait avoir ici sa place. Quel qu'en puisse être le résultat, que les meurtres démontrés soient relativement nombreux, ou, à ce que pense B. LAZARE, p. 357, « fort rares », et quelles qu'aient été les causes de ces meurtres, vengeance, préoccupations de magie ou de thérapeutique, rage antichrétienne, rien n'autorise à rejeter leur responsabilité sur la nation et la religion juives. Il serait aussi injuste de charger le judaïsme des crimes d'individus sans mandat officiel que d'imputer au christianisme les tueries d'enfants opérées au compte du marquis de Rais et de la Voisin ou les messes noires de l'affreux Guibourg.

§ II. CE QUE L'EGLISE A PENSÉ DE L'EXISTENCE DU MEURTRE RITUEL

Nous avons publié une liste considérable, qui sera certainement allongée, de documents pontificaux sur le meurtre rituel. Cf. *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1913, t. XVII, p. 419-429. Les uns sont favorables, les autres défavorables aux Juifs.

47. *Documents défavorables aux Juifs.* — Le plus grave, si l'on pouvait établir qu'il a été écrit au nom d'un pape, serait une bulle *Contra Judaeos crucifigentes puerum*, qui se lit dans le *Formularium* de MARIN d'Eboli, *Vaticanus* 3976, fol. 240^b^. Vice-chancelier de l'Eglise romaine de 1244 à 1251, Marin recueillit, dans son *Formularium*, des modèles de lettres pontificales à l'usage des clercs chargés de la rédaction de ces actes. Ce ne sont pas des modèles factices, sortis tout entiers de la fantaisie du compositeur; mais ils reproduisent, au moins dans la majeure partie des cas, de véritables lettres pontificales, avec cette particularité que le nom du destinataire et la date disparaissent presque toujours. La bulle *Contra Judaeos crucifigentes puerum*, qui affirme l'existence, au XIIIe siècle, du meurtre rituel sous la forme du crucifiement d'un enfant par haine pour le Christ, ne nous conserverait-elle pas la teneur d'une bulle réelle qui ne nous est point parvenue? En l'absence de toute donnée positive, bornons-nous à cette hypothèse et, jusqu'à preuve du contraire, tenons que le texte du *Formularium* reflète uniquement la pensée ou la préoccupation de Marin. Peut-être avons-nous là un projet de bulle du temps où parvinrent à Rome les premières rumeurs sur le crucifiement de la fillette de Valréas (1247). Dans ce cas, il n'aurait pas servi, car INNOCENT IV intervint dans cette affaire par trois bulles plutôt favorables aux Juifs.

BENOÎT XIV confirma, pour le diocèse de Brixen, le culte du b^x^ enfant André de Rinn, tué par les Juifs en 1462. On demanda d'inscrire son nom au martyrologe et de commencer un procès de canonisation. Benoît XIV refusa l'insertion au martyrologe, afin de se conformer aux décrets réglant qu'on ne doit y introduire que les noms de ceux qui ont été canonisés. Quant à procéder à sa canonisation, il posa la question de savoir s'il faut canoniser des enfants martyrs *non voluntate et opere sed solo opere*, et la manière dont il le fit indique suffisamment qu'il était pour la négative. Mais la bulle *Beatus Andreas* (22 février 1755), qu'il écrivit à ce sujet, n'exprime aucun doute sur les meurtres d'enfants imputés aux Juifs. Déjà, dans son *De servorum Dei beatificatione*, I, XIV, 4; III, V, 6; IV, pars II^a^, XVIII, 16, il avait admis la réalité des délits de ce genre perpétrés « en

haine du Christ », « en haine de la foi chrétienne ». Dans la bulle du 22 février, il parle de déterminer ce qu'il y aura à faire *cum se hujusmodi obtulerit casus, qui plerumque proponi consuevit, de puero aliquo majori hebdomada ab Hebraeis in contumelia Christi necato, tales namque sunt B. Simonis et Andreae, nec non bene multorum ex iis quos auctores commemorant, puerorum neces.* Meurtres d'enfants par les Juifs, pendant la semaine sainte, pour l'affront du Christ, voilà bien le meurtre rituel. Sans doute cette affirmation est proposée, en passant, par mode d'incidente. Sans doute aussi, Benoît XIV semble avoir accepté ces faits de confiance, tels qu'il les lisait dans divers auteurs, surtout dans les Bollandistes, non à la suite de recherches personnelles. Sans doute enfin, quand Benoît XIV fut en face d'une accusation de meurtre rituel contemporaine, loin d'y ajouter foi au plus vite, il la fit étudier par le Saint-Office qui la repoussa. Malgré tout, le sentiment de Benoît XIV a son importance; on n'a jamais taxé ce pape de faiblesse d'esprit ni de fanatisme.

Plus significative que l'incidente citée est, comme manifestation officielle de la pensée de l'Eglise, l'approbation par Benoît XIV du culte du b^x^ André de Rinn. Elle succédait à l'approbation du culte par SIXTE V, pour le diocèse de Trente (8 juin 1588) et à l'inscription dans le martyrologe, de par l'autorité de GRÉGOIRE XIII (1584), du nom du b^x^ Simon de Trente. Elle fut suivie de l'approbation, par PIE VII, du culte du b^x^ Dominique de Val, pour le diocèse de Saragosse, et de celui du saint enfant de la Guardia, pour le diocèse de Tolède; de l'approbation, par la congrégation des Rites, du culte du petit Laurent, de Marostica, pour le diocèse de Vicence (1867), et de celui de Rodolphe, de Berne, pour le diocèse de Bâle (1869). On a dit que l'Eglise a béatifié ou canonisé des enfants tués par les Juifs. Non; mais il y a eu pour ces six petits bienheureux, à défaut d'une béatification formelle, une béatification équivalente, consistant dans la reconnaissance du culte. Les décrets de béatification formelle, à plus forte raison équivalente, ne participent pas au privilège de l'infaillibilité. Leur autorité est cependant considérable.

Du reste, pas plus qu'elle n'a engagé son infaillibilité, l'Eglise, dans ces reconnaissances de culte, n'a affirmé l'existence du meurtre rituel strict chez les Juifs. Elle a cru que *des Juifs* ont tué ces enfants dans un but religieux (encore Sixte-Quint ne parle-t-il pas du meurtre du petit Simon par les Juifs mais uniquement des miracles dus à son intercession). Elle n'a pas dit que *les Juifs* aient agi de la sorte, à titre officiel, au nom de la communauté ou d'une secte juive, pour obéir aux prescriptions de la liturgie. Elle n'a pas fait rejaillir sur la nation juive comme telle la responsabilité de ces horreurs commises par des Juifs.

48. *Documents favorables aux Juifs.* — Ils se divisent en deux catégories.

Dans la première, nous avons des documents qui laissent entendre plus qu'ils n'expriment la fausseté de l'accusation de sang, soit qu'elle portât sur un cas isolé (deux bulles d'INNOCENT IV, 28 mai 1247, sur l'affaire de Valréas), soit qu'elle circulât, rumeur vague et excitante, contre les Juifs en général (bulles d'INNOCENT IV, 5 juillet 1247, et de MARTIN V, 20 février 1422). La bulle du 5 juillet 1247 est donnée par la plupart des historiens comme la pleine justification des Juifs. C'est aller trop loin. Elle ne proclame pas directement l'innocence des Juifs; elle suppose que le pape incline à l'admettre. Cf. *Revue pratique d'apologétique*, t. XVII, p. 420-421. Martin V révoqua, le 1er février 1423, la bulle du 20 février 1422, pour cette raison qu'elle avait été extorquée. Cette révocation ne fut pas motivée par le passage sur le meurtre rituel. *Ibid.*, p. 424.

Les documents de la seconde catégorie nient ouvertement le bien fondé de l'accusation. Le rapport que le cardinal GANGANELLI, le futur CLÉMENT XIV, présenta, le 21 mars 1758, au Saint-Office, et que le cardinal MERRY DEL VAL (lettre du 18 octobre 1913 à lord Rothschild) a déclaré authentique, ne retint pour avérés, parmi tous les cas de meurtre rituel qui avaient agité les esprits au cours des âges, que ceux de Simon de Trente et d'André de Rinn, égorgés « en haine de la foi chrétienne »; les autres accusations étaient rejetées. PAUL III, dans une bulle du 12 mai 1540, témoigna son déplaisir d'avoir appris, par la plainte des Juifs de Hongrie, de Bohême et de Pologne, que leurs ennemis, pour colorer d'un prétexte leur mainmise sur les biens des Juifs, leur prêtaient à faux des crimes énormes, en particulier celui de tuer des enfants et de boire leur sang. INNOCENT IV (25 septembre 1253), GRÉGOIRE X (7 octobre 1272), NICOLAS V (2 novembre 1447) et le cardinal CORSINI, écrivant au nom de CLÉMENT XIII (7 février 1760), spécifièrent que les Juifs ne versent pas le sang chrétien pour s'en servir dans leurs rites religieux. Et ce ne sont pas *des Juifs*, tel ou tel en particulier, dans un cas donné, que ces documents disent étrangers à la pratique du meurtre rituel; ce sont *les Juifs* en général. C'est de l'ensemble des Juifs, des Juifs en tant que collectivité, qu'il est dit qu'ils n'usent pas de sang humain dans leurs rites (Innocent IV), qu'ils n'emploient pas le cœur et le sang des enfants chrétiens dans leurs sacrifices (Grégoire X), qu'ils sont accusés à tort de ne pouvoir se passer et de ne pas se passer, dans certaines fêtes, du foie ou du cœur d'un chrétien (Nicolas V), qu'ils ne répandent pas du sang humain dans la pâte de leurs pains azymes (Clément XIII).

Remarquons, par ailleurs, que les papes ont écrit une foule de bulles relatives aux Juifs. Très souvent ils ont dénoncé leurs excès contre les chrétiens et le christianisme. A certains moments, la répression a été vigoureuse, mais jamais autant qu'au XVIe siècle: PAUL IV, saint PIE V, CLÉMENT VIII, etc., ont multiplié les récriminations et les mesures restrictives à leur endroit. Dans la bulle *Hebraeorum gens* (26 février 1569), saint PIE V résume les méfaits qu'on leur reproche : usure, vol, recel, proxénétisme, sortilèges et magie. Il finit par ce trait : *Postremo cognitum satis et exploratum habemus quam indigne Christi nomen haec perversa progenies ferat, quam infesta omnibus sit qui hoc nomine censentur, quibus denique dolis illorum vitae insidietur.* Peu de temps après (1584), l'édition officielle du martyrologe romain, publiée par ordre de GRÉGOIRE XIII, enregistrait cinq noms de martyrs — non compris celui du b^x^ Simon de Trente — mis à mort par les Juifs : ceux des saints Cléophas (25 septembre), Timon (19 avril), Joseph le Juste (20 juillet), de sainte Matrone (15 mars), de saint Anastase II le Sinaïte (21 décembre). Si Pie V, si les autres papes avaient cru au meurtre rituel strict, ils l'auraient stigmatisé de belle sorte, et Pie V ne se serait pas contenté de mentionner les embûches contre la vie des chrétiens. Or, pas une fois, dans des centaines de bulles dirigées contre les Juifs, le meurtre rituel strict n'est l'objet d'une allusion. L'argument *e silentio* est d'un maniement délicat. Ici, il vaut sûrement. Le silence de tant de papes, dans tant de conjonctures où ils auraient pu et dû parler, prouve qu'à leurs yeux l'accusation de meurtre rituel strict n'était pas établie.

Bibliographie. — L. Ganganelli (le futur Clément XIV), mémoire présenté au Saint-Office, le 21 mars 1758, publié, dans une traduction allemande, par A. Berliner, *Gutachten Ganganelli's (Clemens XIV) in Augenlegenheit der Blutbeschuldigung der Juden*, Berlin, 1888, et, dans l'original italien, par I. Loeb, *Revue des études juives*, Paris, 1889, t. XVIII, p. 185-211; H.-L. Strack, *Das Blut im Glauben und Aberglauben der Menscheit*, 5e-6e édit., Munich, 1900 (les éditions antérieures étaient intitulées : *Der Blutaberglaube in der Menscheit, Blutmorde und Blutritus*; une traduction française a paru sous le titre : *Le sang et la fausse accusation du meurtre rituel*, Paris, sans date); D. Chwolson, *Die Blutanklage und sonstige mittelalterliche Beschuldigungen der Juden*, Francfort-sur-le-Mein, 1901 (traduit de la 2e édit. du russe, 1880, avec des additions de l'auteur); E. Vacandard, *La question du meurtre rituel chez les Juifs*, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Paris, 1912, t. III, p. 311-377; F. Vernet, *Ce que les papes ont pensé de l'existence du meurtre rituel chez les Juifs*, dans la *Revue pratique d'apologétique*, Paris, 1913, t. XVII, p. 416-432; A. Monniot, *Le crime rituel chez les Juifs*, Paris, 1914; les ouvrages cités dans les pages précédentes.

SECONDE PARTIE

LA CONDUITE DES CHRÉTIENS ENVERS LES JUIFS

I. — L'Etat et les Juifs

§ I. *De 313 à 1100*. § II. *De 1100 à 1500*. § III. *De 1500 à 1789*. § IV. *De 1789 à nos jours*.

§ I. De 313 a 1100

49. *L'Etat chrétien*. — A. *L'Orient : les empereurs de Constantinople*. — « N'ayons rien de commun avec la foule très ennemie des Juifs. » Ces mots de Constantin, dans Eusèbe, *De vita Constantini*, III, xviii, résument le passé et tracent le programme de l'avenir : les Juifs se sont affirmés très hostiles au christianisme; il faut les tenir à l'écart de la société chrétienne.

Mais comme, malgré tout, le contact s'imposait, il y avait lieu de régler avec précision ce qui était permis, ce qui était défendu, dans les rapports entre chrétiens et Juifs. L'union intime de l'Etat et de l'Eglise amena les empereurs à soumettre les Juifs à un régime sévère, au nom de l'empire et de la religion officielle. La plupart des lois impériales relatives aux Juifs furent groupées, au ve siècle, par le code théodosien, XVI, viii, ix, et *passim*, et, au viie siècle, par le code Justinien, I, ix, x, et *passim*. Cf. leur liste chronologique dans J. Juster, *Examen critique des sources relatives à la condition juridique des Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1911, p. 100-103.

T. Reinach, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1899, t. III, p. 630-632, distingue, dans cette législation, les mesures destinées à protéger la religion juive, celles qui concernent la situation civile et politique des Juifs, et les « mesures de défense et d'attaque religieuse ». Le judaïsme est une religion licite; il célèbre librement ses fêtes, ses sabbats, ses assemblées; les synagogues doivent être respectées; les dignitaires des synagogues sont assimilés au clergé catholique. La pensée que des Juifs pourraient légalement commander à des chrétiens paraît intolérable; les emplois publics leur sont interdits. Ils perdent l'autonomie judiciaire. Pour tout ce qui n'est pas d'ordre purement religieux, ils sont assujettis à la loi romaine. Aucune atteinte n'est portée à leurs droits civils, sauf en ce qui concerne les mariages, pour lesquels ils se conformeront aux lois romaines, et les esclaves. Empêchement est mis à la propagande juive : il est défendu aux Juifs de bâtir de nouvelles synagogues, d'épouser des femmes chrétiennes, de convertir à leur religion des chrétiens libres et des esclaves. Le danger de séduction, ou même de circoncision forcée, étant à redouter à l'égard des esclaves, on en vint, à travers diverses variations, à leur défendre d'avoir des esclaves non-juifs. La conversion des Juifs au christianisme est encouragée. Les actes et les insultes contre le christianisme sont punis.

Toutes ces lois ne furent pas longtemps appliquées dans toute l'étendue de l'empire en train de crouler. Il y eut des oscillations de liberté presque complète et de répression rigoureuse selon les circonstances et le tempérament des princes. Les révoltes des Juifs de Palestine irritaient les empereurs. Leur alliance avec les Perses (614) émut vivement Héraclius. Il vit en eux, et non seulement dans les Juifs palestiniens mais aussi dans tous ceux de ses Etats, un ennemi du dedans redoutable. Il semble avoir médité leur conversion générale, et ce projet fut repris par Léon l'Isaurien (718-741) et Basile Ier (867-886).

B. *L'Occident : les royaumes fondés par les barbares*. — Les chefs des peuples barbares adaptèrent, tant bien que mal, à leurs royaumes les lois romaines. Ils renouvelèrent la législation relative aux Juifs. Dans l'ensemble, l'application fut plutôt bénigne, surtout de la part des ariens, moins éloignés doctrinalement des Juifs que les orthodoxes. Par intervalles, la sévérité des lois fut observée ou dépassée. Les Juifs connurent des phases difficiles. Dagobert Ier, en France (630), et, en Espagne, Sisebut (612-613) leur ordonnèrent, sous peine d'exil, de recevoir le baptême. On a prétendu que ce fut à l'instigation d'Héraclius, courroucé contre eux. Pour Dagobert, la chose est vraisemblable. Cf. les textes indiqués par T. de Cauzons, *Histoire de l'inquisition en France*, Paris, 1909, t. I, p. 79, n. Elle est plus douteuse pour Sisebut, qui sévit avant que la Palestine eût été perdue et reconquise par Héraclius. Ce qui est sûr, c'est que si, pendant un siècle (612-712), l'histoire des Juifs d'Espagne fut une succession de lois très dures, de spoliations, de conversions et d'expulsions, interrompues de loin en loin par un moment d'accalmie, la cause principale de leurs maux fut leur répugnance à fusionner avec l'élément indigène. L'appui qu'ils prêtèrent aux Arabes envahisseurs souleva les colères. Quand on songe à ce qu'ont été les Arabes en Espagne, aux difficultés qu'a eues la nationalité espagnole à se constituer contre eux, on s'explique, si on ne les approuve pas toutes, les mesures antijuives adoptées par les rois d'Espagne.

Ainsi se gâte la situation des Juifs en pays chrétien. Ils étaient apparus, d'abord, comme les ennemis antiques et permanents du christianisme. On s'accoutume à voir en eux un péril pour l'Etat. Au grief religieux s'ajoute le grief national, autrement grave et efficace dans la pratique.

Une amélioration se produisit pour les Juifs, en Espagne, avec la conquête musulmane (711-712), et, en France, avec le déclin de la puissance des rois mérovingiens. Charlemagne se montra assez bienveillant pour les Juifs ; toutefois, il leur imposa une formule spéciale de serment sur la Bible, le serment *more judaico*, qui devait être si longtemps en usage. Louis le Débonnaire leur fut très favorable. De même Charles le Chauve; il en aurait été mal

récompensé s'il fut empoisonné, comme on l'a dit, par son médecin, le juif Sédécias (on en a dit autant, sans fondement solide, d'Hugues Capet). Les derniers carolingiens furent moins indulgents.

50. *Le peuple chrétien.* — Impressionnable, emporté, insuffisamment imprégné de douceur chrétienne, le peuple attend rarement le mot d'ordre royal. Dans ses rapports avec les Juifs, il se livre à deux excès contraires. Il a et une tendance à judaïser, qui est une des manifestations de son instinct superstitieux, et de brusques et terribles violences. Une parole l'excite, un acte contraire à sa foi l'indigne ; les méfaits des Juifs, réels — il y en eut — ou crus réels, le mettent hors de lui. En 598, à Cagliari, conduite par un juif baptisé de la veille, la multitude plante la croix dans la synagogue et la consacre au culte chrétien, en dépit de l'évêque. A Clermont-Ferrand, en 576, un juif ayant répandu de l'huile fétide sur la tête d'un converti qui s'avance vêtu de ses blancs habits de néophyte, la foule le lapiderait sans l'intervention de l'évêque ; peu après, pendant une procession, elle se jette sur la synagogue et la détruit. Elle manque massacrer, à Arles, tous les Juifs traîtres à la ville assiégée par les Goths (508). A Rome, une sédition populaire éclate contre l'empereur Théodoric, à l'occasion d'un soulèvement de quelques esclaves contre leurs maîtres juifs ; les synagogues sont brûlées, les Juifs pillés et maltraités. T. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 87-89, donne la traduction du récit de Grégoire de Tours, *H. F.*, VI, v, 17, sur le meurtre du juif Priscus ; il signale, dans le trait final, « comme une promesse consolante au fond du tableau, la secrète sympathie du peuple pour le malheureux juif, son compagnon d'infortune ». Or, voici l'affaire. Le juif Phatir, converti et filleul du roi Chilpéric Ier, tue le juif Priscus, à la suite d'une querelle. Il se réfugie dans une basilique avec ses serviteurs. Le roi ordonne de tuer ses serviteurs et lui. Phatir se sauve. Un des serviteurs se saisit d'une épée, tue ses compagnons et sort de la basilique, son glaive à la main, *sed irruente super se populo crudeliter interfectus est.* Rien qui témoigne de la « secrète sympathie » du peuple pour les Juifs.

La haine du peuple contre les Juifs eut, pendant tout le moyen âge, des explosions qui n'étaient ni préparées ni dirigées par les princes ou par la hiérarchie ecclésiastique. Un des faits les plus caractéristiques nous a été révélé par une note marginale du sacramentaire de Saint-Vast (manuscrit du xe siècle). Cf. H. Netzer, *L'introduction de la messe romaine en France sous les carolingiens*, Paris, 1910, p. 257. Il s'agit de la prière pour les Juifs le vendredi saint. La rubrique prescrit de ne pas fléchir le genou avant de la chanter, alors qu'une génuflexion précède les autres oraisons. Pourquoi cette différence ? On a trouvé plus tard des explications symboliques. Le sacramentaire de Saint-Vast indique la cause réelle : *Hic nostrûm nullus debet modo flectere corpus ob populi noxam ac pariter rabiem.* J. Juster, *op. cit.*, p. 105, pense que l'appellation de « juif » devint franchement injurieuse au commencement du ve siècle. Elle acquit de plus en plus un caractère insultant, *ita ut pro magno contumelio judaeus quis esse dicatur*, dit Paul Alvare (dont les ancêtres furent juifs), *Epist.*, xviii.

§ II. De 1100 a 1500

51. *Les grandes violences et les expulsions.* — De 1100 à 1500, se réalise l'annonce d'Amolon, *Contra Judaeos*, v, que les maux d'Israël allaient augmenter.

Les Juifs ont à souffrir des croisades. Le mouvement des croisades fut admirable, mais non sans un mélange d'éléments troubles. La lutte contre l'infidèle du dehors rejaillit sur l'infidèle du dedans. Ce qui déchaîna les colères, c'est que le bruit courut que les Juifs s'entendaient avec les musulmans, pour détruire les chrétiens. Les pires violences éclatèrent, sur les bords du Rhin et de la Moselle, lors de la première croisade (1096). Elles se renouvelèrent, sur une moindre échelle, à l'occasion de la deuxième croisade, en Allemagne (1146) ; de la troisième, en Angleterre (1190); de la quatrième, en France (1198).

« Avec le xiiie siècle, et le pontificat d'Innocent III, dit T. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 108-109, le catholicisme, jusque-là en quelque sorte sur la défensive contre les Juifs, prend une offensive vigoureuse et inaugure l'ère des persécutions véritables. Ces persécutions, qui se présentent sous la forme infiniment variée de lois humiliantes, d'exactions fiscales et d'explosions du fanatisme populaire, aboutissent à l'exclusion complète des Juifs de tous les pays de l'Europe occidentale, où leur civilisation avait pris un réel essor. » L'Angleterre les chasse en 1290. La France, après toute une série de proscriptions bientôt rapportées, les chasse définitivement en 1394. L'Allemagne, par une suite d'expulsions locales, temporaires ou perpétuelles, les élimine d'un peu partout ; à la fin du xve siècle, ils n'ont plus que trois établissements de quelque importance : Worms, Francfort et Ratisbonne. L'Espagne, unifiée enfin par le mariage de Ferdinand d'Aragon et d'Isabelle de Castille, institue l'inquisition principalement contre les Juifs insincèrement convertis (1480) et prononce l'exil de tous les Juifs non convertis (1492). Un grand nombre passent en Portugal, où ils sont reçus favorablement ; mais, en 1496, ils ont à opter entre l'exil et le baptême. Paisibles en Italie, ils sont chassés de la Sicile qui dépend de l'Espagne. Ces expulsions avaient été précédées, un peu partout, de mauvais traitements, de pillages et parfois de massacres. *Judenbreter* (rôtisseurs de Juifs) et *Judenschläger* (tueurs de Juifs), pastoureaux, flagellants, bandes de fanatiques et de vagabonds, surtout quand sévit la peste noire (1348-1350), s'étaient à qui mieux mieux rués contre les Juifs.

52. *Les causes des persécutions.* — « Du xiiie au xvie siècle, dit Graetz, *Histoire des Juifs*, trad., t. IV, p. 208, les persécutions des Juifs se multiplient avec une effrayante rapidité : le fanatisme populaire, la cupidité des rois, la jalousie des marchands s'unissent pour les opprimer. » La formule est partiellement vraie ; elle ne contient pas la vérité entière.

A. *Les rois.* — La cupidité des rois influa sur les persécutions. Rois et grands seigneurs confisquèrent souvent, tant qu'ils purent, les biens des Juifs. Beaucoup étaient besogneux, perdus de dettes. Les richesses juives les tentaient ; ceux qui étaient sans scrupules mettaient la main dessus. Le Juif était, pour eux, une « vache à lait », une « éponge », une « sangsue » qu'ils laissaient se gonfler, s'emplir d'or, et qu'ils obligeaient à dégorger ensuite. Il arriva aussi que le seigneur, le roi, ayant emprunté aux Juifs, durent, après leur avoir abandonné leurs effets précieux et leurs valeurs mobilières, pour payer les intérêts, hypothéquer leurs revenus, les redevances de leurs sujets, et que, les Juifs soulevant l'indignation populaire par leur âpreté à recouvrer ces redevances, les rois bannirent les Juifs ou supprimèrent leurs créances.

Si, en tout cela, les rois ont de graves torts, les Juifs ne sont pas irréprochables. Ils se livrent à une usure effrénée, qui devient la principale cause de leurs malheurs. Que les rois pressent l'éponge injustement, il n'y a qu'à les blâmer. Mais que l'éponge, périodiquement pressée, soit de nouveau gonflée si

vite, si vite, c'est qu'il y a, pour la remplir, des procédés iniques. Suivez leur histoire en France, depuis leur première expulsion sous Philippe Ier (1096) jusqu'à l'exode définitif de 1394. Toujours la question d'argent. Toujours des prêts usuraires, au sens moderne du mot, des fortunes rapidement faites grâce à l'usure. Tôt ou tard, la répression éclate, rigoureuse, excessive. Dépossédés, expulsés, les Juifs retournent à la première occasion propice, imposant, si on les réclame parce qu'ils sont des prêteurs indispensables, des conditions draconiennes, recommençant leur trafic, bientôt aussi riches qu'auparavant et par les mêmes moyens, ce qui les rend de nouveau impossibles et entraîne une nouvelle sentence d'exil; et ainsi de suite, jusqu'à la catastrophe finale.

Les rois n'agirent contre les Juifs ni uniquement, ni tous, par cupidité. Saint Louis, « moins avide que son aïeul (Philippe Auguste), fut par cela même plus intolérant », dit T. Reinach, p. 148. Le mot est parfaitement juste. Saint Louis n'était pas homme à subir l'ensorcellement de l'or; il ne voyait que l'injustice à réparer ou à prévenir. Aussi fut-il intraitable. Charles VI n'expulsa point les Juifs au profit du trésor royal; toutes les créances des Juifs durent leur être payées.

Cupidité, oui parfois, mais aussi légitime préoccupation de défendre leurs sujets contre les Juifs et l'usure juive, contre ces Juifs qui, par leurs usures, dit le IVe concile du Latran, c. 67, *Decret.*, V, xix, 18, *brevi tempore christianorum exhauriunt facultates*, voilà deux mobiles des proscriptions royales. Un troisième fut d'ordre national. En Espagne, la pensée de Ferdinand et d'Isabelle instituant l'inquisition « est très claire : ils visent à l'unification de l'Espagne, ils l'attendent de l'uniformité confessionnelle », dit C.-V. Langlois, *L'inquisition d'après des travaux récents*, Paris, 1902, p. 103. Ils ne veulent pas que les Juifs minent l'Espagne enfin une : le passé a appris à se méfier d'eux. Qu'ils deviennent chrétiens sincères et, par là, Espagnols loyaux; sinon, qu'ils abandonnent une terre où ils campent en ennemis.

B. *Le peuple.* — Sans parler des classes bourgeoises et commerçantes qui se forment au moyen âge et se développent rapidement et qui, rencontrant, comme un obstacle, la concurrence des Juifs, travaillent à les déloger de la place qu'ils ont prise, les prolétaires, les artisans, les paysans, le menu peuple, sont irrités par l'usure juive. « L'argent, dit Graetz, trad., t. IV, p. 194, était pour les Juifs un instrument à deux tranchants... Ils ne pouvaient se le procurer qu'en prêtant à un taux très élevé. Il est vrai que, par des confiscations et des impôts exagérés, les princes prenaient la plus grosse part pour eux. Mais le peuple ne voyait qu'une chose, les gros intérêts que les Juifs l'obligeaient à payer. De là un ressentiment violent contre les Juifs et parfois de terribles explosions de fureur. » Le rôle des Juifs ne fut pas seulement ce que dit Graetz; il est exact que l'usure juive provoqua des tempêtes. « Au déclin du moyen âge, remarque J. Janssen, *L'Allemagne et la Réforme*, trad., t. I, p. 374, note 4, bien des persécutions contre les Juifs, l'anéantissement de leurs lettres de créance, etc., doivent être considérés comme des crises de crédit de l'espèce la plus barbare, et comme une forme de ce que nous appellerions aujourd'hui la révolution sociale. » Ces manifestations collectives étaient préparées par des rancunes individuelles qui s'accumulaient longuement au fur et à mesure des excès usuraires des Juifs. L'animosité populaire était sans limites. Elle modifia la légende où un débiteur autorise son créancier à couper une livre de chair sur son corps s'il ne le rembourse pas au jour de l'échéance, et où le créancier veut procéder à cette opération. Les héros de l'histoire, diversement racontée, avaient été d'abord un suzerain et son vassal ou un noble et un roturier. Le rôle odieux fut donné à un juif à partir du milieu du xive siècle. Dans *Il Pecorone* de Jean de Florence, c'est un juif de Mestre qui veut couper une livre de chair sur le corps de son débiteur de Venise pour avoir la satisfaction de faire mourir un chrétien. Il n'y a pas à rappeler ce que le génie de Shakespeare a tiré de ce récit : Shylock vit dans toutes les mémoires.

Une page de Michelet, *Histoire de France*, V, iii, nouv. édit., Paris, 1879, t. IV, p. 7-10, trop connue pour être citée, montre de façon saisissante les relations entre le pauvre emprunteur et le Juif usurier. Pour accroître l'horreur que celui-ci inspirait à celui-là, il y avait, en plus de cette impression, produite par tout le passé, que le juif était l'ennemi des chrétiens et du christianisme, des bruits qui circulaient, des actes, authentiques ou non, mais auxquels on ajoutait foi, qui lui étaient attribués, des trahisons au profit de l'islamisme, des empoisonnements des fontaines d'où serait provenue la peste, des diableries épouvantables, des profanations d'hosties, des meurtres rituels. Ce qui n'était que trop constaté, en fait d'antichristianisme et d'oppression usuraire, déterminait à croire le reste. Le Juif passait pour capable de tous les crimes. L'épithète de « juif » était la plus offensante qu'on pût infliger à un chrétien. Ce simple détail, donné par le juif converti Pierre Alphonse, *Dial.*, II, *P. L.*, t. CLVII, col. 578, indique l'état de l'esprit populaire : *Hodie usque a christianis jurando dicitur, cum aliquid quod nolunt facere rogantur : Judaeus sim ego si faciam.*

§ III. De 1500 a 1789

53. *Adoucissement du sort des Juifs.* — Après leur expulsion, les Juifs d'Angleterre s'étaient répandus dans les provinces rhénanes. Ceux de France se réfugièrent dans la Provence, la Savoie, le Comtat Venaissin (non dépendants de la couronne de France), le Piémont et l'Allemagne. Ceux qui furent bannis d'Allemagne émigrèrent vers la Pologne et la Turquie. Ceux d'Espagne et de Portugal s'en furent en Italie, en Turquie, et dans l'empire ottoman d'Asie et d'Afrique. Au xvie siècle, se dessine la grande division des Juifs d'Europe en *Sefardim*, ou Juifs d'origine espagnole et portugaise, et *Askenazim*, ou Juifs allemands et polonais. Différents d'origine, de langue, de rites, de pratiques et de vie morale, les *Sefardim* et les *Askenazim* ne se confondirent pas, même dans les pays d'Orient où ils vécurent côte à côte. Les *Sefardim*, plus civilisés, plus lettrés, dédaignaient leurs coreligionnaires de langue allemande. Les *Sefardim* prédominèrent en Turquie; dans la Hollande, où ils s'installèrent (1593), après qu'elle eut secoué le joug de l'Espagne, et eurent une existence légale en 1619; en Angleterre où, grâce à la protection de Cromwell, ils s'établirent peu à peu librement sans qu'une loi formelle les y eût autorisés. Les *Askenazim* existèrent presque seuls en Allemagne et dans les pays slaves, surtout en Pologne. Il y eut, en outre, quelques îlots de Juifs, tels que les caraïtes de Crimée et de Galicie, et les Juifs d'Italie et de France. Ceux d'Italie subirent l'action des *Sefardim*, mais sans se laisser absorber par eux. En France, la loi qui interdisait aux Juifs le séjour du royaume avait été étendue aux acquisitions successives de la couronne : Provence, Flandre française, Franche-Comté, etc. Cependant des exceptions furent admises.

Des juifs portugais, qui s'étaient implantés à Bordeaux comme « nouveaux chrétiens », après avoir pratiqué extérieurement le christianisme pendant plus de cent cinquante ans, reprirent ouvertement le culte juif à la fin du XVIIe siècle ; quelques-uns réussirent à pénétrer à Paris. Metz eut une communauté juive dès son annexion à la France (1552). Il y eut des Juifs dans la Lorraine ; il y en eut beaucoup en Alsace. Quant à ceux du Comtat Venaissin, qui appartenait au Saint-Siège, ils se rattachent au judaïsme italien.

Dans cette période qui va de 1500 à 1789, les Juifs ne pâtissent plus comme au moyen âge. Toujours méprisés, toujours haïs, ils ne sont pas secoués par des persécutions générales. La haine perd de sa violence. Là où ils sont tolérés, les souverains, en général, ne s'occupent guère d'eux. Les massacres de Juifs ne se renouvellent pas. La fureur populaire s'apaise en partie dans les pays chrétiens.

54. *Les causes de l'adoucissement du sort des Juifs.* — T. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 186, caractérise d'un mot l'état des Juifs pendant cette période : « la stagnation ». Et B. Lazare, *L'antisémitisme*, p. 133-134, dit : « Quand se leva l'aube du XVIe siècle, les Juifs n'étaient plus qu'un peuple de captifs et d'esclaves... Comme ils avaient eux-mêmes fermé toutes les portes, obstrué toutes les fenêtres, par où ils auraient pu recevoir air et lumière (Lazare fait allusion à la tyrannie talmudique, encore accrue depuis le XVIe siècle), leur intelligence s'était atrophiée... La masse était inapte à tout ce qui n'était pas commerce ou usure... A mesure que le monde se faisait plus doux pour eux, les Juifs — du moins la masse — se retiraient en eux-mêmes, ils rétrécissaient leur prison, ils se liaient de liens plus étroits. Leur décrépitude était inouïe, leur affaissement intellectuel n'avait d'égal que leur abaissement moral ; ce peuple paraissait mort. » L'amélioration du sort des Juifs ne fut donc pas leur œuvre.

Serait-elle due à la Renaissance, au protestantisme, au philosophisme ? Pas directement. L'humanisme se désintéressa de la cause des Juifs. Mais il devait leur profiter en tant qu'il était hostile à l'Eglise, qu'il rompait avec le passé et travaillait à détruire l'unité de foi ; puis, l'éveil des études hébraïques, l'initiation des catholiques à la langue et à la littérature juives, l'affaire de Reuchlin et les débats relatifs au Talmud et à la cabbale, les ouvrages d'un Richard Simon, d'un Jean Lightfoot, d'un Herder, etc., valurent aux Juifs des sympathies.

Loin de favoriser les Juifs, le protestantisme leur fut impitoyable. Luther donna le ton en écrivant *Sur les mensonges des Juifs* des pages qui dépassent en violence tout ce qui est sorti d'une plume catholique, et en adressant aux princes et aux magistrats des avis énergiques pour se débarrasser des Juifs. Cf. H. Grisar, *Luther*, Fribourg-en Brisgau, 1911-1912, t. II, p. 610-614, t. III, p. 341-346, 1063. Indirectement, la Réforme a servi les intérêts d'Israël. L'esprit juif triompha avec elle en ce que l'Ancien Testament fut lu, fouillé, commenté, de préférence à l'Evangile ; des sectes protestantes furent demi-juives, et l'antitrinitarisme rejoignit le judaïsme sur un point essentiel. Mais surtout le principe du libre examen, admis par le protestantisme, devait aboutir, bon gré mal gré, en dépit de l'intolérance de fait des chefs de la Réforme, à la théorie de la tolérance religieuse, et le judaïsme ne pouvait que bénéficier de l'état des choses nouveau.

Pas plus que l'humanisme ou le protestantisme, le philosophisme du XVIIIe siècle n'eut cure des Juifs. Voltaire les méprisa et détesta souverainement. Les autres « philosophes » et encyclopédistes, en dehors de leur ridicule campagne antichrétienne en faveur de la reconstruction du temple de Jérusalem, cf. H. Lammens, dans les *Etudes*, Paris, 1897, t. LXXIII, p. 459-462, et exception faite pour Montesquieu, *Esprit des lois*, XXV, XIII, ne se soucièrent pas d'Israël. Mais l'indifférentisme religieux prôné par le philosophisme, la proclamation de cette maxime que toutes les religions sont bonnes et qu'on doit les tolérer toutes, la guerre à « l'infâme » menée on sait comment, tout cela préparait des temps propices à Israël.

Très justement, J. Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française*, l. III, distingue « deux souffles d'humanité en faveur des Israélites à la fin du XVIIIe siècle » : le souffle du philosophisme, « souffle de tempête », et le souffle chrétien, « souffle bienfaisant ». Plus mûres, les nations sont devenues plus indulgentes. De turbulentes et fougueuses qu'elles étaient dans leur jeunesse, « nobles enfants par leur baptême et leur foi vive, mais avec tous les instincts d'enfants du nord sortis des forêts », avec des « saillies de leur ancienne nature » et de brusques « retours vers la barbarie », elles sont devenues graduellement plus mesurées, plus calmes. Par la vertu de l'Evangile « l'apaisement se fait dans leur sang, dans leurs idées, dans leurs mœurs ». Aussi « tant d'écarts terribles vers la dureté dans l'histoire des peuples au moyen âge, en particulier les massacres de Juifs », sont-ils désormais impossibles, p. 252-254.

§ IV. De 1789 a nos jours

55. *L'émancipation civile des Juifs.* — A. *Les préliminaires de l'émancipation.* — Moïse Mendelssohn (1729-1786), que J. Lémann, *op. cit.*, p. 502, appelle « le plus remarquable israélite des temps modernes », préluda à l'émancipation civile des Juifs en commençant leur émancipation morale ; il s'efforça de les améliorer et de substituer la Bible au Talmud. Son ami Lessing, fils d'un pasteur luthérien ; le chrétien Guillaume Dohm, archiviste du roi de Prusse, auteur d'un écrit retentissant *De la réforme politique de la situation des Juifs* (1781) ; le banquier juif Cerfbeer, qui, selon l'expression pittoresque de Lémann, *op. cit.*, p. 498, cf. p. 157-158, « assiège » à lui seul Strasbourg, et, n'ayant pu réussir, après vingt ans d'efforts, à s'y faire admettre, par une stratégie habile « passe du siège de Strasbourg au siège de la société entière » en insinuant au roi Louis XVI le projet de l'émancipation des Juifs ; Louis XVI qui, dès 1784, accorde aux Juifs d'Alsace des lettres patentes contenant des privilèges considérables, et qui met à l'étude, en 1787, le projet d'émancipation ; d'autre part, la franc-maçonnerie, qui s'est ouverte devant les Juifs par l'intermédiaire des martinistes dont le fondateur est le juif portugais Martinez Paschalis ; le franc-maçon Mirabeau, qui rapporte de Berlin, où il s'est lié avec Dohm et les Juifs, un *Eloge de Mendelssohn* et un mémoire *Sur la réforme politique des Juifs*, Londres, 1788 ; Grégoire, curé d'Emberménil, qui prend parti pour les Juifs dans un concours ouvert par l'académie de Metz en 1787, tels sont les précurseurs de l'émancipation juive. La déclaration des droits de l'homme de 1789, proclamant l'absolue liberté de conscience, renfermait logiquement l'attribution aux Juifs des droits du citoyen. La question se compliquait ici de difficultés de toutes sortes. L'Assemblée nationale, transformée en Constituante, hésita durant deux ans à rendre un décret d'émancipation.

B. *L'émancipation. La France.* — La veille même de la clôture de l'Assemblée (27 septembre 1791),

Dupont, membre du club des Jacobins, demanda et obtint l'émancipation juive au nom des droits de l'homme. « L'on peut dire sans exagération que tout juif d'aujourd'hui, ayant de la mémoire et du cœur, est un fils de la France de 1791 », écrit T. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 293. Cf. M. Philippson, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1907, t. I, p. 3, 7.

Napoléon, avec son génie d'organisateur, régla dans le détail et restreignit ce que la Constituante avait accordé d'une façon générale. Il convoqua une assemblée des notables d'Israël (1806) et une réunion du grand sanhédrin (1807), la première plus laïque, la seconde plus religieuse; elles acceptèrent docilement ses volontés et, distinguant des lois religieuses mosaïques invariables les lois politiques abrogées, admirent que la loi de l'Etat était leur loi, s'engagèrent à traiter la France comme leur patrie, à la défendre jusqu'à la mort et à renoncer à l'usure. Trois décrets de Napoléon (17 mars 1808) fixèrent leurs droits au double point de vue religieux et civil. Religieusement, ils pouvaient ouvrir partout des synagognes; les rabbins étaient assimilés aux prêtres catholiques, sauf l'émargement au budget des cultes, lequel était une compensation des biens enlevés à l'Eglise de France; un consistoire (conseil de notables) était établi dans chaque département qui aurait un nombre suffisant de Juifs; un consistoire central siégeait à Paris. Civilement, les prêts usuraires des Juifs étaient annulés, leur négoce était soumis à certaines conditions de probité; l'Alsace, où l'usure juive avait suscité des orages, était interdite à de nouveaux Juifs; le reste de la France n'était accessible à de nouveaux Juifs qu'autant qu'ils seraient agriculteurs; le service militaire était obligatoire, sans possibilité de se faire remplacer. Ce décret, valable pour dix ans, avait pour but d'achever l'incorporation des Juifs à la société « en les façonnant à la moderne, ce qu'avait oublié de faire la Constituante, et non de les repousser dans les exceptions permanentes du moyen âge », observe J. Lémann, *Napoléon Ier et les Israélites*, Paris, 1894, p. 279. Selon les résultats, il devait être prorogé ou ses mesures d'exception seraient abolies. Dans le même esprit, Napoléon obligea les Juifs (20 juillet 1808) à prendre des noms de famille, des noms nouveaux; jusque-là, presque tous les noms étaient empruntés à l'Ancien Testament, ce qui entraînait des confusions dans la désignation des individus et dans les affaires de commerce.

Dix ans après, quand le décret de 1808 revint devant la chambre des pairs, Napoléon était loin. Les restrictions tombèrent. Les Juifs eurent une liberté sans réserves. Tranquilles pendant la Restauration, ils prospérèrent de plus en plus à partir de la monarchie de juillet. Le 8 février 1831, une loi du ministère Laffitte les inscrivit au budget des cultes. Dès 1830, le catholicisme avait cessé d'être la religion de l'Etat; les Juifs étaient complètement assimilés aux Français et leur culte aux autres cultes. En 1839 disparut, avec la suppression du serment *more judaico*, le dernier vestige des séparations entre Juifs et chrétiens.

Les Juifs des colonies françaises ont bénéficié de la bienveillance du pouvoir. En 1870, le juif A. Crémieux, membre du gouvernement provisoire, octroya aux Juifs d'Algérie une naturalisation collective. Ç'a été une grande faute, vu l'état d'âme des Juifs algériens et leurs rapports avec les Arabes. Aussi T. Reinach lui-même, qui disait, dans la 1re édition de son *Histoire des Israélites*, 1884, p. 344, que le décret Crémieux, « critiqué d'abord pour sa hardiesse, a reçu aujourd'hui la double consécration du temps et de l'expérience », le qualifie-t-il, dans la 4e édition, p. 319, de « mesure généreuse, mais peut-être prématurée, et qui eût gagné à être exécutée par échelons ».

C. *Les étapes successives de l'émancipation. Hors de la France.* — De la France, l'émancipation juive a gagné peu à peu la plus grande partie du monde, au moins en théorie; car, dans la pratique, elle se heurte à mille obstacles. Proclamée, en 1796, dans la Hollande, elle fut définitivement acquise après 1814. La Belgique, détachée des Pays-Bas en 1830, assura aux Juifs les droits des citoyens. En Angleterre, où les incapacités civiles étaient tombées peu à peu en désuétude, les Juifs furent mis légalement sur le pied des citoyens anglais, en 1860. Dans les Etats scandinaves, l'émancipation est un fait accompli depuis 1848; en Suisse depuis 1874 seulement. En Italie, la Révolution française et Napoléon avaient apporté l'émancipation totale. En 1815, il y eut presque un retour à l'état légal d'avant 1789. 1848 rendit, en beaucoup d'endroits, aux Juifs les droits civils; puis, ce fut une nouvelle réaction quand revinrent les gouvernements anciens. La constitution sarde conserva aux Juifs les droits civils donnés en 1848; l'unification progressive de l'Italie sous le sceptre de Victor-Emmanuel étendit ses dispositions à toute l'Italie. Le Portugal depuis 1811 et l'Espagne depuis 1862 ont admis les Juifs; en Espagne, ils n'ont pas le libre exercice public de leur culte. Après une série de concessions et de réactions, l'Autriche-Hongrie en 1867, et l'Allemagne plus ou moins après 1848 et entièrement avec la constitution du nouvel empire ont effacé les dernières traces d'une législation spéciale aux Juifs; en pratique, l'armée et les hautes fonctions judiciaires et académiques ne s'ouvrent pas à eux en Allemagne, surtout dans la Prusse. En Russie, où ils sont environ 6000000, c'est-à-dire les deux tiers du total des Juifs d'Europe, ils sont soumis à une législation spéciale. Un décret de 1893, qui n'a pas été strictement appliqué, a prononcé l'expulsion de tous ceux qui sont en dehors de la Pologne et du « territoire juif » composé de la Russie blanche et de la Crimée. Dès les commencements de la guerre (1914) qui sévit pendant que s'impriment ces pages, la Russie a préludé à l'émancipation des Juifs. En Roumanie, la loi les considère comme des étrangers et les frappe d'incapacités nombreuses. Ils ont l'égalité civile en Serbie et en Bulgarie depuis 1878, et en Grèce depuis 1829; en fait, la Grèce les écarte des fonctions publiques. Dans les pays musulmans, l'hostilité est fort vive contre eux. La Turquie leur a permis, en 1908, l'accès aux emplois publics. Les Juifs sont libres en Amérique; une immigration importante s'est produite, au cours de ces dernières années, aux Etats-Unis, au Canada, en Argentine.

56. *L'antisémitisme.* — A. *Les origines de l'antisémitisme.* — De tout temps il y eut, parallèlement à ceux qui combattaient le judaïsme au point de vue religieux, ceux qui l'attaquèrent au point de vue national, social, économique. Ce furent, en dehors du christianisme, sans remonter à la servitude d'Egypte ni même à la captivité de Babylone, les écrivains des littératures classiques et les foules soulevées contre les Juifs à Rome, à Antioche, à Alexandrie. A partir du christianisme, ce furent un Agobard et un Amolon au ixe siècle, un Pierre le Vénérable au xiie, surtout l'Espagne dans sa répression des marranes suspects d'attaches juives. « L'antisémitisme existait déjà, dit I. Loeb, *Revue des études juives*, Paris, 1881, t. III, p. 320; mais il s'ignorait lui-même, la formule n'était pas trouvée. » C'était alors l'antijudaïsme. Luther, avec son *Von*

der Juden und ihren Lügen (1542), SIMON MAJOLI (MAJOLUS), évêque de Volturara, avec ses *Dies caniculares*, Rome, 1585, et ensuite un PIERRE DE LANCRE, un EISENMENGER, un FRANÇOIS DE TORREJONCILLO, un SCHUDT, un VOLTAIRE, etc., ont été antijuifs à des degrés divers. Les Juifs, émancipés par la Révolution française, entrèrent dans la société moderne « non comme des hôtes mais comme des conquérants », dit B. LAZARE, *L'antisémitisme*, p. 223. Il y eut, pour s'en plaindre, leurs concurrents et leurs victimes. L'antijudaïsme se mua en antisémitisme.

Une théorie d'allure scientifique et des circonstances historiques spéciales aidèrent à la transformation. La théorie est celle de l'antagonisme, de la lutte pour l'existence, des races, de l'opposition essentielle des races « sémitique » et « indo-germanique » ou « aryenne », que RENAN, sous l'influence de Hegel, avait érigée, sauf à l'abandonner sur le tard, en une sorte de loi de l'histoire. Les circonstances propices furent, en général, le mouvement nationaliste, la tendance à l'unité, qui caractérisa les peuples d'Europe dans la seconde moitié du XIXe siècle, et, en particulier, après 1870, l'enivrement du germanisme, exaltant tout ce qui lui semblait teuton, répudiant le reste. Plus rien que d'allemand en Allemagne, tel fut le mot d'ordre. Donc, guerre au romanisme ! Loin d'y contredire, les Juifs donnèrent l'assaut à l'Eglise catholique. Mais aussi, guerre au judaïsme ! A la presse juive dénonçant les catholiques comme des étrangers soumis à un chef étranger, comment ne pas répondre que les Juifs étaient des intrus de race étrangère, sans patrie et patriotisme ? Les protestants, à leur tour, s'insurgèrent contre Israël, dont les coups atteignaient, par-dessus la hiérarchie catholique, la croix et l'Evangile. Le Juif fut dénoncé comme un danger pour la civilisation allemande et, en compagnie du Juif, tout sémite. Le mot « antisémitisme » fut forgé, qui élargissait la lutte des Juifs et des chrétiens et lui donnait une signification savante.

B. *Les principales formes de l'antisémitisme.* — a) *L'antisémitisme ethnologique et national.* — C'est celui que nous venons de décrire. Il dit que le Juif, en sa qualité de sémite, est inassimilable et dénationalise les peuples au milieu desquels il se trouve. Parti de Berlin, cet antisémitisme franchit d'un bond les frontières de l'Allemagne, avec cette différence que le germanisme fut remplacé en Autriche-Hongrie par le magyarisme, en Russie par le slavisme, en France par la civilisation française. Citons, parmi ceux qui l'ont propagé, en Allemagne W. MARR, qui le premier systématisa ces idées dans son livre *Der Sieg des Judenthums über das Germanenthum vom nicht confessionnellen Standpunkt ausbetrachtet*, Berne, 1879, H. DE TREITSCHKE, E. DUHRING, le pasteur STÖCKER ; en Autriche-Hongrie, PATTAÏ et LUEGER ; en Russie, AKSAKOF et MECHTCHERSKY ; en France, E. DRUMONT, avec une verve et un talent qui en ont fait un propagandiste redoutable.

b) *L'antisémitisme économique et social.* — Il voit dans les Juifs une race qui fuit les professions utiles et n'exerce que celles où l'on prospère aux dépens des autres. Elle accapare le monde des affaires et de la finance. Le capitalisme juif se propose et réalise « la conquête juive ». Ce grief s'ajoute d'ordinaire au précédent et a été développé par la plupart des défenseurs de l'antisémitisme ethnologique et national. E. DRUMONT est au premier rang. Deux de ses prédécesseurs furent A. TOUSSENEL, *Les Juifs rois de l'époque*, *Histoire de la féodalité financière*, Paris, 1847, et R. CAPEFIGUE, *Histoire des grandes opérations financières*, Paris, 1855.

c) *L'antisémitisme religieux.* — Il se subdivise en deux formes, selon qu'il est hostile ou non au christianisme. L'antisémitisme antichrétien attaque le christianisme en même temps que le judaïsme auquel il se relie. W. MARR combat, avec SCHOPENHAUER, l'optimisme de la religion juive. La métaphysique allemande qui s'inspire de Hegel voit dans le judaïsme un stade inférieur de la civilisation ; c'est le passé qui est mort, tandis que l'esprit germanique est le présent qui marche. MAX STIRNER déclare que l'humanité a parcouru deux âges, l'âge antique, celui de « l'état d'âme nègre », où l'homme dépendait des choses et qui est toujours celui des Juifs, et l'âge du « mongolisme », où l'homme est subjugué par les idées et qui est l'âge chrétien ; l'homme s'achemine vers un âge meilleur, où il dominera les idées et libérera son moi. E. DUHRING oppose au judaïsme et au christianisme, qui en est la dernière manifestation, les conceptions religieuses des peuples du nord. NIETZSCHE caractérise la morale juive et la morale chrétienne de « morale des esclaves » ; il exalte la « morale des maîtres » qui déifie l'orgueil et la force. En France, quelques révolutionnaires athées ont professé un antisémitisme antichrétien : tels G. TRIDON, *Du molochisme juif*, Bruxelles, 1884 (ouvrage posthume), et A. REGNARD, *Aryens et Sémites*, Paris, 1890.

Des antisémites non-chrétiens, qui ont gardé, legs plus ou moins conscient de l'hérédité, des sympathies pour le christianisme, font volontiers du Nouveau Testament l'antithèse de l'Ancien. Pour TOUSSENEL, les Juifs, « qui s'arrogent le titre de peuple de Dieu, ont été le véritable peuple de l'enfer... Le Dieu du peuple juif n'est autre que Satan..., Satan, le Dieu des armées, le Dieu du carnage, le Dieu méchant, le Dieu jaloux, le Dieu unique », tout le contraire du « vrai Dieu, le Dieu de l'Evangile, celui qui se révèle par l'amour », *Les Juifs rois de l'époque*, 4e édit., Paris, 1888, t. II, p. 274, 286.

Des chrétiens authentiques, respectueux de la Bible, dénoncent le Talmud et le judéo-maçonnisme.

C. *Les fondements de l'antisémitisme.* — Il y a, dans l'antisémitisme, des éléments divers et même contradictoires. Au point de vue chrétien, nous avons vu ce qui semble pouvoir se dire du judéo-maçonnisme, du Talmud et de l'antichristianisme juif ; est-il besoin d'ajouter que, loin d'être en conflit, l'Ancien Testament et l'Evangile se ressemblent comme la promesse et son accomplissement, que celui-ci réalise ce que celui-là prépare, qu'ils ont le même Dieu, le même décalogue, la même morale, mais conduite dans l'Evangile à sa perfection, et qu'un chrétien ne saurait oublier que Jésus est issu d'Israël, et sa mère aussi, et ses apôtres qui ont apporté au monde la Bonne Nouvelle chrétienne ?

Aux points de vue scientifique, national et économique, un triage s'impose parmi les affirmations des antisémites. L'antagonisme des deux races aryenne et sémite est factice : ni l'une ni l'autre ne sont des races pures, et des peuples de langue sémitique présentent entre eux des contrastes aussi accentués que ceux qui existent entre eux et les aryens : c'est tellement vrai qu'en Algérie l'antisémitisme a patronné, contre les Juifs, les Arabes, sémites comme les Juifs. Par ailleurs, s'il a contribué considérablement à la transformation économique et au « règne de l'argent », le Juif n'a pas été seul à produire l'état des choses actuel ; il résulte de la Révolution française et de l'ensemble de changements qu'elle a introduits dans l'organisme social. En revanche, il est exact que les griefs des antisémites sont en partie fondés. B. LAZARE le reconnaît sans ambages. Il ne dit pas tout. Il en dit assez pour justifier quelques-unes des positions adoptées par les antisémites.

Bibliographie. — Sur l'Etat et les Juifs avant 1789 : Fischer, *De statu et jurisdictione Judaeorum secundum leges romanas, germanicas, alsaticas*, Strasbourg, 1763; P. Viollet, *Histoire du droit civil français, Droit privé et sources*, Paris, 1893, p. 353-364; T. Reinach, article *Judaei*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, Paris, 1899, t. III, p. 630-632; J. Juster, *Examen critique des sources relatives à la condition juridique des Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1911; *Les Juifs dans les lois des Wisigoths*, dans les *Etudes d'histoire juridique* offertes à P.-F. Girard par ses élèves, Paris, 1912; *Les Juifs dans l'empire romain, leur condition juridique, économique et sociale*, 2 vol., Paris, 1914; R. Janin, *Les Juifs dans l'empire byzantin*, dans les *Echos d'Orient*, Paris, 1913, t. XVI, p. 126-133. Sur les divers Etats et les Juifs voir la bibliographie donnée par T. Reinach, *Histoire des Israélites*, p. 388-391.

Sur l'Etat et les Juifs après 1789 : A.-E. Halphen, *Recueil des lois, décrets, ordonnances, avis du conseil d'Etat, arrêtés et règlements concernant les Israélites depuis la Révolution de 1789*, Paris, 1851, continué par Uhry, 1887, et Penel Beaufin, 1894; J. Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française et les Etats chrétiens*, 6e édit., Paris, 1886, et *La prépondérance juive*, Paris, 1899-1894, 2 vol.; C. Thibaut, *Le judaïsme et les Juifs de nos jours d'après les sources et les publications juives, Les Juifs à travers le monde*, dans *La controverse et Le contemporain*, 2e série, Lyon, 1887, t. X, p. 267-292, t. XI, p. 432-459; H.-Lucien Brun, *La condition des Juifs en France depuis 1789*, Lyon, 1900; M. Philippson, *Neueste Geschichte des jüdischen Volkes*, Leipzig, 1907-1913, 3 vol. (copieuse bibliographie).

II. — L'Eglise et les Juifs

Les grandes lignes de la conduite de l'Eglise

§ I. *L'Eglise et les Juifs en général.* § II. *L'Eglise et les Juifs des Etats du Saint-Siège.* § III. *L'esprit qui anime l'Eglise.*

§. I. L'Eglise et les Juifs en général

57. *L'unité de conduite de l'Eglise.* — Quand nous disons « l'Eglise », nous entendons « la hiérarchie ecclésiastique », l'ensemble des évêques, les conciles, surtout œcuméniques, et principalement les papes. Les actes et les paroles d'un simple particulier, serait-il évêque, s'il est seul, et même d'un concile provincial ou régional, quelle que soit son importance, n'engagent pas la responsabilité de l'Eglise. Au contraire, les conciles œcuméniques et les papes parlent et agissent avec une autorité souveraine.

Or, comme l'a très bien vu E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les Juifs*, p. 121-124, la conduite de la papauté envers les Juifs présente des vicissitudes nombreuses selon les temps, les circonstances, les personnes. « Cette diversité toutefois est plus apparente que réelle. Ce qu'il y a de remarquable et de très puissant dans la politique du Saint-Siège, c'est l'unité; étant très peu terrestre, elle est très peu variable. Les hommes ambitionnent mille choses; l'Eglise n'en désire qu'une, toujours la même », et c'est le salut des âmes. L'Eglise veut « gagner et non subjuguer les Juifs », sachant que la foi ne s'impose point; elle condamne les violences contre eux, elle respecte la liberté de leurs consciences et de leur culte. Mais elle n'entend pas qu'ils soient un péril pour la foi des fidèles. De là des restrictions pour qu'ils ne deviennent pas ce péril, et des mesures sévères quand ils le constituent. Elle leur défend tout prosélytisme de la persuasion ou de la force. Parce que, s'ils exerçaient les fonctions publiques, ils abuseraient — l'expérience l'a démontré —, au détriment des chrétiens et du christianisme, du pouvoir et du prestige qu'elles confèrent, l'Eglise leur interdit ces fonctions. Pour le même motif, ils ne peuvent ni avoir des esclaves chrétiens ni circoncire leurs esclaves païens. A mesure que les faits y invitent, ils sont empêchés de vivre avec les chrétiens dans une familiarité dangereuse pour la foi chrétienne.

Ainsi, sans contradiction aucune, l'Eglise s'est prononcée pour les Juifs et contre les Juifs, contre les Juifs quand ils voulaient imposer leur joug aux fidèles et faire œuvre de prosélytisme antichrétien, pour les Juifs quand les princes et les peuples attentaient à leurs droits ou violaient injustement leurs privilèges. Le 26e canon du IIIe concile œcuménique de Latran porte : *Judaeos subjacere christianis oportet et ab eis pro sola humanitate foveri.* Tantôt il a fallu leur rappeler que, dans une société éminemment chrétienne, ils n'avaient une liberté de parvenir qu'imparfaite et limitée; tantôt il a été nécessaire de ranimer chez les chrétiens le sentiment des exigences de l'humanité. Des papes plutôt méfiants et qui ont réprimé les excès des Juifs, tel Innocent III, les ont défendus contre des vexations iniques. En revanche, des papes bienveillants, un Martin V ou un Léon X, par exemple, ont dû parfois, parce que ces excès se renouvelaient, sévir à leur tour.

Les variations de la conduite du Saint-Siège ont donc tenu à celles de la conduite des Juifs eux-mêmes. Le caractère personnel des papes, les influences de l'entourage — ceux qui eurent des médecins juifs furent généralement plus favorables aux Juifs que les autres — les influences de l'époque, se sont aussi reflétées dans les décisions des pontifes de Rome.

58. *Les diverses époques.* — A. *De 313 à 1100.* — Le grand nom qui domine cette époque est celui de saint Grégoire le Grand (590-604). Il s'est beaucoup occupé des Juifs. En principe, il accepte la législation impériale. *Sicut Judaeis non debet esse licentia quidquam... ultra quam permissum est lege praesumere, ita, in his quae eis concessa sunt, nullum debent praejudicium sustinere*, dit-il, *Epist.*, VIII, xxv, cf. IX, lv, etc. L'Eglise conserva longtemps les lois des empereurs de Byzance comme sa propre loi, sans pourtant s'asservir de façon stricte au droit romain. En se réclamant de lui, saint Grégoire donne sa note personnelle. Il a formulé, en quelque sorte, dans un esprit d'équité et de douceur, le programme des relations de l'Eglise avec les Juifs. Liberté du culte mosaïque, prohibition du prosélytisme juif, respect de la justice envers Israël, obligation pour Israël d'obéir aux lois, rien n'est omis. Or, saint Grégoire est devenu « le guide pratique du moyen âge », H. Grisar, trad. A. de Santi, *Storia di Roma e dei papi nel medio evo*, Rome, 1899, t. III, p. 350. Ses textes sur les Juifs ont été utilisés pour la composition des dossiers réunis par Amolon, *Contra Judaeos*, et par le concile de Meaux (845), et, dans des proportions considérables, pour celle des recueils qui ont précédé les compilations officielles de droit canonique : la *Collectio Anselmo dicata*, les *Appendices* du *De ecclesiastica disciplina* de Réginon de Prüm, le *Decretorum libri XX* de Burchard de Worms, la collection inédite du *Vaticanus* 3831 et la collection du ms. C 118 des archives vaticanes qui en est une édition corrigée, surtout le *Décret* d'Yves de Chartres et celui de Gratien. Sur les 19 chapitres que compte le titre vi, *De Judaeis, Sarracenis et eorum*

servis, du l. V des *Décrétales*, 14 ont trait aux Juifs : deux textes sont tirés des lettres de saint Grégoire; de plus les c. 5, 7, 8, 9, 13, 19, canons de conciles ou décrets pontificaux, se prononcent dans le même sens que saint Grégoire. Cf. V. Tiollier, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs*, Brignais, 1913, p. 84-88.

D'accord, en somme, avec saint Grégoire, les nombreux conciles, qui légiférèrent sur les Juifs jusqu'en 1100, ont touché à un point qui ne l'avait pas arrêté. Dans toute son œuvre, on ne trouve pas trace — la question des esclaves mise à part — de défenses relatives au contact des Juifs avec les fidèles. Plusieurs conciles, préoccupés de préserver ces derniers de la « contagion judaïque », leur interdirent la fréquentation trop intime des Juifs. Où la rigueur s'affirma, ce fut dans les conciles de Tolède. A vrai dire, c'étaient moins des conciles que des assemblées nationales de la monarchie espagnole, se bornant, ou presque, à enregistrer les lois décrétées par les souverains. Mais Gratien leur emprunta jusqu'à neuf canons, dont six (exactement le nombre de ceux qu'il dut à saint Grégoire) du IVe concile (633), *Decret.*, Ia, d. xlv, 5; d. liv, 17; IIa, c. xvii, q. iv, 31; c. xxviii, q. i, 10, 11, 12; IIIa, d. iv, 94. Yves de Chartres leur avait pris neuf canons, *Decret.*, Ia, 276-280; XIIIa, 94-95, 97-98 : six sont communs à Gratien et à lui. Par Yves et surtout par Gratien, la sévérité des conciles espagnols déteignit sur la législation ecclésiastique.

Il y eut des évêques pleins de bienveillance pour les Juifs, les protégeant, ayant d'excellents rapports avec eux. Ce fut le cas de saint Sidoine Apollinaire et de saint Ferréol d'Uzès. Saint Hilaire d'Arles et saint Gallus de Clermont furent pleurés par les Juifs, ainsi que saint Basile; ce dernier avait un médecin juif. Rudiger, évêque de Spire, les défendit contre d'injustes vexations (1084). D'autres évêques poursuivirent l'application stricte des lois antijuives. Quelques-uns outrepassèrent les lois. Les épisodes les plus fameux sont celui de la synagogue de Callinique (388), cf. saint Ambroise, *Epist.*, xl-xli; celui des Juifs d'Alexandrie et de saint Cyrille (414-415); celui des Juifs de Lyon et des évêques Agobard et Amolon. A Béziers, une coutume ancienne, qui se rattachait vraisemblablement à celle de la colaphisation et qui ne fut abolie qu'en 1160 par l'évêque Guillaume, autorisait les chrétiens à attaquer les maisons des Juifs à coups de pierres, de la première heure du samedi avant les Rameaux jusqu'à la dernière heure du samedi après Pâques.

B. *De 1100 à 1500.* — Avec Innocent III (1198-1216), la situation des Juifs empire. Alliés aux albigeois et autres hérétiques dans la lutte contre l'Eglise, ils ont leur part de répression. Le IVe concile de Latran renouvelle et aggrave les défenses tombées en désuétude. Dans les *Décrétales*, publiées par l'autorité de Grégoire IX, furent codifiées officiellement les principales dispositions relatives aux Juifs, l.V, tit. vi : le grand principe de leur liberté religieuse subsiste, et les moyens de nuire à la foi chrétienne, surtout par la familiarité avec les chrétiens, sont rendus impossibles. Plusieurs papes renchérissent encore sur ces rigueurs. Mais en même temps ils protègent les Juifs contre les excès d'un zèle mal entendu, contre les appétits d'une cupidité insatiable. Ils veillent sur eux, sur leurs familles, sur leurs biens; ils poursuivent l'oppression sous toutes ses formes, et, ne distinguant pas du chrétien le Juif, entendent que justice se fasse. C'est ce que montre le *Formulaire* de Marin d'Eboli, composé, vers le milieu du xiiie siècle, à l'aide des registres des papes.

La papauté, durant son séjour à Avignon, fut secourable aux Juifs. La légende a perpétué le souvenir de leur bienveillance. Cf. F. Gras, *La jusiolo d'Avignoun*, dans *Le romancero provençal*, Avignon, 1887, p. 174-181 (il s'agit de Benoît XII) et Basnage, *Histoire des Juifs*, Rotterdam, 1707, t. V, p. 1798-1799 (il s'agit probablement de Jean XXII). Clément VI fit des efforts héroïques pour le salut des Juifs au moment de la peste noire, et l'on vit, comme s'exprime Froissart, I, ii, 5, « les povres Juifs ars et escacés par tout le monde, excepté en la terre de l'Eglise, dessous les clefs du pape ». Revenus à Rome, les papes restèrent indulgents aux Juifs. Innocent VII (1404-1406), cf. F. Vernet, *Le pape Innocent VII et les Juifs*, dans *L'université catholique*, Lyon, 1894, t. XV, p. 399-408, et Martin V (1417-1431), cf. F. Vernet, *Le pape Martin V et les Juifs*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1892, t. LI, p. 373-423, comptent parmi leurs plus décidés défenseurs. Eugène IV, Nicolas V, Calixte III, Paul II, édictèrent ou renouvelèrent des prescriptions sévères mais qui furent, en majeure partie, lettre morte. Bref, jusqu'en 1500, en dépit des entraves légales, les Juifs n'ont pas trop de désagréments du côté de Rome.

Pendant ce temps, les conciles provinciaux reproduisaient les décisions pontificales, non sans une tendance à les compléter par des mesures plutôt aggravantes. Voir la liste de C. Auzias-Turenne, *Les Juifs et le droit ecclésiastique*, dans la *Revue catholique des institutions et du droit*, Paris, 1893, 2e série, t. XI, p. 295-297. Les évêques et le clergé séculier et régulier manifestaient des dispositions diverses. Le moine Rodolphe excita les Allemands contre les Juifs à l'occasion de la deuxième croisade; mais il ne représentait aucunement l'Eglise, celui que saint Bernard, *Epist.* ccclxv, appelle « un fils indigne de l'Eglise, rebelle envers le supérieur de son monastère, désobéissant aux évêques, et prêchant le meurtre contrairement aux lois de sa religion ». Cf. la bulle *A quo primum* de Benoît XIV (14 juin 1751), 4. Les *Réponses aux infidèles*, de Joseph le Zélateur, fils de Nathan l'official et official lui-même, c'est-à-dire familier de l'archevêque de Sens et chargé d'exercer la juridiction et d'apposer le sceau de l'évêché au nom de l'évêque (peut-être cette mission fut-elle réduite à ses coreligionnaires), nous permettent de saisir sur le vif les relations des Juifs avec le monde chrétien. Nous y voyons des Juifs qui discutent, en toute liberté, les questions les plus délicates, les plus brûlantes, avec de simples religieux, avec des évêques et le pape lui-même (probablement Grégoire X). Cf. Z. Kahn, *Revue des études juives*, 1881, t. III, p. 10-15, 34 : « Ce phénomène remarquable se produit non seulement aux époques relativement calmes et heureuses, où ils jouissent de la bienveillante protection du chef de l'Etat, comme au temps de Louis VII, mais encore plus tard, quand ils sont déjà sous le coup de mesures vexatoires et violentes, comme au temps de Philippe Auguste et de saint Louis. Cela prouve, ainsi que l'a établi ici même (*Revue des études juives*, 1881, t. II, p. 16) un écrivain bien informé (S. Luce), que les lois ne donnent pas toujours la mesure exacte de l'état social d'un pays et que la vie morale des nations se compose d'éléments bien complexes et parfois contradictoires. » En général, les gens d'Eglise adoucirent pratiquement la sévérité des lois ecclésiastiques. Parmi ceux qui réclamèrent avec le plus d'autorité leur application exacte, nommons saint Vincent Ferrier, saint Jean de Capistran et le bienheureux Bernardin de Feltre.

C. *De 1500 à 1789.* — Le xvie siècle commença bien

pour les Juifs. Jules II (1503-1513) fut bon. Léon X (1513-1521) les favorisa. Clément VII (1523-1534) poussa la bienveillance à ses limites extrêmes. Paul III (1534-1549) les combla de privilèges.

Avec Paul IV (1555-1559), tout change. Menacée par l'assaut formidable du protestantisme et de l'élément païen de l'humanisme, affaiblie par des abus réels, la papauté se réforme et réforme l'Eglise. Le catholicisme se concentre en lui-même, et, maintenant que les Etats ne font plus la police contre les ennemis de l'Eglise — les Etats protestants la faisant contre l'Eglise et les Etats catholiques trop souvent contre les doctrines romaines — l'Eglise, réduite à ses propres forces, les déploie tout entières. Adversaires irréductibles du christianisme, les Juifs sont surveillés de plus près que jadis. Il est à noter que, s'ils continuent de légiférer concernant les Juifs de tout l'univers, l'action des papes se dessine et est réelle surtout dans les Etats du Saint-Siège. En outre, la sévérité pontificale subit des intermittences. A Paul IV succède un homme doux et facile, Pie IV (1559-1565). Saint Pie V (1566-1572) reprend la ligne de conduite de Paul IV. Le « terrible » Sixte-Quint (1585-1590) se fait pour les Juifs accommodant et généreux. Clément VIII (1592-1605) renoue la tradition de Paul IV et de Pie V. Après lui, la situation des Juifs s'améliore. Les dures ordonnances de Clément VIII, de Pie V, de Paul IV, ne sont pas abrogées. Dans leur application, le Saint-Siège apporte des tempéraments, variables selon l'humeur des papes et les actes des Juifs.

D. *De 1789 à nos jours.* — L'assemblée des notables d'Israël, sur la proposition d'un de ses secrétaires, Isaac-Samuel Avigdor, décida, le jour de sa clôture (5 février 1807), de consigner dans ses procès verbaux l'expression de sa reconnaissance pour les bienfaits de « divers pontifes » et « du clergé chrétien, en faveur des Israélites des divers Etats de l'Europe, alors que la barbarie, les préjugés et l'ignorance, persécutaient et expulsaient les Juifs du sein des sociétés ». Cf. J. Lémann, *Napoléon Ier et les Israélites*, p. 85-89. Cet hommage honore les Juifs qui en eurent l'initiative et résume exactement la conduite de l'Eglise. Récemment, au cours de l'affaire de Kieff, lord Rothschild rappelait, lui aussi (lettre du 7 octobre 1913 au cardinal Merry del Val), qu'« un grand nombre de souverains pontifes ont, à diverses occasions, étendu leur généreuse protection à *ses* coreligionnaires persécutés », et invoquait « la gracieuse intervention » du cardinal secrétaire d'Etat de Pie X « suivant les traditions éclairées et généreuses du Saint-Siège, qui a si souvent élevé la voix pour défendre les opprimés et pour faire triompher la vérité et la justice ».

L'Eglise a témoigné, au fur et à mesure des circonstances, qu'elle demeurait fidèle à son passé de sévérité pour les doctrines juives et de charité pour les personnes. Jamais cette sympathie ne s'est affirmée comme au concile du Vatican. Il faut lire, dans *La cause des restes d'Israël introduite au concile œcuménique du Vatican* des deux frères Lémann, le récit de leurs démarches pour obtenir que le concile adressât un appel miséricordieux à la nation israélite. On admire « la charité apostolique, infiniment variée dans ses formes, mais toujours identique au fond, avec laquelle les Pères du concile signent le *Postulatum pro Hebraeis*. 510 signatures épiscopales furent ainsi recueillies; et tous les Pères du concile auraient signé sans exception, si les deux frères, obéissant à un sentiment délicat de déférence, n'avaient voulu céder l'honneur du plus grand nombre de signatures au *Postulatum pro infallibilitate* ». L'interruption du concile suspendit cette « œuvre de tendresse et d'honneur », qui sera reprise quand sera repris le concile et qui eut les bénédictions de Pie IX. Un mot de Pie IX aux abbés Lémann, p. 38, cf. 246, indique la source de ces sympathies : *Vos estis filii Abrahae, et ego.* Cf. H. Vogelstein et P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, 1895, t. II, p. 369 (un autre mot de Pie IX en 1846). Léon XIII, pour ne parler que de ce fait, invita le clergé de Corfou à calmer la population chrétienne et à la détourner des violences auxquelles elle se portait contre les Juifs à la suite d'une accusation de meurtre rituel (1891). Cf. F. Frank, *Die Kirche und die Juden*, Ratisbonne, 1893, p. 30-31, 42. N'exagérons pas la signification de la réponse du cardinal Merry del Val à lord Rothschild; c'est surtout un acte de parfaite courtoisie. Toutefois il importe de noter la finale : « Dans l'espoir que cette déclaration pourra servir le dessein que vous poursuivez », si bien en harmonie avec la tradition de l'Eglise.

§ II. L'Eglise et les Juifs des Etats du Saint-Siège

59. *Avant 1500.* — L'histoire de la communauté juive de Rome est le miroir sûr des dispositions de la papauté envers la race entière. Ailleurs évêques, conciles, princes, substituaient, de-ci de-là, leur action à celle du pape ; à Rome, maître absolu, le pape traduisait toute sa pensée par ses actes.

Or, les Juifs furent plus libres à Rome que partout ailleurs. « Tandis que partout, dit E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les Juifs*, p. 2, en Espagne, en France, en Allemagne, en Arabie même et jusque dans les régions les plus lointaines, on persécutait rigoureusement les Juifs, à Rome, dans la capitale du monde chrétien, on les tolérait. Cette tranquillité, cette sécurité d'âme et de corps, dont il ne leur était permis de jouir nulle part, ils la trouvaient, relativement du moins, à l'ombre de Saint-Pierre. » La période la plus paisible fut celle qui va jusqu'en 1500 et même jusqu'au milieu du xvie siècle ; il n'y eut guère, pour troubler leur repos, que des bulles d'Eugène IV et de ses successeurs, auxquelles, du reste, il manqua d'être appliquées.

Une habitude qui caractérise cette situation fut celle de la prestation d'hommage, accompagnée de l'offrande d'un exemplaire du Pentateuque, au pape nouvellement élu. Avec le temps, cette cérémonie prit un tour humiliant; la tradition du Pentateuque, qui leur avait attiré de bonnes paroles, amena des reproches sévères sur la méconnaissance du Christ par les Juifs, souvent sous cette forme: *Legem probo sed improbo gentem.* Cf. F. Cancellieri, *Storia de' solenni possessi de' sommi pontefici*, Rome, 1802, p. 223-226, note. A l'origine, cette manifestation fut, semble-t-il, spontanée et joyeuse. C'était une façon d'affirmer un loyalisme que les faits confirmèrent, car les Juifs de Rome ne pactisèrent pas avec les révoltés : Arnaud de Brescia, Crescenzio, Stefano Porcari, Cola di Rienzo.

Ce qu'ils furent pour les Juifs romains, les papes le furent pour tous ceux de leurs Etats en Italie et en France. « En général, dit R. de Maulde, *Revue des études juives*, 1883, t. VII, p. 227-228, les papes d'Avignon et le gouvernement pontifical du xve siècle montrèrent une bienveillance bien rare alors pour les institutions juives, dépassant largement en pratique les limites que leur traçaient les théories des jurisconsultes et surtout les vœux de la population indigène, constamment hostile ou envieuse à l'égard des Israélites. » De là un afflux des Juifs étrangers, après les grandes expulsions du xiiie, du xive et du xve siècles, à telles enseignes que les

Juifs avignonnais finirent par en concevoir de l'inquiétude et par endiguer l'invasion.

Rome fut également un refuge pour les Juifs chassés d'ailleurs, en particulier de l'Espagne. A partir de PAUL II (1472), les Juifs romains eurent une participation aux jeux du carnaval, qui devint assez vite fort vexatoire; dans le principe, si elle fut contrainte, elle n'eut rien d'avilissant. Cf. les textes sur cette institution recueillis par H. VOGELSTEIN et P. RIEGER, *Geschichte der Juden in Rom*, t. II, p. 137-141.

60. *Après 1500.* — Les rigueurs inaugurées par PAUL IV atteignirent surtout les Juifs de Rome et des Etats du Saint-Siège. Seuls ils étaient en cause dans la bulle *Cum nimis absurdum* (14 juillet 1555), qui avait pour but d'empêcher leur domination sur les chrétiens et qui les condamnait à la réclusion du ghetto. PIE V étendit cette bulle à la chrétienté entière, et, chose nouvelle, chassa les Juifs des Etats du Saint-Siège (bulle *Hebraeorum gens*, 26 février 1569), Rome et Ancône exceptées, Ancône à cause des relations commerciales avec l'Orient, Rome parce qu'il y avait lieu d'espérer que, dans le voisinage et sous la surveillance du pape, ils s'abstiendraient de leurs méfaits, et que des conversions étaient possibles. CLÉMENT VIII renouvela l'édit d'expulsion (bulle *Caeca et obdurata*, 25 février 1593) cassé par SIXTE-QUINT (bulle *Christiana pietas*, 22 octobre 1586); il n'autorisait que le séjour à Rome, Ancône et Avignon. Aussitôt, le port d'Ancône fut mis en interdit par les marchands juifs des échelles du Levant, les autres ports furent menacés; l'approvisionnement de Rome était en péril. Clément VIII annula, en grande partie, son édit du 1er mars par le bref *Cum superioribus mensibus* du 2 juillet suivant, « à cause, dit-il, des avantages que leur présence peut procurer à nos sujets au point de vue du commerce ». Il n'y eut pas d'autre tentative d'expulsion.

Après le pontificat de LÉON X, les Juifs romains avaient été dispensés d'offrir le Pentateuque lors de l'élection du pape; mais ils furent chargés de la décoration coûteuse de l'escalier du Capitole, puis de celle de l'arc de Titus et du Colisée et de la voie qui conduisait de l'un à l'autre. Les courses du carnaval étaient devenues toujours plus odieuses aux Juifs, plus grotesques et humiliantes. Cf. le récit du carnaval de 1580 dans le *Journal du voyage* de MONTAIGNE, Paris, 1774, p. 140. CLÉMENT VIII les en exempta (1608), moyennant une contribution annuelle de trois cents écus. Le premier samedi du carnaval, une députation des Juifs de Rome prêtait hommage aux représentants de la cité. Ce vestige des traditions féodales comportait un geste expressif; le sénateur de Rome — ou un conservateur du Capitole — plaçait le pied sur la nuque du grand rabbin, et lui signifiait de se lever en disant : « Allez ». C'est de ce geste qu'est née, pour le populaire, « la légende que le rabbin devait subir l'outrage d'un coup de pied. Par la suite on supprima le geste et le mot », E. RODOCANACHI, *Le Saint-Siège et les Juifs*, p. 206.

A tout prendre, les Juifs des Etats du Saint-Siège regagnèrent insensiblement, au XVIIe et au XVIIIe siècles, la plupart des positions perdues. La papauté, selon une formule heureuse d'E. Rodocanachi, p. 218, « s'efforçait d'allier l'amour de l'équité à la défiance que lui inspiraient des hôtes si suspects ». BASNAGE enviait le sort des Juifs. « De tous les souverains, dit-il, *Histoire des Juifs*, t. V, p. 1792, il n'y en a presque point eu dont la domination ait été plus douce aux circoncis que celle des papes, et, pendant qu'ils persécutent le reste des chrétiens (on entend ici le calviniste réfugié en Hollande à cause de la révocation de l'édit de Nantes) qui ne sont pas soumis à leurs lois, ils favorisent cette nation; ils en tirent les intendants de leurs finances; ils lui accordent des privilèges, et lui laissent une pleine liberté de conscience. Quelques papes ont été leurs ennemis; mais il est impossible que, dans une si longue suite d'évêques de Rome, ils aient été tous du même tempérament et suivi les mêmes principes. Ils vivent encore aujourd'hui plus tranquillement sous la domination de ces chefs de l'Eglise que partout ailleurs. »

Quand la Révolution française et Napoléon commandèrent à Rome, l'émancipation civile des Juifs fut décrétée. Emancipation éphémère, puisqu'elle cessa avec la restauration pontificale. Les barrières du ghetto furent détruites, non point par la « révolution triomphante » de 1848, quoique prétende T. REINACH, *Histoire des Israélites*, p. 326, mais par PIE IX. « Ce ne fut pas la révolution de Rome, dit F. GREGOROVIUS, *Promenades en Italie*, trad., Paris, 1894, p. 41-42, qui provoqua cet acte libéral. Ainsi que quelques Juifs me l'ont fait eux-mêmes remarquer, la réforme s'est accomplie un an auparavant. Elle a été due aux réclamations de l'opinion publique, et enfin à l'esprit large et libéral du pape, trop intelligent pour ne pas comprendre les besoins de son siècle. » Aujourd'hui le ghetto n'existe plus et Victor-Emmanuel a assimilé aux autres citoyens les Israélites.

Le même GREGOROVIUS résume, p. 17, de la sorte l'histoire des Juifs de Rome et des Etats du Saint-Siège : « A l'exception de quelques éclats de la haine populaire, les Juifs n'ont pas subi à Rome d'aussi cruelles persécutions que dans les autres villes de l'Europe. Rome n'a jamais été un terrain propice au fanatisme religieux, l'ancienne tradition de tolérance s'y étant toujours conservée. »

§ III. L'esprit qui anime l'Eglise

61. *Les duretés contre les Juifs.* — A. *L'objection juive.* — A lire des écrivains juifs, on croirait que les mobiles de l'Eglise ont été uniquement intéressés et dépourvus de toute noblesse. GRAETZ, trad., t. IV, p. 161-162, parlant des mesures d'Innocent III favorables aux Juifs, dit que « ce n'est pas un sentiment d'humanité et de justice qui provoquait l'intervention du pape, mais cette pensée singulière que les Juifs doivent vivre, et vivre dans l'abjection et la misère, pour la plus grande gloire du christianisme ». I. LOEB, *Réflexions sur les Juifs*, p. 23-24, veut bien supposer qu'à l'origine l'Eglise n'avait d'autre but que de marquer, aux yeux des païens fraîchement convertis, la différence entre la religion chrétienne et la religion juive. Mais de là seraient venues, « par habitude, entraînement, abus de la force et ivresse du triomphe, les insultes contre les Juifs, les reproches, les déclamations, les calomnies officielles. Bientôt l'Eglise ne prononce plus le nom des Juifs sans y joindre une épithète injurieuse : la perfidie des Juifs, la perversité des Juifs, l'ingratitude des Juifs envers les chrétiens, leur prétendue insolence, leur aveuglement, reviennent à chaque instant dans les écrits des papes et les procès-verbaux des conciles; nombre de bulles papales sur les Juifs débutent par quelque aménité de ce genre, placée en vedette pour mieux la graver dans les esprits. L'une commence par « l'impie perfidie des Juifs », l'autre par « l'antique perversité des Juifs » ou par « la perfidie aveugle et endurcie des Juifs » ou « la malice des Hébreux ». Les Juifs sont maudits et réprouvés, ils ne subsistent que par la tolérance et la miséricorde de l'Eglise, laquelle veut bien les laisser végéter afin qu'ils soient comme un éternel témoin de la vérité chrétienne, et dans l'espoir qu'ils finiront par se

convertir... Mais, si on supporte les Juifs, ils ne doivent pas oublier que leur crime les a condamnés à un perpétuel servage, ils sont esclaves des chrétiens, qui les nourrissent comme « un serpent dans le giron et un tison dans le sein ».

B. *Les expressions dures contre les Juifs.* — Il est vrai que souvent les Juifs sont qualifiés durement dans les bulles des papes, comme dans les écrits des Pères et des écrivains ecclésiastiques. Cela s'explique par les excès réels des Juifs, et aussi par les habitudes d'alors; pendant des siècles, le latin et même le français ont eu des audaces qui ne sont plus autant de mise aujourd'hui. Encore conviendrait-il de ne pas altérer le sens des formules pontificales. Quand, par exemple, Loeb résume en ces termes : « elle (l'Eglise) veut bien les laisser végéter afin qu'ils soient comme un éternel témoin de la vérité chrétienne », deux passages de Paul IV et de Pie V, il s'en faut qu'il rende exactement la pensée des deux papes. Paul IV (bulle *Cum nimis absurdum*, 14 juillet 1555), dit : *Considerantes Ecclesiam Romanam eosdem Judaeos tolerare in testimonium verae fidei christianae, et ad hoc ut ipsi, sedis apostolicae pietate et benignitate allecti, errores suos tandem recognoscant.* Et Pie V (bulle *Hebraeorum gens*, 26 février 1569) : *Christiana pietas, hunc ineluctabilem casum in primis commiserans, illam humanius satis apud se passa est diversari, ut scilicet crebro illius intuitu, passionis dominicae memoria fidelium oculis frequentius obversetur, simulque* [*Hebraeorum gens*] *ex exemplis, doctrina, monitis, ad conversionem et salutem... amplius invitetur.* Nous sommes loin du sec « veut bien les laisser végéter ». Graetz assure que la protection accordée par Innocent III aux Juifs est motivée par cette considération que « les Juifs doivent vivre, et vivre dans l'abjection et la misère, pour la plus grande gloire du christianisme ». Or, Innocent III dit, *Epist.*, II, cccii, que par eux notre foi est établie, car ils portent inintelligents la loi de Dieu dans des livres intelligents, qui empêchent les chrétiens de l'oublier, mais aussi que, en dépit de leur obstination, *quia tamen nostrae postulant defensionis auxilium, ex christianae pietatis mansuetudine*, à l'exemple de ses prédécesseurs, *ipsorum petitionem admittimus eisque protectionis nostrae clypeum indulgemus.* Graetz a donc faussé la pensée du pape.

C. *La « perfidie » juive.* — Cette qualification est courante; elle est devenue comme classique. Il semble que, dans les textes anciens, « perfide » signifie « incrédule », « incrédule qui s'obstine »; « qui s'aveugle volontairement », ou simplement « infidèle ». Ce serait un synonyme de la *generatio infidelis et perversa* de l'Evangile, *Luc.*, ix, 41. C'est ainsi que l'entend Sidoine Apollinaire, *Epist.*, II, xi : « Les hommes de cette race sont souvent honnêtes dans les affaires ou selon les jugements terrestres; c'est pourquoi vous pouvez, tout en réprouvant la perfidie de ses croyances, protéger la personne de ce malheureux. » Même sens dans saint Ambroise, *Enarrat. in ps.* xlvii, 25 (il a aussi l'expression : *infidae plebis*, *Expos. Evang. secundum Lucam*, iv, 57); dans la *Praefatio de judaica incredulitate* de Celse, i, 7, le traducteur de l'*Altercatio Jasonis et Papisci*, etc. Saint Grégoire le Grand, *Moral.*, IV, iv, parle des Hébreux superbes qui, *in Redemptoris adventu, ex parte maxima in perfidia remanentes, primordia fidei sequi noluerunt.* Cf. IX, vii, viii; XI, xv; XIV, xxxix, xlvii, xlviii, et *Homil. in Evang.*, x, 2, où nous lisons : *infidelium Judaeorum corda*, qui équivaut manifestement aux « perfides » des *Morales*. Cf. V. Tiollier, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs*, p. 7-10, 63. Le concile d'Agde (506), dans un canon reproduit par le *Décret* de Gratien, III[a], d. iv, 93, règle les précautions à prendre avant d'admettre au baptême les Juifs *quorum perfidia frequenter ad vomitum redit.* Ici encore il s'agit directement de l'incrédulité juive; après avoir embrassé la foi chrétienne, les Juifs retournent souvent à leur vomissement, c'est-à-dire à leur incrédulité primitive. De là à donner au mot « perfidie » une signification non plus intellectuelle mais morale (conversion simulée, feinte en général, trahison), la pente était facile; on y arriva, surtout quand les Juifs passèrent pour s'allier avec les ennemis des chrétiens. Toutefois, sauf exception, dans le langage officiel de l'Eglise, la « perfidie » juive paraît bien être l'erreur ou l'incrédulité juive.

Ce que fut le « servage » perpétuel des Juifs, nous le verrons bientôt.

62. *La bienveillance pour les Juifs.* — A. *Les paroles bienveillantes pour les Juifs.* — Que les duretés du langage des papes soient adoucies par une bienveillance véritable, on s'en est aperçu en lisant les textes d'Innocent III, de Paul IV, de Pie V. Combien d'autres textes prouvent que, loin d'être étrangères à tout sentiment d'humanité et de justice, les interventions pontificales témoignent de ce double sentiment! Marin d'Eboli, réunissant dans son *Formulaire*, d'après les registres des papes, les principaux spécimens de bulles relatives aux Juifs, fournit l'exposé des considérants sur lesquels les souverains pontifes basent leurs décisions en faveur d'Israël. « Les Juifs, est-il dit, rendent témoignage à la vérité de la foi orthodoxe, tant parce qu'ils conservent les Ecritures pleines des prophéties qui annoncent le Christ, que parce que leur dispersion parmi les peuples rappelle le déicide qu'ils ont commis. En second lieu, l'heure doit venir de leur retour à la vraie foi; leurs restes seront sauvés. Puis, leurs pères furent les amis de Dieu. Eux-mêmes portent la ressemblance du Sauveur, et Dieu est leur créateur comme celui des chrétiens. Au surplus, le Saint-Siège se doit à tous, aux sages et aux insensés. Les chrétiens doivent avoir pour les Juifs la même bénignité dont ils désirent que leurs frères, qui vivent dans des régions païennes, soient l'objet de la part des païens. N'est-il pas nécessaire que le chrétien haïsse l'iniquité, aime la paix et travaille pour le droit? » F. Vernet, *L'université catholique*, 1896, t. XXI, p. 79. Voici maintenant ce qui se trouve dans les bulles de Martin V. « L'*incipit* de la fameuse bulle du 31 janvier 1419 énumère la plupart des considérants... La perfidie des Juifs mérite des reproches : ils s'endurcissent dans leur erreur, au lieu de scruter les arcanes des prophètes et des Ecritures et de parvenir à la connaissance de la religion et du salut. Mais ils sont créés à l'image de Dieu, mais encore leurs restes doivent être sauvés à la fin des temps, leur existence est utile aux chrétiens dont elle confirme la foi, et ils implorent le secours du Saint-Siège, ils font appel à la mansuétude de la piété chrétienne. Autant de motifs de leur venir en aide. S'il convient de ne pas tolérer que les Juifs empiètent au delà de leurs privilèges, il ne convient pas moins de maintenir ces privilèges et d'en assurer l'exécution. Les pontifes romains ont donné l'exemple dans les temps écoulés; il n'y a qu'à suivre leurs traces. Voilà une foule de raisons qui plaident la cause juive. Il en existe d'autres, également puissantes, que notre pape précise ailleurs. Les Juifs ont droit à la justice, comme les autres; opprimer l'innocence ne peut que nuire au développement de la vraie piété. Puis, l'Eglise considère les Juifs de ses Etats comme des sujets et, à ce titre, elle veut et procure leur bien. Nous n'aurions garde d'oublier

l'arrière-pensée de prosélytisme bien entendu, qui existe dans la protection dont elle couvre les Juifs : la douceur et la bienveillance chrétiennes ne sont-elles pas un argument victorieux en faveur de la religion de Jésus-Christ? » F. VERNET, *Revue des questions historiques*, 1892, t. LI, p. 407-408. INNOCENT IV (bulle *Si diligenter*, du 28 mai 1247) veut qu'on leur accorde, *saltem pietatis obtentu et ob Christi reverentiam humanitatis solatia*.

B. *La prière pour les Juifs.* — De tout temps, les chrétiens ont prié pour les Juifs. Pour nous en tenir ici aux papes et à la liturgie, rappelons de beaux passages de saint LÉON LE GRAND invitant à prier pour le peuple juif, à travailler à sa conversion, pressant les Juifs de se convertir et commentant la prière du Christ, *Serm.* XXV, 2-3; LII, 5; LXII, 3; LXX, 2. La prière de l'office du vendredi saint est ancienne. Saint GRÉGOIRE de Tours y fait une allusion sûre, *H. F.*, V, XI. AMOLON la mentionne expressément, *Contra Judaeos*, IV, LIX. Ce dernier texte indique assez bien tout l'esprit de l'Eglise dans sa conduite envers les Juifs : *ut in nullo eorum vitae et saluti, aut quieti vel divitiis, invidentes, imo eorum veram salutem, pro qua Ecclesia solemniter orare consuevit, veraciter inquirentes, servemus erga eos ecclesiasticam sinceritatem ac disciplinam, et commissos nobis fidelium populos nullo modo eorum contagiis et sacrilegiis involvi patiamur.*

BIBLIOGRAPHIE. — Sur l'Eglise et les Juifs en général. En attendant un *Bullarium judaicum* qui serait si important, des centaines de bulles sont éparses dans une foule de collections et de monographies. Indiquons le tout petit recueil officiel du *Corpus juris canonici*, *Decretal.*, V, VI; *Sextus Decretal.*, V, II, 13; *Extravagantes communes*, V, II, 2; en y rattachant le *Decret. Gratiani*, I^a, XLV, 3, 5, LIV, 12-18; II^a, XIV, VI, 2; XXVIII, I, 10-15, 17; III^a, IV, 93, 94, 98, et le *Septimus Decretal.*, V, I, qui n'ont pas un caractère officiel. Ensuite A. Guerra, *Pontificiarum constitutionum epitome*, Venise, 1772, t. I, p. 191-196 (résume 38 bulles publiées dans le *Bullarium romanum*, dans le *Bullarium magnum*, et ailleurs); L. Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, Venise, 1782, t. IV, p. 208-237 (résume un grand nombre de constitutions des papes et des congrégations romaines); E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les Juifs*, Paris, 1891, p. 322-329 (tableau des principales bulles relatives aux Juifs); F. Vernet, *Le pape Martin V et les Juifs*, dans la *Revue des questions historiques*, Paris, 1892, t. LI, p. 410-423 (analyse 84 documents), et *Papes et Juifs au* XIIIe *siècle*, dans *L'université catholique*, Lyon, 1896, t. XXI, p. 73-86 (analyse les documents du *Formularium* de Marin d'Eboli relatifs aux Juifs); M. Stern, *Urkundliche Beitraege ueber die Stellung der Paepste zu den Juden*, Kiel, 1893-1895, 2 vol. (le premier contient des documents de Martin V et de ses successeurs, le second va d'Innocent III à Innocent IV); K. Eubel, *Zu dem Verhalten der Paepste gegen die Juden*, dans la *Römische Quartalschrift*, Rome, 1899, t. XIII, p. 29-43 (sur les papes qui précèdent Martin V); Constant, *Les Juifs devant l'Eglise et l'histoire*, 2e édit., Paris, sans date, p. 267-323 (publie 16 bulles). Un court résumé des conciles dans Grégoire de Rives, *Epitome canonum conciliorum*, Lyon, 1663, p. 264-268. Voir encore A. Geiger, *Das Verhalten der Kirche gegen das Judenthum*, dans *Das Judenthum und seine Geschichte*, Breslau, 1870, t. II; F. Frank, *Die Kirche und die Juden*, Ratisbonne, 1893. Sur l'Eglise et les Juifs des Etats du Saint-Siège, Rome et l'Italie : F. Gregorovius, *Le ghetto et les Juifs de Rome*, dans *Promenades en Italie*, trad., Paris, 1894, p. 1-60; E. Natali, *Il ghetto di Roma*, Rome, 1887, t. I; E. Rodocanachi, *Le Saint-Siège et les Juifs. Le ghetto à Rome*, Paris, 1891; A. Berliner, *Geschichte der Juden in Rom*, Francfort-sur-le-Mein, 1893, 3 vol.; H. Vogelstein et P. Rieger, *Geschichte der Juden in Rom*, Berlin, 1895-1896, 2 vol. Avignon et le Comtat Venaissin : L. Bardinet, *Condition civile des Juifs du Comtat Venaissin pendant le séjour des papes à Avignon*, dans la *Revue historique*, Paris, 1880, t. XII, p. 1-47; R. de Maulde, *Les Juifs dans les Etats français du Saint-Siège au moyen âge*, Paris, 1886; de nombreux articles dans la *Revue des études juives*.

III. — L'Eglise et les Juifs

La législation de l'Eglise

§ I. *La situation religieuse.* § II. *La situation civile.* § III. *La « servitude » juive.*

§ I. LA SITUATION RELIGIEUSE

63. *Liberté des Juifs.* — Disons, d'abord, que par « législation » nous n'entendons pas seulement la législation stricte, les lois codifiées dans le *Corpus juris canonici*, mais encore la jurisprudence, et, d'un mot, toutes les mesures adoptées par l'autorité ecclésiastique.

Le principe qui régit la matière c'est que les Juifs sont libres. *Pagani*, disent les *Décrétales*, IV, XIX, 8, *constitutionibus canonicis non arctantur... neque subjiciuntur canonicis institutis.* La même chose vaut pour les non-chrétiens en général, donc pour les Juifs. Cf. H. LAEMMER, *Institutionen des katholischen Kirchenrechts*, Fribourg-en-Brisgau, 1892, p. 393-396. Ils sont libres : à une condition toutefois, qui est que cette liberté ne se tourne pas contre l'Eglise. De là des textes qui sauvegardent cette liberté, et d'autres qui la restreignent.

A. *La bulle « Sicut Judaeis ».* — Les *Décrétales*, V, VI, 9, contiennent, sous le nom de CLÉMENT III (1190), une bulle qu'on pourrait définir : la charte des franchises juives. Elle défend de les baptiser malgré eux, de les blesser, de les tuer, de les léser dans leurs biens et bonnes coutumes, de les troubler dans la célébration de leurs fêtes, d'exiger d'eux des services forcés en dehors de ceux que l'usage a introduits, d'amoindrir et d'envahir leurs cimetières et d'exhumer leurs morts *obtentu pecuniae*. Tout cela sous peine d'excommunication. La première phrase et la plupart des dispositions de cette bulle sont empruntées à saint GRÉGOIRE LE GRAND. Il semble, par le *Formulaire* de MARIN d'Eboli, que le pape le plus ancien qui l'ait promulguée sous sa forme complète ait été NICOLAS II († 1061). L'ont renouvelée CALIXTE II, EUGÈNE III, ALEXANDRE III, CLÉMENT III, CÉLESTIN III, INNOCENT III, HONORIUS III, GRÉGOIRE IX, INNOCENT IV, URBAIN IV, GRÉGOIRE X, NICOLAS III, HONORIUS IV, NICOLAS IV, CLÉMENT VI, URBAIN V, BONIFACE IX, MARTIN V, EUGÈNE IV, et peut-être d'autres encore.

B. *La liberté de conscience.* — La bulle *Sicut Judaeis* consacre la liberté de conscience des Juifs. Les Juifs adultes ne doivent pas être forcés au baptême; ceux qui ont été baptisés malgré eux ne sont pas considérés comme chrétiens et leur baptême est invalide. Ce principe a été affirmé dans une foule de documents, qui vont de saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Epist.*, I, 47, à BENOÎT XIV, lettre *Postremo mense* (28 février 1747), 37-40. Pareillement, les enfants juifs ne doivent pas être baptisés contre le gré de leurs parents ou de leurs tuteurs. C'est ce qu'avait

soutenu saint Thomas, IIª IIªᵉ, q. 10, 12, et IIIª, q. 68, 10, s'appuyant sur la tradition de l'Eglise et sur ce double motif qu'agir autrement serait mettre en péril la foi de ces enfants et violer la justice naturelle. Scot, au contraire, enseigna, non pas qu'on a le droit de baptiser les enfants des Juifs dont les parents ne sont pas sujets d'un gouvernement chrétien, mais qu'un prince chrétien a le droit de faire baptiser, malgré leurs parents, les enfants juifs ou infidèles de ses sujets, *modo provideat ne majora mala inde sequantur, In IVᵐ Sentent.*, d. IV, q. 9. Bien qu'opposée à plusieurs bulles des papes, par exemple à une bulle de Jules II (8 juin 1551), *Septimi Decret.*, V, I, 1, cette opinion continuait d'avoir quelques partisans; Benoît XIV la rejeta explicitement (lettres *Postremo mense*, et *Probe te meminisse*).

C. *La liberté du culte.* — Elle est assurée par la bulle *Sicut Judaeis.* Elle comprend l'exercice du culte et la tranquille possession des synagogues. L'un et l'autre point avaient été réglés par saint Grégoire le Grand. Une de ses décisions relative à la jouissance paisible des synagogues, *Epist.*, IX, VI, a été insérée dans les *Décrétales*, V, VI, 3. De nombreuses bulles ont condamné toute entrave au culte juif.

64. *Restrictions à la liberté religieuse.* — A. *Restrictions à la liberté de conscience.* — a) *Les adultes.* — Boniface VIII, *Sexti Decretal.*, V, II, 13, dans une décrétale inspirée des bulles *Turbato corde* de Clément IV, Grégoire X et Nicolas IV, et de deux canons du IVᵉ concile de Tolède (633), *Decret. Grat.*, Iª, d. XLV, 5, IIIª, IV, 94, statua que les Juifs devenus chrétiens qui retourneraient au judaïsme et les chrétiens devenus juifs seraient considérés comme hérétiques et traités comme tels, *etiamsi hujusmodi redeuntes, dum erant infantes, aut mortis metu non tamen absolute aut praecise coacti, baptizati fuerint.* Les Juifs baptisés rejudaïsants étaient donc justiciables de l'inquisition, même s'ils avaient reçu le baptême dans leur enfance ou, non pas absolument malgré eux — le baptême administré par force à des individus qui refusent de le recevoir étant toujours invalide — mais l'ayant demandé pour échapper à un danger de mort, par exemple dans une émeute contre les Juifs.

Grégoire XIII, bulle *Antiqua Judaeorum improbitas* (1ᵉʳ juin 1581), établit que les Juifs relèveraient des inquisiteurs dans les cas suivants : α) Les Juifs (ou les infidèles) combattent un des dogmes qu'ils ont en commun avec les chrétiens : unité, éternité de Dieu, etc. β) Ils invoquent les démons ou leur offrent des sacrifices. γ) Ils enseignent aux chrétiens à en faire autant. δ) Ils énoncent contre le Christ et la Vierge *blasphemias quae per se haereticae dici solent.* ε) Ils favorisent les chrétiens passant au judaïsme ou désertant la foi chrétienne. ζ) Ils empêchent un juif ou un infidèle de professer le christianisme. η) Ils favorisent sciemment les apostats et les hérétiques. θ) Ils gardent ou propagent les livres hérétiques, talmudiques, ou autres livres juifs condamnés. ι) Par dérision pour les chrétiens, l'eucharistie ou le Christ, ils crucifient, surtout le vendredi saint, un agneau ou une brebis, lui jettent des crachats ou se livrent à d'autres insultes. κ) Ils gardent des nourrices chrétiennes, contre les canons, ou, en ayant, quand elles ont communié, ils les forcent à répandre leur lait *in latrinas, cloacas, vel alia loca.* Cf. d'autres cas dans Ferraris, *Prompta bibliotheca canonica*, article *Hebraeus*, 124, 126, 127, 136, 140, Venise, 1782, t. IV, p. 222, 223. En somme, tous les manquements graves contre le christianisme purent, plus ou moins, ressortir au tribunal de l'inquisition. Pratiquement, elle ne connut guère que de la rejudaïsation et de la possession du Talmud. Encore les rejudaïsations attirèrent-elles les rigueurs presque uniquement de l'inquisition d'Espagne, et les poursuites contre le Talmud visèrent-elles plutôt le livre, qui fut brûlé, que les personnes.

La cabbale fut aussi condamnée. Elle avait été pour quelque chose dans la sentence d'Innocent VIII (4 août 1486) contre les neuf cent thèses de Pic de la Mirandole. Lors de l'affaire de Reuchlin, elle s'effaça devant le Talmud et ne fut pas l'objet d'une censure nominative. Mais un décret de l'inquisition sous saint Pie V (1566) et la bulle *Cum Hebraeorum* de Clément VIII frappèrent, avec le Talmud, les livres cabbalistiques et tous les autres livres juifs qui seraient défectueux au point de vue chrétien. Cf., dans Sixte de Sienne, *Bibliotheca sancta*, Paris, 1610, p. 310-311, la liste de ces livres qu'il rechercha et détruisit à Crémone.

Une autre restriction à la liberté de conscience des Juifs adultes porta sur l'obligation d'entendre des prédications chrétiennes. Nicolas III (bulle *Vineam Sorec*, 4 août 1278) avait mandé aux Dominicains de prêcher aux Juifs en Lombardie ; faute d'une sanction efficace, l'essai avait été vain. Grégoire XIII (bulle *Vices ejus*, 1ᵉʳ septembre 1577) recommanda aux Juifs d'assister à des sermons contre leurs doctrines, et institua, pour avoir des prédicateurs compétents, une école dont les élèves, au nombre de trente environ, recrutés pour les deux tiers parmi les Juifs convertis, apprendraient, en plus des sciences théologiques, l'hébreu, l'arabe et le chaldéen. Les Juifs ne tenant pas compte de l'invitation, le pape la rendit obligatoire (bulle *Sancta mater Ecclesia*, 1ᵉʳ septembre 1584). Chaque samedi, au sortir de la synagogue, le tiers au moins de la population du ghetto, à partir de douze ans, devait ouïr une prédication, calme et impartiale, sur le texte biblique dont le rabbin avait donné lecture. Partout où il y avait des Juifs, les évêques, autant que possible, adopteraient la même mesure. La prescription fut peu exécutée en dehors de Rome. A Rome, l'ordonnance de Grégoire XIII est restée en vigueur, non sans intermittences, jusqu'à Pie IX, qui l'annula en 1848.

b) *Les enfants.* — La question du baptême des enfants juifs a été traitée *ex professo* par Benoît XIV dans les deux lettres *Postremo mense* (28 février 1747) et *Probe te meminisse* (15 décembre 1751). Jusqu'alors théologiens et canonistes avaient disserté sur la validité, la licéité et les conséquences du baptême de ces enfants, et, en général, des enfants d'infidèles, sans aboutir à une entente parfaite. Benoît XIV, appuyé sur les principes de saint Thomas, sur le sentiment de la plupart des théologiens et sur des décisions des congrégations romaines, donna un enseignement qui a fait loi.

Au sens canonique du mot, l'enfant devient adulte dès l'âge de raison, c'est-à-dire, d'ordinaire, à sept ans. Deux cas peuvent donc se produire. Ils se sont produits l'un et l'autre, avec un retentissement extraordinaire, sous le pontificat de Pie IX : le petit Mortara, de Bologne, fut baptisé, à onze mois, par une servante chrétienne (1858), et le petit Coën, âgé de onze ans, demanda et reçut le baptême, à Rome (1860), sans l'aveu de sa famille. Premier cas : l'enfant est baptisé avant l'âge de raison ; le baptême est illicite en principe, mais il est valide, et l'enfant doit être gardé ou retiré des mains de ses parents pour recevoir une éducation chrétienne. « Sans doute, les enfants sont remis à la garde de leurs parents, mais les chrétiens sont confiés aux soins de l'Eglise, leur mère. Le droit naturel du chef de famille n'est pas supprimé, il est primé par le devoir qu'a la société religieuse de veiller sur l'éducation de ses membres ». Tel est le

droit strict. « Mais, si la règle ici donnée est en droit strict bien fondée, si en certains cas il est opportun de l'observer, on peut, sans contredire Benoît XIV, soutenir qu'il n'est pas toujours expédient de la suivre », dit C. Ruch, *Dictionnaire de théologie catholique*, Paris, 1905, t. II, col. 347, à la suite de Marc, *Institutiones alphonsianae,* Rome, 1887, t. II, p. 48; Lehmkuhl, *Theologia moralis*, Fribourg-en-Brisgau, 1896, t. II, p. 61; Billot, *De Ecclesiae sacramentis*, Rome, 1896, t. I, p. 250. Deuxième cas : l'enfant, au sens usuel du mot, est adulte au sens canonique du mot et reçoit le baptême. S'il l'a demandé, en droit strict il peut être baptisé et validement et licitement contre le gré de ses parents. En revanche, s'il ne veut pas le baptême, il ne pourrait être baptisé ni licitement ni validement, alors même que les parents convertis au christianisme consentiraient à son baptême. *Quia jam est sui juris, invito etiam parente christiano, potest manere in hebraismo,* dit Pignatelli, cité dans les *Analecta juris pontificii*, Rome, 1860, p. 1455; *atque haec observavi cum essem theologus deputatus concionibus quae ad Hebraeos habentur.*

B. *Restrictions à la liberté du culte.* — Deux canons des *Décrétales,* V, vi, 3, 7, empruntés l'un à saint Grégoire le Grand, lequel reproduisait le droit impérial, l'autre au pape Alexandre III (1180), règlent que, si les Juifs ne doivent pas être troublés dans la possession de leurs synagogues, ils ne peuvent en ériger de nouvelles. Alexandre autorise les réparations et les réédifications nécessaires, pourvu qu'elles ne rendent pas les synagogues plus amples ou plus riches que par le passé. Paul IV (bulle *Cum nimis absurdum*) décréta qu'ils ne pourraient avoir qu'une synagogue dans chaque ville ou lieu qu'ils habitaient. Les papes ne se firent pas faute, quand ils le jugèrent utile, de dispenser des prescriptions des *Décrétales* et de Paul IV. Basnage, *Histoire des Juifs*, t. V, p. 2047, nous apprend que de son temps on comptait neuf synagogues à Rome, dix-neuf dans la campagne romaine, trente-six dans la Marche d'Ancône, douze dans le Patrimoine de Saint-Pierre, onze à Bologne, et treize dans la Romandiole.

Défense fut faite aux Juifs de porter processionnellement dans le ghetto la Bible ou l'arche.

§ II. La situation civile

65. *Liberté d'être.* — A. *Les Juifs ne peuvent toujours résider partout.* — Ils furent souvent expulsés des Etats chrétiens. L'opinion commune des théologiens, canonistes et juristes, était que les princes, là où ils les avaient admis, ne pouvaient les bannir *citra injuriam et peccati notam, sine urgenti et legitima causa*, comme s'exprime un juriste sévère pour les Juifs, J. Sessa, *Tractatus de Judaeis*, Turin, 1717, p. 123-124; cf. p. 331, et A. Ricciulli, *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiae gremium existentium*, II, li, Rome, 1622, p. 127-129. Innocent IV (bulle *Sicut tua nobis*, 23 juillet 1254) autorisa l'archevêque de Vienne à chasser les Juifs de sa province à cause de leurs agissements contre la foi chrétienne et de leur désobéissance aux statuts de l'Eglise qui les concernaient.

Dans les Etats du Saint-Siège, ils résidèrent paisiblement jusqu'au xvi[e] siècle. Paul IV, Pie V et Clément VIII, nous l'avons vu, restreignirent cette liberté. Clément VIII dut rabattre de ses rigueurs; il leur permit d'exercer le commerce partout, à la condition de ne contracter domicile qu'à Rome, Ancône et Avignon. Quand le duché de Ferrare (sous Clément VIII) et le duché d'Urbin (sous Urbain VIII) furent recouvrés par le Saint-Siège, les Juifs ne furent pas rejetés des villes où ils étaient domiciliés : Ferrare, Lugo et Cento, dans le duché de Ferrare; Urbin, Sinigaglia et Pesaro, dans celui d'Urbin. Officiellement les Etats italiens du pape contenaient donc huit villes que les Juifs pouvaient habiter. Cf. Benoît XIV, constitution *Postremo mense* (28 février 1748), 12-13. Ils étaient libres de trafiquer partout.

B. *Là où les Juifs peuvent résider, ils doivent parfois habiter le ghetto.* — D'eux-mêmes, avec leur tendance à s'isoler, d'ordinaire les Juifs s'étaient groupés dans un même quartier autour de la synagogue. La juiverie fermée et imposée apparaît au xv[e] siècle en Espagne (1412). Eugène IV (bulle *Dudum ad nostram,* 8 août 1442) leur défendit, non d'habiter avec les chrétiens — ce qu'avait fait le III[e] concile de Latran, *Decret.*, V, vi, 5, excluant la cohabitation dans la même maison plutôt que dans le même quartier — mais d'habiter *inter christianos*, et leur prescrivit de vivre entre eux *infra certum viculum seu locum a christianis separati et segregati, extra quem nullatenus mansiones habere valeant.* Cette bulle, et celles de Nicolas V et de Calixte III qui la renouvelèrent, restèrent lettre morte.

Il en alla autrement de la bulle *Cum nimis absurdum* de Paul IV. Elle parquait les Juifs *in uno et eodem, ac, si ille capax non fuerit, in duobus vel tribus, quot satis sint, contiguis et ab habitationibus christianorum penitus sejunctis... vicis, ad quos unicus tantum ingressus pateat et quibus solum unicus exitus detur.* A Rome, l'exécution suivit sans retard. Pie V étendit cette mesure à tous les lieux où se trouvaient des Juifs. Mais on ne constate pas que le Saint-Siège en ait urgé l'application hors des Etats pontificaux. Ce quartier juif s'appela « ghetto » en Italie (l'étymologie du mot est douteuse; « ghetto » est peut-être l'abréviation de « borghetto » = petit bourg, quartier); « carrière » = rue, dans le Comtat Venaissin; « Judenwiertel » ou « Judengasse », en Allemagne; « juderia », en Espagne.

66. *Liberté d'aller.* — A. *Restrictions à la liberté d'aller.* — Là où les Juifs résident, soit qu'ils se fixent où ils veulent, soit qu'ils habitent le ghetto, ils n'ont pas toute liberté d'aller. Alexandre III, *Decret.*, V, vi, 4, leur avait enjoint de tenir portes et fenêtres closes le vendredi saint; le IV[e] concile de Latran, *Decret.*, V, vi, 15, leur défendit de paraître en public les derniers jours de la semaine sainte, parce qu'ils affectaient de sortir ces jours-là avec des habits de fête et de se moquer des chrétiens célébrant l'anniversaire de la Passion.

A dater de l'institution du ghetto, les Juifs et surtout les Juives doivent rentrer au ghetto pendant la nuit. Le jour, à Rome, ils n'ont pas le droit d'étaler leurs marchandises dans les rues où se déroulent communément les processions. L'accès des maisons chrétiennes — exception faite pour celles des juges, avocats, procureurs, notaires et officiers avec qui ils auraient affaire — des parloirs et chapelles des religieuses, des hospices de femmes, des lupanars, leur est interdit. Ils ne sont pas admis aux bains publics avec les chrétiens.

L'Eglise est étrangère à certaines dispositions humiliantes qui entravèrent parfois la liberté d'aller des Juifs. Parmi ces « institutions de mépris », la plus sensible aux Juifs fut peut-être le péage corporel qui les assimilait aux animaux. Une feuille des péages de Malemort porte : « Sur chaque bœuf et cochon, et sur chaque juif, un sol. » Cf. J. Lémann, *L'entrée des Israélites dans la société française*, p. 11.

B. *Le port du signe.* — Le « Juif errant » n'erre donc pas à sa guise. Là où il peut aller, il faut que chacun puisse le reconnaître, qu'il ne soit pas confondu avec les chrétiens. L'obligation d'exhiber un signe qui le distingue fut introduite par le IV[e] concile de Latran, *Decret.*, V, vi, 15, qui posa le

principe, mais laissa aux évêques le soin de déterminer la forme et la couleur du signe diacritique. Le concile de Narbonne (1227) précisa que les Juifs *in medio pectoris deferant signum rotae, cujus circulus sit latitudinis unius digiti, altitudo vero unius dimidii palmi de canna.* Le signe était en forme de roue; de là vint l'appellation de « rouelle ». D'après J. Lévi, *Revue des études juives*, 1892, t. XXIV, la roue symbolisa l'hostie que les Juifs étaient accusés de profaner. U. Robert, *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, 5e série, Paris, 1889, t. IX, p. 125, exprime, « mais bien timidement », l'opinion que « la roue peut être considérée comme la représentation d'une pièce de monnaie, allusion à l'âpreté des Juifs pour le gain ou au prix de trente deniers que Judas reçut pour livrer le Christ ». Quoi qu'il en soit, la rouelle fut adoptée un peu partout, excepté en Espagne. La couleur varia d'une contrée à l'autre; le jaune prévalut. Dans le Comtat Venaissin, dans plusieurs villes d'Italie, en Portugal, la rouelle céda la place à un chapeau jaune. D'autres modifications eurent lieu. Cette obligation pesait aux Juifs, qui la laissaient volontiers tomber en oubli. Les papes la leur rappelèrent souvent.

Le port de la rouelle aurait, d'après les historiens juifs, contribué à l'avilissement des Juifs, les habituant à perdre tout amour-propre et toute dignité, les façonnant à « un maintien humble, presque lâche »; en outre, il aurait été, pour la populace, une invitation à courir sus aux Juifs. Que ce signe d'infamie ait eu une action désastreuse sur la tenue et le caractère des Juifs, cela n'est pas douteux, ni qu'il ait attiré aux Juifs des sévices. Les papes réprimèrent ces mauvais traitements; leurs pénalités ne furent pas toujours efficaces. Mais il est remarquable que, toutes les fois que cette prescription est promulguée, le motif unique allégué par les papes est qu'il importe que les Juifs soient distingués des chrétiens, car, à la faveur de la confusion, les Juifs se sont glissés dans les rangs des chrétiens et ont commis des méfaits qui auraient été impossibles ou difficiles si l'on s'était méfié d'eux, si l'on avait su que c'étaient des Juifs.

67. *Liberté d'agir.* — A. *Exercice de la liberté d'agir.* — a) *Vie juive.* — Entre eux, en principe, les Juifs sont autorisés à vivre selon leurs lois et leurs coutumes.

La puissance paternelle, si grande chez les Juifs, n'est pas atteinte par la législation de l'Eglise, sauf les restrictions indiquées en matière de baptême.

Le mariage juif est respecté. Il l'est même dans des conditions à première vue surprenantes. Le pape Martin V (bulle *Etsi Judaeorum*, 1er février 1419) défendit de molester un juif de Ferrare à cause du divorce qui avait suivi son mariage, vu que la loi juive le lui permettait. Nous avons publié, dans *L'université catholique*, Lyon, 1891, t. VII, p. 638-647, quatre documents, qui se rattachent aux pontificats de Paul IV (1555), Pie IV (1561), Grégoire XIII (1590) et Grégoire XV (1623), permettant à un juif la bigamie simultanée. Il est spécifié que la première femme est stérile dans tous les cas, sauf le second. Dans le troisième cas, il est précisé que le juif a le consentement de la première femme, et, dans le quatrième, que la première femme ne donne pas son consentement : pour obvier à l'inconvénient, la concession pontificale porte que, du vivant de la première femme qui habite Rome, la seconde séjournera hors de la ville. Le motif allégué dans les nos 1, 3, 4, c'est que le juif désire avoir des enfants et, dans cette intention, contracter un second mariage conformément à la loi juive, laquelle, précisent les nos 1 et 4, permet un second mariage après dix ans d'un premier mariage resté stérile. Le pape autorise ce second mariage *sicut* ou *quantum cum Deo et sine peccato possumus*, disent les documents 1, 3 et 4. Le document 1, émané du camerlingue de Paul IV, fut cassé, peut-être par peur du scandale; une de ses clauses est que la concession ne sera pas valide si le scandale doit s'ensuivre. Il nous révèle que nous n'avons pas ici une innovation, que le camerlingue, agissant au nom de Paul IV, agit *sicuti sancta mater Ecclesia et nostri in officio camerariatus praedecessores consueverunt nosque cum Deo et sine peccato possumus.* Ces textes ont été étudiés par M. Rosset, *De sacramento matrimonii*, Paris, 1895, t. I, p. 439-442. Ils posent des questions qui méritent l'examen des canonistes. Disons encore que les mesures adoptées, pour arrêter le progrès de la population juive, par la Prusse (1722), la Bavière, même par Louis XVI dans ses lettres patentes du 10 juillet 1784, libératrices par ailleurs mais défendant aux Juifs d'Alsace de contracter mariage sans la permission expresse du roi, sont contraires à l'esprit de l'Eglise.

Les Juifs ont leur autonomie, leur régime intérieur, leurs tribunaux qui connaissent des délits contre la loi juive.

b) *Rapports avec les chrétiens.* — Les Juifs peuvent avoir des ouvriers agricoles, *Decret.*, V, vi, 2, posséder des biens-fonds, acquérir ou échanger des propriétés, sous les réserves que nous verrons tout à l'heure.

Certaines professions leur furent permises : la banque, l'approvisionnement des royaumes, le courtage et le colportage, la joaillerie, en tout temps; le négoce, sous ses formes diverses, jusqu'au temps de Paul IV; les arts et certains métiers, dans la limite où les corporations supportaient leur concurrence.

B. *Restrictions à la liberté d'agir.* — a) *Vie juive.* — Le mariage entre Juifs est rompu si l'une des parties se fait catholique et si l'autre partie refuse de cohabiter pacifiquement avec elle, *vel nullo modo, vel non sine blasphemia divini nominis, vel ut eam pertrahat ad mortale peccatum*, dit Innocent III, *Decret.*, IV, xix, 7. Ce *privilegium paulinum*, comme l'appellent théologiens et canonistes, ne concerne pas seulement les Juifs, mais encore tous les infidèles qui se convertissent.

Les Juifs ne peuvent avoir des esclaves chrétiens, *Decret.*, V, vi, 2, ni des serviteurs chrétiens vivant chez eux, ni des nourrices chrétiennes, *Decret.*, V, vi, 5, 8, 13, 19. Ces défenses, violées souvent, furent souvent renouvelées.

Pour les délits de droit commun, les Juifs relèvent des tribunaux ordinaires. Le IIIe concile de Latran, *Decret.*, II, xx, 21, décréta que le témoignage des chrétiens contre eux serait valable. Sur le témoignage des Juifs contre les chrétiens, des variations se produisirent. Sans parler d'un texte obscur d'Alexandre III, *Decret.*, II, xx, 23, Eugène IV (bulle *Dudum ad nostram*) statua : *Contra eos in quibusvis casibus christiani testes esse possunt, sed Judaeorum contra christianos in casu nullo testimonium valeat.* En cela, comme en tout le reste, cette bulle fut peu exécutée. Devant les tribunaux, les Juifs devaient prêter un serment spécial, qui se compliquait parfois de cérémonies bizarres, le serment *more judaico*, cf. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae latinitatis*, édit. G.-A. Henschel, Paris, 1844, t. III, p. 910-911. T. Menghini, *Sacro arsenale overo prattica dell' officio della S. Inquisizione*, Rome, 1693, p. 323, 353, parle uniquement d'un serment sur « la sainte Loi de Dieu » et note que leur témoignage est admis contre les chrétiens, même en matière de foi.

b) *Professions interdites.* — Les Juifs ne peuvent

exercer les fonctions publiques, *Decret.*, V, vi, 16 (IVe concile de Latran), 18 (Grégoire IX); cf. saint Thomas, IIa IIae, q. 10, 10. En dépit de ces défenses, promulguées fréquemment, encore par Benoit XIV (bulle *A quo primum*, 14 juin 1751), ils ont été parfois fermiers ou collecteurs d'impôts, péagers, trésoriers des princes, leurs représentants auprès des cours étrangères, baillis dans le midi de la France, etc. Ils ne sont ni juges, ni accusateurs publics, ni avocats ; ils sont exclus de la profession des armes.

Ne nous attardons pas à la longue liste de professions qui leur furent interdites par la bulle, inexécutée, *Dudum ad nostram*, d'Eugène IV. Paul IV leur défendit de posséder des biens-fonds; Innocent XIII (bulle *Ex injuncto*, 18 janvier 1724) d'en louer. Paul IV défendit également tout autre commerce que celui du bric à brac, des vieux chiffons et de la vieille ferraille. Une série de décrets ultérieurs spécifia la défense de trafiquer des objets servant au culte et des livres d'église et de religion.

Les médecins juifs avaient de la vogue; les grands, les rois, les papes eux-mêmes, recouraient volontiers à leurs offices. G. Marini, *Degli archiatri pontificj*, Rome, 1784, t. I, p. 134-135, dit : « Le très renommé canoniste et archidiacre de Bologne Jean d'Anagni, dans ses commentaires sur le titre des Décrétales, *De Judaeis*, se demande si un juif peut être médecin du pape ou de l'empereur, et, comme Bartolo, dont il approuve les subtilités légales, il se croit autorisé à répondre que non ; puis il conclut tout joyeux : ceci est à noter contre maître Elie, qui fut médecin des papes Martin [V] et Eugène [IV]. Mais cet Elie, que Jean connut peut-être, se moquera des jurisconsultes et prouvera le contraire par son fait propre et par celui de tant d'autres de sa religion, qui furent médecins des papes, des empereurs et des rois. » En effet, plusieurs papes eurent des médecins juifs, et accordèrent des faveurs à eux et, plus d'une fois, par égard pour eux, à la nation juive. Citons Alexandre III, Clément III, Boniface IX, Innocent VII, Martin V, Eugène IV, Pie II, Jules II, Paul III, Jules III, Sixte-Quint. Paul IV, Pie V, Grégoire XIII, défendirent aux médecins juifs de soigner les chrétiens et à ceux-ci de recourir à eux, hors le cas de nécessité. Les chrétiens ne recourront pas non plus aux chirurgiens, pharmaciens, sages-femmes, hôteliers, ou agents de mariage juifs. Les Juifs ne leur enseigneront pas les sciences ou les arts. Paul IV a ce détail : *ne se a pauperibus christianis dominos vocari patiantur.*

b) *Familiarité avec les chrétiens.* — Innocent III, *Decret.*, V, vi, 13, avait statué que, si les Juifs ne cessaient pas d'avoir des nourrices et des serviteurs chrétiens, il faudrait défendre aux chrétiens d'avoir des rapports avec eux. Honorius IV (bulle *Nimis in partibus*, 18 novembre 1285) et d'autres papes s'étaient préoccupés de parer aux maux résultant pour la foi des chrétiens de leur familiarité avec les Juifs. Paul IV statua : *cum ipsis christianis ludere aut comedere vel familiaritatem seu conversationem habere nullatenus praesumant.* Même dans les services que les chrétiens furent autorisés à leur rendre, à titre d'ouvriers louant leur travail au jour ou à l'heure, ils doivent éviter ce qui serait dangereux ou trop abaissant pour les chrétiens; ils ne mangent pas chez les Juifs et n'entrent pas dans leurs maisons. Dans les relations entre Juifs et chrétiens, les chrétiens ne paraîtront pas favoriser la religion juive. Défense donc d'acheter ou de recevoir en don leurs pains azymes et leurs viandes immolées à la juive; d'aller à leurs synagogues, à leurs fêtes, à leurs cérémonies, à moins qu'il n'y ait ni scandale ni péril de perversion; de leur acheter ou vendre, et de les faire travailler, le dimanche. Les femmes chrétiennes n'iront jamais au ghetto, les hommes jamais de nuit. Les médecins chrétiens ne soigneront pas les Juifs, si ce n'est en cas de peste, à défaut de médecins juifs. Juifs et chrétiens ne mangeront ni ne se livreront ensemble à des jeux, danses, etc. Les Juifs ne peuvent apprendre des chrétiens les sciences, les lettres et les arts, sans une permission, qui portera qu'ils soient instruits en dehors du ghetto, dans une maison privée, où il n'y ait pas d'enfants chrétiens, non les jours de fêtes, par un maître dont la suffisance et la piété soient reconnues. Les Juifs ne peuvent être promus à un doctorat dans une Université catholique.

Toutes ces mesures tendent à isoler des chrétiens les Juifs et à supprimer un contact où la foi des chrétiens courrait des risques, ainsi que le prouve l'expérience. Posé de bonne heure par les conciles particuliers et les écrivains ecclésiastiques, le principe en a été officiellement adopté par l'Eglise à dater d'Innocent III et consacré par les *Décrétales* de Grégoire IX. L'application a été élargie et accentuée par Paul IV. Pratiquement, les sévérités de ce pape n'ont pas été maintenues telles quelles, sauf par intervalles.

§ III. La « servitude » juive

68. *Jusqu'au* xiiie *siècle.* — Les textes de la Genèse, xxv, 23, sur Esaü serviteur de Jacob, et de saint Paul sur ce verset de la Genèse, *Rom.*, ix, 13, et sur les deux Testaments figurés par Agar et Sara, sur les Juifs fils de la servante, donc serviteurs eux-mêmes, et les chrétiens, fils de Sara, libres comme elle, *Gal.*, iv, 22-31, eurent auprès des chrétiens un succès qui se comprend. Ils y virent la proclamation de la supériorité du christianisme. Tertullien, *Adversus Judaeos*, i, disait : *Procul dubio, secundum edictum divinae locutionis, prior et major populus, id est judaicus, serviat necesse est minori, et minor populus, id est christianus, superet majorem.* Il indiquait les causes de la déchéance des Juifs : leur idolâtrie obstinée, leur conduite envers le Christ, xiii. Constantin, dans la lettre sur la célébration de la Pâque, rapportée par Eusèbe, *De vita Constantini*, III, xviii, déclare que ce serait une chose indigne de suivre la coutume de ces Juifs, *qui, cum manus suas nefario scelere contaminarint, merito impuri homines caecitate mentis laborant... Nihil ergo nobis commune sit cum inimicissima Judaeorum turba.* Et, à ce qu'Eusèbe nous apprend, *ibid.*, IV, xxvii, il fit une loi *ne christianus ullus serviret Judaeis, neque enim fas esse ut ii qui a Domino redempti essent prophetarum ac Domini interfectoribus servitutis jugo subderentur.* Une loi d'Honorius et de Théodose (423), *C. theod.*, XVI, viii, 26, défendit aux Juifs d'avoir des esclaves chrétiens, car il ne sied pas que des chrétiens soient au pouvoir des infidèles. Conformément à cette loi et dans le même esprit, saint Grégoire le Grand rappela aux rois des Francs Théodoric et Théodebert et à la reine Brunehaut que les chrétiens, membres du Christ, ne doivent pas être foulés aux pieds des ennemis du Christ, *Epist.*, IX, cix, cx, cf. III, xxxviii. Et le IIIe concile de Latran anathématisa ceux qui, préférant les Juifs aux chrétiens, recevraient le témoignage des Juifs contre les chrétiens et non celui des chrétiens contre les Juifs, *cum eos christianis subjacere oporteat, Decret.*, II, xx, 21. Enfin, deux passages d'Innocent III, *Epist.*, VII, clxxxvi ; VIII, cxxi, dont le dernier, reproduit en partie dans les *Décrét.*, V, vi, 13, contient ces mots : *Etsi Judaeos, quos propria culpa submisit perpetuae servituti..., pietas christiana receptet,* achèvent de

nous éclairer sur la portée de la « servitude » juive. Le *servus* n'y est pas le « serf » du moyen âge, moins encore l' « esclave ». C'est le descendant d'Agar ou d'Esaü, primé par son frère plus jeune. En rejetant, en crucifiant le Christ, il s'est réduit à une infériorité perpétuelle. Il ne doit pas dominer sur les chrétiens, enfants de Sara, nés de Jacob. Ennemi du Christ, il ne doit pas commander aux membres du Christ et les fouler aux pieds. Il ne doit pas acheter, par conséquent, ou garder des esclaves qui sont chrétiens ou qui le deviennent. Il est supporté chez les chrétiens par miséricorde et non admis par droit.

69. *A partir du* XIIIe *siècle.* — Cependant, de *servi*, au sens large du mot que nous venons de préciser, les Juifs étaient devenus *servi* du roi ou du seigneur. Une théorie fameuse en Allemagne, et qui est consignée dans le *Schwabenspiegel*, assigna, dès le XIIe siècle, des origines romaines à ce servage ; le roi Titus aurait donné au trésor impérial les prisonniers juifs, et ils seraient restés la propriété, les serfs de l'empire. C'est là une de ces fantaisies dont l'histoire est depuis longtemps désencombrée. Une explication plausible est celle d'O. Stobbe, *Die Juden in Deutschland waehrend des Mittelalters in politischer, socialer und rechtlicher Beziehung*, Braunschweig, 1866. Réduits aux abois par des bandes d'aventuriers recrutés, sur les bords du Rhin, pour la première croisade, les Juifs supplièrent l'empereur de les défendre. Il y consentit, moyennant une redevance. Les Juifs, ses protégés, furent appelés *servi camerae*, *Kammerknechte*, les serfs de la chambre impériale. Quiconque voulut leur imposer des taxes ou exercer sur eux tout autre droit de souveraineté, ne le put qu'en vertu d'une concession impériale. Au cours des temps, le droit de « tenir des Juifs » fut accordé tantôt à des villes, tantôt à des seigneurs. La notion du servage caméral se transforma, sans qu'il soit possible de préciser les phases ni les raisons déterminantes de son évolution. « La dépendance des Juifs à l'égard de l'empereur se fit plus étroite ; leur faculté d'aller et de venir librement fut progressivement restreinte, et il advint que la confiscation générale punit l'émigration non autorisée. Le fisc, cependant, aggravait ses exigences à leur égard, et la propriété de leurs biens finit par être mise en question. Au XIIIe siècle, cette évolution était arrivée à son terme. Non seulement en Allemagne, mais encore ailleurs, les Juifs étaient hors cadre, avec une liberté personnelle réduite, un droit de propriété précaire et des obligations onéreuses envers le fisc », S. Deploige, *Saint Thomas et la question juive*, 2e édit., Paris, 1902, p. 34. Etre *servi* des princes ce fut communément être taillables à merci dans l'intérêt général.

Ce n'est pas au titre de « serfs » que le IVe concile de Latran, dans son décret pour le recouvrement de la Terre sainte, Eugène III, dans sa lettre du 1er décembre 1145 au roi Louis VII de France, *P. L.*, t. CLXXX, col. 1065, cf. saint Bernard, *Epist.* CCCLIII, et Pierre le Vénérable, *Epist.*, IV, XXXVI, dans la lettre où il presse Louis VII de faire rendre gorge aux Juifs, demandent que les Juifs concourent, par leur argent, à la croisade ; l'idée commune à ces documents, c'est qu'une entreprise à laquelle tout le monde contribue doit bénéficier de la contribution des Juifs. En revanche, au temps de saint Thomas d'Aquin, la théorie de la « servitude » civile des Juifs s'est implantée dans le droit public. Saint Thomas accepte le principe, mais en modère l'application. La « servitude » civile des Juifs ne doit avoir que des conséquences d'ordre civil, et non au détriment du droit naturel ou divin. Cf. II^a II^{ae}, q. 10, 10, 12, III^a, q. 68, 10, ad 2^m, et Benoît XIV, bulle *Probe te meminisse* (15 décembre 1751). 15. Jusqu'où peuvent aller ces conséquences d'ordre civil ? Saint Thomas eut l'occasion de s'en expliquer. La duchesse Alix de Brabant le consulta au sujet de taxes dont il était question de frapper les Juifs. Dans son *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, il répondit : d'après le droit public, les Juifs étant des *servi* perpétuels, les princes qui ont des Juifs dans leurs terres peuvent prendre leurs biens, sous deux réserves. D'abord, il ne faut pas du tout leur enlever *necessaria vitae subsidia*, par quoi le saint entendait non pas le juste nécessaire pour ne pas mourir de faim, mais tout ce qui est indispensable au confort de l'individu et de sa famille, tout ce qui n'est pas le superflu. Cf. II^a II^{ae}, q. 32, 6 ; S. Deploige, *op. cit.*, p. 37-38. Ensuite, il faut éviter de descendre aux extrêmes, d'irriter les Juifs en exigeant d'eux plus que par le passé. L'expression de saint Thomas, *Opera omnia*, Parme, 1865, t. XVI, p. 292, est digne de remarque : *Licet, ut jura dicunt, Judaei merito culpae suae sint vel essent perpetuae servituti addicti, et sic eorum res terrarum domini possint accipere tanquam suas.* Le *jura dicunt* vise évidemment les textes du droit romain et du droit canon. Déplaçant la perspective historique, il leur attribue non leur sens réel, mais celui qui s'harmonise avec le droit public de son temps.

Pour la même raison, l'Eglise a décrété que les Juifs ne deviendraient pas des esclaves chrétiens, dit saint Thomas, II^a II^{ae}, q. 10, 10, traitant des infidèles soumis temporellement à l'Eglise et à ses membres, *quia, cum ipsi Judaei sint servi Ecclesiae potest disponere de rebus eorum, sicut etiam principes saeculares multas leges ediderunt circa suos subditos in favorem libertatis.* Les Juifs et tous les infidèles vivant dans la sujétion temporelle de l'Eglise et des chrétiens — les autres ne peuvent acquérir *dominium seu praelaturam fidelium*, mais l'Eglise tolère qu'ils conservent ce droit quand il est préexistant au baptême, qui a transformé des infidèles en fidèles — sont *servi* de l'Eglise, et celle-ci peut disposer de leurs biens, non pas assurément de façon arbitraire, mais *in favorem libertatis*, en faveur de la liberté chrétienne quand elle décide que tout esclave embrassant le christianisme est libre, et en faveur de la liberté humaine du même coup, car ç'a été là un des moyens qui ont détruit peu à peu l'esclavage.

Dans tout cela, cette maxime, « Les Juifs sont *servi* perpétuels », ne repose donc pas exclusivement sur les principes chrétiens, mais elle est fondée encore et surtout « en partie sur les idées propres au moyen âge féodal concernant l'organisation sociale, et en partie sur le droit positif institué par les empereurs et adopté dans la chrétienté entière », H. Gayraud, *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin*, 3e édit., Paris, 1896, p. 265.

Avec la disparition progressive du droit public du moyen âge, cette notion de la « servitude » juive s'évanouit. Seule subsista la « servitude » entendue au sens primitif du mot. Même en plein moyen âge, c'est d'elle qu'il est question dans la plupart des textes ecclésiastiques. Quand il y est dit que les Juifs sont les *servi* des chrétiens, ce langage signifie que les Juifs sont tolérés par les chrétiens, non admis en vertu d'un droit, qu'ils doivent éviter de combattre le christianisme et que, par conséquent, ils ne doivent pas dominer sur les chrétiens, car le pouvoir qu'ils auraient ils le tourneraient, conformément à leurs habitudes invétérées, contre la foi chrétienne. Les chrétiens sont fils de Sara, les Juifs sont fils de la servante. Dans le même sens, mais en retournant l'expression, les Juifs se disaient libres et disaient

les chrétiens esclaves. Le juif qui traduisit l'*Image du monde* s'exprime ainsi : « Ce livre est la clef de toute intelligence... Voyant cette apparition, je me suis écrié : « O Dieu, pourquoi le fils de l'esclave possède-t-il les habitations de l'intelligence, tandis que le fils de la maîtresse est assis solitaire et silencieux »? Cf. Renan, *Histoire littéraire de la France*, t. XXVII, p. 5o3.

Bibliographie. — Bernard Gui, *Practica inquisitionis heretice pravitatis*, édit. C. Douais, Paris, 1886, p. 35-36, 39-40, 49-50, 288-292, 299-300 ; Nicolas Eymeric, *Directorium inquisitorum*, édit. F. Peña, Rome, 1578, p. 66, 138, 158-159, 241-243, 295, cf. les annotations de Peña, p. 93-94 ; Marquard de Susannis, *De Judaeis et aliis infidelibus*, Venise, 1558 ; A. Ricciulli, *Tractatus de jure personarum extra Ecclesiae gremium existentium*, l. II, Rome, 1622, p. 129-132 ; J. Sessa, *Tractatus de Judaeis, eorum privilegiis, observantia et recto intellectu*, Turin, 1717 ; tous les commentateurs des *Décrétales*, V, VI ; F. Revira Bonet, *Armatura de' forti ovvero memorie spettanti agli infedeli Ebrei che siano o Turchi*, Rome, 1794 ; U. Robert, *Les signes d'infamie au moyen âge, Juifs, Sarrasins, hérétiques, lépreux, cagots et filles publiques*, dans les *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, 5e série, Paris, 1889, t. IX, p. 57-172 ; J. Guttmann, *Das Verhaeltniss des Thomas von Aquino zum Judenthum und zur jüdischen Litteratur*, Goettingue, 1891 ; C. Auzias-Turenne, *Les Juifs et le droit ecclésiastique*, dans la *Revue catholique des institutions et du droit*, 2e série, Paris, 1893, t. XI, p. 289-319 ; H. Gayraud, *L'antisémitisme de saint Thomas d'Aquin*, 3e édit., Paris, 1896 ; S. Reinach, *L'inquisition et les Juifs*, dans la *Revue des études juives*, Paris, 1900, t. XLI, *Actes et conférences*, p. xlix-lxiv ; S. Deploige, *Saint Thomas et la question juive*, 2e édit., Paris, 1902.

IV. — L'Eglise et les Juifs

La polémique antijuive

§ I. *Les controverses orales.* § II. *Les écrits.* § III. *L'apologétique chrétienne.* § IV. *Les conversions.* § V. *Les attaques contre le judaïsme et le ton de la polémique.*

§ I. Les controverses orales

70. *Jusqu'en 1100.* — Plutôt rares, les discussions entre Juifs et chrétiens ne furent pas inouïes. Nombre d'ouvrages de polémique antijuive se présentent sous la forme d'un débat entre deux interlocuteurs, dont l'un est chrétien et l'autre juif. C'est là, le plus souvent, pur artifice littéraire. Il n'est pas sûr, par exemple, que saint Justin ait engagé avec un juif une controverse dont les principales idées sont reproduites dans le *Dialogue avec Tryphon*. Parfois, au moins au moyen âge, une discussion véritable fut racontée par l'un des antagonistes ou par tous les deux. Cf. O. Zoeckler, *Der Dialog im Dienste der Apologetik*, Gütersloh, 1893. En tout cas, l'existence de controverses orales est attestée de bonne heure. C'est à la suite d'une discussion entre un chrétien et un prosélyte juif que Tertullien écrivit son *Adversus Judaeos*. Origène apprit l'hébreu pour pouvoir disputer avec les Juifs et recommande l'étude des livres bibliques afin de pouvoir leur répondre ; il dit avoir eu des controverses avec eux, *C. Cels.*, I, xlv, xlix, lv, lvi ; II, xxxii. Saint Epiphane eut une discussion avec le rabbin Isaac de Salamine. Saint Isidore de Péluse, *Epist.*, I, xviii, cxli, cdi ; II, xcix ; III, xix, xciv ; IV, xvii, documenta divers chrétiens qui avaient subi l'assaut des Juifs. Grégoire de Tours, *H. F.*, VI, v, résume une discussion qu'il soutint, de concert avec le roi Chilpéric, contre le juif Priscus. A Pavie, Alcuin assista par hasard à un débat entre le juif Julius et maître Pierre de Pise. Saint Nil le jeune eut des entretiens théologiques avec le médecin juif Sabbataï Domnolo. Et saint Pierre Damien raconte que, de son temps, les discussions entre Juifs et chrétiens étaient fréquentes.

71. *Après 1100.* — Elles le sont davantage en avançant dans le moyen âge. L'esprit d'Innocent III, impétueux et combatif, anime les catholiques. Les Dominicains et les Frères mineurs donnent à la polémique anti-juive un tour pressant. Des Juifs baptisés entrent dans les ordres. Grâce à eux, le clergé et les moines s'initient à la littérature rabbinique. Les Dominicains surtout étudient l'hébreu, l'arabe, la Bible et le Talmud, afin de se munir d'armes efficaces. Des polémistes instruits, parfois Juifs de naissance, sortent de leurs rangs. La création de six écoles de langues orientales en Europe, décrétée par le concile de Vienne (1311), facilite la tâche.

Les plus importantes controverses de vive voix entre chrétiens et Juifs furent celles de Paris (1240), à la cour de saint Louis, entre le juif baptisé Nicolas Donin et R. Yehiel de Paris ; de Barcelone (1263), en présence du roi Jayme, entre le dominicain Paul Christiani, juif baptisé, et Moïse ben Nahman ; de Tortose (1413-1414), devant Benoît XIII (Pierre de Luna), entre le médecin, juif converti, Jérôme de Sainte-Foi et vingt-deux rabbins. D'autres controverses, moins solennelles, avaient lieu devant des auditoires plus restreints, tantôt d'un commun accord entre chrétiens et Juifs, tantôt provoquées par les Juifs, par leurs attaques et leurs moqueries, tantôt imposées par les chrétiens, spécialement en Espagne, où les Juifs baptisés, voulant à toute force convertir leurs anciens coreligionnaires, se prévalaient d'ordres royaux qui obligeaient les Juifs à venir discuter avec eux.

La controverse publique n'était pas sans périls pour la cause chrétienne. Celle-ci courait risque d'être mal défendue. L'agresseur pouvait être habile. Certaines matières ne sont guère susceptibles d'une discussion publique profitable. L'objection est aisée à saisir, elle reste ; la réponse, même excellente, est au-dessus du gros des auditeurs, et s'oublie vite. On sait le mot de saint Louis « que nul, s'il n'est très bon clerc, ne doit disputer avec ces gens-là ; le laïque, quand il entend médire de la loi chrétienne, ne la doit défendre que de l'épée, dont il doit donner dans le ventre, tant comme elle y peut entrer ». Le roi, comme l'observe M. Sepet, *Saint Louis*, 2e édit., Paris, 1898, p. 75-76, distingue entre les clercs et les laïques et s'exprime, « dans ses entretiens familiers, avec une véhémence humoristique dont il serait, ce nous semble, un peu lourdaud de prendre les pieuses saillies tout au pied de la lettre ». Mais les polémistes, de leur côté, signalèrent les dangers et l'inanité de ces discussions publiques. Cf. Pierre de Blois, *Contra perfidiam Judaeorum*, i. Saint Thomas d'Aquin, IIa IIae, q. 10, 7, traça les règles à suivre. Grégoire IX (bulle *Sufficere debuerat*, 5 mars 1233) manda aux évêques d'Allemagne de ne pas permettre ces controverses orales en public. Elles n'eurent lieu de plus en plus qu'exceptionnellement.

Les controverses privées, au contraire, ont été de tous les temps, soit qu'elles se soient déroulées entre un petit nombre de discuteurs, comme celles qui se produisirent chez Pic de la Mirandole, au rapport de Marsile Ficin, *Epistolae*, Nuremberg, 1497, fol.

182-183, soit qu'elles aient consisté dans des entretiens entre un chrétien et un juif, dans le genre de ceux d'HUET avec le plus savant des Juifs d'Amsterdam. Cf. HUET, *Demonstratio evangelica*, praef., 2, Paris, 1679, p. 2-3.

§ II. LES ÉCRITS

72. *Des origines à 313.* — Le pseudo-BARNABÉ; s. JUSTIN, *Dialogue avec le juif Tryphon;* TERTULLIEN, *Adversus Judaeos;* s. CYPRIEN, *Testimonia ad Quirinum*; Pseudo-CYPRIEN, *De montibus Sina et Sion;* l'*Adversus Judaeos* (semble se rattacher au cercle de Novatien); NOVATIEN, *De cibis judaicis;* CELSE, *Ad Vigilium episcopum de judaica incredulitate* (préface de la traduction latine du *Dialogue* d'Ariston de Pella); *De solemnitatibus, sabbatis et neomeniis*, écrit avant le concile de Nicée, d'après PITRA, *Spicilegium solesmense*, Paris, 1852, t. I, p. XI-XII, qui a publié ce traité, p. 9-13) Ces écrits, le dernier excepté, se trouvent dans MIGNE. Il en sera de même, sauf indication spéciale, de ceux qui suivront (il n'y a pas à rappeler que les éditions de Migne sont insuffisantes en ce qui regarde l'antiquité chrétienne). Des fragments de s. HIPPOLYTE (authenticité douteuse); s. MÉLITON; MURINUS d'Alexandrie (p.p. PITRA, *Spicilegium solesmense*, t. I, p. 14-15). Traitent, mais non pas exclusivement, des Juifs: s. IRÉNÉE; ORIGÈNE, *C. C.*, I-II; COMMODIEN, etc. Ecrits perdus : ARISTON de Pella, *Dialogue de Jason et de Papiscus;* MILTIADE; peut-être s. APOLLINAIRE; s. SÉRAPION d'Antioche; THÉODOTE d'Ancyre; ZOPHYRE; ARTAPANUS. Sur la littérature relative à la Pâque, cf. C. WERNER, *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 2e édit., Ratisbonne, 1889, t. I, p. 62-67.

73. *De 313 à 1100.* — *En Orient :* EUSÈBE, *Démonstration évangélique;* s. GRÉGOIRE de Nysse (ses Ἐκλογαί ont subi des altérations); s. JEAN CHRYSOSTOME; un sermon *Contre les Juifs, les païens et les hérétiques* (parmi les *spuria* de Chrysostome); s. BASILE de Séleucie; le *Dialogue des juifs Papiscus et Philon avec un moine* (du VIIe ou du VIIIe siècle, p. p. A.-C. MC GIFFERT, *Dialogue between a christian and a jew*, Marburg, 1889, p. 49-83); le *Dialogue d'Athanase et de Zachée* et le *Dialogue de Timothée et d'Aquila* (du VIIIe siècle, p. p. F.-C. CONYBEARE, *Analecta oxoniensia*, Oxford, 1898; des fragments du second, *P. G.*, LXXXVI, 251-255); la *Dispute contre les Juifs* (faussement attribuée à s. Anastase le Sinaïte, *P. G.*, t. LXXXIX, col. 1203-1282); et, parmi ceux qui traitent des Juifs en même temps que d'autres sujets, s. EPHREM (p. p. LAMY, Malines, 1882-1902); s. ISIDORE de Péluse; THÉODORE ABUCARA (*P. G.*, t. XCVII, et mieux G. GRAF, *Die arabischen Schriften der Theodor Abû Qurra Bischofs von Harrân*, Paderborn, 1910). Les récits de controverses apocryphes : *Acta sancti Silvestri* (dans B. MOMBRITIUS, *Sanctuarium seu vitae sanctorum*, réédition de Paris, 1910, t. II, p. 508-531, controverse devant l'empereur Constantin et sa mère, légende d'origine orientale, rédaction probablement de la fin du Ve siècle); la controverse à la cour des Sassanides (à peu près du même âge, p.p. E. BRATKE, *Das sogenannte Religionsgespraech am Hofe der Sassaniden*, Leipzig, 1899); le *Dialogue avec le juif Herban* de l'énigmatique s. GRÉGENCE, évêque de Taphar. Des fragments d'EUSÈBE d'Emèse (p. p. L.-J. DELAPORTE, *Elie de bar Sinaya métropolitain de Nisibe, Chronique*, trad., Paris, 1910, p. 311); d'ANTIOCHUS de Ptolémaïs; de s. CYRILLE d'Alexandrie; de THÉODORET de Cyr; de JÉRÔME de Jérusalem (plutôt du VIIIe siècle que du IVe, cf. P. BATIFFOL, *Revue des questions historiques*, Paris 1886, t. XXXIX, p. 248-255); de LÉONCE de Néapolis en Chypre; d'ETIENNE de Bostra (p. p. J.-M. MERCATI, *Theologische Quartalschrift*, Tubingue, 1895, t. LXXVII, p. 663-668); d'un anonyme (p. p. A.-M. BANDINI, *Catalogus codicum manuscriptorum bibliothecae Mediceae-Laurentianae*, Florence, 1764, t. I, p. 165). Un écrit de DIODORE de Tarse est perdu.

En Occident : EVAGRE, *Altercatio Simonis judaei et Theophili christiani :* le *De altercatione Ecclesiae et Synagogae dialogus;* s. AUGUSTIN; deux écrits pseudo-augustiniens, le *Contra Judaeos, paganos et arianos sermo de symbolo* et l'*Adversus quinque haereses seu contra quinque hostium genera*; SÉVÈRE de Minorque; s. MAXIME de Turin; s. ISIDORE de Séville; s. ILDEFONSE de Tolède; s. JULIEN de Tolède; PAUL ALVARE de Cordoue; le clerc HENRI; s. AGOBARD de Lyon; AMOLON de Lyon; RABAN MAUR; FULBERT de Chartres; s. PIERRE DAMIEN. Beaucoup d'écrivains, qui n'ont pas composé un traité contre les Juifs, s'occupent d'eux dans diverses œuvres, en particulier s. AMBROISE, s. LÉON LE GRAND, s. SIDOINE APOLLINAIRE, s. JÉRÔME, CASSIODORE, s. GRÉGOIRE LE GRAND, s. BRUNO de WURTZBOURG. Est perdu un ouvrage de VOCONIUS ou BUCONIUS, évêque de Mauritanie.

74. *De 1100 à 1500.* — *En Orient :* EUTHYMIUS ZYGABÈNE; ANDRONIC Ier COMNÈNE; GEORGES ou GRÉGOIRE de Chypre, patriarche de Constantinople; l'empereur JEAN CANTACUZÈNE (p. p. R. GUALTERUS, Bâle, 1543). Des écrits inédits de ce même Jean Cantacuzène sous le nom de CHRISTODULE (son nom de moine après qu'il eut résigné l'empire); de MICHEL GLYCAS; de NICOLAS d'Otrante (*Hydruntinus*); de THADDÉE de Péluse; de THÉOPHANE de Nicée; de MATTHIEU BLASTARÈS (*Hieromonachus*), de JEAN SAITA de Cydonia (Crète); de GENNADE SCHOLARIUS, patriarche de Constantinople.

En Occident. Ecrits des chrétiens d'origine : ODON de Cambrai; GILBERT CRISPIN; GUIBERT de Nogent; RUPERT de Deutz; ABÉLARD; PIERRE LE VÉNÉRABLE; pseudo-GUILLAUME de Champeaux (sorte de contrefaçon de Gilbert Crispin); RICHARD DE SAINT-VICTOR (il s'agit du *De Emmanuele libri II*, qui intéresse la polémique antijuive sans être directement contre les Juifs); INGHETTO (*Ignetus*) CONTARD (p. p. F. CARBON, Venise, 1672); PIERRE de Blois; GAUTIER de Châtillon et BAUDOUIN de Valenciennes; JOACHIM de Flore (inédit); ALAIN de Lille, *De fide catholica*, III; anonymes (*P. L.*, t. CCXIII, col. 749-808; *Bibliotheca maxima Patrum*, Lyon, 1677, t. XXVII, p. 619; *Histoire littéraire de la France*, Paris, 1763, t. XII, p. 436-437; MARTÈNE et DURAND, *Thesaurus novus anecdotorum*, Paris, 1717, t. V, col. 1497-1506). A partir du moment où s'arrête la *Patrologia latina* de Migne : les *Extractiones de Talmut* (peut-être du dominicain THIBAUT de Saxe, p. p. I. LOEB, *Revue des études juives*, Paris, 1881, t. II, p. 248-70, t. III, p. 39-55); s. THOMAS d'Aquin, *De regimine Judaeorum ad ducissam Brabantiae*, dans *Opera*, Parme, 1865, t. XVI, p. 292-294; RAYMOND MARTIN, dominicain, *Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos* (p.p. J. DE VOISIN, Paris, 1651); R. LULLE, *Liber de gentili et tribus sapientibus*; VICTOR PORCHETO DE' SELVATICI (*Selvaticus*), Paris, 1520; NICOLAS de Lire (n'est probablement pas d'origine juive); le dominicain LAUTERIUS DE BATINEIS; l'augustin BERNARD OLIVER; JACQUES CIVEROSUS de Daroca (Aragon); le carme JEAN de Baconthorpe; l'augustin PAUL de Venise; l'humaniste GIANOZZO MANETTI; ETIENNE BODIKER, évêque de Brandebourg; le dominicain JEAN LOPEZ; le cardinal JEAN DE TORQUEMADA; NICOLAS de Cues (dans son *Dialogus de pace seu de concordantia fidei*, Bâle, 1565, s'adresse aux païens, aux Juifs et aux musulmans); MARSILE FICIN, *De religione christiana et fidei pietate*, Paris, 1510 (la

IIe partie est presque entièrement contre les Juifs); le dominicain PIERRE-GEORGES SCHWARTZ (*Niger*); s. ANTONIN de Florence, *Dialogus discipulorum Emauntinorum cum peregrino*, Florence, 1480; le vénitien PAUL MOROSINI (*Maurocoenus*), *De aeterna temporalique Christi generatione*, Padoue, 1473; PIERRE BRUTO (*de Brutis*), *Victoriae adversus Judaeos*, Vicence, 1489; JACQUES PEREZ d'Ayora († 1490), Lyon, 1512; un anonyme, *Pharetra fidei catholicae sive disputatio judaei et christiani*, Leipzig, 1494; SAVONAROLE, *Triumphus crucis*, Florence, 1497 (une partie du IVe livre), *Dialogus spiritus et animae*, Venise, 1538 (IIIe livre). En dehors des ouvrages de polémique antijuive directe, les Juifs apparaissent dans des écrits contre les hérétiques, tels que ceux d'EBRARD de Béthune et de LUC de Tuy, dans les livres des commentateurs de l'Ecriture, des théologiens, des canonistes, chez les sermonnaires, les épistolaires, les historiens et les chroniqueurs, les auteurs des mystères, les satiriques, les conteurs et les poètes.

En Occident. Ecrits des Juifs baptisés. R. SAMUEL de Fez (*Marochianus*), *De adventu Messiae*, *P. L.*, t. CXLIX, col. 337-368 (très probablement apocryphe, composé peut-être par le juif converti PAUL de Valladolid en 1339). Au XIIe siècle, PIERRE ALPHONSE, *Dialogi*, *P. L.*, t. CLVII, col. 535-572; le prémontré HERMANN (JUDAS de Cologne), *De sua conversione*, (*P. L.*, t. CLXX, col. 805-836, trad. A. DE GOURLET, Paris, 1902). Au XIIIe siècle, GUILLAUME de Bourges, (fragments dans J. HOMMEY, *Supplementum Patrum*, Paris, 1685, p. 412-418); le dominicain PAUL CHRISTIANI (procès-verbal latin de sa conférence avec Nahmamide (1263), dans WAGENSEIL, *Tela ignea Satanae*). Au XVe siècle, JÉRÔME DE SAINTE-FOI, *Contra Judaeorum perfidiam* (ou *Hebraeomastix*), dans M. DE LA BIGNE, *Bibliotheca Patrum*, 4e édit., Paris, 1624, t. IV², p. 741-794; PAUL DE BONNEFOY, *Liber fidei*, (p. p. P. FAGIUS (BUCHLIN), Isni, 1542, cf. *Revue des études juives*, 1882, t. IV, p. 78-87, t. V, p. 57-67, 283-284); PAUL de Burgos ou DE SAINTE-MARIE, *Scrutinium Scripturarum*, Mantoue, 1475; NEUMIA, fils d'Haccana, deux lettres pour le christianisme, Rome, vers 1480; le franciscain ALPHONSE DE SPINA, *Fortalitium fidei* (nombreuses éditions; la 1ère, sans indication de lieu, en 1487); PIERRE DE LA CABALLERIA, *Zelus Christi*, Venise, 1592. Parmi les écrits qui n'ont pas été publiés, citons ceux d'ALPHONSE et de JEAN de Valladolid, d'ASTRUC RIMOC de Fraga, d'ALBERT (dit *Novellus*) de Padoue, de JEAN d'Espagne, connu encore sous le nom de JEAN L'ANCIEN de Tolède, etc.

75. *De 1500 à 1789.* — Les écrits se multiplient considérablement. L'imprimerie facilite leur diffusion. Ils ont pour auteurs des catholiques, des Juifs baptisés (ALPHONSE de Zamora, VICTOR DE CARBEN, etc.), des Grecs schismatiques, tel MÉLÈCE PEGAS (qui édita un traité, en grec et en ruthène, à Lemberg, en 1593), des protestants.

La littérature antijuive ressemble, d'abord, à celle du passé. L'institution de prédications pour les Juifs (1584) amène une nouvelle forme de polémique, dont nous avons un spécimen — défectueux — dans les cent sermons de J.-M. VINCENTI, *Il Messia venuto*, Venise, 1659. Souvent les Juifs sont combattus dans des ouvrages qui établissent en général la vérité du christianisme. Les plus fameux sont le *De veritate fidei christianae* de l'espagnol J.-L. VIVÈS, Bâle, 1543; le *Traité de la vérité de la religion chrétienne* de P. DU PLESSIS-MORNAY, Anvers, 1579; *Les trois vérités contre tous athées, idolâtres, Juifs, mahométans, hérétiques et schismatiques* de P. CHARRON, Paris, 1595; surtout le *De veritate religionis christianae* d'H. GROTIUS, Paris, 1627 (voir l'édition en trois volumes, Halle, 1734-1739); surtout les *Pensées* de PASCAL, et le *Discours sur l'histoire universelle* de BOSSUET; cf. P. MONTMÉDY, *Triumphus religionis de atheismo, gentilismo, judaismo et haeresi sive de religionis successu et antiquitate ex libro J.-B. Bossuet Discours sur l'histoire universelle*, Ratisbonne, 1715. Mentionnons encore D. HUET, *Demonstratio evangelica*, Paris, 1679; C.-F. HOUTTEVILLE, *La vérité de la religion chrétienne*, Paris, 1722, etc. Le traité *De vera religione*, inauguré par Marsile Ficin, et qui prend sa place, au XVIIIe siècle, dans tous les cours de théologie, est, pour une part notable, l'aboutissant et désormais la forme principale de la polémique religieuse antijuive.

Nous avons parlé de la querelle de Reuchlin. La question de la cabbale fit éclore toute une littérature, chimérique et puérile, sur l'utilisation des livres cabbalistiques au profit du christianisme. Le livre le plus important fut la *Kabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica atque theologica* de C. KNORR DE ROSEN, Sulzbach et Francfort, 1677-1678. Du moins, à s'occuper du Talmud et de la cabbale, gagna-t-on de mieux connaître l'hébreu. Par GILBERT GAULMIN, JEAN LIGHTFOOT et RICHARD SIMON, l'esprit scientifique pénétra, non toujours sans écarts, l'étude des choses juives. Les progrès de l'exégèse biblique aidèrent à ceux de la polémique antijuive. Reposant sur une entente meilleure du texte original, l'argument tiré de l'Ancien Testament acquit plus de force. Les écrits des hébraïsants, par exemple de C.-J. IMBONATI l'*Adventus Messiae*, Rome, 1694, et de J.-B. DE ROSSI le *Della vana aspettazione degli Ebrei del loro re Messia*, Parme, 1773, bénéficièrent de leur science de la langue hébraïque. En outre, on combattit les Juifs avec leurs propres armes : leurs écrits. Le cistercien J. BARTOLOCCI, *Bibliotheca magna rabbinica*, Rome, 1675-1693; le protestant J.-A. EISENMENGER, *Entdecktes Judenthum* (*Le judaïsme dévoilé*), Francfort, 1700; un autre protestant, J.-C. WAGENSEIL, *Tela ignea Satanae*, Altdorf, 1681; un protestant encore, J. WUELFER, *Theriaca judaica*, Nuremberg, 1681, etc., prirent l'offensive contre les livres juifs, qu'ils publièrent ou montrèrent hostiles au christianisme. C'était l'antisémitisme des érudits, théologique et apologétique.

Un antisémitisme, dans lequel les considérations théologiques n'eurent pas de place ou n'eurent qu'une place restreinte, fut celui de PIERRE DE LANCRE, de FRANÇOIS DE TORREJONCILLO, de l'auteur du *Livre de l'alboraïque*, de SCHUDT, de VOLTAIRE, etc. Précurseur de l'antisémitisme moderne, il ne se rattache qu'indirectement à la polémique chrétienne antijuive.

76. *De 1789 à nos jours.* — Distinguons deux catégories d'ouvrages. D'abord ceux qui s'adressent aux Juifs ou se rapportent à leur conversion: les douze lettres du juif LOMBROSO et de l'abbé CONSONI, *Des obstacles qui s'opposent à la conversion des Israélites et des moyens de les surmonter*, dans MIGNE, *Démonstrations évangéliques*, Paris, 1849, t. XVIII, p. 431-452; P.-L.-B. DRACH, *De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, Paris, 1844 (d'abord rédigé sous forme de *Lettres*, au nombre de trois, *d'un rabbin converti aux Israélites ses frères*, Rome, 1825, 1828, 1833); J.-M. BAUER, *Le judaïsme comme preuve du christianisme*, Paris, 1866; les écrits des abbés LÉMANN, en particulier A. Lémann, *Histoire complète de l'idée messianique chez le peuple d'Israël*, Lyon, 1909; P. LOEWENGARD, *La splendeur catholique, Du judaïsme à l'Eglise*, 5e édit., Paris, 1910. Ensuite, ceux qui ne sont pas adressés directement aux Juifs, mais qui tirent argument du judaïsme en

faveur de la divinité du christianisme. Avec les traités *De vera religione* et les ouvrages d'apologétique en général, il y aurait à citer spécialement les travaux sur les diverses méthodes d'apologétique et sur les prophéties, ainsi que sur l'argument déduit de la dispersion du peuple juif et de son état après la mort du Christ, tels que l'*Evidence de la vérité de la religion chrétienne tirée de l'accomplissement littéral des prophéties constaté principalement par l'histoire des Juifs et des découvertes des voyageurs modernes* d'A. Keith, dans Migne, *Démonstrations évangéliques*, 1843, t. X, p. 385-474, et *La désolation du peuple juif* de M. Soullier, Paris, 1891. Mentionnons enfin, du P. M.-J. Lagrange, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909.

§ III. L'apologétique chrétienne

Ce n'est pas ici le lieu d'étudier la valeur, les faiblesses, les développements de l'apologétique chrétienne au cours des controverses avec les Juifs. Voir l'article Apologétique, t. I, col. 190-225. Deux points seulement doivent arrêter notre attention.

77. — Quelle est la raison d'être du peuple juif et quel, en particulier, son rôle depuis la mort de Jésus? Saint Augustin, le premier, a abordé résolument ce problème. La solution qu'il propose fit fortune dans l'Eglise. Le moyen âge tout entier l'adopta, et Bossuet la reprit avec la splendeur de langage que l'on sait. Elle se résume de la sorte : peuple de Dieu, instrument entre ses mains, la nation juive semble ne pas avoir existé pour elle-même. Orientée vers le Christ, elle eut à l'annoncer et à le figurer. Elle ne reconnut pas dans le Christ le Messie attendu, le Sauveur du monde. Dieu a voulu qu'elle continuât, comme jadis, à être, pour beaucoup d'âmes, le chemin qui mène à la lumière de la vérité. « Les Juifs possèdent en main les livres contenant les prophéties relatives au Christ, dit saint Augustin, *In Joan.*, tract. xxxv, 7. Et, au cours de nos discussions avec les païens, lorsque nous leur montrons réalisé dans l'Eglise du Christ ce qui fut prédit du nom du Christ, du corps du Christ, afin qu'ils ne s'imaginent pas que ces prédictions sont des fictions et que nous avons écrit après coup ces choses comme si elles devaient se produire, nous leur présentons les livres des Juifs nos ennemis... Et, leur produisant des livres qui sont et ont toujours été entre les mains des Juifs, nous leur disons avec raison : Vous n'avez rien à objecter contre ce témoignage, puisqu'il vient d'un peuple ennemi de notre foi aussi bien que de vous. » Ainsi, dispersée au milieu des nations, ayant cependant conservé son indépendance et ses caractères distinctifs, la nation juive a toujours la même mission : « les siècles écoulés l'ont vue désignant par avance celui qui devait relever l'humanité déchue; la voici maintenant au même poste, le doigt tourné vers le passé, révélant à ceux qui les ignorent les promesses divines et permettant d'en saisir la réalisation », P. Bérard, *Saint Augustin et les Juifs*, Besançon, 1913, p. 70.

78. — La dispersion des Juifs fut envisagée à un autre point de vue par les polémistes antijuifs. Prophétisée, son accomplissement a été présenté de bonne heure, cf. Le Nourry, *Dissert. in Apolog. Tertul.*, *P. L.*, t. I, col. 783-786, comme une preuve de la divinité du christianisme. L'argument est devenu classique. Bossuet, entre beaucoup d'autres, lui a prêté l'éclat de son grand style, *Discours sur l'histoire universelle*, II, xx-xxiv. Or, il a besoin d'être mis à jour. Jamais Israël n'a été aussi dispersé qu'à notre époque. Mais il n'est plus dans la situation humiliée de jadis. Depuis 1789, il est réhabilité, enrichi, influent. Telle manière de présenter l'argument qui consistait à dire qu'Israël ne subsiste que pour être, aux yeux de l'univers, un témoignage vivant de la malédiction divine, Israël devant toujours vivre dans l'opprobre et l'ignominie, est donc à réformer. Il faudra l'adapter à l'état actuel des choses. On s'y est essayé. Cf. M. Soullier, *La désolation du peuple juif*, p. 374-381; les abbés Lémann, *La dissolution de la Synagogue en face de la vitalité de l'Eglise*, Rome, 1870, reproduit dans *La cause des restes d'Israël introduite au concile œcuménique du Vatican*, p. 54-69; H. Hurter, *Theol. dogmat.*, 4e édit., Inspruck, t. I, p. 75-78. Quelle que soit la position sociale de beaucoup de Juifs, la masse est encore méprisée et malheureuse, et la poussée récente d'antisémitisme a montré ce qu'il y a d'instable dans la fortune de ceux qui prospèrent; surtout il demeure que la Synagogue et le peuple juifs, à l'égard de la vocation dans le Christ, en tant que tels et comparativement à ce qu'ils furent avant le Christ, sont déchus selon que les prophéties l'ont annoncé.

§ IV. Les conversions

79. *Des origines à 313.* — Après les grands coups de filet du lendemain de la Pentecôte, les Juifs ne furent pas faciles à gagner au christianisme. Saint Justin, Ia *Apol.*, liii, estime que les chrétiens venus du paganisme sont plus nombreux, et plus réellement chrétiens, plus sincères, que les Juifs convertis. La Palestine même accepta médiocrement l'Evangile. Les Actes des apôtres racontent les premières missions, et nous savons qu'il exista, à Jérusalem, une église chrétienne gouvernée par les Douze, puis par Jacques le mineur. Quand la ville fut assiégée par Titus, ces fidèles émigrèrent au delà du Jourdain; leurs frères de Galilée et de Samarie les y rejoignirent. Dans ces régions de Damas et de la Décapole, ils menèrent une vie effacée, Origène, *In Joan.*, I, 1, évalue à moins de cent quarante-quatre mille le chiffre des convertis du judaïsme. Le calcul ne saurait être rigoureux; il autorise à conclure que la propagande évangélique eut un succès modeste dans le milieu juif. En dehors des convertis de l'Evangile et du Nouveau Testament, il y eut, parmi les chrétiens d'origine juive, un pape : saint Evariste — et aussi, d'après certains auteurs, saint Anaclet — et quelques écrivains : le pseudo-Barnabé, Hégésippe selon toute vraisemblance.

80. *De 313 à 1789.* — Entre ces deux dates, les conversions simulées abondèrent. Vivant en pays chrétien, mal vus à cause de leur judaïsme, parfois tracassés, spoliés, exilés s'ils ne renonçaient pas à leur religion, ils succombèrent en nombre considérable à la tentation d'acheter la tranquillité par un semblant de christianisme. Ce fut le cas d'innombrables Juifs d'Espagne qui reçurent le baptême du temps de Sisebut et de Ferdinand. Ceux-là, nous ne les comptons point dans la liste des convertis Juifs. Ils ne doivent pas y figurer non plus, ces milliers de Juifs dont des documents apocryphes racontent la conversion. Les *Acta sancti Silvestri*, le récit de la controverse qui aurait eu lieu à la cour des Sassanides, le *Dialogue* de saint Grégence, se terminent par la conversion des Juifs qui auraient assisté aux controverses entre Juifs et chrétiens. Cette finale est fantaisie pure, comme le reste. Au contraire, la lettre de saint Sévère, évêque de Minorque, sur la conversion en masse des Juifs de cette île, à la suite de l'arrivée des reliques de saint Etienne, a résisté aux attaques de la critique. L'origine juive de saint Ange de Jérusalem († 1220, à Licata, en Sicile) et les conversions de Juifs opérées par lui,

telles que les rapporte une *Vie* du saint par ENOCH de Jérusalem (vers 1227) publiée par le carme DANIEL DE LA VIERGE MARIE, ont paru à PAPEBROCH ne mériter aucune créance. Cf. *Acta sanctorum*, Paris, 1867, maii, t. II, p. *10-57. Il est difficile de savoir ce que valurent les vingt-cinq mille conversions, et plus, qui auraient été dues au colloque de Tortose (1413-1414), à l'écrit de JÉRÔME DE SAINTE-FOI, à la parole de saint VINCENT FERRIER.

En somme, à s'en tenir aux textes sûrs, les conversions de bon aloi ne paraissent pas avoir été extrêmement nombreuses. Il y en eut cependant. De la plupart des convertis qui publièrent des apologies du christianisme, la sincérité n'est pas suspecte. Quand un PIERRE ALPHONSE rappelle, *Dial.*, praef., que, le sachant chrétien, les uns, parmi les Juifs, furent d'avis que c'était impudence et mépris de la Loi divine, d'autres que c'était inintelligence des Ecritures, d'autres encore que c'était vaine gloire, quand il déclare qu'il écrit *ut omnes et meam cognoscant intentionem et audiant rationem in qua... christianam legem caeteris omnibus superesse conspicerem*, de quel droit le proclamer hypocrite, et n'est-il pas évident, au contraire, par la façon dont ce *Dialogue* est conduit, que « l'auteur croyait fermement les vérités qu'il y établit, que sa conversion s'était faite avec connaissance de cause », R. CEILLIER, *Histoire des auteurs ecclésiastiques*, Paris, 1757, t. XXI, p. 576? Il faut en dire autant d'HERMANN de Cologne, dont l'autobiographie est si attachante et d'une psychologie si précise, et d'autres Juifs, connus ou anonymes, qui se sont convertis librement. Supposer qu'ils n'ont été mus que par le souci de leur tranquillité ou par la perspective d'avantages terrestres, c'est gratuit et injuste.

En présence de cette rareté de conversions relative, on se demanda si les Juifs sont convertissables. Tout le monde estima qu'ils se convertiront avant la fin des temps. Cf. les textes groupés par DRACH, *De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, t. I, p. 217-224; A. LÉMANN, *L'avenir de Jérusalem*, p. 335-342; P. BÉRARD, *Saint Augustin et les Juifs*, p. 65-69. Mais, exception faite de l'école qui se réclama du janséniste Duguet au XVIIe et au XVIIIe siècles, et qui, exaltant le rôle futur des Juifs, chercha à prouver qu'après leur entrée prochaine dans l'Eglise il s'écoulerait de longs siècles, cf. J. LÉMANN, *L'entrée des Israélites dans la société chrétienne*, p. 263-297, la conviction s'implanta dans les esprits que jusqu'à la fin des temps il sera impossible d'amener au christianisme la masse des Juifs. Quelques-uns, partant de là, conclurent qu'il n'y avait guère à se préoccuper de les évangéliser. Saint BERNARD, *De Consider.*, III, I, 2-3, le dit clairement au pape Eugène III. Cf. PIERRE de Blois, *Contra perfidiam Judaeorum*, I, XXX. PAUL ALVARE, de famille juive, donna à cette pensée un tour odieux, *Epist.*, XVIII, 23 : *Omnipotens Dominus Sabaoth conversionem vestram quasi quoddam facinus odit.* Ce langage est en dehors du courant traditionnel. On admit que, si les Juifs ne se convertiront collectivement qu'aux approches de la fin du monde, ils peuvent se convertir individuellement. L'Eglise travailla à multiplier ces conversions. Un de ses actes les plus caractéristiques, à ce point de vue, fut, à Rome, avec l'institution des prédications obligatoires, celle de la maison des catéchumènes ouverte, sous l'influence de saint IGNACE DE LOYOLA, par le pape PAUL III, (1543), pour recevoir les Juifs qui se préparaient au baptême.

81. *De 1789 à nos jours.* — On aurait pu croire que l'émancipation juive arrêterait le flot des conversions. Ç'a été tout le contraire. Un converti juif, l'abbé I. GOSCHLER, le remarque, dans une note de sa traduction du *Dictionnaire encyclopédique de la théologie catholique*, 3e édit., Paris, 1870, t. XII, p. 453 : « L'émancipation complète des Juifs de France, en les mêlant à tous les rangs de la société, en les faisant participer, à leur insu, à tous les bienfaits du christianisme, soit que leurs enfants reçoivent l'éducation dans les institutions publiques, soit que les plus intelligents et les plus studieux d'entre eux remplissent les fonctions administratives, judiciaires, industrielles, siègent dans les conseils municipaux, dans les assemblées législatives, dans les sociétés savantes, ou servent dans les rangs de l'armée; cette émancipation civile et politique, disons-nous, a plus fait pour la conversion religieuse des Juifs, depuis cinquante ans, que les persécutions et les exclusions de dix-huit siècles. L'Eglise a certainement reçu dans son sein, depuis un demi-siècle, en France, plus d'enfants d'Israël qu'elle n'en a jamais vu embrasser sa foi depuis son établissement dans les Gaules. » L'ex-rabbin DRACH avait signalé, avant lui, « ce mouvement bien extraordinaire dans la nation juive » et y avait vu « un signe certain des derniers temps du monde », *De l'harmonie entre l'Eglise et la Synagogue*, t. I, p. 224, cf. 3-4, 26-27, 31-32, 45, 85, 90, 224-228. En 1879, les *Archives israélites*, un des principaux organes du judaïsme, demandaient : « D'où vient que presque toutes les familles riches israélites se soient converties depuis cinquante ans ? » Et elles citaient des noms, notant, par exemple, que « de tous les descendants de Moïse Mendelssohn il n'y en a plus qui appartiennent au culte juif ». Sur quoi un de ces convertis, le P. M.-A. RATISBONNE, ayant reproduit le texte des *Archives*, observait, dans *Jérusalem*, *Annales de la mission de N.-D. de Sion en Terre Sainte*, n° 10, Marseille, septembre 1879, p. 17-21 : « Celui qui pose cette question mystérieuse à ses coreligionnaires de la Synagogue, aujourd'hui voltairienne, aurait pu ajouter à sa liste de « convertis riches » des volumes et des volumes remplis de milliers et de milliers d'autres noms que ceux des opulents banquiers ou négociants, qu'il a recueillis de côté et d'autre dans toutes les contrées de l'Europe. Pourquoi a-t-il oublié d'inscrire sur son catalogue tant de médecins, de peintres, d'avocats, d'écrivains en renom, d'administrateurs, d'industriels, de généraux de division, d'officiers de toutes armes, de simples soldats, d'artisans de toutes sortes, voire même de vénérables et doctes rabbins... ? Aujourd'hui, ces conversions se multiplient à l'infini. » Le recueil des *Annales de la mission de Notre-Dame de Sion* permettrait de dresser une liste considérable de conversions de 1879 à nos jours. Tous les Juifs qui ont reçu le baptême ne sont pas venus au catholicisme. Un très grand nombre ont passé au protestantisme ou à « l'orthodoxie » russe.

Que toutes ces conversions n'aient pas été irréprochables, qu'elles aient eu lieu parfois non par conviction religieuse mais pour des motifs humains, en vue d'un mariage, pour n'être pas en marge de la société distinguée, et, quand l'émancipation a été lente et incomplète, pour avoir accès à certaines carrières, qu'il y ait eu des conversions factices, superficielles, il n'y a pas à en douter. Mais, en règle générale, la sincérité des conversions est plus sûre que par le passé. Les bonnes conversions ont été nombreuses, d'où les mobiles suspects sont absents, où l'on fait à la vérité aperçue le sacrifice de son repos, d'avantages matériels, de ses relations de famille, où l'on surmonte, au prix d'un réel héroïsme, des difficultés de tout genre, y compris, disent les frères LÉMANN, *La cause des restes d'Israël*, p. 78, « celle qui nous avait toujours paru, à nous et à d'autres,

la plus insurmontable..., celle du déshonneur « qu'il y a, d'après « une maxime aussi fausse que cruelle », pour un honnête homme à changer de religion, — où, humainement, loin de gagner, on perd beaucoup à se convertir, où converti l'on a une dignité de vie, une beauté de caractère, une fermeté de convictions, des ardeurs de dévouement qui témoignent d'une sincérité parfaite. E. DRUMONT, *La France juive devant l'opinion*, 12ᵉ édit., Paris, 1886, p. 31, dit qu'il existe, « dans cet ordre, des faits véritablement attendrissants ». LIBERMANN, le premier juif moderne que l'Eglise ait béatifié, les deux frères RATISBONNE, le P. HERMANN, les deux LÉMANN, pour ne nommer que ceux-là, ont montré éloquemment jusqu'où peut atteindre la valeur d'une conversion juive.

§ V. Les attaques contre le judaïsme et le ton de la polémique

82. *Les duretés contre les Juifs.* — La polémique antijuive a été souvent d'une vivacité extrême. Le pseudo-BARNABÉ d'abord, TERTULLIEN ensuite, avaient donné le ton. Saint JÉRÔME le monta encore. Même des esprits qui passent pour paisibles, notamment un PIERRE LE VÉNÉRABLE, s'oublièrent à des excès de langage qui déconcertent. Les Juifs convertis n'eurent pas toujours pour leurs anciens coreligionnaires la douceur qu'il aurait fallu.

Ces outrances des polémistes s'expliquent en partie par le genre de leurs ouvrages et par les habitudes du temps. Qu'il s'agisse des chrétiens ou des Juifs, il y a là une excuse valable dans certaines limites. Quand, par exemple, le diacre GUILLAUME de Bourges, juif converti, cf. HOMMEY, *Supplementum Patrum*, p. 416-417, divise son traité contre les Juifs en trente chapitres *quia Judaei pro triginta argenteis Christum sibi traditum per invidiam tradiderunt*, le procédé est blessant et, du reste, malhabile, car les Juifs ne sauraient être attirés par un début pareil. Mais, au préalable, p. 413, il nous dit qu'en apprenant qu'il allait composer un livre de controverse, les Juifs le taxaient d'audace, d'ignorance, et lui jetaient ces mots : *Tu es asinus, tu es canis.* Ceci aide non à approuver, mais à comprendre cela.

Il y a autre chose pour amener les violences d'expression des polémistes : c'est l'indignation que leur procurent les blasphèmes des Juifs. A propos du *Perfecto odio oderam illos* du psaume CXXXVIII, 22, saint JÉRÔME dit : *Si expedit odisse homines et gentem aliquam detestari, miro odio aversor circumcisionem, usque hodie enim persequuntur Dominum nostrum Jesum Christum in synagogis Satanae.* Un AGOBARD, un AMOLON, qui reprennent, celui-ci, *Contra Judaeos*, XLI, le verset du psalmiste, celui-là, *De judaicis superstitionibus*, X, et le verset et le commentaire de saint Jérôme, sont émus et ne se possèdent pas, en quelque sorte, uniquement à cause des malédictions des Juifs contre le Christ et de leur guerre au christianisme. Tous les écrivains ne sont pas aussi vifs. Ceux qui les imitent cèdent à la même impression.

83. *La bienveillance pour les Juifs.* — GRAETZ, trad., t. V, p. 78, dit que saint Jérôme a « inoculé au monde catholique sa haine du Juif ». Non, saint Jérôme ne hait pas les Juifs. S'il était bon de haïr un homme et une nation, *si expedit odisse*, c'est cette nation et ce sont ces hommes qu'il détesterait, en raison de leur acharnement blasphématoire. Et AGOBARD les déclare souverainement haïssables, *De jud. sup.*, IX-X, oui, mais en tant que blasphémateurs, mais dans le sens où l'Ecriture invite à les haïr, *sicuti et odiendos illos demonstrat Scriptura.* Les chrétiens haïssent l'erreur et le mal; ils ne haïssent pas les méchants et ceux qui se trompent. La polémique antijuive, quels que soient ses emportements regrettables, n'est pas à base de haine pour les Juifs.

Prenez les plus violents des polémistes, un Agobard, un Amolon, un Pierre le Vénérable; vous constatez qu'ils ne sont pas étrangers aux sentiments de bienveillance. AGOBARD précise, *De insolentia Judaeorum*, IV, qu'on ne doit pas les molester, ni en vouloir à leur vie, à leur santé, à leurs richesses, qu'on doit allier l'humanité à la prudence. AMOLON, *Contra Judaeos*, XLVIII, LIX, LX, lui fait écho : il veut que, loin de leur nuire en quelque chose, on ait à cœur leur salut, *compassionem et benignitatem apostoli, Rom.*, IX-XI, *quantum, Deo largiente, possumus, studentes imitari.* PIERRE LE VÉNÉRABLE, *Adversus Judaeorum inveteratam duritiem*, prol., les presse de se convertir : *Cur saltem hoc non movet*, dit-il, *cur non movet hoc quod totum robur fidei christianae, quod tota spes salutis humanae, ex vestris litteris originem habet? Cur non movet quod patriarchas, quod prophetas praenuntiatores, quod apostolos praedicatores, quod summam ac supercoelestem Virginem matrem Christi, quod Christum ipsum, auctorem salutis nostrae, qui et expectatio gentium a propheta vestro dictus est..., de genere vestro, de stirpe magni Abrahae descendentes suscepimus?* Si les écrivains belliqueux tiennent ce langage, il n'est pas surprenant qu'on le retrouve sous la plume des esprits iréniques. Saint JUSTIN, *Dial.*, XVIII, XXXV, XCVI, CVIII, leur dit : « Vous êtes nos frères », et affirme que les chrétiens leur rendent amour pour haine. Ne parlons pas de NICOLAS de Cues, pacifique et concessionniste avec excès, dans son *De pace seu concordantia fidei*, puisque, pour réunir toutes les religions sous la bannière de l'Eglise, il était prêt à sacrifier les cérémonies du culte chrétien et à accepter la circoncision, ni du bienheureux RAYMOND LULLE, si impartial, si courtois, dans son *Livre du gentil et des trois sages.* Mais comment ne pas mentionner saint BERNARD, *Epist.*, CCCLXV, et dans ce discours de Mayence où il disait aux croisés excités contre les Juifs : « Ne touchez pas aux fils d'Israël et ne leur parlez qu'avec bienveillance, car ils sont la chair et les os du Messie, et, si vous les molestez, vous risquez de blesser le Seigneur à la prunelle de l'œil »? Cf. T. RATISBONNE, *Histoire de saint Bernard et de son siècle*, 5ᵉ édit., Paris, 1864, t. II, p. 95-97 (extraits de R. JOSEPH BEN JOSHUA BEN MEÏR, qui avait assisté enfant aux scènes qu'il raconte, sur le rôle de saint Bernard). Comment oublier de belles pages peu connues de saint THOMAS, *In epist. ad Romanos*, IX, lect. Iᵃ, *Opera*, Parme, 1862, t. XIII, p. 91-93, sur l'amour de saint Paul pour les Juifs ses frères et sur leur dignité multiple, résultant, en particulier, *eorum ex prole, cum dicit: Ex quibus est Christus secundum carnem?* Au XVIIᵉ et au XVIIIᵉ siècles, il y eut toute une littérature sympathique aux Juifs. Nous en avons un spécimen caractéristique dans le *Discours adressé aux Juifs et utile aux chrétiens pour les confirmer dans leur foi* du frère ARCHANGE, Lyon, 1788. L'auteur invite les « chers Israélites », les « chers enfants de Jacob », le « cher peuple », ainsi qu'il les appelle, à se rendre à Jésus : « Né de votre sang, fils de l'Eternel, il est votre frère, tout puissant auprès de notre père commun. »

Ce serait un beau florilège que celui des paroles de bienveillance des chrétiens à l'adresse des Juifs.

On y réunirait, en premier lieu, les textes qui regardent la prière pour les Juifs. Avec la prière officielle de l'Eglise le vendredi saint, il y a la prière et les exhortations à prier des âmes croyantes et

aimantes. « Nous prions pour vous », disait saint JUSTIN. Au rapport d'EUSÈBE, *De martyribus Palestinae*, VIII, saint PAUL de Gaza, avant son martyre, obtint du bourreau un instant de délai, et pria catholiquement pour tous les fidèles et les infidèles, et expressément pour la conversion des Juifs. La tradition s'est maintenue jusqu'à nos jours. Le P. E. REGNAULT, *Messager du cœur de Jésus*, mai 1889, assignait aux associés de l'Apostolat de la prière la conversion des Juifs comme intention spéciale du mois. Les frères RATISBONNE obtinrent de GRÉGOIRE XVI la mission positive de convertir les Juifs. L'œuvre de Notre-Dame de Sion, qu'ils ont fondée, a pris un développement considérable. La prière y a une part capitale. Une archiconfrérie, dont le but est de prier pour la conversion d'Israël, comptait, en mai 1911, 107 232 membres. Cf. *Annales de la mission de Notre-Dame de Sion en Terre-Sainte*, n° 126, Paris, 1911, p. 9.

Viendraient ensuite les textes qui réclament, pour les Juifs, de l'humanité, de la compassion, de l'amour. Nous en avons cité quelques-uns. De saint Justin aux frères Lémann, le choix serait abondant. Un des plus beaux serait la finale de l'*Adversus Judaeos* de saint AUGUSTIN : *Haec, carissimi, sive gratanter sive indignanter audiant Judaei, nos tamen, ubi possumus, cum eorum dilectione praedicemus. Nec superbe gloriemur adversus ramos fractos ; sed potius cogitemus cujus gratia, et quanta misericordia, et in qua radice inserti sumus, non alta sapientes, sed humilibus consentientes, non eis cum praesumptione insultando.* Le P. HERMANN disait : « Pour sauver un seul de nos pauvres frères, je me traînerais sur les deux genoux jusqu'au bout du monde », C. SYLVAIN, *Vie du P. Hermann*, Paris, 1881, p. 58.

In qua radice inserti sumus : les textes sur les origines juives du christianisme enrichiraient enfin cette anthologie. Comment B. LAZARE a-t-il pu écrire, *L'antisémitisme*, p. 69 : « On s'efforça d'oublier l'origine judaïque de Jésus, celle des apôtres, et que c'était à l'ombre de la Synagogue que le judaïsme avait grandi; et maintenant encore, dans la chrétienté tout entière, qui donc voudrait reconnaître qu'il se courbe devant un pauvre juif et une humble juive de Galilée? » Saint AUGUSTIN, saint BERNARD, PIERRE LE VÉNÉRABLE, saint THOMAS et le bon frère ARCHANGE, dont on a lu les paroles, sont là pour attester l'inexactitude de cette assertion. Il serait facile de recueillir des textes analogues épars dans la littérature ecclésiastique. Saint GRÉGOIRE LE GRAND, *Moral.*, XIV, XXXIX, XXXV, XIV, parle du Dieu sauveur, né de la race des Juifs, leur frère. Saint ILDEFONSE, *De virginitate perpetua sanctae Mariae*, III, IV, VII, rappelle au Juif les miracles de ce Jésus qui est *ex traduce tua, ex stirpe tua, ex propagine generis tui*, et que Marie est juive : *sit, rogo, jam sit, rogo, judaee, gratissimum tibi tantae Virginis decus in tua cognatione repertum..., unde jam veni mecum ad hanc virginem*, et, avec l'insistance monotone, mais ici affectueuse et touchante qui lui est habituelle, il accumule les synonymes pour exprimer son dessein de convaincre les Juifs : *ipso* (le Christ) *ducente, sequar eum* (le Juif); *ipso praeeunte, curram post illum..., et, in quantum ipse permiserit, asseverem tibi, ostendam tibi..., convincam, probem...* BARTOLOCCI, *Bibliotheca magna rabbinica*, t. I, p. 135, s'étonnait de voir les grandes familles de Rome, d'origine juive, dissimuler leur descendance si honorable d'une nation *ex qua tot viri sancti, tum ex Veteri tum ex Novo Testamento, apostoli omnes, ipsaque beatissima Virgo Maria exorti sunt, ac ejus Filius Christus Dominus ex ea nasci voluit.* L'amende honorable qui est solennellement prononcée le vendredi saint, dans l'église des religieuses de Notre-Dame de Sion construite, à Jérusalem, sur les ruines de l'*Ecce homo*, contient ces paroles : « Souvenez-vous de votre première alliance, car leurs prémices étaient saintes; ils ont pour pères les patriarches, et c'est de leurs tribus que sont sortis et les apôtres qui ont porté votre Evangile jusqu'aux extrémités du monde, et Marie, votre Mère Immaculée, et vous-même, ô divin Emmanuel, qui êtes notre Dieu béni dans tous les siècles. » Et, dans la supplique aux Pères du concile du Vatican qui amena 510 signatures épiscopales en faveur du *Postulatum pro Hebraeis*, les abbés LÉMANN firent valoir ces deux raisons : *quia ex eis est Christus secundum carnem*, et *ut soror nostra, beata Virgo Maria, optatissimo sibi gaudio materna inter viscera perfundatur quando supremum sublimis sui cantici suspirium senserit exauditum : Suscepit Israel puerum suum.* Cf. *La cause des restes d'Israël introduite au concile œcuménique du Vatican*, p. 81, 90, 92, 95, 107-108, 120, 139, 146, 149, 156, 192, 196, 197, 226, 246, et la lettre d'approbation du cardinal COULLIÉ, p. 11. Voir encore NEWMANN, *Notes de sermons*, trad. FOLGHERA, Paris 1914, p. 239; J. CELLIER, *Pour et contre les Juifs*, Saint-Amand, 1896, p. 1, 10-18, 58-65, 363; A.-D. SERTILLANGES, *Protestants et Juifs*, dans *Nos luttes*, Paris, 1903, p. 203, etc.

BIBLIOGRAPHIE. — Travaux concernant l'ensemble ou une période de l'histoire de la polémique : C.-J. Imbonati, *Bibliotheca latino-hebraica sive de scriptoribus latinis qui ex diversis nationibus contra Judaeos vel de re hebraica utcumque scripsere*, Rome, 1694; J.-C. Wolf, *Bibliotheca hebraea*, Hambourg, 1715, t. II, p. 96-144 ; J.-A. Fabricius, *Delectus argumentorum et syllabus scriptorum qui veritatem religionis christianae adversus atheos, epicureos, deistas seu naturalistas, idololatras, Judaeos et Muhammedanos lucubrationibus suis asseruerunt*, Hambourg, 1725 ; K. Werner, *Der heilige Thomas von Aquino*, Ratisbonne, 1858, t. I, p. 623-663, et *Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der christlichen Theologie*, 2e édit., Ratisbonne, 1889, t. I, p. 2-84, et *Geschichte der neuzeitlichen christlich-kirchlichen Apologetik*, 2e édit., Ratisbonne, 1889; A.-C. Mc Giffert, *Dialogue between a christian and a jew*, Marbourg, 1889, p. 12-27 ; S. Krauss, *The Jews in the works of the Church Fathers*, dans *The jewish quarterly review*, Londres, 1893-1894, t. V, p. 122-157, t. VI, p. 82-99, 225-261 ; A. Klentz, *Der Kirchenväter Ansichten und Lehren über die Juden*, Münster, 1894 ; C. Siegfried, *Ueber Ursprung und Entwickelung des Gegensatzes zwischen Christentum und Judentum*, Iena, 1895; E. Le Blant, *La controverse des chrétiens et des Juifs aux premiers siècles de l'Eglise*, dans les *Mémoires de la société nationale des antiquaires de France*, 6e série, Paris, 1898, t. VII, p. 229-250 ; J. Martin, *L'apologétique traditionnelle*, Paris, 1905, 3 vol. ; J. Geffcken, *Zwei Griechische Apologeten*, Leipzig, 1907 ; G. Ziegler, *Der Kampf zwischen Judenthum und Christenthum in der ersten drei christlichen Jahrhunderten*, Berlin, 1907; O. Zöckler, *Geschichte der Apologie des Christentums*, Gütersloh, 1907; J. Juster, *Examen critique des sources relatives à la condition juridique des Juifs dans l'empire romain*, Paris, 1911, p. 27-54.

Monographies : E.-F. Scott, *The apologetic of the New Testament*, New-York, 1907; E. Monier, *Les débuts de l'apologétique chrétienne. L'apologétique des apôtres avant saint Jean*, Brignais, 1912, p. 3-43; J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907, p. 250-274 ; A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905, p. 5-22; P.

Monceaux, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, Paris, 1902-1906, t. I, p. 293-301, t. II, p. 277-284, t. III, p. 468-469, 470-471, 475-476; P. Bérard, *Saint Augustin et les Juifs*, Besançon, 1913; V. Tiollier, *Saint Grégoire le Grand et les Juifs*, Brignais, 1913; T. Reinach, *Agobard et les Juifs*, dans la *Revue des études juives*, 1905, t. L, *Actes et conférences de la société des études juives*, p. LXXXI-CXI; I. Lévi, *Controverse entre un juif et un chrétien au* XIe *siècle*, dans la *Revue des études juives*, 1882, t. V, p. 238-249; B. Monod, *Le moine Guibert et son temps*, Paris, 1905, p. 197-216; F. Strowski, *Pascal et son temps*, 2e édit., Paris, 1908, t. III, p. 222-268; M.-J. Lagrange, *Pascal et les prophéties messianiques*, dans la *Revue biblique*, 1906, t. III, p. 533-560.

Conversions : L. Gherardini, *Catalogo dei neofiti illustri usciti per misericordia di Dio dall'ebreismo e poi rendutisi gloriosi nel cristianesimo per esemplarità di costumi e profundità di dottrina*, Florence, 1658; Heman, article *Mission unter den Juden*, dans la *Realencyklopädie*, 3e édit., Leipzig, 1903, t. XIII, p. 171-192; J.-F.-A. de Le Roi, *Die evangelische Christenheit und die Juden unter dem Gesichtspunkt der Mission*, Karlsruhe, 1884-1892, 3 vol.; P. Bernard, *La crise religieuse d'Israël, Le mouvement de conversion*, dans les *Etudes*, Paris, 1907, t. CXII, p. 228-242.

CONCLUSION

84. *La conduite des Juifs envers les chrétiens.* — B. LAZARE remarque, *L'antisémitisme*, p. 1-21, que partout où les Juifs s'établirent se développa l'antijudaïsme. « Il faut, puisque les ennemis des Juifs appartenaient aux races les plus diverses, qu'ils vivaient dans des contrées fort éloignées les unes des autres, qu'ils étaient régis par des lois différentes, gouvernés par des principes opposés, qu'ils n'avaient ni les mêmes mœurs ni les mêmes coutumes, qu'ils étaient animés d'esprits dissemblables ne leur permettant pas de juger également de toutes choses, il faut donc que les causes générales de l'antisémitisme aient toujours résidé en Israël même et non chez ceux qui le combattirent », et que, si les persécuteurs des Israélites n'eurent pas toujours le droit de leur côté, les Juifs aient causé, en partie du moins, leurs maux. « Devant l'unanimité des manifestations antisémites, il est difficile d'admettre, comme on a été trop porté à le faire, qu'elles furent simplement dues à une guerre de religion. »

Pourquoi le Juif fut-il « universellement haï »? Parce que partout, et jusqu'à nos jours, le Juif fut « un être insociable », se targuant de son excellence, méprisant ce qui n'est pas juif et formant un Etat dans l'Etat. S'il s'en était tenu au mosaïsme pur, la fusion avec les autres peuples aurait fini par se produire. Mais une chose empêcha toute fusion : ce fut l'élaboration du Talmud, la domination et l'autorité des docteurs talmudistes. Le juif qui se réclamait du Talmud s'isolait du reste des hommes. Ce n'était pas seulement l'insociabilité; c'était l'exclusivisme. Il entrait en contact avec le reste des hommes pour des raisons patriotiques, religieuses, économiques, pour s'en servir, pour commercer avec eux, par prosélytisme, mais en se réservant, en refusant de se soumettre à leurs coutumes, en estimant mauvaises leurs idées, leur influence, leur manière de vivre, en proclamant qu'il fallait attendre, exempt de tout mélange avec ces « impurs », le rétablissement de l'empire des Juifs.

Cet isolement haineux, les Juifs le pratiquèrent en face des chrétiens. C'est pour n'avoir pas voulu s'isoler de la sorte, c'est pour avoir rompu le « mur de séparation » entre païens et chrétiens et, par là, pour remplir ses destinées universelles que l'Eglise s'était séparée de la Synagogue. C'est spécialement des chrétiens que le Talmud isola les Juifs.

Que les Juifs aient souffert de la destruction de Jérusalem, c'est naturel, et aussi qu'ils aient fait des efforts pour recouvrer l'indépendance nationale. Qu'ils aient vu d'un mauvais œil l'Eglise se détacher de la Synagogue, et non seulement des païens mais aussi des Juifs passer au christianisme, on se l'explique encore. Qu'ils aient tenté d'y mettre obstacle, qu'ils aient redoublé de prosélytisme, témoigné du ressentiment aux transfuges, jalousé le christianisme en progrès, il n'y a pas à en être surpris; c'est humain, il fallait s'y attendre.

Mais, dans leur mécontentement, ils ont dépassé toute mesure. Non seulement ils ont persécuté eux-mêmes autant que possible; mais ils se sont encore associés au paganisme persécuteur par tous les moyens que la haine suggère, désignant les fidèles à la vindicte des lois, applaudissant aux supplices, suscitant les persécutions par les calomnies qu'ils répandirent. CONSTANTIN, d'un mot, dégagera l'impression produite par tous ces souvenirs : *inimicissima Judaeorum turba*, ils sont la race très hostile aux chrétiens.

Si, après le triomphe du christianisme, les Juifs étaient demeurés paisibles, s'ils avaient renoncé à leurs habitudes d'agression, s'ils n'avaient pas donné aux chrétiens méfiants, aux chrétiens disposés à leur faire expier leurs torts si graves et à ne pas supporter la récidive, de nouveaux motifs de plainte, insensiblement la situation se serait détendue. Mais les Juifs ne se résignèrent pas au devoir de calme et et d'effacement que leur dictaient les circonstances. La victoire du christianisme leur parut intolérable. Et ils continuèrent, par leurs paroles, par leurs actes, à s'affirmer les ennemis des chrétiens et du christianisme. C'est ce que nous avons vu dans les détails. Le mot de Constantin est resté vrai : ils ont été, le long des siècles, la nation très ennemie.

85. *La conduite des chrétiens envers les Juifs.* — A. *L'Etat.* — a) *Les chefs d'Etat.* — Ils prirent, au lendemain du triomphe de l'Eglise (313), des dispositions législatives visant à empêcher les Juifs de troubler la foi ou la tranquillité des fidèles. L'ensemble de ces mesures fut adopté par l'Eglise. Les législateurs n'édictèrent pas des peines contre des crimes chimériques; ceux dont il est parlé sont prévus parce qu'ils ont existé et que leur retour est à craindre.

Autant que pour la foi des particuliers, les Juifs furent, en maintes circonstances, un danger pour la nation qui les avait accueillis. On comprend que les chefs d'Etat aient été indisposés par leur hostilité éclatante ou sourde, que les trahisons des Juifs, réelles — il y en eut — ou présumées réelles, aient attiré sur eux une répression énergique. Leurs excès usuraires de tout genre motivèrent, avec leurs traîtrises, les rigueurs dont ils furent l'objet. Dans tout cela, ni les Juifs ne furent toujours innocents ni les chefs d'Etat ne furent toujours irréprochables. L'Eglise n'a pas à répondre des torts de ces derniers, n'ayant pas approuvé leurs abus. Il s'en faut que, dans leurs relations avec les Juifs, l'Etat et l'Eglise aient agi constamment de concert, que les princes aient été constamment guidés par des motifs de religion. Le roi qui traita le plus durement les Juifs fut PHILIPPE LE BEL, le moins religieux de tous. Les lois entravèrent la conversion des Juifs par la saisie des biens de ceux qui recevaient le baptême, sous prétexte que le juif devenu chrétien cessait d'être soumis

aux taxes qui pesaient sur ceux de sa nation et diminuait d'autant les ressources de son seigneur. Dès le commencement du moyen âge, cette coutume s'introduisit dans presque tous les pays de l'Europe. JEAN XXII (bulle *Cum sit absurdum*, 19 juin 1320) et d'autres papes protestèrent. Quelques rois, tel CHARLES VI en France, lancèrent des édits contre cet usage. Ce fut en vain. PAUL III (bulle *Cupientes Judaeos*, 21 mars 1542) nous apprend que de son temps il existait presque partout.

b) *Le peuple.* — L'Eglise n'est pas davantage responsable de tout ce qu'a fait le peuple, soit qu'il ait maltraité les Juifs pour des raisons non confessionnelles, soit qu'il ait poursuivi en eux les ennemis de sa foi. Toujours mobile, allant d'un bond aux extrêmes, le peuple était emporté alors par la fougue d'un sang barbare. D'une part, son tempérament superstitieux subissait le prestige des opérations magiques où les Juifs étaient passés maîtres. D'autre part, le moindre incident l'entraînait aux colères irréfléchies, aux pires violences. L'antichristianisme des Juifs était notoire. Leur loyalisme envers la nation était suspect. Le bruit circulait-il qu'ils avaient trahi un royaume, une ville, qu'ils avaient insulté la religion chrétienne, ses rites, ses ministres? L'indignation populaire montait vite à son paroxysme. Sans plus ample informé, c'était un déchaînement de fureur. Les méfaits certains disposaient à croire aux méfaits douteux ou imaginaires. L'accusation de meurtre rituel aggrava une situation déjà fâcheuse. Mais ce que le peuple vit surtout dans le Juif, ce fut l'usurier, et celui-là, dit B. LAZARE, *L'antisémitisme*, p. 21, fut « haï du monde entier ».

B. *L'Eglise.* — Les partisans les plus convaincus de la tolérance religieuse ne sauraient exiger que nos ancêtres aient jugé d'après leurs idées et que l'Eglise ait pratiqué la tolérance au sens moderne du mot. Se disant, se croyant l'Eglise véritable, la seule, se prenant au sérieux, l'Eglise ne pouvait professer l'indifférence religieuse ; elle réclamait pour tous le droit d'embrasser le christianisme ; elle ne supportait pas que la doctrine chrétienne fût combattue, entravée, mise en péril. Par là s'explique toute sa législation relative aux Juifs.

Elle entend qu'ils ne soient pas un obstacle à la diffusion de l'Evangile, qu'ils ne constituent pas un danger pour la foi des chrétiens. Or, cet obstacle, ce danger, ils l'étaient, naturellement et de toutes leurs forces.

Mais, tout en les empêchant de nuire aux chrétiens et au christianisme, l'Eglise garantit aux Juifs la libre pratique de leur religion. Elle condamna toute violence, toute vexation, toute injustice, chez les princes et chez le peuple. Elle protégea les Juifs alors que tous les malmenaient. Et, chassés de partout, les Juifs jouirent toujours d'une tranquillité relative dans les Etats du Saint-Siège. Surveillés de plus près, moins libres, pendant la seconde moitié du XVIe siècle, ils n'y furent pas l'objet d'une proscription générale.

Même quand elle sévit, l'Eglise aima les Juifs, distinguant des actes les personnes. Dans les textes les plus durs des pontifes romains, des Pères, des polémistes, çà et là un mot apparaît qui révèle le fond d'une pensée dévouée, affectueuse.

Dira-t-on, avec I. LOEB, *Réflexions sur les Juifs*, p. 27, que tout, dans l'Eglise, nourrit la haine contre les Juifs? « Il est impossible, même aujourd'hui, que la lecture publique des Evangiles, le développement de certains textes en chaire, les récits de la Passion, n'entretiennent pas, jusqu'à un certain point, la haine contre les Juifs et n'assurent la persistance des sentiments antisémitiques. » La remarque est juste. Est-ce la faute de l'Eglise ? Si les Juifs, pendant l'ère des persécutions, n'avaient été les ennemis implacables du christianisme que nous avons vus, aux Juifs les chrétiens n'auraient pas montré de l'hostilité ou de la méfiance. Mais comment désarmer ? Les Juifs étant aussi acharnés contre les chrétiens que leurs ancêtres l'avaient été contre le Christ et les apôtres, comment le culte public, la lecture de l'Evangile, de la Passion, n'auraient-ils pas contribué à entretenir et à perpétuer les dispositions malveillantes?

L'importance des commencements est extrême. Les Juifs commencèrent mal. Tout s'ensuivit. Les Juifs furent agresseurs ; les chrétiens ripostèrent. Les Juifs, ne voulant pas avoir le dessous, reprirent la bataille. Ils s'affirmèrent la « nation très ennemie ». Durant la période des origines, ils le pouvaient sans péril. Après 313, en revanche, il y avait pour eux des dangers, qui ne les arrêtèrent point. Les chefs d'Etat, le peuple, l'Eglise, chacun dans sa note et selon son tempérament, réprimèrent les excès des Juifs. Du côté des princes et du peuple, on répondit parfois à des excès par d'autres excès. C'est regrettable. L'Eglise fut plus modérée. L'Eglise ne pratiqua pas envers les Juifs la tolérance religieuse, telle que la proclament, surtout en théorie, nos contemporains. L'Eglise ne souffrit pas que les Juifs fussent un obstacle à la foi chrétienne. A la condition qu'ils n'entravassent pas le christianisme, l'Eglise respecta leur liberté et maintint leurs droits. Le mot d'AGOBARD, *De insolentia Judaeorum*, IV, résume sa conduite : *Observemus modum ab Ecclesia ordinatum, non utique obscurum sed manifeste expositum, qualiter erga eos cauti vel humani esse debeamus.* Et le mot de saint AUGUSTIN, *Adversus Judaeos*, X, révèle l'esprit de l'Eglise : *Haec, carissimi, sive gratanter sive indignanter audiant Judaei, nos tamen, ubi possumus, cum eorum dilectione praedicemus.*

Félix VERNET.

K

KABBALE. — Le mot néo-hébreu *qabbala* (de *qibbel* « recevoir ») signifie « réception ». Il est employé au sens de « réception » d'un enseignement *donné, livré* par un autre ; il équivaut donc pratiquement à « tradition ». Dans son plus ancien usage, le mot *qabbala* désigne, par opposition à la *Loi* de Moïse (*Tora*), les deux autres parties de la Bible hébraïque, les *Prophètes* et les *Hagiographes*, parce que ces deux catégories d'auteurs ont consigné par écrit une « tradition » dont l'origine est Moïse. Ce sens ancien a été complètement supplanté à partir du XIIIe siècle environ, par un autre sens devenu seul usuel : on désigna par *qabbala* l'ensemble des doctrines ésotériques, soit théoriques soit pratiques, du judaïsme. Les auteurs varient du reste dans l'extension donnée au terme *kabbale*, mais la question n'a pas d'intérêt ici.

La désignation de la « gnose » juive par le mot kabbale (tradition) est assez heureuse : elle marque la prétention des kabbalistes à n'être que les transmetteurs d'une doctrine remontant à une haute antiquité. Une autre désignation de la kabbale *ḥokma nistara* « sagesse occulte » exprime une autre particularité caractéristique de la kabbale : c'est une

doctrine *ésotérique ;* elle est, en principe, réservée à un petit nombre ; il ne faut la livrer qu'à des disciples choisis et capables de la porter. C'est ce sens d'*occulte, secret* qui a passé dans le français *cabale.* Ces deux désignations, on le voit, ne disent rien sur le contenu de la kabbale ; aussi bien ce contenu a-t-il varié de siècle en siècle, non seulement quant aux sujets traités, mais encore quant à la doctrine elle-même. Dans sa plus grande extension, la kabbale théorique ou spéculative comprend toute la philosophie religieuse : Dieu considéré en lui-même et par rapport au monde, l'homme, les anges, l'eschatologie. La kabbale pratique comprend la « mystique », la théurgie, la magie.

Les plus anciennes spéculations de la pensée juive relativement à Dieu et au monde, se rattachent à la description du « chariot » divin (*Ezech.*, I) et de la création (*Gen.*, I). L'explication ésotérique de ces deux chapitres, réputée dangereuse et réservée à un tout petit nombre, d'après le Talmud, formait comme deux traités de doctrine ésotérique, le *Ma'sé Merkaba* et le *Ma'sé Beréshit.* Le Talmud en parle, mais naturellement n'en fait pas connaître le contenu. Ce que nous connaissons de la plus ancienne kabbale se réduit à assez peu de chose. Certains éléments se trouvent dans quelques apocryphes, notamment dans le livre d'*Hénoch* et dans le livre des *Jubilés*; d'autres sont disséminés dans différents *Midrash*.

Du VIIIe siècle date un écrit anonyme, le *Séfer Yeṣira* « livre de la Création », très court et très obscur. Ce petit livre, destiné sans doute à être expliqué et commenté, peut, à cet égard, être comparé à la *Mishna* ou encore au *Livre des Sentences* de Pierre Lombard. S'inspirant probablement de la théorie pythagoricienne des nombres, le *Séfer Yeṣira* étudie surtout les rapports qui existent entre la création et les 10 nombres primordiaux (et aussi les 22 lettres de l'alphabet hébreu.) Ce livre fut très lu et très étudié dès son apparition.

N'ayant pas à retracer ici le développement de la kabbale, arrivons immédiatement à l'ouvrage capital et représentatif de la doctrine. Le *Zohar* (=*splendeur*, par allusion à *Dan.*, XII, 3 : « Les sages resplendiront comme la *splendeur* du firmament ») est une sorte de *Midrash* (commentaire, au sens très large), qui se donne comme l'œuvre de Simon ben Yoḥai, célèbre rabbin du IIe siècle de l'ère chrétienne, Il est écrit dans « un araméen artificiel, mais témoignant d'une grande science philologique » (W. Bacher). Dès son apparition (commencement du XIVe siècle), quelques savants Juifs soulevèrent des doutes contre son authenticité. Malgré ces objections isolées, il fut généralement considéré comme très ancien, et cette antiquité supposée fut certainement pour beaucoup dans la merveilleuse fortune qu'il eut dans le monde juif d'abord, puis dans certains milieux chrétiens. Actuellement, la plupart des critiques s'accordent sur l'époque de la compilation et aussi sur son lieu d'origine, qui est probablement l'Espagne. Mais si la modernité du *Zohar* n'est pas douteuse, certains éléments peuvent fort bien remonter, par voie de tradition, à une haute antiquité. On sait en effet que les doctrines occultes ont la vie dure et se perpétuent, plus ou moins déformées, à travers les générations : qu'on songe, par exemple, à certaines sectes islamisées.

Dans ce *mare magnum* de folles exégèses et d'allégories fantastiques, il est difficile de dégager la pensée des auteurs, mais l'ensemble donne l'impression d'un panthéisme émanatiste. Deux traits caractéristiques sont à signaler : un anthropomorphisme grossier, parfois dégoûtant, et une véritable obsession de « syzygies ». Le *Zohar* a eu sur les milieux juifs où il s'est implanté une influence fâcheuse : il y a développé un état dangereux d'exaltation mystique. Sans parler du fameux Messie Shabbatai Ṣebi (1626-1676), c'est le *Zohar* qui a inspiré Baal Shem Ṭob (1700-1760) fondateur de la secte des Ḥasidim et Jacob Frank (1726-1791) fondateur de la secte des Zoharites.

La kabbale moderne est surtout représentée par Isaac Luria (1534-1572) qui donna une importance particulière à la « mystique » et par son disciple Moïse Cordovero, dont le système panthéistique a inspiré peut-être celui de Spinoza.

C'est surtout Pic de la Mirandole (1463-1494) et Reuchlin (1455-1521) qui firent connaître la kabbale aux chrétiens. Partant de l'idée que la kabbale remontait à une haute antiquité, on se persuada dans certains milieux, qu'on pouvait tirer des livres kabbalistiques, et en particulier du *Zohar*, des arguments pour la conversion des Juifs. On crut, par exemple, reconnaître dans certaines spéculations sur le nombre 3, notamment sur les 3 premières des 10 (!) *Ṣefirot* (sortes d'*émanations* de la substance divine) des indices d'une croyance antique des Juifs à la Trinité. L'ouvrage le plus considérable de cette apologétique nouvelle est la *Kabbala denudata* du Juif baptisé Knorr von Rosenroth (1677 sqq.). On signale, en fait, quelques conversions de Juifs qui embrassèrent le christianisme grâce à cette apologétique. Ces conversions qui peuvent nous paraître étranges, à l'heure actuelle, s'expliquent assez facilement si l'on songe aux idées qu'on se faisait alors de la kabbale. Son antiquité supposée et son extrême obscurité inspiraient un religieux respect ; ses allégories étranges et ses images fantastiques, çà et là quelques traits élevés ou grandioses, devaient séduire des esprits ayant le goût du mystérieux et portés à l'exaltation religieuse. Certaines âmes naturellement élevées et bien intentionnées, par une sorte d'abstraction spontanée, sélectionnent, pour ainsi dire, dans une doctrine mêlée, les éléments qui répondent à leurs aspirations ou à leurs tendances, laissant tomber les éléments défectueux ou nocifs qui logiquement devraient les détourner de la doctrine globale. Du reste, certains apologistes, par exemple le rabbin converti Drach au XIXe siècle, eurent soin de distinguer explicitement entre bonne et mauvaise kabbale. Mais, avec un peu de bonne volonté, ne pourrait-on pas dégager aussi quelques bons éléments dans le soufisme musulman ou même dans la gnose des premiers siècles de l'ère chrétienne, ces deux pendants de la kabbale ?

Les quelques conversions de Juifs qui se sont produites à l'occasion de la kabbale ne doivent être considérées que comme d'heureux accidents. Il n'en reste pas moins que la kabbale est une doctrine essentiellement malsaine, comme le reconnaissent du reste les meilleurs esprits du judaïsme, non seulement par la doctrine panthéiste qui en fait le fond, mais encore par ses procédés antirationnels qui vont à fausser la rectitude des facultés humaines. Il faut louer les intentions généreuses qui ont poussé quelques chrétiens et surtout des Juifs baptisés à chercher des arguments apologétiques dans la kabbale et en particulier dans le *Zohar*. Mais pour généreuse qu'elle est, cette méthode part d'une illusion et d'une illusion dangereuse. Toute démonstration rationnelle de la vérité du christianisme ordonnée à la conversion des Juifs croyants doit reposer sur le terrain commun de la *philosophia perennis* et des vérités admises dans les deux croyances : possibilité et existence du surnaturel, Révélation, Prophétie, promesse messianique, etc. La kabbale, fausse dans sa doctrine philosophico-religieuse, dangereuse

par ses procédés antirationnels, malsaine par le relent d'érotisme qui s'en dégage (cf. Karppe, p. 458) est certainement en dehors de ce terrain commun.

Bibliographie. — Le vieil ouvrage d'Ad. Franck : *La Kabbale ou la philosophie religieuse des Hébreux* (1re éd. 1843; 2e éd. 1889 et 3e éd. 1892, notablement corrigées par I. Lévi) reste encore probablement le meilleur exposé systématique de la doctrine. On ne peut guère se fier à S. Karppe : *Etude sur les origines et la nature du Zohar, précédée d'une étude sur l'histoire de la Kabbale* (1901); cf. I. Lévi dans la *R. de l'hist. des religions*, t. IL (1904), pp. 81-94. On trouvera la traduction française du *Sefer Yeṣîra* dans Karppe (pp. 139-158) et dans Mayer Lambert : *Commentaire sur le Sefer Yeṣîra ou Livre de la Création par Saadia* (1891), pp. 1-11. La seule traduction complète du *Zohar* est celle de Pauly, publiée par les soins de E. Lafuma-Giraud (6 vol. 1906-1911). Les diverses encyclopédies (v. g. *Jewish Encyclopedia*, *Realencyklop. für prot. Theologie*[3], *Kirchenlexicon*[2], *Dict. de théologie de Vacant*) donnent de bons résumés et toute la bibliographie utile.

P. Joüon.

L

LAICISME. — Préambule. — Notions générales : 1° *le parti; 2° la doctrine, en regard de la doctrine catholique.* A) La doctrine catholique : *a*) distinction des laïques et des clercs; *b*) distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel. B) La doctrine laïque.

Ire partie : l'Anticléricalisme, *forme négative et populaire du laïcisme.*

I. *Les griefs contre le clergé.* A) Griefs généraux. Réfutation. B) Griefs particuliers. Réfutation.

II. *Le véritable objectif de l'anticléricalisme : ruine de la constitution de l'Eglise.* A) Histoire sommaire. Déclarations et aveux. B) Les promoteurs. *a*) Les héritiers de la Révolution française; *b*) les francs-maçons; *c*) les protestants.

IIe partie : le Laicisme proprement dit : *forme positive, doctrinale, philosophique et religieuse.*

I. *L'idéal laïque : liberté absolue de l'individu. a*) Libre pensée; *b*) morale indépendante; *c*) athéisme; *d*) religion de l'irréligion. Le laïcisme obligatoire.

II. *Le régime laïque : la république démocratique.*

III. *L'œuvre laïque : la laïcité; l'Etat et la société sans Dieu.*

§ 1. *L'Etat sans Dieu.* A) Sécularisation et laïcisation de l'Etat; B) Laïcisation des services publics essentiels à l'Etat; C) Laïcisation des services publics non essentiels à l'Etat : enseignement, assistance, etc...

§ 2. *La société sans Dieu.* A) Mesures contre l'Eglise catholique : *a*) suppression des privilèges du clergé; *b*) suppression du droit de propriété. B) Mesures contre l'autorité spirituelle et toute communauté religieuse : Loi dite de Séparation; lois contre les Congrégations.

IIIe partie : Réfutation du laicisme.

I. *Réfutation négative. Les objections contre le laïcisme.*

§ 1. *Contre l'idéal laïque.* — Désaccord : *a*) avec l'observation psychologique élémentaire; *b*) avec les lois de la vie; *c*) avec les résultats de l'expérience; *d*) principe faux et contradictions.

§ 2. *Contre le régime laïque.*

§ 3. *Contre l'œuvre laïque.*

II. *Doctrine positive. La constitution de l'Eglise catholique au regard de la raison.* — Préambule : point de départ, un fait : l'homme ne se suffit pas.

§ 1. *Distinction de la société civile et de la société religieuse, sauvegarde de la liberté individuelle.*

§ 2. *Distinction des laïques et des clercs. Vers la liberté par la vie. a*) L'Eglise est un corps vivant; *b*) diversité des organes pour le bien commun; *c*) l'idéal, c'est la vie, et la liberté par la vie; *d*) les laïques subordonnés aux clercs; les clercs, ministres des laïques; *e*) les droits de l'individu. Eminence des petits dans l'Eglise.

Conclusion.

Bibliographie.

Préambule. — Notions générales. — **1° Le parti.** — Le Laïcisme — et il ressemble en cela à toutes les hérésies, l'arianisme, le protestantisme, le jansénisme — est à la fois une doctrine et un parti, ou plutôt c'est la doctrine d'un parti. Ce parti a une date et un champ d'action dans l'histoire. C'est le parti qui est arrivé au pouvoir en France aux élections de 1876, s'y est affermi après la tentative du 16 mai, et s'y est maintenu jusqu'à l'heure actuelle (août 1914). On le trouve ailleurs et à d'autres moments dans l'histoire. Mais nulle part il n'a jamais réalisé son programme avec tant de ténacité et de succès. Nulle part il n'est possible de se livrer à un inventaire plus complet de ce qu'il est, de ce qu'il veut, de ce qu'il peut produire.

La IIIe République, durant cette période, s'est fait gloire d'ériger dans le monde le drapeau de la laïcité. Elle n'a rien eu plus à cœur que de faire une politique laïque, d'instaurer une législation et des mœurs laïques. La laïcité est le caractère, auquel elle a reconnu ceux qui étaient vraiment « de son esprit ». Les ministres ont fréquemment varié en France depuis quarante ans; tous, sans aucune exception, se sont réclamés d'une absolue fidélité au programme laïque.

En 1914, dans un discours prononcé à Belfort, M. Millerand, plusieurs fois ministre, membre de la Fédération des Gauches, soi-disant libérale et nationaliste, tenait à bien marquer que ses doctrines et celles de ses amis étaient, au point de vue laïque, invariablement fixées; et il faisait siennes ces paroles que lui avait adressées, dans une lettre, M. Waldeck-Rousseau au moment où il avait quitté le ministère : « Pour les républicains qui songent, l'anticléricalisme est une manière d'être constante, persévérante et nécessaire à l'Etat. Il doit s'exprimer par une série indéfinie d'actes et ne constitue pas plus un programme que le fait d'être vertueux, ou honnête, ou intelligent. »

De pareilles déclarations sont révélatrices.

L'anticléricalisme ou le laïcisme est évidemment une sorte de foi, de contre-Eglise, comme un nouveau baptême ineffaçable, un credo irréductible. Quels sont les articles de ce credo? Avec quels

articles du credo catholique sont-ils en opposition immédiate? Tel est ce qu'il faut d'abord préciser, et ce qui relève directement du but qu'on se propose dans un dictionnaire apologétique.

2° La doctrine laïque en regard de la doctrine catholique. — Le laïcisme s'est d'abord appelé et s'appelle encore parfois l'*anticléricalisme*. C'est qu'il a été, dès sa première heure, une doctrine d'opposition, une négation; et il demeure, aujourd'hui encore, dans son fonds substantiel, la négation du droit de l'Eglise catholique à exister sous la forme d'une société hiérarchique et indépendante dans son domaine.

De là, la nécessité de bien connaître et d'avoir devant les yeux la doctrine de cette dernière sur sa propre constitution. Deux traits en composent l'armature essentielle.

A) *La doctrine catholique. a*) *Distinction des laïques et des clercs.* — Il y a dans l'Eglise des laïques et des clercs, et l'un se dit par opposition à l'autre. Dès les premiers temps du christianisme, les fidèles furent divisés en deux grandes catégories : les clercs, à qui était réservé le sanctuaire; les laïques, le peuple (du grec λαός) qui occupait la nef. Tous étaient des croyants. Mais cette séparation dans le lieu était, elle est encore le symbole d'une séparation plus profonde dans les fonctions et les droits. Seuls, les clercs exercent les fonctions spécifiquement sacrées; seuls, ils sont détenteurs, quoique à des degrés divers, suivant leur place dans la hiérarchie, de la juridiction spirituelle. Dans la société religieuse, telle que la conçoit le catholicisme d'après les préceptes de Jésus-Christ, formulés dans l'Evangile, le clergé commande, le laïque obéit. Les documents les plus modernes sont d'accord sur ce point avec les plus anciens.

Nous devons tout faire, écrit au Ier siècle saint Clément, pape, dans l'ordre prescrit par le Seigneur. Et adaptant à la Loi nouvelle les prescriptions de la Loi ancienne : « Le Souverain Pontife a ses fonctions; les prêtres ont leur place, telle qu'elle leur a été assignée. Le laïque est soumis aux lois qui gouvernent les laïques. » *Ad Corinthios*, xl, *P. G.*, I, 288-289. On se rappelle le geste de S. Ambroise écartant Théodose : « Prince, lui dit-il, le sanctuaire ne s'ouvre qu'aux prêtres. Sortez donc, et joignez-vous aux autres fidèles : la pourpre fait des empereurs, non des prêtres. » Théodoret, *H. E.*, V, xvii; *P. G.*, LXXXII, 1236 D. (Cf. Baunard, *Vie de S. Ambroise*, p. 404.) Les derniers papes ont eu fréquemment l'occasion de rappeler les mêmes principes. Léon XIII écrivait en 1888 à Mgr Meignan, archevêque de Tours : « Il est constant et manifeste qu'il y a dans l'Eglise deux ordres bien distincts par leur nature : les pasteurs et le troupeau, c'est-à-dire les chefs et le peuple. Le premier ordre a pour fonction d'enseigner, de gouverner, de diriger les hommes dans la vie, d'imposer des règles; l'autre a pour devoir d'être soumis au premier, de lui obéir, d'exécuter ses ordres et de lui rendre honneur. » (Edition des *Questions actuelles*, t. I-IV, p. 303.)

b) *Distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel.* — Hiérarchisée dans son for intérieur par suite de cette distinction entre laïques et clercs, l'Eglise catholique réclame de plus tous les attributs d'une société parfaite et indépendante dans son domaine. Préposée aux choses divines et spirituelles, elle prétend n'être subordonnée, dans leur administration, à aucun pouvoir terrestre et exercer sur ce terrain une autorité souveraine.

Là encore les lignes essentielles du système n'ont pas varié depuis vingt siècles. Le divin Fondateur avait dit lui-même à Pilate : « Mon royaume n'est pas de ce monde »; et aux Pharisiens : « Rendez à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu. » Mais dans l'ordre spirituel, il avait revendiqué pleine puissance : « Toute puissance m'a été donnée dans le ciel et sur la terre »; et il l'avait léguée à ses apôtres : « Comme mon Père m'a envoyé, ainsi je vous envoie »; « tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel; et tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel. »

Léon XIII n'a fait lui-même que rappeler l'enseignement traditionnel de ses prédécesseurs, quand il disait dans l'encyclique *Immortale Dei* : « Dieu a divisé le genre humain entre deux puissances : la puissance ecclésiastique et la puissance civile : celle-là préposée aux choses divines, celle-ci aux choses humaines. » Et il ne faisait point difficulté de reconnaître à cette dernière la plus large indépendance dans son domaine propre : « L'Eglise et la société politique ont chacune leur souveraineté propre; par conséquent, dans la gestion des intérêts qui sont de leur compétence, aucune n'est tenue d'obéir à l'autre dans les limites où chacune d'elles est renfermée par sa constitution. » (Encycl. *Sapientiae christianae.*) Mais Léon XIII ajoutait toutefois avec raison : « Dans les questions qui appartiennent à la fois au jugement de l'une et de l'autre, bien que sous un rapport différent, celle qui a charge des choses humaines dépend, d'une manière opportune et convenable, de l'autre qui a reçu le dépôt des choses célestes. » (Encycl. *Arcanum divinae sapientiae.*) — (Voir lettre du cardinal Merry del Val à Mgr Sevin; *Etudes*, 5 novembre 1913.)

Le système catholique implique donc une double organisation : la distinction des clercs et des laïques, la distinction de la société spirituelle et de la société civile. La liberté des laïques, pleine et entière sur le terrain des intérêts temporels, se trouve du même coup grevée d'une double dépendance à l'égard du clergé : l'une, relative aux choses sacrées, dans l'intérieur du temple; l'autre, plus nuancée mais réelle encore, relative aux questions mixtes, sur le forum.

Rien de plus conforme à la notion que l'Eglise catholique se fait d'elle-même. Elle se déclare mandatée par Dieu lui-même pour gouverner les hommes et les conduire à leur fin dernière. Elle a donc tout pouvoir de subordonner ce qui passe à ce qui demeure, les intérêts de la terre à ceux du ciel, la vie du temps à celle de l'éternité. Elle organise et prépare le Royaume, où Dieu sera seul Maître et Souverain Seigneur.

B) *La doctrine laïque.* — En face de cette doctrine, le Laïcisme se pose non seulement en contradicteur, mais en adversaire irréductible.

A première vue, et à ne s'en tenir qu'à la définition suggérée par le mot, le laïcisme est simplement une ingérence des laïques dans le domaine réservé aux clercs. En fait, cette ingérence comporte de nombreux degrés. Elle peut aller de l'empiétement partiel à la négation totale, non seulement des droits du clergé, mais de l'autorité dont il se dit le mandataire.

Tous ces degrés, le laïcisme de la IIIe République, de 1876 à 1914, les a franchis. De là, les différentes attitudes qu'il a prises. Parfois, dans les premières années surtout, il semblait se proposer seulement de limiter l'influence du clergé catholique. Dans la loi sur le régime des Associations et la séparation de l'Eglise et de l'Etat, il a nettement tenté de briser l'organisation de l'Eglise catholique et sa suprématie spirituelle. Tel est, sans nul doute, le but qu'il poursuit. C'est ce qui ressort des déclarations les plus récentes de ses protagonistes. Au sens le plus

formel, et de la manière la plus explicite, il est, avant tout, la négation, au nom de la liberté individuelle, de toute suprématie du clerc sur le laïque, du pouvoir religieux sur le pouvoir civil. « L'Eglise, disait M. VIVIANI au Sénat le 24 mars 1914, s'offre à nous sous deux aspects. Si elle n'était qu'une croyance, si elle se contentait d'ouvrir des temples aux fidèles, de les appeler à la prière, de leur offrir la paix, le silence et la résignation..., qu'y trouverions-nous à redire? Mais... l'Eglise est plus que cela, le cléricalisme ne lui permet pas de n'être que cela : elle veut être un gouvernement... Voilà la distance qui nous sépare. » (Ed. des *Questions actuelles*, 4 avril 1914, p. 452.)

Le dogme capital, avoué par le laïcisme, ce n'est donc pas, on le voit, l'irréligion ni l'athéisme : c'est que la religion doit rester une affaire strictement privée. C'est la négation de toute autorité religieuse, extérieure à la conscience individuelle, la négation de l'Eglise en tant qu'elle est un gouvernement des âmes. L'Etat laïcisé ne connaît que des consciences individuelles, dégagées de tout lien religieux extérieur à elles-mêmes. Il ignore Dieu. L'athéisme social devient ainsi une loi du système. Il y a plus. A cet athéisme social, voilé sous les noms divers de laïcité, de neutralité, ou même de respect des consciences, les partisans du laïcisme tendent à donner un caractère sacré et obligatoire, à en faire une sorte de religion et d'Eglise à rebours. Il prend ainsi différentes attitudes et revêt, suivant les circonstances, comme un quadruple caractère : il est anticlérical, anticatholique ou antiecclésiastique, antireligieux, pour devenir lui-même à son tour, par une nécessité immanente, justement tout ce qu'il condamne, une sorte de clergé, d'Eglise, de religion, mais en caricature, c'est-à-dire une secte usurpatrice, violente, accapareuse, despote. Son triomphe serait pratiquement d'aboutir à l'athéisme individuel obligatoire. Le rêve laïque, c'est l'homme fait Dieu.

C'est à cette doctrine, semble-t-il, qu'il faut réserver le nom spécifique de Laïcisme. Les citations que nous aurons à faire l'établiront avec évidence. Il était nécessaire de l'indiquer dès maintenant pour orienter notre exposé et notre réfutation.

PREMIÈRE PARTIE

L'ANTICLÉRICALISME

Forme négative et populaire du laïcisme

I. Les griefs contre le clergé. — La forme primitive qu'a revêtue le Laïcisme, la plus usuelle, la plus populaire aussi, c'est la résistance aux empiétements du clergé, à son esprit de domination, aux soi-disant excès de sa propagande. Au cléricalisme, qui est l'usurpation du clerc, on oppposait le droit du laïque. C'est pourquoi la lutte fut d'abord *anticléricale*. Notons que le mot prête à confusion : il pourrait signifier en effet la défense d'un droit légitime contre une usurpation, et en cela il n'importe rien de blâmable. Le clergé n'est pas, de droit, omnipotent. Il n'a rien à voir sur le terrain des affaires purement temporelles. Mais où s'arrête le droit légitime, où commence l'usurpation? On ne s'est pas en général embarrassé de l'examiner. Vague, le mot avait l'avantage d'être commode. Il pouvait facilement alimenter une campagne sommaire, où l'on se flattait d'être opportuniste, de sérier les questions et de ménager les étapes nécessaires aux desseins que l'on méditait. Sous couleur de protéger le pouvoir civil et les droits des laïques, on pouvait discréditer le clergé, échauffer les passions contre lui, déconsidérer sa mission elle-même. Les fauteurs du laïcisme affectèrent cependant tout d'abord de ne s'en prendre qu'aux empiétements des prêtres. Aux élections de 1876, plusieurs des candidats qui se présentent comme républicains protestent dans leurs déclarations contre l'envahissement clérical. Mais ce qu'ils entendent par là, disent-ils, c'est l'intrusion du clergé dans le gouvernement de la société civile. « J'entends que l'Eglise reste l'Eglise, s'écrie GAMBETTA dans son discours de Lille. J'entends que, résignée à poursuivre sa carrière de consolation purement spirituelle, elle se défende dans ce domaine, mais qu'elle ne vienne pas semer la haine et la discorde, l'insinuation calomnieuse : c'est là qu'est le péril. » Dans la Drôme, M. Emile LOUBET promet, lui aussi, « de défendre la société civile et les lois qui l'ont constituée depuis 1789, contre tout empiétement, envahissement et tendance de domination cléricale ». Il ne s'agit, on le voit, que de protéger la société civile. Quelques années plus tard, et chaque fois que les chefs du parti le jugeront opportun pour endormir quelques résistances, ils tiendront le même langage. « Nous sommes institués, dira Jules FERRY au Sénat dans la séance du 10 juin 1881, pour défendre les droits de l'Etat contre un certain catholicisme, qui n'est point le catholicisme religieux et que j'appellerai le catholicisme politique. » C'est à satiété qu'on répétera avec lui : « Oui, nous avons voulu la lutte anticléricale ; mais la lutte religieuse, jamais, jamais. »

Qu'avait donc fait le clergé, pour qu'au risque de troubler la paix et l'unité du pays, de le précipiter dans les discordes intestines, le chef des 363, allant à la bataille, osât jeter à ses troupes ce cri de guerre, qui tant de fois ensuite devait devenir un cri de ralliement : « Le cléricalisme, voilà l'ennemi! » (Séance du 4 mai 1877.) Lorsque GAMBETTA dénonçait et essayait de flétrir le gouvernement de M. de Broglie en l'appelant le « ministère des prêtres », le « gouvernement des curés », y avait-il vraiment péril en la demeure? Quels reproches si graves pouvait-on faire au clergé français?

Nous n'avons pas ici à écrire une histoire complète. *Nous n'avons qu'à répondre aux objections et à défendre l'Eglise des accusations portées contre elle.* Il s'agit de justifier le rôle du clergé français à ce moment de l'histoire. En vérité, il n'y a pas lieu de paraître embarrassé en cette matière. Le clergé français de la seconde partie du XIXe siècle s'est consciencieusement acquitté de son ministère. Les griefs formulés contre lui n'ont pas de fondement. Il faudrait ajouter : ils n'ont pas d'excuse.

A) *Griefs généraux — les empiétements, l'esprit dominateur et militant du clergé.* — *Réponse.* — C'est un reproche que, sous cette forme générale, l'Eglise aura toujours de la peine à éviter. Instituée tout entière pour le bien commun de la société, elle a le devoir de défendre sa propre existence, pour rester fidèle à la mission qu'elle a charge de remplir. La vérité révélée dont elle a le dépôt, elle doit la prêcher aux hommes. Les sacrements dont elle est dispensatrice, elle doit les administrer et non les garder pour elle. Pour mieux propager le culte de Dieu, et s'employer plus fructueusement au service des hommes — ce qui est toute sa raison d'être et sa fonction — elle doit s'efforcer d'avoir des ressources et de l'influence, multiplier les démarches, élever la voix, encourager, supplier, blâmer, faire des instances, l'Apôtre lui en a fait un devoir : *Argue, obsecra, increpa, insta opportune, importune*, à temps et à contre-temps. Il en est qui voudraient l'Eglise moins remuante, moins passionnée, sereine et même quelque peu indifférente, à la manière d'une école de philosophie. En adoptant cette attitude, l'Eglise se

mentirait à elle-même, à sa mission, aux intérêts dont elle à la garde. Ses prêtres ne sont pas des professeurs de sagesse : ce sont des ministres, qui ont à gérer les choses de Dieu. Ils ont à faire respecter son nom, à faire connaître ses œuvres, à promulguer ses commandements. Ils ont à faire valoir le sang de l'Homme-Dieu, répandu pour le salut du monde. Ils ont à conduire les âmes de leurs frères à la vie éternelle.

Voilà ce qu'il ne faut pas oublier quand, sous le nom de cléricalisme, les adversaires de l'Eglise essayent de flétrir, avec l'approbation parfois de quelques catholiques, ce qui n'est que l'expression d'une foi sincère et loyale, l'esprit de zèle et d'apostolat. Sans doute, les excès sont toujours possibles. Mais il ne faut pas facilement préjuger les intentions. Un clergé entreprenant vaut mieux qu'un clergé endormi. Ceux qui ont vraiment souci de l'impartialité ne doivent pas accorder le bénéfice des circonstances atténuantes aux laïcisateurs qui ont dénoncé, puis condamné les « moines ligueurs ». N'avait-on pas dit jadis du Sauveur du monde : *Commovet populum! Seducit turbas!*... Il séduit, il accapare, il trouble, il est l'ennemi de César...

Pour défendre le clergé français et lui rendre justice, c'est dans cette haute région des principes qu'il faut se maintenir. Prêtres et moines n'ont pas là besoin d'excuses. Ils sont des victimes, contre lesquelles, coûte que coûte, on voulait trouver des griefs. De ces griefs, nous allons faire un examen sommaire. Ils peuvent se ramener à trois catégories.

B) *Griefs particuliers. Réfutation.* — 1) Les prédicateurs ne songeaient qu'à organiser « la croisade de Dieu, et partaient, quelques semaines après, avec des sommes élevées, où l'obole de la veuve voisinait avec l'offrande du riche et la rançon du péché. Des faits analogues se répétaient dans dix, dans cent, dans des milliers de communes ». P. Sabatier, *L'orientation religieuse de la France actuelle*, p. 51.

Réponses. — N. B. Cette accusation est portée sans aucune preuve, sans aucune référence. Qu'est-ce que des « milliers » ? Est-ce 10.000?... L'accusation, même fondée, et elle ne l'est pas, loin de là, n'atteindrait pas plus d'un prêtre sur dix. Est-ce suffisant pour calomnier le corps tout entier ? L'ouvrage de M. P. Sabatier a des prétentions scientifiques. Il a été publié dans la collection « Le Mouvement social contemporain ».

a) Il ne faut pas oublier que le clergé assumait à peu près seul à ce moment la charge de l'*Assistance publique*, qu'il défrayait pour une large part le budget de l'*Instruction publique*, que les missionnaires catholiques — la Mission laïque ne s'est fondée que vingt ans plus tard — étaient alors les seuls ou à peu près à propager la civilisation chrétienne, la littérature et le bon renom de la France à l'étranger.

Le clergé recueillait des sommes pour édifier d'immenses basiliques, Montmartre, Fourvières, la cathédrale de Marseille, N.-D. de Lourdes, etc... Mais cathédrales et églises ne sont pas seulement pour le clergé ; elles sont aussi et d'abord pour les fidèles. Et ce n'est point là une mesquine sollicitude !

b) Enfin, au lendemain de la Séparation, en 1906 et 1907, le clergé français a suffisamment montré qu'il savait faire passer, bien avant les soucis financiers, le souci de la fidélité aux obligations de la conscience et au devoir religieux. Or, ni par le recrutement, ni par l'éducation, le clergé de 1870-1878 ne différait sensiblement du clergé qui devait accepter avec tant de magnanimité les lois de Séparation.

2) Le clergé semblait n'avoir qu'un désir : celui de créer de vigoureuses haines : haine de l'Italie, maîtresse de Rome..., haine de la société laïque, haine de la forme républicaine.

Réponses. — *a*) On ne doit pas oublier qu'on venait d'assister à la spoliation du Pape.

b) Les protestations du clergé français à ce moment n'étaient pas plus violentes qu'elles ne l'avaient été sous Napoléon III, qu'elles ne le sont encore dans les congrès des catholiques anglais, américains, allemands, en face de gouvernements protestants, au milieu de populations assurément plus bienveillantes à l'Italie de la Maison de Savoie que ne l'étaient les masses françaises au lendemain de 1870.

c) Il faudrait démontrer que le sentiment du clergé français ne répondait pas sur ce point à l'intérêt de la France bien compris ; que l'unification de l'Italie importait à la civilisation et à la prospérité générale de l'humanité ; et surtout que cette unification ne pouvait avoir lieu sans la spoliation du Pape : voilà des problèmes historiques qui peuvent paraître résolus à des esprits superficiels, qui laissent néanmoins perplexes des observateurs attentifs. Aux élections de 1877, les républicains qui allaient faire triompher le laïcisme ont fait grand état de cet argument : nommer des cléricaux, c'est la guerre ! voter pour la République, c'est voter pour la paix ! A quelques années seulement de 1870, c'était affoler le corps électoral. De la malhonnêteté de cette manœuvre, M. Hanotaux, dans son *Histoire de la IIIe République*, a de la peine à justifier les triomphateurs du 16 mai. Les paroles de M de Bismarck qu'il cite : « Une France soumise à la théocratie papale est incompatible avec la paix du monde », sont bien près de se traduire ainsi : « L'Allemagne protestante ne peut réaliser son hégémonie dans le monde, en face d'une France appuyée sur le principe d'autorité et le catholicisme. »

« L'Union sacrée » de tous les Français, réalisée spontanément aux jours douloureux de 1914, rejettent heureusement bien loin cette sinistre histoire, dont il vaut mieux ne plus faire état.

d) En ce qui concerne la Papauté, le clergé pouvait-il paraître indifférent à la suppression de ce pouvoir temporel, seule garantie qui — au jugement de l'intéressé — puisse sauvegarder l'indépendance de l'autorité spirituelle dans l'exercice de son ministère ? Et plus on paraît s'effrayer des responsabilités que peut prendre la Papauté, plus n'y a-t-il pas d'opportunité à la maintenir à l'abri de toute domestication ? Et que ne dirait-on pas, si, avec la prétention de régenter les consciences et de les libérer de tous les esclavages, elle apparaissait elle-même prisonnière et asservie aux influences et aux pressions d'un pouvoir terrestre ? La question des Etats temporels du Pape n'est pas une question d'arpents de terre.

e) Reprocher au clergé français d'avoir lui-même déclaré la guerre à la République, est encore plus vain et ridicule. Il n'y a qu'à renvoyer à La Fontaine. « Tu la troubles », disait le loup à l'agneau. Puis, quand il serait vrai que la sympathie du clergé pour la République ait été médiocre, au nom de quels principes voudrait-on lui en faire grief ?

Qu'avait été la République dans les tentatives précédentes ? Quels services avait-elle rendus ? Qu'est-ce qui la recommandait, elle, ses protagonistes, son programme ? Serait-ce le laïcisme tel que nous l'exposerons plus loin ? Mais, si beau soit-il aux yeux de ceux qui l'admirent, n'est-il pas la négation radicale du catholicisme ? Et on blâmerait le clergé d'avoir été prévoyant, de n'avoir eu qu'un enthousiasme modéré !

3) Le troisième reproche est plus grave. Le clergé n'aurait songé qu'à ses intérêts, en face des foules qui venaient à lui. Il ne savait parler que de prières, de pèlerinages, de pénitence. Il a méconnu les aspirations de ce peuple qui « revenait vers sa mère ».

« La table n'était point dressée. La vieille mère n'avait aucun veau gras à tuer, ni même l'énergie de préparer un peu de nourriture substantielle pour les affamés. Il ne lui restait que la force de se mettre en colère. Elle fit le procès des fausses doctrines et des faux prophètes... » (P. Sabatier, l. c.)

Réponses. — *a*) Les gouvernements précédents n'avaient-ils pas assez prêché et encouragé l'amour du bien-être, la poursuite de la richesse, la chasse aux plaisirs? La France risquait-elle beaucoup à devenir plus austère dans ses mœurs, plus endurante à la peine et à l'effort? N'est-ce pas justement durant ces quelques années où la France a fait pénitence et prié davantage, qu'elle a étonné ses ennemis par sa puissance de résurrection? On payait les milliards du traité de Francfort; on pensait à la revanche; en 1875, l'Allemagne, effrayée par la puissante vitalité de ce peuple, songeait à une nouvelle guerre.

b) Quant à ces aspirations profondes du peuple, auxquelles le clergé catholique n'aurait pas répondu, quelles sont-elles? Serait-ce l'ambition de donner à la France un empire colonial en échange des provinces perdues? Est-ce que le représentant du clergé catholique à la Chambre des députés, Mgr Freppel, ne fut pas à côté de Jules Ferry, au moment de l'expédition du Tonkin? N'est-ce pas au moment même où ils étaient frappés par les décrets, que les Jésuites fondaient, d'accord avec le gouvernement, l'Université de Beyrouth? Où vit-on oubli plus complet des injures personnelles, pour n'écouter que le bien du pays? Et les exemples abondent. Veut-on parler des aspirations sociales? Certes, les futurs instaurateurs du laïcisme n'y songeaient guère à cette époque. Gambetta niait qu'il y eût une question sociale. Mais le clergé catholique, lui, s'en préoccupait. Qu'on relise la *Vocation sociale* de M. de Mun. N'est-ce pas en 1871 que se précisa chez les catholiques le désir de travailler à une refonte totale de la société? Et quand M. de Mun entreprit sa campagne, n'a-t-il pas trouvé sur sa route l'appui du clergé, toujours disposé à le mettre en contact avec les populations? N'est-ce pas le renouveau, que chantait la voix du grand orateur et qu'il faisait acclamer à l'ombre des presbytères et dans les assemblées que présidait l'élite de l'épiscopat français? Et où avait-il pris sa doctrine? Il nous le dit lui-même, et, avec lui, toute l'école de ceux qu'on devait appeler plus tard les catholiques sociaux et qu'on traitait alors volontiers de socialistes : dans le *Syllabus*. Pendant qu'à propos du centenaire de Voltaire, comme on devait le faire encore plus tard à propos de J. J. Rousseau et de Diderot, les orateurs « laïques » réchauffaient la viande creuse de la phraséologie révolutionnaire, continuaient à débrider les passions individualistes, en propageant l'anticléricalisme le plus grossier, le chef de l'Eglise catholique proposait aux méditations des foules le *Syllabus*, cette « moelle des lions », qui n'a pas cessé de fournir un aliment aux penseurs préoccupés de restaurer un ordre social conforme aux requêtes les plus hautes de la nature et de la raison.

Ce qu'il faut dire — sans que nous puissions y insister ici — c'est que l'Eglise, représentée par ses pasteurs, n'a pas craint de se mettre en travers des engouements passagers, qu'elle était en défiance contre les flagorneries que les parlementaires adressent au suffrage universel, qu'elle n'était pas dupe du violent amour dont on faisait étalage pour la liberté, l'égalité, la fraternité, à la veille de pratiquer les premières expulsions. Puisqu'on l'accuse d'avoir prêché la pénitence, et d'avoir ainsi heurté le peuple, il faudrait rappeler par le détail la campagne des 363 : ce qu'ils promettaient, eux — il en est qui se le rappellent fort bien — c'était, dans les petites villes et les campagnes, que les auberges et les cabarets cesseraient enfin d'être fermés pendant la messe et les vêpres. Ce fut en effet une des premières réformes de la politique du laïcisme, quand il arriva au pouvoir, une de ses premières conquêtes sur le cléricalisme. Avant de forcer la porte des églises et des couvents, il ouvrit toutes grandes les portes des cafés.

II. Le véritable objectif de la lutte anticléricale : ruine de la constitution de l'Eglise. — A). *Histoire sommaire. Déclarations et aveux.* — Les griefs que nous venons de réfuter, et qui furent surtout en usage, quoique non exclusivement, au début de la campagne laïque, avaient l'air de ne viser que les usurpations et les défaillances du clergé. En réalité, ils cachaient une hostilité plus radicale. C'est l'institution ecclésiastique elle-même qui était menacée.

On lui aurait pardonné d'exister si elle avait renoncé à exercer une action sur les âmes. Mais l'esprit de prosélytisme surtout constituait, aux yeux des auteurs de cette campagne, un tort inexpiable. Voir à cet égard les déclarations de Challemel-Lacour, 4 décembre 1874, et la définition du *cléricalisme* qu'en déduisait Buffet, combattant à la tribune du Sénat les projets Ferry, en 1880. — (Cité par le P. du Lac, *France*, p. 101-105, Paris, 1901.)

Si les hommes politiques de la IIIe République n'avaient eu que le désir d'arrêter les empiétements du clergé, rien ne leur eût été plus facile. A partir de 1878, ils ont eu le pouvoir entre leurs mains, et les armes ne leur manquaient pas pour réprimer les excès du zèle sacerdotal. Ils avaient toutes celles que leur fournissait l'instrument légal du Concordat. Ils avaient la force, l'influence, et le prestige que donne la possession à peu près incontestée du pouvoir. Par une singulière coïncidence, qui, devant l'histoire, pèsera sur eux comme une charge accablante, en arrivant aux affaires, ils trouvèrent en face d'eux, à la tête de l'Eglise catholique, l'un des pontifes les plus amis de la France qu'on ait vus passer sur le trône de St Pierre, et l'un aussi des plus enclins à l'indulgence et aux tractations conciliatrices.

Léon XIII avait été élu pape au conclave de février 1878. C'est aux élections du mois d'octobre de la même année, que les protagonistes de la lutte anticléricale triomphèrent définitivement avec les vainqueurs du 16 mai, les 363. Tous les atouts étaient donc dans leurs mains. A plusieurs reprises, la Papauté fit des avances ; pour le bien de la paix, elle demanda à ses plus fidèles soldats d'onéreux sacrifices. La persécution religieuse, bien loin d'en être ralentie, en fut souvent aggravée. Quelle qu'ait été la bonne foi de quelques-uns des ministres républicains, il y eut toujours à côté d'eux des collaborateurs plus passionnés, qui firent échouer les moindres tentatives de modération. Et c'est en général à ces derniers que l'ensemble du parti a donné son approbation. En 1880, à l'instigation de M. de Freycinet, d'accord avec le nonce, les Congrégations acceptèrent de signer une déclaration publique, où elles affirmaient leur soumission sans réserve aux institutions du pays, leur reconnaissance des droits du pouvoir civil, leur ferme propos de n'entretenir aucune intelligence avec les partis hostiles. M. Flourens, qui, de 1880 à 1888, fut ministre des affaires étrangères ou chargé de la direction des cultes, a raconté comment les collègues de M. de Freycinet empêchèrent la réalisation de cette démarche pacificatrice. (*Revue catholique des Institutions et du Droit*, avril 1914.) M. de Freycinet dut donner sa

démission, et les Congrégations furent une première fois expulsées.

La politique tout entière du ralliement, l'une des grandes pensées du règne de Léon XIII, a sombré lamentablement. Et ce ne fut la faute ni du Pape, ni du clergé, ni des catholiques de France. S'il y eut quelques réfractaires, la soumission aux directions romaines, chez un grand nombre, fut entière; chez plusieurs, elle fut cordiale. Elle alla parfois bien au delà de ce qui était exigé, et même de ce qui était convenable. Mais vains étaient les efforts. D'après les confidences faites à M. Flourens (art. cité plus haut), la politique du ralliement ne fut, dans la pensée du ministre français qui l'ébaucha, qu'une tentative pour diviser les catholiques, exercer une pression plus active sur le St-Siège, et hâter la Séparation. En tous cas, la porte de la République laïque, à peine entre-bâillée, fut bientôt fermée avec violence. Les Livres blancs, publiés depuis, sont là pour attester quelles étaient les exigences du gouvernement français et l'inlassable condescendance de Léon XIII. En 1900, les assomptionnistes, à la demande de M. Waldeck-Rousseau, furent invités par Rome à cesser leur collaboration au journal *La Croix*, qu'ils avaient créé, et dont ils avaient fait le puissant organe des revendications catholiques. Ils n'en furent pas moins poursuivis, traqués, condamnés. Après la loi de 1901 sur les Associations, Léon XIII aurait pu donner aux Congrégations religieuses menacées un mot d'ordre qui eût mobilisé toutes les résistances. Il préféra, sinon faire crédit à la bonne foi des auteurs de la loi, du moins ne point paraître en douter; et il laissa les Congrégations libres de se soumettre ou de se soustraire aux aléas de la demande d'autorisation. On sait comment le Parlement français répondit à cette mansuétude, sous le ministère Combes. Pas une demande d'autorisation n'a été agréée; la plupart ont été rejetées brutalement; quatre ou cinq demeurent en suspens. Enfin, en 1904, la loi du 7 juillet a retiré le droit d'enseigner à toutes les Congrégations, même autorisées, que le législateur avait cependant promis solennellement d'épargner. Et, deux ans à peine auparavant, c'est un statut légal que Waldeck-Rousseau avait fait espérer aux Congrégations. Mais déjà, en 1880, n'est-ce pas avec d'aussi lénifiantes paroles que M. de Freycinet adjurait le Sénat de voter l'article 7? « Ah! Messieurs, disait-il, si je croyais que cet article portât atteinte à la religion, je ne serais pas ici pour le défendre! » (Lecanuet, p. 43.)

En vérité, tous ceux qui ont eu des illusions n'ont pas manqué d'occasions pour s'éclairer sur la véritable signification de la lutte anticléricale sous la IIIe République. Les promoteurs de cette campagne ne se proposaient pas de faire rentrer dans l'ordre quelques moines combatifs ou des évêques récalcitrants. Ce ne fut jamais là qu'un prétexte.

Le cléricalisme, dénoncé par Gambetta comme l'ennemi auquel il faut faire la guerre désormais, c'est un parti, c'est une doctrine, c'est l'Eglise, dont le clergé est le rempart. C'est « le phylloxéra, dira Paul Bert à Auxerre, qu'il faut exterminer par l'article 7, comme on détruit l'autre par le sulfure de carbone ». Entre l'Eglise et la République, il n'y a pas de transaction possible. « Il faut que l'un des deux succombe, écrit *le Siècle*; voilà la réalité des choses et la logique de la situation. » Pourquoi? parce que, dira plus tard M. Doumergue, « nous avons affaire à un gouvernement, celui de l'Eglise, dressé contre le nôtre, opposant sa doctrine, son but, son droit propre aux nôtres, c'est le droit de l'Eglise contre le droit de l'Etat laïque ». (Séance du 18 janvier 1910.) Dès les premières escarmouches, tous les esprits attentifs ont pu mesurer la gravité de la lutte qui s'engageait sous le nom d'anticléricalisme ou de laïcisme entre l'Eglise et la IIIe République. « C'est une véritable déclaration de guerre », écrivaient à propos des projets de loi Jules Ferry, en 1880, les évêques de la province de Tours. « Il y a, écrivait M. Vacherot, dans la campagne qui se poursuit, avec une persévérance désespérante, plus que des représailles, plus que des passions, plus que des haines. Il y a un parti pris, un dessein conçu, un plan arrêté, il y a l'œuvre d'une secte, encore plus que d'un parti. Ce n'est plus une affaire politique, c'est une affaire de doctrine, on serait presque tenté de dire une affaire de dogme et de religion, où se montre quelque chose de l'ardeur et de l'âpreté des luttes religieuses... C'est une lutte entre deux principes, deux esprits, deux tendances, dont il est impossible de mesurer l'intensité et la durée. » (*Revue des Deux Mondes*, 1er novembre 1879.)

Mais quel est cet esprit, qui constitue, d'après les laïcisateurs, l'essence de la société moderne, et qu'ils se donnent la mission de protéger, au besoin, par la force et par la persécution? Avant de l'étudier en lui-même, il suffit de rappeler quels en sont les promoteurs principaux pour comprendre que le but visé, c'est la ruine de la constitution de l'Eglise, de l'organisme catholique tout entier.

B). *Les Promoteurs de l'Anticléricalisme.*

a) *Les héritiers de la Révolution française.* — Il n'est rien dont les promoteurs de la lutte anticléricale se réclament avec plus de fréquence et de vigueur que de l'héritage de la Révolution. « Nous vous convions, dit J. Ferry, à soutenir avec nous le combat de tous ceux qui procèdent de la Révolution française, de tous ceux qui ont recueilli son héritage. » (*Disc. des 5 et 6 mars* 1880.) Ces principes fournissent un viatique oratoire commode pour les réunions publiques, les banquets, et pour la tribune parlementaire, aux politiciens qui n'ont pas d'autre doctrine qu'un anticléricalisme violent et abject, comme Gambetta, Constans, Goblet, Combes. Les philosophies antichrétiennes du XVIIIe et du XIXe siècles, issues de la même atmosphère que ces principes, leur fournissent facilement un appoint; elles permettent d'arguer des droits de la raison, de la nature, du progrès, de la science, aux esprits moins simplistes et soucieux d'une attitude intellectuelle plus soignée, à des voltairiens comme Clemenceau, à des savants comme Berthelot, à des politiciens cultivés comme Paul Bert, Jules Ferry, Viviani, dont le laïcisme farouche cherche des points d'appui dans les hypothèses philosophiques du positivisme et de l'évolutionnisme. Des professeurs lettrés comme Burdeau n'ont pas de peine à faire fusionner la *Déclaration des droits* avec l'autonomie de la personne humaine, préconisée dans les systèmes de Kant. Aux juristes férus de la suprématie du pouvoir civil, comme Waldeck-Rousseau, la Révolution fournit un code, où il n'y a qu'à puiser à pleines mains pour renforcer les armes un peu fourbues des parlementaires et des légistes de l'ancien régime.

Avec son cortège de drames grandioses et effroyables, qui datent d'un siècle, elle acquiert de plus auprès des foules une valeur de mythe, de légende sacrée. C'est un thème incomparable sur les livres des libres penseurs sectaires, qui, n'ayant point de dogmes à prêcher, imposent le culte de la Révolution, et, tenus par leurs principes mêmes au respect des convictions d'autrui, peuvent se réclamer des grands ancêtres pour autoriser les pires violences à l'égard de la liberté de ceux qui ne pensent pas comme eux.

L'anticléricalisme cependant, même étayé sur les

principes de la Révolution, n'aurait pas fait fortune en France bien longtemps; il ne serait en tout cas qu'une persécution, et n'aurait pas sa place dans ce Dictionnaire, s'il n'avait trouvé deux équipes de pionniers qui lui ont permis de faire figure de système réfléchi, en lui fournissant une doctrine à croire et un programme à réaliser : les francs-maçons, et la petite mais indomptable cohorte des protestants libéraux. C'est sous leur influence que la lutte anticléricale, qui eût fini par lasser l'esprit tolérant et léger des Français, s'est graduellement transformée en action laïque, en défense laïque, en politique laïque, et que le gouvernement républicain est devenu en quelque sorte l'Eglise officielle du laïcisme, avec la mission de n'y jamais renoncer et d'en être l'apôtre, le porte-étendard, à la face de l'univers.

b) Les francs-maçons. — Le rôle de la franc-maçonnerie sous la IIIe République est indéniable. Ce qu'il faut remarquer, c'est que beaucoup de catholiques ont longtemps refusé d'y croire. Impuissants à expliquer la guerre d'extermination faite à leurs coreligionnaires, ils se sont évertués à leur trouver des fautes ou des erreurs de tactique. Pas n'est besoin. La haine des francs-maçons y suffit. Il y a longtemps qu'elle avait été dénoncée par les papes Grégoire XVI, Pie IX, Léon XIII. Les historiens les plus indifférents sont obligés de lui assigner sa place dans la bataille. « On ne peut nier son action, écrit M. Hanotaux, sur la Révolution française et sur les crises politiques qui se sont succédé en France dans le cours du XIXe siècle. Dès l'époque de la Restauration, dans le travail des sociétés secrètes, c'était bien la République — le mot est de Spuller — que les loges cherchaient à fonder. » (*Hist. de la IIIe Rép.*, III, p. 503.) A propos des premiers projets de loi sur l'enseignement laïque, le même historien ajoute : « Deux institutions actives et puissantes, la Franc-maçonnerie et la Ligue de l'Enseignement, avaient préparé l'esprit aux solutions les plus énergiques et les plus fortes. » (IV, p. 454.)

Or l'objectif principal de la franc-maçonnerie française, c'est la destruction du catholicisme. Ses membres les plus en vue n'en ont point fait mystère. « La rupture avec Rome est faite, disait le F.·. Bonnet au convent de septembre 1904. La séparation la consommera... Un coup mortel sera porté... La destruction de l'Eglise ouvrira une nouvelle ère de justice et de bonté. »

Aussi n'avons-nous guère à en parler ici. La franc-maçonnerie a été surtout une secte acharnée à détruire. Son rôle relève plutôt de l'historien. On n'a pas à discuter avec elle. Installée au pouvoir pendant de longues années, elle a dû cependant s'expliquer devant l'opinion. Elle ne pouvait se contenter perpétuellement de crier aux empiétements du sacerdoce. Elle a dû trouver une doctrine.

Cette doctrine, elle l'avait dans les principes de 89 : c'était la doctrine du *Contrat social* de J.-J. Rousseau. Mais il fallait l'en extraire, en rajeunir les formules, les adapter aux courants et aux besoins modernes. Il fallait surtout la frapper d'une empreinte nouvelle, pour faire oublier les convoitises grossières qu'elle avait contribué à démuseler, et la présenter aux regards inavertis comme une idéal bienfaisant et plein d'avenir.

c) Les protestants. — Ce fut la tâche de la petite équipe des protestants libéraux, pasteurs ou fils de pasteurs, qu'on rencontre rivés dès le début au gouvernement de la République anticléricale et laïque. On trouve leur première trace historique, nous raconte l'un d'entre eux, au cours de l'année 1869. « Il y a vingt-neuf ans que nous nous sommes rencontrés », disait M. Ferd. Buisson en 1898 aux obsèques de M. Jules Steeg. « C'était à Neufchatel, en Suisse. » Il y avait là M. Félix Pécaut, qui « est venu appuyer de sa grave parole un effort tenté pour dégager du christianisme traditionnel et ecclésiastique ce qu'on pourrait appeler le christianisme éternel, une sorte d'évangile fait de la moelle du vieil évangile, une religion laïque de l'idéal moral, sans dogmes, sans miracles, *sans prêtres.* » Il y avait Jules Steeg, « alors un jeune et obscur pasteur protestant », connu déjà cependant « comme un libre penseur religieux ». Il ne s'était *d'abord* agi que d'organiser une « petite et hardie Eglise libérale », dans la Suisse française. La France ne tarda pas à leur offrir un champ beaucoup plus vaste. M. Steeg y rentra bientôt. Installé à Livourne, il fonda un journal, prit parti contre l'Empire, se lança dans la politique militante. Il ralluma le brandon des discordes civiles et religieuses dans les endroits mêmes où, aux XVIe et XVIIe siècles, elles avaient été si vives. M. Ferd. Buisson ajoute, parlant de M. Steeg et de ses amis : « Le vieil esprit huguenot les avait faits républicains avant l'heure, en plein Empire. » (*Foi laïque*, p. 62-65.)

En retour, ils devaient travailler, pendant de longues années, à donner au gouvernement de la République, sous le nom d'esprit laïque, d'idéal laïque, ce qui subsistait d'essentiel, après trois siècles, de la doctrine du libre examen, pour laquelle s'étaient passionnés leurs pères.

M. Jules Steeg, de 1881 à 1898 au parlement, puis dans l'Université, par ses manuels scolaires, et son prosélytisme incessant; M. Félix Pécaut, de 1880 à 1896 inspecteur à l'école de Fontenay-aux-Roses, en réalité véritable directeur de conscience de cette école, où se forment celles qui seront ensuite, dans les écoles normales, les éducatrices des futures éducatrices des jeunes filles de France; M. Ferdinand Buisson, de 1879 à 1896 directeur de l'Enseignement primaire au ministère de l'Instruction publique, puis professeur à la Sorbonne, député, conférencier, tels sont les hommes qui ont façonné l'hérésie nommée par l'un d'entre eux « l'hérésie de la laïcité ». (*Foi laïque*, p. 277-282.) Les dogmes en étaient épars dans toutes les philosophies anticatholiques du XVIIIe et du XIXe siècles; ils les ont rassemblés pour les appliquer à la refonte d'une société et d'un gouvernement nouveaux. Ce que J.-J. Rousseau et des initiateurs de la « Déclaration des Droits » ont été pour la Révolution française, ils l'ont été pour la IIIe République. Il faut leur adjoindre M. Paul Sabatier, qui, bien qu'écarté par quelques-uns de ses travaux et la nature de son talent du champ de bataille, n'a jamais cessé d'y apparaître pour prêcher aux catholiques la conciliation avec les dogmes de la société moderne — le plus souvent au prix de leurs croyances les plus chères.

Notons aussi que beaucoup de ministres ont été protestants. Presque pas d'équipe ministérielle qui n'en ait compté dans son sein. Le premier ministère de J. Grévy avait à sa tête un protestant et trois autres parmi ses membres, trois et demi, dit M. Hanotaux, à cause de Mme Bardoux. C'est souvent le ministère de l'Instruction publique ou celui de l'Intérieur qui leur fut attribué.

Tels sont les principaux inspirateurs du laïcisme. Ils sont les vrais fils de ceux qui avaient décrété la Constitution civile du clergé en 1791, des fauteurs du libre examen au XVIe siècle, des sectaires et des fanatiques qui, sous le couvert des sociétés secrètes, ont toujours eu pour but la destruction de l'Eglise. Autour d'eux ont gravité beaucoup de politiciens, hommes de grande valeur intellectuelle parfois, que des vues plus terre à terre ont attachés au régime

laïque. Avec ces derniers, la République aurait pu, sans grande peine, s'accommoder des croyances et de la constitution de l'Eglise. C'était impossible avec ceux qui rêvaient d'incarner dans cette forme de gouvernement un système philosophique et religieux, diamétralement opposé au catholicisme.

De ce système, qui est le laïcisme, nous allons examiner maintenant les doctrines et les institutions.

IIe PARTIE

LE LAICISME PROPREMENT DIT

Forme positive, doctrinale, philosophique et religieuse

I. L'Idéal laïque : la liberté absolue de l'individu. — Le premier article du credo laïque, le plus important, celui qui commande tout le système, n'est pas, à proprement parler, un article doctrinal, un fait constaté scientifiquement, une vérité évidente ou logiquement déduite; c'est plutôt un axiome, un postulat, ou mieux encore une sorte de prétendu dictamen de la conscience, de préférence du cœur, de commandement aveugle.

« L'homme, affirme-t-on, est libre. » Et ce n'est pas là l'énoncé d'un fait psychologique. Combien, parmi ceux qui affirment cette liberté, se réclament de philosophies nettement déterministes! C'est l'affirmation d'un droit.

a) *La Libre Pensée.* — Et tout d'abord dans le domaine de la pensée. « Enchaîner la raison, comprimer l'intelligence, c'est commettre un sacrilège..., la seule religion capable de régénérer l'humanité, si longtemps asservie par les religions dogmatiques, c'est la liberté de conscience servie par l'intelligence, c'est le culte de la raison humaine. » Et il s'agit du culte de la raison individuelle: chacun ne doit relever que de ses propres lumières — ce qui est juste en un sens — mais on entend qu'il n'est jamais licite d'accepter une doctrine sur la foi d'un autre, de l'accepter d'une manière définitive, irréformable, à n'importe quel point de vue, et en n'importe lequel de ses articles. L'idéal du laïcisme est la pensée qui n'est pas retenue aujourd'hui par ses affirmations d'hier, qui peut se dégager perpétuellement des idées d'autrui et des siennes propres, qui est à elle-même sa norme, une norme mouvante, susceptible de varier indéfiniment au gré du sens individuel.

L'esprit humain n'a pas à s'incliner devant une autorité, quelle qu'elle soit, « qu'elle commande de s'incliner devant les dogmes ou les principes a priori d'une religion ou d'une philosophie » (F. Buisson, *Foi laïque*, p. 198).

En face de l'esprit vraiment libre, il ne doit plus y avoir de vérité intangible et sacrée. « Ce qu'il faut sauvegarder avant tout, a dit un des coryphées du laïcisme, aux applaudissements de ses amis, ce qui est le bien inestimable conquis par l'homme à travers tous les préjugés, toutes les souffrances et tous les combats, c'est cette idée qu'il n'y a pas de vérité sacrée, c'est-à-dire interdite à la pleine investigation de l'homme, c'est que ce qu'il y a de plus grand dans le monde, c'est la liberté souveraine de l'esprit..., c'est que toute vérité qui ne vient pas de nous est un mensonge; c'est que, jusque dans les adhésions que nous donnons, notre sens critique doit rester toujours en éveil, et qu'une révolte secrète doit se mêler à toutes nos affirmations et à toutes nos pensées; c'est que, si l'idéal même de Dieu se faisait visible, si Dieu lui-même se dressait devant les multitudes sous une forme palpable, le premier devoir de l'homme serait de refuser l'obéissance et de le considérer comme l'égal avec qui l'on discute, non comme le maître que l'on subit. » (Jaurès, *Discours à la Chambre des députés*, 11 février 1895.)

b) *La morale indépendante.* — Pas plus que la pensée, la conscience humaine n'a de souverain à reconnaître. C'est d'elle-même qu'elle doit tirer les lois de son activité; à elle, de se créer une morale. « Elle peut vivre seule..., elle peut jeter enfin ses béquilles théologiques, et marcher librement à la conquête du monde. » (J. Ferry, *Discours à la loge*, 9 juillet 1876.) A elle de se créer des sanctions, d'absoudre ses fautes et de trouver ici-bas sa récompense. « Est-ce que la morale, pour être efficace, doit être pourvue des sanctions divines?... Est-ce qu'une autre morale n'a pas le droit de dire qu'elle trouve sa sanction sur la terre, là même où elle a trouvé son idéal?... Est-ce qu'au nom d'une autre morale, nous n'avons pas le droit de dire que l'absolution d'une faute commise doit venir de l'homme lui-même, de son repentir, de ses remords, de la conquête d'une vertu nouvelle par laquelle il efface le passé? » (Viviani, *discours du 24 mars 1914. Questions actuelles*, t. CXVI, p. 450.)

L'homme, en définitive, n'a de devoir qu'envers lui-même. Norme du vrai, il est aussi la norme du bien.

Il n'a donc pas de devoir envers Dieu.

c) *L'athéisme.* — Si Dieu est un nom qu'il faut prononcer avec respect, un nom autour duquel « aucun sarcasme, aucune injure basse ne doit se traîner, c'est que tout idéal, dit M. Viviani, qu'il prenne sa racine dans la raison, dans le cœur, ou même dans la sensibilité, c'est que toute conviction, y compris la conviction religieuse, doit être respectée ». (*Q.A.*, t. CXVI, p. 449.) Mais ce n'est pas à Dieu, on le voit, c'est à l'idée que l'homme s'en fait, que doivent aller l'hommage et le respect ; c'est au sanctuaire de la conscience individuelle.

Là, du moins, Dieu peut-il conserver une place? Oui, mais à la condition de s'y enfermer, de n'y être qu'une simple représentation idéale, que l'esprit humain, en l'hospitalisant, a rendue respectable. En lui-même, il n'est qu'une « chimère », une illusion qu'il faut reléguer à jamais derrière les nuages. (*Q. A.*, l. c., p. 451.) Il doit, en tout cas, rester aux dimensions de l'esprit humain, notion perpétuellement revisable. Lui prêter une autorité quelconque, superposée à celle de la pensée et de la conscience, serait un crime de lèse-humanité. Ce serait ouvrir la porte à des usurpations. Ce serait empêcher l'homme d'être maître chez soi. Ce serait l'amoindrir, le mutiler. Demeurer libre, libre à l'égard de toute autorité, ainsi que nous l'avons dit plus haut, n'est pas seulement un droit, c'est un devoir.

d) *Religion de l'Irréligion. Le laïcisme obligatoire.* — La liberté absolue, on la proclame un bien inaliénable. « Il faut que la personne humaine soit libre, écrit M. Ferd. Buisson : ce commandement s'adresse d'abord à la personne humaine. Elle-même ne peut pas plus annihiler sa liberté que la laisser annihiler par autrui. Toute servitude est un crime de lèse-humanité, sans en excepter la servitude qui se croit volontaire. L'homme est fait pour penser, pour aimer, pour vouloir. Si on le force ou s'il se force à ne pas penser, à ne pas aimer, à ne pas vouloir ou à ne le faire que par procuration et sur l'ordre d'autrui, c'est une personne mutilée : ce n'est plus l'homme s'épanouissant selon sa nature, c'est l'homme réduit à la passivité animale. La première forme de la liberté humaine, c'est donc la liberté de l'esprit. Il faut faire usage de sa raison et de sa conscience, pour avoir droit au nom d'homme libre. Qui a peur d'en user, avoue qu'il a peur d'être homme. Il peut décorer cette disposition du nom qu'il voudra, l'appeler foi, piété, dévotion, sentiment religieux, lumière

surnaturelle, grâce divine, peu importe. Le fait est là : il n'ose pas être homme, être libre, être soi »... (*Foi laïque*, p. 193.) De là, une règle s'ensuit. L'esprit laïque ou la libre pensée — ce qui est la même chose — « exige que ses adhérents aient expressément rejeté, non seulement toute croyance imposée, mais toute autorité prétendant imposer ses croyances ». (*Foi laïque*, p. 198.) « Chaque individu, dit de son côté M. Paul Sabatier, n'a pas plus le droit de renoncer à un de ses devoirs ou à une de ses prérogatives, qu'il n'a le droit de s'émasculer. Nos frères aînés, il y a trente ans, eurent des *remplaçants*, qui, pour mille ou deux mille francs, faisaient en leur nom leur service militaire. Or, voici qu'après à peine une génération, cette seule idée du remplacement nous paraît une monstruosité. » Aussi ne peut-il pas être permis de nous abandonner au jugement d'un autre. Qu'un autre puisse juger à notre place, paraît aussi impossible « que de demander à un autre de manger et de digérer pour nous ». (*A propos de la séparation des Eglises et de l'Etat*, p. 38.) De là vient qu'il faut réprouver toutes les tutelles qui « sont inspirées par la défiance de la nature humaine », qui « croient rendre service à la nature humaine en continuant indéfiniment de la protéger contre elle-même... Nous n'acceptons pas pour l'homme ce rôle de perpétuel mineur. Nous souhaitons de le mettre le plus tôt possible en possession d'une volonté qui soit la sienne, d'une raison et d'une conscience qui soient les siennes». Car « nul danger n'est comparable à celui de se résigner à n'être pas soi-même, à penser et à vouloir par procuration » (*Foi laïque*, p. 99).

De pareils principes, on le conçoit, ne sont pas seulement la négation de toute autorité religieuse, médiatrice entre l'homme et Dieu, la négation de tout clergé et de toute église. Ils sont la négation de l'autorité même de Dieu, et de toute religion.

Sans doute, on s'en défend. « Ce que nous voulons combattre, c'est l'idée cléricale, c'est l'organisation cléricale », écrit M. F. Buisson, mais « rien de ce qui est humain ne nous est étranger. Nous n'entendons nullement faire la guerre à l'idée religieuse, encore moins supprimer la liberté religieuse. » (*Foi laïque*, p. 159.) En vertu des principes posés, on se croira néanmoins en droit de dénoncer toutes les confessions religieuses, comme incompatibles avec l'esprit laïque. Et il est fort vrai qu'elles le sont, si l'esprit laïque consiste à poser en principe l'émancipation totale de l'individu à l'égard de toute autorité étrangère, à ériger le respect de la personne humaine, de la raison, de la conscience, du vouloir, de l'élan et de l'instinct individuels en une sorte de culte, à transporter les attributs de la Divinité à l'individu, qui par définition deviendrait le Maître, « celui qui s'appartient et ne peut pas ne pas s'appartenir » en vertu d'une suprématie absolue, inaliénable, essentielle. A ce compte-là, il n'est plus de clergé, plus d'Eglise possible. Mais on se demande quelle place peut être réservée dans ce système à la Divinité, et en quoi peut y consister la religion.

Il est plus loyal et plus franc d'écrire, comme les journalistes, « *l'Humanité* », et d'appeler cette religion nouvelle, avec J. M. Guyau, tout simplement « *l'Irréligion* ».

Tel est l'idéal laïque; l'homme substitué à Dieu dans le culte du genre humain : l'homme *d'hier*, qu'il faut vénérer comme la source de la vie et dont l'histoire suffit à nous révéler tous nos devoirs; l'homme *d'aujourd'hui*, auquel doivent aller toutes nos sollicitudes; et l'homme de *demain*, en qui doivent disparaître de plus en plus toutes les défaillances, qui s'achemine vers un progrès indéfini, et devant lequel il faut s'agenouiller.

Tel est l'idéal, idéal obligatoire : c'est vraiment la religion de l'Irréligion.

II. Le Régime laïque : la République démocratique. — L'homme ne vit pas, il ne peut pas vivre isolé. La vie en société s'impose fatalement à lui. Elle est d'ailleurs un puissant moyen de propager, de fortifier, de faire régner l'esprit laïque. De là, la nécessité d'avoir un programme social et politique. La libre pensée entend bien ne pas abandonner l'homme au seuil de la société. Elle ne peut « se contenter d'opinions purement spéculatives... il lui appartient de fournir une règle de vie aux sociétés aussi bien qu'aux individus ». (*Foi laïque*, p. 199.) Ce sera l'œuvre du nouvel évangile. De cet évangile, l'esprit laïque est l'âme, la laïcité en est l'expression sociale et politique. Elle en est le terme. Comment réaliser l'une sans être infidèle à l'autre? voilà le problème. L'esprit laïque en effet, c'est, on l'a vu, l'indépendance absolue de la personne humaine; or toute vie en société suppose coordination des membres; interdépendance, soumission à des lois, à une autorité qui centralise les efforts particuliers dans l'intérêt général. Quel régime peut concilier ces termes contradictoires? Ce régime, les partisans du laïcisme pensent l'avoir trouvé. Ils ont coutume de le désigner « sous le nom de démocratie ou de république ». (*Foi laïque*, p. 193.)

Nous ne disons pas que l'esprit laïque ne puisse être réalisé par une autre organisation, ni que toute république doive nécessairement être engendrée par l'esprit laïque et façonnée d'après lui. Nous constatons simplement que les propagateurs du laïcisme, que nous étudions ici, se sont servis d'une forme de gouvernement qu'ils ont appelée République ou Démocratie, ou encore République démocratique, et qu'ils ont prétendu incarner sous cette forme politique leur idéal laïque.

La République, telle qu'ils la conçoivent, est, « par définition, le régime sous lequel chaque homme doit s'affirmer majeur, responsable et autonome; il lui faut des citoyens qui s'appartiennent, et non des fidèles qui relèvent d'une autorité étrangère ». (*Foi laïque*, p. 74.) M. Hanotaux, examinant les principes de la Constitution de 1875, ne tient pas un autre langage : « L'esprit démocratique qui l'a inspirée, dit-il, est avant tout un esprit de révolte : c'est cette inspiration qui est au fond du cœur de l'homme : Pas de contrainte! notre ennemi, c'est notre maître! » (*Hist. de la IIIe République*, III, p. 377.) Et ailleurs, à propos des premiers qui menèrent la campagne en faveur de la laïcité : « Ils appuyaient, dit-il, sur la terre le levier que d'autres suspendent au ciel. » Pour eux, « l'humanité se suffit à elle-même : soumise aux règles de la nature, elle implorerait vainement de la volonté divine un dérangement quelconque aux lois que rien ne trouble. Les fabricateurs d'espérance céleste et d'intervention providentielle, sont des imposteurs ». (L. c., IV, p. 151-152.)

C'est pourquoi le postulat essentiel de la République démocratique, c'est que la société soit une œuvre exclusivement humaine. Dieu n'y a aucune part. Tout vient de l'homme. Ce régime « se distingue des régimes monarchiques, aristocratiques, oligarchiques, par ce trait essentiel que tout membre du corps social est supposé en possession d'une sorte de droit naturel, remplaçant le droit divin, base des autres régimes ». (*Foi laïque*, p. 194.) Dans la « République démocratique » ainsi conçue, le droit de l'individu à l'indépendance demeure tout entier, au moins en théorie. Il n'est primé par rien, ni par la fortune, ni par les services rendus, ni par l'hérédité. L'individu est censé garder sa suprématie

à l'égard de la société, qui est un agrégat, une juxtaposition d'individus; à l'égard du lien social, dont la valeur juridique a pour unique origine le contrat librement consenti par tous les membres de la société; à l'égard du bien public, qui est seulement la somme, pure et simple, des intérêts de chacun.

Rien d'étranger ne se superpose aux individus, dont les volontés particulières constituent « la volonté générale » ; et ces multiples souverainetés forment, en s'additionnant, la souveraineté nationale.

Telle est la fiction qui permet d'affirmer qu'en République tout individu conserve sa pleine autonomie.

Elle s'opère au moyen du suffrage universel qui, conférant à tous les citoyens le même droit politique, empêche toute supériorité et par conséquent tout empiétement de l'un sur l'autre. Elle a pour condition l'instruction gratuite et obligatoire, qui réalise l'égalité de culture, et, pour corollaire, ce qu'on appelle en termes adoucis la justice fiscale, en termes plus crus le socialisme, c'est-à-dire une répartition des charges et une distribution de la fortune qui réalise de plus en plus l'égalité dans la possession des biens économiques et même de tous les biens.

On a, en effet, les aphorismes suivants:

Dignité de l'homme requiert liberté absolue.

Liberté absolue requiert souveraineté de chacun.

Souveraineté de chacun requiert suffrage universel.

Suffrage universel requiert égalité parfaite.

Egalité parfaite requiert égalité de tous les biens.

Et on arrive ainsi aux équivalences suivantes :

Esprit laïque ou libre penseur = républicain démocrate.

Républicain démocrate = socialiste.

« Est-il possible, écrit M. Buisson, d'être libre penseur sans être républicain, d'être républicain sans être socialiste? » (*Foi laïque*, p. 196.)

Telles sont les lignes principales de la République démocratique. La souveraineté populaire en est le point central; le suffrage universel, l'organe essentiel. Grâce à lui, tous les individus exercent leur royauté. Il n'y a pas d'autre autorité que celle qui émane d'eux-mêmes. Ils n'ont pas de chefs; ils n'ont que des représentants ou des mandataires. M. Poincaré le redit après Rousseau : « Un peuple est comme une personne: il s'appartient à lui-même. Le souverain, ce n'est pas le chef du peuple, c'est le peuple lui-même. » (*Ce que demande la cité*, p. 37.)

A leur tour, les mandataires ne doivent avoir rien plus à cœur que de sauvegarder la souveraineté populaire, et ce dont elle est elle-même l'expression sociale, à savoir l'autonomie, la pleine indépendance de l'individu. Mais cette autonomie de l'individu, considérée comme le premier de tous les biens, c'est précisément l'idéal laïque. De là vient que les mandataires du peuple, ou les législateurs et ministres de la République démocratique, ont pour fonction principale de consacrer leurs efforts à la propagande et à la réalisation de toutes les requêtes de l'esprit laïque.

On a ainsi les équivalences suivantes :

Esprit laïque = autonomie absolue de l'individu.

Autonomie de l'individu = souveraineté populaire.

Souveraineté populaire = république démocratique.

République démocratique = esprit laïque.

L'esprit laïque requiert la République démocratique, et la République démocratique n'a pas d'autre raison d'être que de réaliser l'esprit laïque.

III. L'œuvre laïque : la laïcité; l'Etat et la société sans Dieu. — Une fois la souveraineté populaire admise comme système de gouvernement, les partisans de l'esprit laïque n'ont plus qu'à s'en emparer pour lui faire sortir toutes ses conséquences de laïcité, avec une inexorable rigueur.

D'une part, en effet, une fois maîtres du gouvernement, ils sont censés représenter le peuple, parler et agir en son nom; d'autre part, ils n'ont qu'à invoquer les principes qui sont impliqués dans l'essence même du régime démocratique et qui postulent la laïcité la plus absolue. Enfin, quoique simples mandataires, ainsi qu'ils le disent, ils n'en sont pas moins de vrais gouvernants, avec toute l'autorité que cette situation comporte nécessairement : ils ont à leur disposition les budgets, l'armée, la marine, la magistrature et toute la force publique avec le cortège de ses influences. Ce qui constitue, dans un grand pays centralisé, une puissance formidable.

C'est ce qui a fait le succès prolongé du laïcisme sous la IIIe République; succès qui s'est affirmé par une série de mesures qui sont comme les étapes de la laïcité. Ces mesures avaient pour but, les unes, la laïcisation de l'Etat et de tous ses services; les autres, après la sécularisation du chef et des principaux organes de la société, la laïcisation de la société elle-même dans ses membres, par la destruction de toute autorité religieuse.

Telle est, dans ses grandes lignes, l'œuvre dont la IIIe République, expression de la démocratie politique, a poursuivi sans relâche la patiente et intégrale exécution.

§ 1. **L'Etat sans Dieu.** — A) *Sécularisation ou laïcisation de l'Etat.* — Emané de l'individu, qui n'a pas de maître, l'Etat n'a pas non plus à en avoir. « Vos populations, disait M. Poincaré à Toulouse en septembre 1913, voient dans la laïcité de l'Etat le corollaire de la souveraineté populaire. » Paroles pleines de substance et de signification. Elles font écho à tout le régime et en révèlent la pensée inspiratrice. Il n'y a rien au-dessus de l'Etat, parce qu'il n'y a rien au-dessus de l'individu, pleinement émancipé. L'Etat n'a pas à connaître l'Eglise catholique, pour recevoir d'elle des ordres, des conseils ou des admonestations. S'il discute avec elle, ce ne sera jamais sous la forme « d'un partage d'attributions entre deux puissances traitant d'égale à égale, mais en garantissant aux opinions religieuses la même liberté qu'à toutes les opinions et en lui déniant tout droit d'intervention dans les affaires publiques. » (Buisson, *Foi laïque*, p. 200.)

C'est en vertu de ces principes que le gouvernement de la IIIe République a toujours appliqué le Concordat. Des quarante ou cinquante ministères qui se sont succédé à la tête du pays, il n'en est pas un qui n'ait affirmé, et souvent avec des insistances réitérées, la suprématie du pouvoir civil sur le pouvoir ecclésiastique. Les plus modérés, comme les ministères Casimir Périer et Méline, aimaient à donner ce gage de leur fidélité à l'esprit laïque.

Les prêtres et les évêques sont toujours assimilés à des fonctionnaires.

Les préfets ont l'ordre de surveiller les allées et venues des évêques et d'en avertir immédiatement le gouvernement (Circulaires ministérielles aux préfets, des 11 mars 1879 et 5 décembre 1881). Les conciles provinciaux ne peuvent avoir lieu sans la permission de l'Etat (Circulaire ministérielle du 9 juin 1888). Les évêques n'ont pas le droit de promulguer les décrets de Rome avant que ceux-ci aient été revus et autorisés par le Conseil d'Etat (Circulaire de M. Goblet, 28 septembre 1885). Mgr Bonnet, évêque de Viviers, est privé de son traitement, pour s'être élevé, dans son mandement de carême, contre la prétention de placer le mariage civil sur le même pied que le sacrement de mariage (31 mars 1897,

ministère Méline). Les évêques de la province d'Avignon sont déférés au conseil d'Etat, pour avoir enseigné aux fidèles leur devoir électoral (17 avril 1892). Il en va de même de Mgr Turinaz, évêque de Nancy, en raison de sa brochure : *Sauvons la France chrétienne* (avril 1892); de Mgr Gouthe-Soulard, archevêque d'Aix, des évêques de Luçon et de Rennes, qui ont inséré dans leurs catéchismes diocésains une leçon sur le devoir électoral (1er mai et 12 avril 1892).

Innombrables sont les appels « comme d'abus », et les suppressions de traitement, qui frappent les membres du clergé coupables, aux yeux du gouvernement, du moindre excès de langage et d'un empiétement sur les droits intangibles du pouvoir civil.

Ce n'est pas d'ailleurs seulement à l'égard de l'Eglise catholique que le gouvernement de la IIIe République entend revendiquer sa pleine et totale indépendance. C'est à l'égard de toute religion. Ce n'est pas une simple sécularisation qu'il opère, c'est une laïcisation radicale. Il est l'incarnation de l'esprit laïque, tel que nous l'avons décrit plus haut.

De là vient qu'il refuse de prier, d'adorer, de rendre grâces, et qu'il s'abstient de ces pratiques de religion qui ont été et sont encore en usage chez tous les peuples, dans les joies ou les calamités publiques. Les prières pour la rentrée du Parlement, qui avaient été prescrites par la loi du 16 juillet 1875, sont supprimées par celle du 14 août 1884. La formule : « Dieu protège la France », qui était inscrite sur la pièce de 20 francs, est remplacée par les mots : Liberté, Egalité, Fraternité (décret du 5 janvier 1907). Par exception, le gouvernement avait assisté au service funèbre qui eut lieu à Notre-Dame à l'occasion de l'incendie du Bazar de la charité (9 mai 1897). Quelques jours plus tard, en réponse à l'allocution du P. Ollivier, qui avait rappelé la grande loi chrétienne de l'expiation, M. Henri Brisson, président de la Chambre, proféra les plus odieux blasphèmes et bafoua le dogme de la Providence. La Chambre vota l'affichage (18 mai 1897).

C'est vraiment le règne de l'athéisme officiel. Jamais ni le chef de l'Etat ni aucun de ses représentants n'invoque ni même ne prononce le nom de Dieu. L'abstention va jusqu'à la démence et au ridicule. M. Loubet n'ose assister à la première communion de son fils (14 mai 1903). M. Fallières se rend à Toulon pour assister aux obsèques solennelles des victimes de l'*Iéna*, présidées par Mgr l'évêque de Fréjus, mais intentionnellement il se retire au moment de la cérémonie religieuse. M. Poincaré, témoin au mariage de l'un de ses amis, assiste à la cérémonie civile à la mairie, mais ne paraît pas à l'église. Dans son voyage à travers le sud-ouest de la France, la première année de sa présidence, le protocole qui en a fixé tous les détails ne lui permet pas une seule fois de visiter les joyaux de l'architecture du pays, non seulement dans les grandes villes, mais dans les hameaux même, où l'on a prévu des haltes et où l'église est la seule curiosité (*Chronique de la Presse*, 25 sept.-2 oct. 1913).

Il va sans dire que cette exclusion systématique, non seulement de toute pratique religieuse, mais de déférence, d'urbanité à l'égard d'un culte respecté par la majorité du pays, vénérable par son ancienneté et par les services rendus, ne peut avoir son excuse dans un sentiment de neutralité, même bienveillante, pour la minorité, d'ailleurs assez restreinte, des libres penseurs convaincus et des incroyants. Qui pourrait s'offusquer, avec quelque apparence de raison, d'entendre prononcer le nom de Dieu ?

Il est évident qu'un tel parti pris sous-entend une doctrine. On ne s'en cache pas, d'ailleurs. C'est toute la doctrine de la Déclaration des droits de l'homme et de la Révolution française, qui aboutit à la glorification de la Raison. « La foi en Dieu n'est pas une de ces obligations que la société puisse inscrire dans ses lois. Nos lois, nos institutions ne sont plus fondées sur les *Droits de Dieu*, mais bien sur les *Droits de l'homme*... elles n'agissent et ne parlent plus au nom de Dieu ou par la grâce de Dieu, mais au nom de la nation et avec une autorité purement humaine. » (*Foi laïque*, p. 206.) « La laïcité est le corollaire de la souveraineté populaire. »

L'homme est substitué à Dieu. Telle est la doctrine. Aussi la logique requiert que, non seulement du gouvernement de la cité, mais de tous les organes de la cité et de la cité tout entière, Dieu soit totalement exilé.

B) *Laïcisation des services publics.* — La laïcité de l'Etat s'étendra tout d'abord aux services qui dépendent immédiatement de lui. La société qui s'inspire de l'esprit laïque, écrit encore Ferd. Buisson, « a pour premier devoir d'enlever à tous ses services publics (administration, justice, instruction, assistance, etc...) tout caractère confessionnel, par où il faut entendre qu'elle doit les rendre non seulement neutres entre les diverses confessions religieuses, mais étrangers et réfractaires à toute influence religieuse, rigoureusement exclusifs de tout dogmatisme explicite ou implicite. La laïcité intégrale de l'Etat est la pure et simple application de la Libre pensée à la vie collective de la société... »

Ce programme a été ponctuellement exécuté.

L'armée a perdu tout caractère religieux. La messe militaire a été interdite. Les troupes ne peuvent assister en corps à aucune cérémonie religieuse (Circul. de J. Ferry, 7 et 29 décembre 1883). Elles ne peuvent même pénétrer à l'intérieur de l'église pour rendre les honneurs militaires à un défunt (Circ. de J. Ferry, 23 oct. 1883). Pareillement, toute cérémonie religieuse est bannie des fêtes qui ont lieu au régiment (circul. de M. Berteaux, 1905). Les aumôniers militaires sont graduellement supprimés dans les régiments (loi du 8 juillet 1880); dans les colonies (1887); dans les hôpitaux militaires (décembre 1884; 1er janvier 1906).

Il en va de même dans la marine. Toute cérémonie religieuse est supprimée à bord des navires (5 nov. 1901). Les aumôniers sont licenciés par suppression d'emploi à partir du 10 mars 1907. Non seulement tout service religieux, mais les religieuses sont exclues des hôpitaux de la marine (11 nov. 1903). Les derniers sacrements ne peuvent être administrés que s'ils sont réclamés par les malades eux-mêmes « reconnus en danger ». Les usages traditionnels du vendredi-saint sont interdits dans tous les ports de France (Circul. de Lockroy, 1886. Circul. de M. de Lanessan (13 avril 1900). Cette interdiction est ensuite étendue à tous les ports étrangers où les navires français peuvent se trouver le vendredi saint. Rapportée partiellement en 1912 par une circulaire secrète de M. Baudin qui en laissait l'application au jugement des amiraux et des commandants, elle fit l'objet d'une campagne de presse, et, en fin de compte, elle fut, en 1914, maintenue de nouveau par M. Gauthier, ministre de la marine.

Les services de la justice sont à leur tour laïcisés. Le ministre de la justice, M. Cazot, interdit aux membres des cours judiciaires et des tribunaux d'assister en corps aux processions de la Fête-Dieu (Circul. du 23 mai 1880). Conservée, quoique rendue facultative, la messe du Saint-Esprit, dite messe rouge, est définitivement supprimée en 1901. Les emblèmes religieux sont enlevés des palais de justice et des

tribunaux (Circul. du 2 avril 1904). Une série de propositions tend à éliminer le nom de Dieu de la formule du serment.

Les aumôniers attachés aux prisons et aux maisons de correction sont pareillement licenciés, et le personnel est laïcisé. Du culte, on ne laisse subsister dans ces établissements que quelques modalités transitoires et tout à fait insuffisantes relativement aux besoins moraux des détenus.

C) *Laïcisation des services non essentiels à l'Etat.* — Cette laïcisation, les hommes d'Etat de la IIIe république ne se sont pas contentés de l'imposer dans les services qui sont essentiels à tout gouvernement, les armées de terre et de mer, l'administration de la justice. Ils l'ont étendue aux services qui ne relèvent pas directement de la compétence de l'Etat, et dont la IIIe République a assumé la gestion, soit qu'elle l'ait héritée des gouvernements précédents, soit qu'elle ait voulu elle-même en prendre la responsabilité pour étendre sa sphère d'influence.

Soucieux seulement d'augmenter l'exercice de la liberté individuelle, ces hommes d'Etat auraient eu à cœur d'encourager l'initiative privée, de lui restituer toutes les fonctions dont elle peut s'acquitter elle-même, souvent avec plus de succès que l'Etat, de laisser en quelque sorte les citoyens exercer directement leur souveraineté dans tous les domaines où la compétence ne leur fait pas nécessairement défaut.

Ce qui démontre avec évidence que le principe de la souveraineté populaire n'était qu'un leurre, destiné à tromper la foule et à servir d'autres desseins, c'est la haine des laïcisateurs pour toute décentralisation ; c'est la ténacité avec laquelle ils ont gardé entre leurs mains tout le pouvoir qu'avaient les anciens régimes, et ont essayé d'y ajouter des monopoles nouveaux. Ils ont voulu par là multiplier leurs moyens d'action, et, parmi les buts qu'ils se sont proposés, il faut mettre au premier rang le triomphe du laïcisme par une extension de plus en plus grande de la laïcité.

Nous n'avons pas à raconter ce qui a été fait pour laïciser l'Enseignement.

On le trouvera ailleurs dans ce Dictionnaire.

Cependant, comme nulle part le laïcisme n'a déployé plus d'ardeur que dans cette campagne, il convient, pour le faire connaître, de signaler les principales phases de son action.

L'enseignement religieux est successivement exclu du programme des examens publics à tous les degrés (Lois et règlements, 1880, 1882, 1886); des écoles maternelles (Loi du 16 juin 1881 et arrêté du 28 juillet 1882); des écoles primaires (Loi du 28 mars 1882); il est rendu facultatif dans les lycées (1881).

Les ministres du culte n'ont pas le droit de donner l'enseignement religieux dans les locaux scolaires (Loi du 28 mars 1882).

Les congréganistes sont exclus de l'enseignement public (Loi du 30 octobre 1886); ils sont privés de tout droit d'enseigner (Décrets du 29 mars 1880, et plus tard, loi du 23 février 1904).

Les aumôniers sont supprimés dans les écoles d'arts et métiers (1884), dans les écoles normales (1881, 1882). La Chambre en vote la suppression dans les lycées (octobre 1906).

Tous les emblèmes religieux sont enlevés de l'école publique, malgré l'opposition d'un grand nombre de conseils municipaux (Circul. de J. Ferry en 1882, et de Clemenceau en 1906).

En résumé, pour laïciser l'enseignement, l'Etat a fermé plus de 20.000 maisons d'éducation, dispersé ou expulsé plus de 60.000 religieux ou religieuses. Il a violé, on peut le dire sans crainte, la volonté de la grande majorité des parents, en supprimant, dans les écoles publiques, tout enseignement religieux.

Ce qui a été fait dans l'Assistance publique, est, sinon plus despotique, du moins plus odieux encore. Les enfants peuvent aller à l'église. Les malades ne peuvent sortir de l'hôpital. Or le service religieux y est entravé de toute manière. Les aumôniers, s'ils ne sont pas totalement supprimés, n'ont plus qu'un accès difficile auprès des malades.

Dans bien des cas, ils ne peuvent être appelés que si les malades ont déclaré au moment de leur entrée qu'ils voulaient accomplir leurs devoirs religieux. M. Pelletan, ministre de la marine, le spécifie dans une instruction aux préfets maritimes pour les hôpitaux de son département (4 avril 1903). Les infirmières congréganistes sont, à Paris et dans plusieurs villes, licenciées, malgré la protestation des médecins, à l'instigation du gouvernement.

Pour avoir une pleine idée de ce qui a été fait en vue de laïciser les services publics, il faudrait enregistrer toutes les mesures qui ont été prises contre les fonctionnaires, désireux de garder leur indépendance vis-à-vis du laïcisme.

A différentes reprises, beaucoup furent obligés de donner leur démission pour ne pas enfreindre ce qu'ils estimaient un devoir de conscience. Au moment des premières expulsions, en 1880, plus de 400 magistrats, dont plusieurs étaient chargés de famille et sans grandes ressources, descendirent de leur siège. Au moment des inventaires, en 1906 et 1907, c'est l'armée surtout qui fut décimée. « L'armée nationale, écrit au ministre de la guerre le lieutenant Cesbron-Lavau, désigné pour faire évacuer le collège catholique de Beaupréau, n'a pas pour mission d'aider à persécuter et à spolier les citoyens français. La liberté de conscience doit exister pour tous. Vous la refusez au soldat catholique. » Il donne sa démission. Sa lettre lui vaut trente jours d'arrêts de forteresse. Un grand nombre d'officiers quittèrent pareillement l'armée.

Avec les démissions, l'épuration. Dès 1879, commence cette difficile et délicate besogne, écrit M. Hanotaux, appelée « d'un nom assez laid : l'épuration » du personnel. Le gouvernement exige des certificats de laïcisme, non seulement de ses agents immédiats, mais dans les sphères mêmes où les capacités techniques et les qualités d'ordre moral doivent primer toute autre considération.

A l'épuration, il faut ajouter ce qui en fut souvent l'instrument « abject », la surveillance des fonctionnaires et la dénonciation entre confrères et collaborateurs. Le régime « des fiches », institué pendant des années au ministère de la guerre, restera la honte du gouvernement qui l'a autorisé et n'a consenti à le flétrir qu'après la flétrissure imposée par l'opinion publique.

§ 2. **La Société sans Dieu.** — *Laïcisation de la société. — Tentatives pour détruire toute autorité spirituelle. — Athéisme social conduisant à l'athéisme individuel.*

Maîtres de l'Etat et des services publics, les fauteurs du laïcisme ne sont point disposés à borner là leur campagne. Leur idéal, ne l'oublions pas, est d'émanciper totalement l'individu de toute autorité spirituelle pour le rendre, ainsi qu'ils le disent, au gouvernement de sa conscience et de sa raison, qui est le gouvernement de la Vérité, du Bien, du Progrès.

Or l'autorité spirituelle, c'est l'Eglise catholique, et, dans l'Eglise, le Pape, les évêques, les supérieurs des ordres religieux. De là des efforts persévérants et une série de mesures : *A*) pour atteindre l'Eglise catholique et diminuer son influence ; *B*) pour frapper

les chefs spirituels de la communauté et les séparer des fidèles.

A) *Mesures contre l'Eglise catholique.* — Elle est frappée dans les deux formes extérieures qui peuvent garantir sa liberté : les privilèges des clercs; son droit de propriété.

a) *Suppression des privilèges des clercs.* — Les cardinaux sont dépouillés de leur titre de sénateurs de droit, qu'ils avaient sous l'empire. Les évêques et les prêtres sont exclus des conseils auxquels des lois précédentes leur avaient accordé une place de droit, du Conseil supérieur de l'Instruction publique et des Conseils départementaux (1880, 1886), des commissions administratives des hospices, hôpitaux, bureaux de bienfaisance (1879).

La loi du 15 juillet 1889, aggravée ensuite par celle de 1905, a supprimé toutes les exemptions qui avaient été accordées aux membres du clergé, relativement au service militaire.

Il faudrait ajouter la suppression de plusieurs privilèges de moindre importance, soit en vertu de décrets particuliers, soit par une conséquence de la loi de 1905 : suppression des honneurs rendus aux évêques, de toute place officielle réservée au clergé, des permis de circulation accordés aux missionnaires sur les vaisseaux ou les chemins de fer des compagnies liées à l'Etat par des contrats, etc., etc...

b) *Suppression de la propriété ecclésiastique.* — En 1882, une circulaire du ministre Humbert interdit l'ouverture d'aucun lieu de culte, même d'un oratoire privé, sans son autorisation préalable. En 1884, le culte est interdit dans la Chapelle expiatoire; en 1885, l'église Sainte-Geneviève est désaffectée et devient le Panthéon, où sont inhumés les grands hommes, spécialement les ennemis de la religion.

En 1881, les cimetières, lieux bénis par l'Eglise, sont sécularisés. La loi y établit la promiscuité des tombes.

En 1884, la loi sur l'organisation municipale accorde au maire une clef de l'église (art. 100), pouvoir sur les cloches (art. 101), droit de police à l'intérieur de l'édifice (art. 105); reconnaît aux communes le droit de désaffecter les bâtiments non concordataires, mis à l'usage du culte (art. 107).

Du budget des cultes, le gouvernement dispose comme d'une propriété. Perpétuellement, sur de simples dénonciations, sous le prétexte de réprimer des excès de langage, il supprime le traitement des prêtres et des évêques. De 1876 à 1902, ce budget descend de 53 à 37 millions.

En même temps qu'il retient à sa fantaisie sur ce qu'il doit à l'Eglise, le gouvernement établit le contrôle des biens dont elle-même a directement la gérance. En 1892, un article de la loi de finances soumet les budgets des Fabriques à toutes les règles de la comptabilité des autres établissements publics, et un règlement d'administration statue que les comptes des Fabriques seront jugés et apurés par le Conseil de préfecture ou par la Cour des comptes.

Cette législation, a-t-on dit avec raison, tendait à substituer, dans l'administration temporelle des paroisses, le percepteur au trésorier de Fabrique, le fonctionnaire public et le conseiller municipal à l'auxiliaire du curé, la préfecture et la Cour des comptes à l'évêque, l'Etat à l'Eglise. (Jean Lefaure, *La Persécution depuis 25 ans*, p. 94.)

Depuis quelques années, le gouvernement a fait plus. Il a dissous à peu près totalement la propriété ecclésiastique. En vertu des lois de 1901 et de 1904, il a liquidé tous les biens des congrégations religieuses auxquelles il a refusé l'autorisation, et le produit de cette liquidation a été versé au Trésor public. A peine une petite part a-t-elle été prélevée pour constituer une pension de retraite aux vieillards séparés de leur famille religieuse. Encore faut-il ajouter que cette pension, très modeste, a été le plus souvent gaspillée par les frais de la liquidation ou refusée.

Enfin les lois de Séparation, celle de 1905 notamment, ont totalement spolié l'Eglise catholique. Non seulement le budget des cultes a été supprimé; mais les menses épiscopales, les biens curiaux, les fondations de messes en faveur des défunts, tout a passé aux mains de l'État. A la suite des Inventaires, les catholiques ont, il est vrai, conservé la jouissance des églises qu'ils occupaient. Mais cette jouissance elle-même n'a aucun titre juridique. Elle dépend du bon plaisir du gouvernement. (Lois du 9 déc. 1905, du 2 janv. 1907, du 13 avril 1908.)

B) *Mesures contre l'autorité spirituelle et toute communauté religieuse.* — L'Etat et tous ses services laïcisés, l'idéal laïque n'est pas réalisé. L'autorité ecclésiastique peut subsister : elle a donc des sujets. Dès lors, le devoir de l'Etat laïque est de les libérer de cette domination. Il faut, dans la société imbue des principes du laïcisme, que disparaisse toute autre souveraineté que la souveraineté de l'individu, incarnée soi-disant dans la souveraineté populaire. La religion, comme tout le reste, ne doit relever que de la conscience individuelle, dans tout son domaine. Au congrès de la Libre pensée en 1904, on a rappelé le mot de Condorcet : « Toute croyance religieuse est un objet qui doit être laissé, sans aucune influence étrangère, à la raison et à la conscience de chaque individu. » (*Foi laïque*, p. 203.)

Ce n'est pas qu'on refuse à l'individu le droit de s'associer, même pour une fin religieuse; mais l'association doit demeurer une association entièrement libre, ce qui veut dire sans autorité proprement dite, sans lien réel, sans support efficace.

Tel est le plan que semblent avoir eu devant les yeux les législateurs français, spécialement ceux qui ont rédigé la loi dite de Séparation et les lois contre les Congrégations religieuses.

Loi de Séparation. — La loi promulguée le 9 décembre 1905 est la plus vivante expression de l'esprit laïque appliqué au gouvernement de la cité. C'est la négation du gouvernement ecclésiastique, sous les deux formes que nous signalions au début de cet article : distinction du pouvoir spirituel et du pouvoir civil; distinction hiérarchique, dans la société religieuse, des laïques et des clercs.

La double thèse formulée dans la loi de Séparation, c'est : 1) qu'il n'y a pas de pouvoir spirituel effectif à côté du pouvoir civil; 2) qu'il n'y a pas dans la société religieuse une hiérarchie véritable de chefs et de simples fidèles.

1) *Négation de l'existence du pouvoir spirituel à côté du pouvoir civil.* — En effet :

a) La loi a été faite sans aucune entente préalable ni avec le Pape ni avec les évêques de France. L'ambassade auprès du Vatican avait été supprimée l'année précédente. On avait demandé le rappel du nonce. Durant tout le temps que dura la discussion de la loi, il n'y eut aucuns pourparlers ni avec le Pape ni avec les évêques. Le pouvoir civil a légiféré sur la Séparation des Eglises et de l'Etat et toutes les questions afférentes, comme sur une question qui relevait exclusivement de sa compétence.

b) Une fois votée, la loi ne fut pas davantage notifiée aux représentants de l'autorité spirituelle.

c) Pas davantage il n'en est fait mention dans le dispositif de la loi. Le législateur y règle l'attribution des biens ecclésiastiques, la police des cultes, l'administration de tout ce qui concerne les édifices et l'exercice du culte. Pas une fois il ne nomme les

représentants du pouvoir spirituel. L'exécution de la loi est confiée aux officiers de l'Etat. Les inventaires des biens ecclésiastiques se font sous la direction des agents de l'enregistrement et des domaines. Les règlements de police prévoient surtout les écarts des ministres du culte. C'est le pouvoir civil qui, en fin de compte, a la charge de dirimer tous les conflits, par l'intermédiaire du préfet ou des tribunaux de l'Etat.

d) Ainsi l'Etat affecte d'ignorer l'autorité spirituelle. Il ne lui reconnaît aucun caractère juridique ni officiel. Ce qui équivaut à la nier totalement aux yeux du public.

2) *Négation de l'autorité spirituelle des clercs dans l'intérieur de l'Eglise.* — Il y a plus. On pourrait en effet supposer que, tout en l'ignorant, le législateur de 1905 laisse à l'autorité spirituelle la faculté d'exister à ses risques et périls. Il n'en est rien. L'idéal laïque a mis sur la loi son empreinte visible par la création d'« Associations cultuelles ». C'est son chef-d'œuvre. Avec les « Associations cultuelles », il ne subsiste plus rien du gouvernement ecclésiastique. En effet : *a*) *Par leur origine*, elles tiennent uniquement de la loi de 1905 et de la loi de 1901 leur droit d'exister. Ce droit lui-même n'entre en exercice que par le libre consentement des membres des Associations. Elles n'ont pas de chef, mais seulement des directeurs ou des administrateurs, dont tous les pouvoirs viennent non de Dieu mais de l'homme, et en restent irrévocablement dépendants. *b*) *Par leur fonctionnement*, les « Associations cultuelles » n'agissent que dans les limites assignées par l'Etat, qui les surveille, les contrôle, juge des conflits survenus entre elles, peut au besoin les dissoudre. Elles doivent, il est vrai, « être conformes aux règles générales du culte dont elles se proposent de continuer l'exercice », suivant l'article 4. Mais cette conformité n'est exigée que pour la naissance légale des Associations, et c'est en définitive, d'après l'article 8, le Conseil d'Etat qui en est constitué le juge. *c*) *Par leurs attributions*, l'administration des biens, les infractions aux lois de police, tout l'exercice extérieur du culte relève d'elles, directement ou indirectement. La loi ne stipule, il est vrai, que ce qui regarde le temporel. Mais si les Associations ont seules la charge de fixer le coût des baptêmes et des enterrements, les honoraires de messe, l'achat et la valeur des vases sacrés, les réparations nécessaires à l'édifice, etc., existera-t-il encore une autorité spirituelle, digne de ce nom? Ne sera-t-elle pas entièrement asservie? Voir H. Prélot, *Etudes*, t. CVIII, 5 sept. 1906, p. 581-599. *L'acte pontifical ;* A. d'Alès, *ibid.*, t. CIX, 5 oct. 1906, p. 13-18 : *Constitution laïque de l'Eglise.*

Le Pape et les catholiques, les adversaires et les partisans de la loi, tout le monde a été unanime à le reconnaître. La loi de 1905 était le triomphe des principes de la Révolution française, de ceux qui avaient animé toute la politique religieuse en France depuis 1879 ; c'était le triomphe du laïcisme. « J'approuve le projet de loi, disait au Sénat le protestant libéral Philippe Berger, parce qu'il a changé le pivot de l'Eglise, qu'il l'a mis dans l'ensemble des citoyens au lieu de le faire résider dans une hiérarchie qui nous échappe, et dont *nous ne sommes pas les maîtres.* » (*Q. A.*, 9 déc. 1905, p. 153.) « Voter la Séparation, disait M. Rouvier en ouvrant la discussion au Sénat, c'est accomplir le dernier pas de la démarche de l'Etat vers l'émancipation totale vis-à-vis de toute puissance théocratique, affirmer une dernière et définitive fois la neutralité de l'Etat à l'égard de toute conception religieuse. » — « Qu'est-ce que cela, répliquait M. de Marcère, la neutralité?... La neutralité est un mythe en pareille matière. En réalité, c'est la guerre à l'idée religieuse ; c'est la suite donnée à une théorie qui fut exprimée comme étant l'idée-mère de la Révolution, à savoir l'émancipation de l'esprit humain, et, pour dire le mot, la révolte contre Dieu. La loi nouvelle voulait que l'on bannît de l'esprit humain toute préoccupation religieuse. La raison devait suffire à elle-même aussi bien dans la conduite individuelle que dans le gouvernement des nations : à toute conception philosophique ou religieuse, on substituait la déification de la raison. » (*Q. A.*, 16 déc. 1905, p. 181.) C'est ce qu'on peut appeler la déification de l'individu. Rien d'étonnant que le Pape Pie X ait condamné la loi de Séparation « comme profondément injurieuse vis-à-vis de Dieu, qu'elle renie officiellement en posant le principe que la République ne reconnaît aucun culte » — « comme contraire à la constitution divine de l'Eglise, à ses droits essentiels, et à sa liberté » (*Encycl. Vehementer*).

Lois contre les Congrégations religieuses. — Il serait facile de retrouver toute l'âme du laïcisme dans les lois qui ont été faites à différentes reprises en France durant ces dernières années contre les Congrégations religieuses, notamment les décrets d'expulsion de 1880, les lois du 1er juillet 1901, du 18 mars 1903, et du 7 juillet 1904. Il serait trop long de le faire ici. A défaut des comptes rendus des discussions du Parlement qu'on trouverait à l'*Officiel*, ou, en abrégé, dans les *Questions actuelles*, on pourra lire les articles et la controverse de M. Buisson avec Brunetière dans *Foi laïque*, p. 130 et seq., et les réflexions sagaces que M. Ch. Maurras a faites à ce sujet dans son ouvrage : *La Politique religieuse*, p. 211.

On peut ramener à quelques chefs tous les principes du laïcisme, exposés à l'occasion des lois contre les Congrégations.

1°) Les Congrégations ne peuvent se réclamer d'aucun droit naturel ou divin.

Le droit moderne ou laïque ne connaît que le droit de l'individu et le droit de la nation.

2°) Pour les associations, il n'y a d'autres droits que ceux que la nation leur donne, d'autre titre à l'existence que ce qui est concédé par l'Etat.

3°) L'Etat a essentiellement pour mission « d'empêcher qu'aucun groupe, qu'aucun homme ne parvienne à confisquer la liberté de ses semblables » (*Foi laïque*, p. 135).

4° Il ne peut donc autoriser ni tolérer les Congrégations religieuses, pas plus qu'il ne peut d'ailleurs autoriser l'Eglise, dont toute l'organisation et le programme sont en opposition avec le libre examen et ont pour but de « mettre en tutelle l'esprit humain » (*Foi laïque*, p. 115). Il ne peut pas y avoir de droit commun pour les Congrégations, « les plus admirables appareils de pression intellectuelle et morale, sociale et religieuse, qui aient été forgés en ce monde », qui ne songent qu'à assurer le maintien de leur « domination sur les consciences » (*Foi laïque*, p. 111).

En vertu de ces principes, les décrets de 1880 ordonnent à toutes les Congrégations non autorisées de se disperser ; 350 propriétés privées sont violées ; 10.000 religieux sont expulsés de leur domicile.

Les lois de 1884 et 1895 grèvent les biens des Congrégations du double impôt dit d'accroissement, puis d'abonnement, tout à fait en disproportion avec le droit commun.

La loi du 1er juillet 1901 supprime toutes les Congrégations non autorisées. Leurs biens, déclarés sans maître, sont versés aux caisses de l'Etat, ou le plus souvent gaspillés par les liquidateurs.

En mars 1903, la Chambre refuse de discuter les demandes d'autorisation qui lui ont été adressées par plusieurs Congrégations.

Le 7 juillet 1904, toutes les Congrégations enseignantes, même autorisées jusque-là, sont dissoutes. M. Combes se vante, avant de quitter le ministère, d'avoir en deux ans expulsé plus de 16.000 congréganistes. Il ne parle que des exécutions qu'il a présidées lui-même. Les lois votées par son parti de 1901 à 1905 ont fait bien plus de victimes. Il n'est pas exagéré d'évaluer à plus de 100.000 le chiffre de ceux et de celles qui ont eu à souffrir de la spoliation de leurs biens, de l'exil ou de la dispersion. Ce qui est étrange d'ailleurs dans cette persécution, ce n'est pas le nombre des persécutés. L'histoire en a compté bien d'autres. Mais les persécutés l'avaient toujours été au nom du bien public. Même en 1793, où l'on parlait déjà de liberté, c'était le comité *du Salut public* qui envoyait à la mort ou à la déportation. Les laïcisateurs de la IIIe République ont frappé leurs victimes au *nom de la liberté*. Dans la même loi où *ils ont libéré les associations*, *ils ont créé le délit de congrégation*. Deux citoyens français, convaincus d'avoir constitué une congrégation — et il suffit, pour en faire la preuve, d'un acte qui révèle entre eux des rapports de supérieur à inférieur par obéissance religieuse — peuvent être poursuivis par le parquet, traduits devant les tribunaux et condamnés à l'amende ou à la prison.

Il y a dans tout le système une apparence de logique. N'est-ce pas le devoir d'un régime, institué pour faire régner la liberté absolue, de la défendre au besoin contre les citoyens qui abuseraient de la leur pour la limiter?....

IIIe Partie

RÉFUTATION DU LAICISME

I. **Réfutation négative. — Les objections contre le laïcisme**. — On peut dire du laïcisme ce que Pie X a dit du modernisme : c'est le rendez-vous de toutes les hérésies. C'est pourquoi on en trouvera la réfutation à plusieurs endroits de ce dictionnaire. Nous nous attacherons ici aux lignes essentielles que nous avons dégagées dans l'exposé du système.

1) **Contre l'idéal laïque.** — L'idéal laïque apparaît de plus en plus comme une simple construction de l'esprit, faite en dehors de toute observation de l'humanité telle qu'elle est. Les formules dont il se sert : l'homme ne doit relever que de sa raison et de sa conscience — il doit s'appartenir et n'appartenir qu'à lui-même — c'est à lui de procurer son propre salut et de se suffire — apparaissent aujourd'hui, malgré les applaudissements qui les ont accueillies durant ces dernières années dans des milieux soi-disant cultivés, comme des symboles surannés, une phraséologie vide de signification réelle.

En effet, l'idéal laïque : a) est en désaccord avec l'observation psychologique la plus élémentaire ; b) avec les lois de la vie; c) il aboutit à des résultats contraires à ceux qu'il prétend obtenir ; d) il part d'un principe faux et il implique des contradictions.

a) *L'idéal laïque est en désaccord avec l'observation psychologique la plus élémentaire.* — Il n'est pas vrai que l'homme est libre de penser ce qu'il veut. Rien n'est plus faux dans l'ordre des connaissances usuelles. On n'est pas libre de penser que deux et deux font cinq, que la ligne courbe est le plus court chemin d'un point à un autre, que Louis XIV n'a jamais existé et qu'Amsterdam est la capitale de la France. Dans l'ordre des connaissances scientifiques, le postulat de la libre pensée paraît dénué de sens. Que signifie le mot de libre pensée, en face du moindre manuel de géométrie, de chimie ou d'histoire naturelle? Celui qui sait, n'a pas la tentation, dans le domaine où il sait, de se déclarer libre penseur. Il dit : « Je sais ; il en est ainsi » ; et voilà tout. Le rôle de la libre pensée est de disparaître devant la science. L'idéal, le but de l'intelligence humaine, n'est pas d'augmenter sa liberté, mais de la réduire à s'effacer de plus en plus devant la rigueur et la précision du savoir. Ce qui est aussi, à proprement parler, une liberté, la seule et vraie liberté, celle qui délivre de la servitude des préjugés, de l'ignorance et de l'erreur. La vérité, en effet, est comme un cran d'arrêt pour l'esprit humain, mais à la façon de l'objet lumineux qui fixe le regard, tandis que les ténèbres lui permettent de s'égarer à droite et à gauche, indéfiniment.

Il n'est pas vrai non plus que l'homme doive désormais ne relever que de sa propre raison, ne faire appel à d'autres lumières qu'aux siennes et tout tirer de son propre fonds. A mesure que les branches du savoir se diversifient et se distribuent en des spécialités plus nettement séparées, il est nécessaire, à moins de consentir à tout ignorer, de faire crédit aux lumières d'autrui. L'historien, le naturaliste, le physicien se cantonnent sur des terrains de plus en plus limités : c'est la condition de la compétence sérieuse. Mais il en résulte aussi la nécessité d'accepter, en quelque sorte les yeux fermés, les conclusions des savants, quand ils se maintiennent strictement dans leur domaine. Entre la réalité et nous, se multiplient ainsi les intermédiaires par lesquels nous arrivons à la connaître. Plus le passé se livre à nos recherches, plus augmente le nombre des manuscrits et des témoins auxquels il faut faire appel et en même temps crédit. Le présent, depuis l'humble fait divers jusqu'aux plus dramatiques catastrophes, ne nous parvient de même que par la presse. Or nous pouvons la soumettre au plus exigeant contrôle, et nous le devons. Mais à mesure que se développent en étendue et en rapidité ses moyens d'information, la presse n'en prélève pas moins sur notre confiance un crédit, qui s'accroît chaque jour et lui permet d'exercer dans notre vie publique et dans notre vie privée un rôle d'une incalculable portée. Ainsi, le progrès semble consister, non point à se passer de plus en plus d'autrui, mais à multiplier nos ressources en multipliant du même coup nos dépendances.

Ce qui est vrai dans l'ordre des connaissances scientifiques et de l'information quotidienne, ne l'est pas moins dans l'ordre religieux et moral. « Tout, écrit l'un des protagonistes de l'idéal laïque, doit pouvoir se penser, se dire, s'écrire sans qu'aucune contrainte restrictive ou répressive n'intervienne. L'idée subversive et abominable d'aujourd'hui sera peut-être la légalité de demain, et la conscience des honnêtes gens du siècle prochain aura peut-être pour contenu ce que les honnêtes gens d'aujourd'hui appellent des rêves fous ou des doctrines scélérates. » (Lanson, *Revue de métaphysique et de morale*, nov. 1902, p. 752.) De telles déclarations, qui n'ont pas été rares dans le parti laïque, se prétendent inspirées par une large confiance dans la bonté de la nature humaine et dans le progrès. Elles en sont en réalité la négation. L'humanité n'aurait donc rien appris depuis tant de siècles et après tant d'expériences ? Aux générations qui viennent, elle n'aurait point de leçons, point de conseils à donner, point de vertus à enseigner ? Elle ne saurait pas plus aujourd'hui qu'il y a vingt siècles ce qui est bien, ce qui est honnête, ce qui est beau, ce qui est le devoir? Elle serait, dans le domaine religieux et moral, sans acquis,

sans ressource, et n'aurait pas le moindre viatique à offrir à la jeunesse qui demande le chemin de la vraie vie ! N'y a-t-il pas eu, avant nous, des saints, des héros, des consciences délicates, de simples honnêtes gens, qui, au prix de leurs efforts, nous ont frayé la route ? N'y a-t-il rien à retenir de leurs exemples ? N'ont-ils pas, avec des variantes inévitables mais accessoires, inséré un contenu, définitif dans son essence, sous les mots de dévouement, de grandeur d'âme, de piété filiale, de patriotisme, de désintéressement, de pureté morale, de respect de soi-même, d'amour du prochain, de fidélité à sa parole, etc...? Que l'homme s'exerce à revêtir de nouvelles formes toutes ces vertus, rien de mieux. Mais ce qui en est l'âme, sera demain identique à ce qu'il était hier. De toutes les manières inattendues qu'on pourra trouver d'aimer le prochain, il n'y en a pas une qui consistera à le frapper injustement, à lui voler son bien, à ternir son honneur et à lui vouloir du mal. A la frénésie d'un libre examen, qui ne veut connaître aucune barrière, qui veut appeler à sa barre toutes les notions acquises et reviser toutes les anciennes valeurs, l'univers oppose ses relations invariables.

Il ne cesse pas d'y avoir des familles et des patries, des parents et des enfants, des époux et des épouses, des propriétés, fruits du travail ou de contrats valables sous tous les cieux et dans tous les temps.

L'homme lui-même, à mi-chemin entre l'ange et la bête, ne change guère. La perfection, pour lui, consiste, non à bouleverser, mais à parachever ce qu'il est. L'univers, enfin, est en dehors des atteintes de notre critique. Par ses lois et ses contingences, ses harmonies et ses vicissitudes, il continue à proclamer qu'il n'est pas lui-même l'ouvrage de sa propre activité ni par conséquent son maître suprême. Or s'il atteste, par tout ce qu'il est, qu'il vient d'un autre, qu'y pouvons-nous ? De plus, dans cet univers il y a l'histoire qui se déroule ; il y a Jésus, il y a l'Eglise catholique, il y a des faits, des événements, qui se dérobent, dans ce qu'ils sont, aux fantaisies de nos appréciations. Toutes les dénégations, toutes les révoltes de l'esprit humain ne peuvent les faire autres qu'ils sont. Ce qui importe, ce n'est donc pas que la pensée soit libre ; c'est qu'elle corresponde à ce qui est.

Mais alors, comment prétendre que l'homme est libre de penser et de faire tout ce qu'il veut? L'intelligence de l'homme n'est pas supérieure à l'univers. Elle n'a qu'à reconnaître ce qu'il est. Ainsi en va-t-il de la conscience humaine. Elle n'a pas non plus à créer de toutes pièces de nouveaux devoirs, dont elle serait seule juge. Ce qui est, lui assigne ce qu'elle doit interdire ou ordonner. Elle n'a qu'à s'y conformer. Ce sont là des axiomes du plus banal bon sens.

b) *En désaccord avec les lois de la vie.* — Les lois de la vie sont les principes et les méthodes d'activité en vertu desquels elle s'épanouit. Ce sont elles qui, d'une manière constante et universelle, en dehors des cas exceptionnels, produisent la joie, le succès, l'honneur, la fécondité, la gloire, tout ce qui donne du prix à notre fragile existence. Elles dérivent de la nature de l'homme et nous sont révélées par la vie elle-même. Or, s'il est un fait évident à qui n'a pas de parti pris, c'est que notre activité ici-bas doit se subordonner à un but, à un idéal, à une œuvre qui n'est pas notre vie elle-même, mais dont notre vie dépend. La loi de la vie n'est pas d'être en dehors de toute loi, libre et émancipé, c'est *de servir*. Les noms qui désignent les professions humaines, les plus nobles surtout, désignent aussi les tâches dont les hommes ne peuvent être que les serviteurs : rois, princes, présidents de république, ministres, membres des parlements, il n'est personne parmi les détenteurs d'une parcelle de l'autorité publique, qui ne s'appelle le serviteur de la nation, et dont la vraie gloire ne soit de l'être en réalité. Ainsi en va-t-il du soldat, du magistrat, du fonctionnaire de tout rang et de tout grade. Le prêtre est au service de Dieu et de l'Eglise. Il est un saint dans la mesure où il oublie ses propres intérêts pour défendre ceux dont il a la charge. Quiconque s'immole, souffre ou meurt pour une cause juste et grande, est un héros. Etre audacieux dans le danger, courir des risques, braver la mort, peut être le propre du héros et du malfaiteur hardi. Ce qui distingue l'un de l'autre, c'est que le malfaiteur se bat pour ses propres intérêts, le héros pour une cause qui le dépasse. La conscience universelle a consacré ces distinctions : elle a réservé à l'un des lauriers ; à l'autre, le gibet. Ce qui fait la valeur des individus, ce n'est donc point la quantité d'énergie déployée : c'est l'objet, placé en dehors d'eux, auquel ils en font l'application. Le courage, l'entrain, l'endurance, tout ce que l'individu apporte de son propre fonds, est en définitive mesuré à une norme qui lui est extérieure. Seule, cette norme détermine en dernière analyse la valeur des actes de l'individu. Les partisans les plus effrénés de l'idéal laïque sont obligés d'en tenir compte. Quand ils louent leurs amis, ils les félicitent, non de s'être appartenus, mais de s'être donnés, de s'être dévoués à la République, à la Démocratie, à la Vérité, à la Justice, à la Science, etc. Nul n'oserait, pour faire l'éloge de quelqu'un, le vanter d'avoir vécu uniquement pour lui et de n'avoir eu d'autre préoccupation que sa liberté individuelle. Telle est la loi qui s'impose dans la vie courante. Et ce code de la morale populaire rejoint les préceptes de l'Evangile. Celui qui s'est appelé la Vie et qui a été en effet le Maître de la vraie vie, n'a cessé de répéter sous mille formes : « Ne soyez pas en peine de ce qui vous concerne. Cherchez d'abord la justice de Dieu, et le reste vous sera donné par surcroît... Voulez-vous avoir la vie parfaite, vendez ce que vous avez et donnez-le aux pauvres... Celui qui perd son âme pour moi, est celui qui la sauve... » Toute la doctrine du Maître peut se résumer en ces quelques mots : « Oubliez-vous pour Dieu et pour le prochain. »

N'est-ce pas là, d'ailleurs, ce que réclame aussi l'âme humaine dans ses aspirations les plus profondes ? Avide de bonheur, elle a conscience de sa propre indigence ; un pressentiment secret l'avertit que, le vrai bonheur, elle ne peut le trouver en elle-même. « Nos méditations, comme nos souffrances, sont faites du désir de quelque chose qui nous compléterait », dit un personnage du *Jardin de Bérénice*. Et ailleurs : « Ce que je veux, c'est collaborer à quelque chose qui me survive. » Et l'auteur ajoute avec raison : « Telle est la loi de la vie. » Colette Baudoche a l'instinct qu'elle est vraiment elle-même, quand elle se dépasse pour ne plus voir que la vieille patrie ; elle réalise ce qu'elle doit être, à l'instant où elle meurt à un amour ardent mais trop égoïste. C'est en songeant à la race, que le descendant des Roquevillard trouve les accents qui le sauvent et l'honneur de sa famille avec lui. C'est le « démon de midi », au contraire, qui saccage la vie et le foyer de Savignan, en substituant au culte des traditions, du passé, le culte de la passion individuelle. Tous les héros de roman où nos écrivains modernes ont eu à cœur de noter, avec un anxieux souci du réel, le fruit de leurs observations, répètent à leur manière que la loi de la vie n'est pas de s'appartenir mais de s'oublier, et qu'il faut, pour être grand, suivant la parole d'un contemporain, « mesurer ce que l'on peut, non à ce que l'on

veut, mais à ce que veut un plus grand que soi-même ».

c) *L'idéal laïque aboutit à des résultats contraires à ceux qu'il prétend réaliser.* — En effet, il prétend exalter l'homme ; en fait, il l'amoindrit.

Sous prétexte que la vraie grandeur consiste à ne rien devoir qu'à soi-même et à se maintenir franc de toute dépendance, l'idéal laïque s'efforce d'isoler l'homme de son passé, de ses traditions, de son milieu, de sa famille. En fait, il dépouille l'individu de tout ce qui le sélectionne, l'affine, l'ennoblit, et l'*aristocratise*. La vie est trop courte pour que l'individu puisse à lui seul suppléer à tout ce que lui fournit la race, l'entourage, la nature. La civilisation est faite d'apports successifs, qui en s'accumulant font le progrès. Supprimer ces apports, sous prétexte qu'ils créent une sorte d'esclavage et lèsent l'autonomie du développement individuel, est un geste d'orgueil ridicule et sans profit. En bonne logique, il faudrait alors réduire chaque génération à recommencer les industries de Robinson Crusoë. C'est la négation du progrès et de la civilisation, c'est-à-dire du bénéfice que l'humanité retire légitimement du travail des générations passées. La même doctrine qui fait un dogme du progrès, le nie donc implicitement.

L'idéal laïque n'est pas moins inconséquent quand il fait appel au respect de la personne humaine pour préconiser la tolérance universelle de toutes les opinions et de tous les cultes. Il a l'air d'exalter l'homme, en affectant de ne voir dans les idées et les croyances de chacun que la sincérité des convictions. Toutes sont respectables, ne cesse-t-il de répéter. Qu'importe qu'on soit athée ou croyant? Ce qui importe, c'est que chez l'un et chez l'autre la conviction soit sincère. C'est devant le croyant, non devant la croyance, qu'il faut s'incliner.

Mais cette neutralisation des idées et des croyances, qu'on réduit à n'être plus que des opinions facultatives, se retourne contre la vraie notion de la grandeur de l'homme. Si les idées n'ont plus de valeur en elles-mêmes, si elles ne valent que par la sincérité de la conviction, on peut donc, à la seule condition d'être sincère, rejeter celles-ci, épouser celles-là, passer des unes aux autres, au gré des impressions successives. Mais comment apprécier la sincérité? C'est une attitude qui échappe, d'elle-même en quelque sorte, à tout contrôle, à celui d'autrui, et souvent aussi, surtout dans les émotions très vives, à celui de la conscience personnelle. Est-il rien de plus facile que d'être dupe de ses passions et de son cœur? Plus l'émotion est intense, plus la sincérité est complète et entière. Que reste-t-il alors pour discerner la valeur des convictions individuelles, pour distinguer d'une conscience droite et éclairée, une conscience aveuglée, faussée, égarée ? Les idées? Les croyances? Mais, d'après les principes du laïcisme, c'est de la sincérité seule qu'il faut tenir compte!.. Sans doute, on voudrait limiter ces principes aux seuls dogmes religieux ; on s'en prévaut pour mettre sur le même pied l'athée et le croyant, à qui on ne demande, au premier surtout, que d'être sincère. Mais les principes débordent cette étroite conclusion, en eux-mêmes d'abord, et aussi dans l'application, très légitime d'ailleurs, qui en est faite par la foule et s'étend sans cesse à des cas nouveaux. On n'exige plus de la passion que d'être sincère. La conscience publique devient ainsi graduellement indulgente au divorce, à l'adultère, à l'assassinat, à tout crime passionnel. La sincérité du geste excuse tout. Mais le nivellement des idées et des notions morales, qui en arrive à traiter de la même manière le malfaiteur et le héros, sous prétexte qu'ils sont également sincères, et tourne ainsi au détriment des meilleurs et au profit des pires, n'est-il pas un encouragement à ces derniers? et ne va-t-il pas aboutir, par une nécessité fatale, à diminuer la valeur humaine?

Il a été déjà facile de constater ces résultats.

d) *L'idéal laïque part d'un principe faux et il implique des contradictions.* — L'affirmation fondamentale des partisans du laïcisme, c'est que le bien suprême de l'homme est l'indépendance. Rien de plus inexact.

Le bien de l'homme est ce qui répond à ses facultés et à ses tendances. Le bien de l'intelligence humaine, c'est le vrai ; le bien des yeux, la lumière, etc. A chaque faculté, correspond un objet en qui elle se repose, quand elle le possède : cet objet est son bien. Le bien de l'homme est l'objet qui répond à sa nature, considérée dans la pleine et totale harmonie de ses aspirations et de ses pouvoirs. La liberté, dont jouit la nature humaine, n'est qu'une manière d'exercer son vouloir. Cette liberté n'est pas illimitée en fait. Affirmer qu'elle l'est en droit, implique contradiction avec tout le système. N'est-ce pas enchaîner l'homme à un credo, à un nouvel Evangile ? Et tout article de foi n'est-il pas la négation de la libre pensée? D'autant que tout article de foi en entraîne un autre. Pour prouver que l'homme est, en droit, son seul souverain, on affirme que vers cette souveraine indépendance il ne cesse de s'acheminer, qu'il progresse d'un pas continu et irrésistible. L'affirmation du progrès indéfini de l'Humanité est une thèse chère entre toutes à la libre pensée. En est-il de plus gratuite, quoiqu'il n'y en ait pas de plus catégorique et de plus souvent renouvelée (cf. SABATIER, *Orientation religieuse*, p. 45-46)? S'agit-il du progrès matériel? Mais il n'est pas vrai qu'à tout progrès matériel, ni même qu'au progrès de la culture intellectuelle, corresponde toujours un progrès moral ; et n'est-ce pas, en définitive, ce dernier seul qui importe, quand il s'agit d'assurer la véritable indépendance de l'homme ? Or le progrès moral, en dehors du fait chrétien, qui réclame une place à part, est-il vraiment une loi de l'Humanité? De plus, l'Humanité aurait-elle toujours progressé dans le passé, a-t-on le droit d'affirmer qu'il en sera de même dans l'avenir ? Le dogme du progrès en suppose à son tour un autre, le dogme de la bonté de la nature humaine, d'une bonté qui a été et sera toujours, en fin de compte, victorieuse du mal.

Ce sont là de multiples articles de foi, et on en pourrait allonger la liste. Ne sont-ils pas une contradiction vivante, au cœur d'une doctrine qui se fait honneur d'avoir débarrassé l'Humanité de tous les dogmes? La vérité, c'est que l'idéal laïque, ainsi que nous l'avons dit, n'est pas une conclusion intellectuelle, c'est une préférence du cœur. La libre pensée n'a creusé aucun problème. Qu'est-ce que l'homme? quelle est son origine? quelle est sa fin? Qu'est-ce que l'univers? Les philosophes du Laïcisme ne l'ont guère étudié. Il vit de quelques mots passe-partout, empruntés à la demi-science ou à de pseudophilosophies : Progrès, Humanité, Tolérance, Liberté, Autonomie, Evolution, Science. C'est assez pour donner un peu d'allure à de pauvres sophismes, qui flattent d'ailleurs de vils instincts. Il serait impossible, avec tout le vocabulaire laïque, de composer le plus petit catéchisme tant soit peu précis et cohérent.

2) **Contre le régime laïque.** — Les contradictions impliquées dans l'idéal laïque se retrouvent dans le régime imaginé pour le réaliser, la République démocratique.

L'idéal laïque, c'est la liberté la plus absolue. Qui dit régime ou gouvernement, dit autorité, c'est-à-dire échec à l'indépendance individuelle. Comment, en effet, organiser la vie en société, sans recourir à

une autorité? Mais une autorité qui promulgue des lois, en assure l'exécution et réprime les délits, *gouverne.* Or, là où quelqu'un gouverne, quelqu'un aussi est gouverné. Etre gouverné, c'est obéir. Obéir, c'est accepter la volonté d'un autre. Ne voit-on pas reparaître ici ce que l'esprit laïque avait le plus rigoureusement réprouvé? Qui accepte la volonté d'un autre, redevient en effet un citoyen « mineur »; il ne veut plus par lui-même, il pense et veut « par procuration ». Et qu'est-ce que le mandataire, le député qui fait les lois, et le ministre qui en assure l'exécution, si ce n'est un « remplaçant »? Vainement on objecte que, dans la démocratie, l'autorité de celui qui gouverne, grâce au suffrage universel, émane de celui qui est gouverné. Ce n'est pas l'origine, c'est l'essence et la notion de l'autorité qui importent ici. Cette autorité est-elle *réelle?* Lui reconnaît-on le droit de faire des lois, d'en requérir l'application même par la force, d'exiger le respect des décisions prises par elle? Dès lors, d'un côté, il y a un vrai maître; et de l'autre, un vrai sujet. D'avoir été choisi par ce dernier, de n'avoir qu'un pouvoir limité dans le temps et dans ses attributions, importe assurément. Dans la sphère néanmoins où le maître exerce son autorité, *en réalité*, là, *il est le maître :* il tranche, il décide, il commande, et celui qui obéit est un sujet; il a un « remplaçant » qui veut pour lui; il est, relativement à son chef, un citoyen mineur.

Pour répondre aux requêtes de l'esprit laïque, il faudrait imaginer une société où ce qu'on appelle « la volonté générale », c'est-à-dire les décisions des mandataires du peuple, législateurs, ministres, chef de l'Etat, juges, serait toujours en parfaite conformité avec les volontés particulières des individus! Quelle uniformité dans l'intelligence, la culture, les goûts, les aspirations et les intérêts, ne faudrait-il pas chez ces derniers? Et si le fait venait à se produire, quel besoin les individus, groupés en société, auraient-ils encore de se choisir des mandataires? Ils n'auraient qu'à se gouverner eux-mêmes. C'est alors, mais alors seulement, que la nation serait vraiment souveraine.

Mais où a-t-on vu une nation se gouverner ainsi elle-même, sans roi ni président, sans ministre ni parlement, sans tribunaux, sans administration, sans quelque trace d'autorité?

Car, en bonne logique, tous les principes qu'on fait valoir, au nom de la dignité humaine et de la liberté individuelle, contre toute autorité religieuse, militent avec autant de force contre toute autorité purement civile. Sans doute on prétend que l'Etat, grâce à la fiction du suffrage universel, c'est encore moi, tandis que l'Eglise est un pouvoir étranger et extérieur. Mais à ce pouvoir, est-ce que je ne me soumets pas *librement?* La foi n'est-elle pas un acte libre? L'autorité de l'Eglise est, en un sens très vrai, une autorité *consentie*, voulue par une décision émanée des profondeurs de la conscience individuelle. En quoi serait-il plus contraire à la dignité humaine de s'affilier à une congrégation que de s'affilier à un syndicat, d'entrer dans une administration quelconque, où la liberté individuelle, en échange d'avantages infiniment moindres, risque d'être infiniment plus contrariée et molestée que dans un couvent? Et que dire de l'état militaire, des fonctionnaires de tous ordres, des employés des postes, des chemins de fer, des tramways, ou de n'importe quelle exploitation industrielle ou commerciale? Quoi! partout l'association, et tout ce qu'elle comporte, la discipline, l'obéissance, l'oubli de soi-même seraient un droit, un devoir, auraient d'indéniables avantages! L'individu pourrait à son gré les utiliser! Et rien de tout cela ne serait ni encouragé, ni même toléré dans le domaine des sentiments religieux? On ne fait pas un devoir du libre examen et de l'indépendance absolue au soldat, à l'employé, à l'ouvrier, au subalterne de tout rang et de toute condition; on reconnaît raisonnable qu'ils fassent crédit à leurs chefs; et sur le seul terrain des réalités religieuses, non moins importantes certes, mais non moins difficiles à saisir et à coordonner dans leur ensemble que les rouages d'une usine ou d'une administration, la révolte et l'indépendance seraient un devoir! L'individu serait là érigé en juge universel, et ce serait une obligation que la collectivité aurait le droit d'imposer à chacun, au philosophe, au savant comme à l'ignorant, à la femme et à l'enfant, au simple artisan, à l'ouvrier, à tant d'êtres qui n'ont ni la culture ni les loisirs suffisants pour ratiociner sur les problèmes moraux et religieux! On ne voit pas au nom de quel principe la liberté individuelle, qu'on proclame, qu'on exige absolue dans le domaine religieux, subirait tant de contraintes dans le domaine civil. En réalité, c'est que tout gouvernement serait impossible. On se heurte à ce fait, que la Nature a façonné l'homme pour vivre en société, et que nulle société ne peut vivre sans autorité.

Dès lors, tout ce qu'on a pu imaginer pour concilier la liberté absolue, la liberté de l'idéal laïque, avec la vie en société, apparaît comme un leurre. Le suffrage universel ne réalise pas la souveraineté nationale. Il ne réalise pas davantage l'égalité qu'on se flatte d'obtenir par son moyen, et dont il aurait besoin lui-même au préalable pour fonctionner avec équité. Tout l'édifice du régime laïque semblerait près de s'écrouler, s'il n'était soutenu par la foi aveugle de la multitude et le zèle intense et peut-être intéressé de plusieurs. Ils ont réussi à donner à la République démocratique quelque chose d'intangible et de sacré. Elle a sa légende pieuse : à savoir que la Révolution française a créé la liberté. Elle a des idoles dont il n'est pas permis de discuter la valeur : Liberté, Souveraineté du peuple, Démocratie, République. L'intolérance la plus farouche environne ces divinités, devant lesquelles il n'est permis que de s'incliner. La malignité découvrirait aussi dans ce culte nouveau des rites superstitieux, des mythes, une sorte de liturgie et de sacerdoce. On a eu raison de parler de religion laïque. Mais sur ces confins du ridicule, l'apologétique pourrait encore exercer sa verve; elle ne rencontre plus d'argument à réfuter.

3) **Contre l'œuvre laïque.** — Dans ses lignes générales, l'œuvre accomplie pour laïciser les services publics a été faite, dit-on, pour assurer la liberté la plus sacrée entre toutes, la liberté de conscience, au croyant comme à l'athée. Entre les deux, à cet effet, l'Etat doit rester neutre, c'est-à-dire indifférent. Il doit s'abstenir et obliger tous ses fonctionnaires, tous ceux qui dépendent de lui à quelque titre, à s'abstenir de prendre parti. « La neutralité est la garantie de la liberté de conscience. » (Poincaré, à Toulouse, sept. 1913.) J. Ferry et Poincaré l'ont dit de l'école. Ç'a été le *leitmotiv* de tout le régime, chaque fois qu'on a voulu brutalement écarter l'Eglise catholique.

En effet, dit-on, ne peut-il plaire à un instituteur d'ignorer la divinité et ne pas l'enseigner? C'est une liberté qu'il faut respecter, et, pour en assurer l'exercice, il est interdit de nommer Dieu dans l'école. Ne peut-il plaire à quelqu'un de prêter serment sans faire appel au nom de Dieu? C'est une liberté qu'il faut respecter, et, pour en assurer l'exercice, l'Etat enlève les crucifix des prétoires. Ne peut-il plaire à quelqu'un de divorcer? C'est une liberté qu'il faut respecter; et pour en assurer l'exercice, le divorce sera inscrit dans la loi. Ne peut-il déplaire,

par contre, à quelqu'un, d'entendre le son des cloches, de voir défiler une procession, ou d'assister à n'importe quelle autre cérémonie cultuelle? C'est une liberté non moins respectable, et pour en assurer l'exercice, l'Etat peut interdire les sonneries de cloche, les processions, telle ou telle manifestation religieuse. Vainement on objectait à J. Ferry, à propos de ses projets scolaires, les sentiments de la majorité catholique du pays. La majorité, répliquait-on, ne peut prévaloir contre la liberté de conscience d'un seul. Et il est fort vrai, à le bien entendre. Mais que veut-on signifier ici par la liberté de conscience? Ne peut-il plaire à quelqu'un d'enseigner le nom de Dieu dans l'école, de vénérer un crucifix dans les palais de justice? Ne peut-il lui plaire que le divorce soit interdit, que les cloches continuent à carillonner, et les solennités religieuses à se dérouler sur les routes publiques?

La neutralité qui se traduit par la laïcité complète, est-elle dès lors autre chose qu'une préférence et un parti pris en faveur de l'athéisme? Seule, dans un pareil système, la liberté de l'incroyant est assurée.

Elle l'est au prix d'une tyrannie exercée à l'égard du croyant, une tyrannie déguisée sous le masque de la liberté. Et en effet :

« Nous avons du moins empêché l'Eglise, dit-on, de jouer le rôle d'Etat. Nous avons arraché l'homme à sa tutelle despotique. Nous avons permis à l'âme humaine de s'en aller librement, sans influence étrangère, vers le vrai, le bien, le beau, dont elle a le secret dans sa propre conscience et la nature elle-même. » (*Foi laïque*, passim.)

Rien de plus contraire à la réalité. Ce qui a été fait dans le domaine de l'assistance et de l'enseignement publics, surtout, en témoigne. Soit, on a soustrait à l'Eglise catholique les enfants, les pauvres, les malades, tous les êtres faibles et malheureux, à qui elle prodiguait ses soins, et qui, sans se plaindre d'ailleurs, très volontiers le plus souvent, acceptaient en retour le bénéfice de son influence morale et religieuse. Les a-t-on émancipés? Non, assurément. Et comment l'aurait-on pu?

Les enfants n'ont pas été libérés de leur ignorance, de leur inexpérience de la vie, qui est leur vraie servitude : ils ont dû changer de maîtres et se rendre à d'autres écoles, voilà tout. Les pauvres n'ont pas été libérés de leur dénuement, ni les malades de leurs infirmités, ce qui constituait leur véritable esclavage. Les êtres faibles et malheureux n'ont pas été libérés de leur indigence et de leurs calamités. Les uns et les autres ont dû aller frapper à d'autres portes, les uns au guichet de l'Assistance publique; les autres à la porte des hôpitaux laïcisés. Et voilà tout. La domination cléricale a disparu, c'est vrai. Mais était-ce bien la peine de s'indigner contre elle? Elle a fait place à une autre. Au lieu d'émancipation, il n'y a eu *qu'un transfert de tutelle*. L'Etat a remplacé l'Eglise. L'autorité civile, qui a en main le glaive, a remplacé l'autorité spirituelle, qui agit surtout par persuasion.

L'individu n'a gagné aucune liberté nouvelle. Il en a perdu quelques-unes de très précieuses : la liberté de vivre dans une société qui partage ses croyances, les favorise, ou du moins les respecte; la liberté de s'associer, au besoin par des vœux, pour mieux exprimer sa piété et développer en soi-même le sentiment religieux; la liberté de la propagande en faveur de ses croyances par le moyen de l'association; la liberté d'insérer dans les statuts d'une association une clause religieuse quelconque, ayant force de loi devant les tribunaux... On peut étudier à ce sujet la législation et la jurisprudence qui régissent les sociétés de secours mutuels. On y verra avec quel soin jaloux l'Etat laïque défend les droits prétendus de l'incrédule et fait litière des droits réels du croyant.

Citons à ce propos un jugement rendu en juillet 1914 par le tribunal de Muret :

« Dans l'espèce, il s'agissait d'une société de secours mutuels dont le conseil d'administration avait prononcé la radiation d'un associé parce que celui-ci, contrairement au règlement, n'avait pas assisté à la messe commémorative de la société, n'avait fourni aucune excuse et avait refusé de payer l'amende inscrite dans le règlement. Le jugement a prononcé la nullité de l'exclusion, et les magistrats du tribunal civil de Muret, devant lesquels a été porté le conflit, ont dit : que la liberté des conventions a pour limites l'ordre public et la loi; que l'ordre public est intéressé à ce que personne ne soit inquiété pour ses opinions philosophiques ou religieuses, chacun demeurant libre de professer les opinions philosophiques qui lui paraissent les meilleures, ou de pratiquer le culte qui lui convient; que la loi assure à tous la liberté de conscience; que cette liberté est inaliénable; qu'ainsi on ne peut valablement, dans les conventions, porter atteinte à cette liberté, ou y renoncer; que des actes dépendant du domaine de la conscience ne sont pas en eux-mêmes susceptibles de former l'objet d'un engagement obligatoire pour celui qui les a promis, en ce sens qu'il n'est pas civilement contraignable à leur exécution; que la clause pénale dont cet engagement est accompagné doit être considérée comme illicite et inexistante. » (*Petit Marseillais*, 8 juillet 1914.)

Ce jugement est un chef-d'œuvre de l'esprit laïque. Il en montre l'aboutissement. Toute liberté est assurée à l'incrédule, même celle de violer ses engagements. Quelle que soit la valeur du sentiment religieux, le croyant n'a jamais le droit de lui donner un caractère valable aux yeux de la loi. Ce n'est pas Dieu seulement que l'Etat laïque « ignore ». Il tient pour inexistant le sentiment religieux.

De quel respect n'a-t-il pas cependant fait profession de l'entourer!

Tels sont les résultats auxquels aboutit le laïcisme. Par contre, si les libertés ont diminué, ne s'est-il pas créé, dans la société aménagée par lui, de durs esclavages? Ne pourrait-on sans injustice mettre pour une bonne part à sa charge les calamités dont les sociologues ont été unanimes, durant ces dernières années, à constater les ravages et le persévérant accroissement : l'alcoolisme, la licence des rues et des mœurs, la dépopulation des campagnes, la diminution de la natalité, l'augmentation de la criminalité spécialement chez les jeunes gens, l'agiotage et la malhonnêteté dans les affaires publiques et privées, l'indulgence du public pour les crimes passionnels les plus scandaleux? On pourrait allonger l'énumération...

C'est que la liberté sans frein dégénère facilement en licence, et la licence est la mise en captivité des âmes sous le joug de l'argent, des jouissances avilissantes et des passions tyranniques.

De ce côté, les sujets de méditations sont infinis. Le laïcisme porte le poids d'un sinistre voisinage : ses progrès ont été accompagnés par une croissante dépression des mœurs. Les historiens auront à en tenir compte, quand ils établiront le bilan de l'œuvre laïque.

II. Doctrine positive. — La constitution de l'Eglise catholique au regard de la raison.

Préambule. Point de départ, un fait: l'homme ne se suffit pas.

Pour juger l'Eglise, il est nécessaire de bien entendre les principes qui fondent et justifient sa

constitution. On reste libre de ne point les admettre. Mais il faut les connaître et dire pourquoi on les rejette, avant de la condamner elle-même.

L'Eglise tient en premier lieu que l'homme ne se peut suffire à lui tout seul, qu'il doit, en conséquence, emprunter au dehors ce qui lui manque, et que la société de ses semblables lui est, pour ce motif, indispensable. C'est là une sorte de postulat, dont il est difficile de nier l'évidence. Les hôpitaux, les écoles, l'assistance publique et mille autres institutions indiquent assez que l'Etat laïque se préoccupe de suppléer aux insuffisances de l'individu. Est-ce que, par les réformes sociales, il n'entend même pas remédier aux infirmités de la conscience individuelle, en imposant par la voie législative l'épargne, l'économie, la prévoyance, la charité, entre patrons et ouvriers?...

L'Eglise tient en second lieu que, parmi les besoins de l'homme, il y a la religion, soit qu'on la considère comme un devoir de justice à l'égard du Souverain Maître de l'Univers, soit qu'on y voie surtout un sentiment respectable, fécond, essentiel du reste à la nature humaine, ainsi que l'enseigne l'histoire des religions.

Ces deux thèses admises, l'Eglise se déclare *autorisée,* au sens plénier du mot, à faciliter à l'homme l'accomplissement de ses devoirs de piété et la culture du sentiment religieux.

A cet effet, dit-elle, elle est : 1) constituée, en société distincte de la société civile; 2) ses membres ont des attributions diverses; ils se distinguent en clercs et en laïques.

Aux regards des croyants, cette organisation se justifie par l'institution divine. On en trouvera la preuve ailleurs (cf. art. Eglise). Il reste à la justifier aux yeux des incroyants par quelques observations d'ordre purement naturel.

1) Distinction de la société spirituelle et de la société civile. — L'existence d'une société spirituelle distincte de la société civile n'est point requise d'une manière absolue par le droit naturel. Ce qui est requis, c'est la liberté de conscience : à tout prix, elle doit être sauvegardée. Est-il rigoureusement nécessaire, pour cela, qu'il existe deux sociétés, spirituelle et temporelle, totalement séparées et autonomes dans leur gouvernement? Il ne paraît pas. La théocratie juive ne constituait pas une usurpation.

Cependant, rien n'est plus dangereux que de grouper dans les mêmes mains le sceptre du pouvoir religieux et celui du pouvoir civil. C'est livrer à la force brutale le domaine sacré des âmes. Est ce laïcisme ou cléricalisme qu'il faut appeler l'exercice de l'autorité chez les Césars romains, les despotes de l'Asie et de l'Afrique, les successeurs de Mahomet? Peu importe. Ce fut à coup sûr, le plus souvent, une abominable tyrannie. Et c'est le régime, ne l'oublions pas, vers lequel glisse, en quelque sorte spontanément, l'humanité livrée à elle-même. Nous en avons plus que des vestiges autour de nous; et c'était pis encore dans les âges primitifs. Alors, écrit Fustel de Coulanges, « la religion et l'Etat ne faisaient qu'un; chaque peuple adorait son dieu et chaque dieu gouvernait son peuple... L'Etat était une communauté religieuse, le roi un pontife, le magistrat un prêtre, la loi une formule sainte... La liberté individuelle était inconnue... L'homme était asservi à l'Etat par son âme, par son corps, par ses biens ». (*La Cité Antique*, l. V. ch. iii.) Les laïcisateurs modernes aiment à revendiquer pour modèles Socrate et Jésus, qui ont protesté, au péril de leur vie, contre ce cléricalisme. Et rien de plus vrai, que Jésus surtout a été un libérateur des consciences, quand il proclama et témoigna par sa mort qu'obéir à César ce n'est pas la même chose qu'obéir à Dieu. « L'Etat dès lors, ajoute avec raison Fustel de Coulanges, ne fut plus l'unique maître; toute une moitié de l'homme lui échappa » (l. c.), c'est-à-dire tout ce qui relève du for le plus intime de la conscience, les relations entre l'homme et Dieu. Mais Jésus brisa cette tyrannie, non point en isolant l'individu en face de l'Etat : ce qui eût infailliblement laissé la porte ouverte à de nouvelles usurpations. Il constitua une société spirituelle, douée elle aussi de tous les organes propres à une société parfaite, et il lui confia la garde de la liberté religieuse individuelle. Jésus a vraiment ainsi fondé dans le monde un droit nouveau.

Renan s'accorde sur ce point avec Fustel de Coulanges. « Le droit de tous les hommes à participer au royaume de Dieu a été proclamé par Jésus. Grâce à Jésus, les droits de la conscience, soustraits à la loi politique, sont arrivés à constituer un pouvoir nouveau, le pouvoir spirituel. » (*Vie de Jésus,* ch. xxiii.) Et c'est la fondation de ce pouvoir, non un simple geste de résistance à la synagogue, qui a fait l'originalité de Jésus et qui nous permet de le saluer encore aujourd'hui comme le libérateur des consciences. Un simple geste, si grand qu'ait pu être son retentissement, n'aurait eu que la valeur d'un exemple. Ce ne serait plus aujourd'hui qu'un souvenir d'histoire, qui ne suffirait pas à arracher les consciences au joug de la puissance séculière, elle qui tient à sa disposition le glaive, les licteurs, les budgets, les honneurs et les prisons. Il fallait encadrer l'individu dans une société pour protéger sa faiblesse, et armer cette société d'une autorité souveraine. C'est ce qu'a fait Jésus en léguant la sienne à ses disciples, le jour où il leur dit : « Allez... enseignez ce que je vous ai enseigné... Faites paître mes agneaux, paissez mes brebis... Tout ce que vous délierez sur la terre sera délié dans le ciel, et ce que vous lierez sur la terre sera lié au ciel. »

Ainsi l'individu appartient à deux sociétés; il relève de deux autorités, qui toutes deux ont pour mission de sauvegarder ses intérêts, et en premier lieu sa liberté, l'une dans le domaine des biens terrestres, l'autre dans le domaine des biens spirituels.

Sans doute ce partage d'attributions est une source de conflits entre les deux pouvoirs, entre l'Eglise et l'Etat. Mais n'y a-t-il pas chance que l'indépendance individuelle y trouve mieux son bénéfice, toutes choses égales d'ailleurs, qu'à être livrée, pieds et poings liés, à la domination d'un seul pouvoir, qui serait alors sans limite et sans aucun contrôle?

Apôtre sincère de la liberté, le laïcisme devrait copier l'œuvre de Jésus, et non point celle des antiques Césars ou de la théocratie musulmane. Si l'Eglise n'existait pas, au lieu de chercher à l'absorber dans l'Etat, il faudrait l'inventer.

2) **Distinction des laïques et des clercs. — Vers la liberté par la vie.** — Partie de ce principe que l'homme ne se suffit pas à lui seul, l'Eglise ne conçoit pas la société, à l'instar des partisans du laïcisme, comme un conglomérat d'individus juxtaposés par leur volonté personnelle. A ses yeux, la société est un organisme dont les parties se prêtent un mutuel concours et font bénéficier chacune d'elles et la collectivité tout entière de leur propre vitalité.

Elle prétend être elle-même le type de la société parfaite. La distinction des laïques et des clercs n'est qu'un des aspects de sa constitution, dont nous allons signaler les traits principaux. Rien ne semble avoir été mieux conçu et mieux organisé pour assurer à l'individu le plein épanouissement de ses capacités et lui garantir le maximum de liberté.

a) *L'Eglise est un corps vivant.* — L'Eglise n'a rien plus à cœur, pour faire comprendre ce qu'elle est, que

de se comparer à un corps vivant. La comparaison date de saint Paul, ou mieux elle remonte au divin Fondateur lui-même, qui disait à ses disciples : « Je suis la vigne, vous êtes les branches. » (*Joan.*, xv, 5.) Les individus n'y doivent pas être considérés isolément : ils sont les membres d'un corps dont le chef invisible, mais très réel, est l'Homme-Dieu lui-même. Entre ce chef et tous les membres circule une sève de vie, qui entretient l'unité. Perpétuellement il y a échange de joies, de tristesses, de responsabilités, de mérites. Qui souffre, dit l'Apôtre, et tout chrétien peut et doit le dire pareillement, que je ne souffre avec lui ? Nul ne vit pour soi seulement. Chacun vit pour le corps, avec le corps tout entier, dont il contribue sans cesse à enrichir ou à diminuer la vie. Et ce vaste organisme est, pour tous les croyants et d'après la langue ecclésiastique, le corps mystique de Dieu sur la terre, *templum Dei estis, corpus Christi*...

b) *Diversité des organes pour le bien commun.* — On devine que, dans un corps dont la vie est si riche et puissante, les organes doivent être complexes et diversifiés. N'en va-t-il pas ainsi dans tout l'univers ? Et n'est-il pas vrai que plus un être s'élève dans l'échelle de l'existence, plus son existence est conditionnée par de multiples différenciations dans les organes ? C'est l'amibe, ce sont les animaux inférieurs, qu'on peut morceler en plusieurs tronçons semblables, et chez qui les fonctions n'arrivent point à diversifier les organes.

L'Eglise, en qui s'épand la vie divine et qui la distribue à ses membres, ne peut ressembler à ces créatures amorphes. Elle a de nombreux ministères : chez elle, les uns sont apôtres, les autres prophètes, thaumaturges, docteurs, dispensateurs des mystères ; il y a les clercs et les laïques. Il y en a qui commandent ; il y en a qui obéissent. Ces distinctions multiples dans les membres de l'organisme attestent l'opulence de la vie qui circule dans le corps tout entier, et dont chacun est appelé à bénéficier. Il est fort vrai qu'il y a de multiples remplaçants. Mais il en va de même dans le corps humain. L'œil voit pour tous les autres membres, et à leur place ; et pareillement l'oreille entend, et ainsi en va-t-il des autres sens. Chacun ne remplit qu'une fonction et doit faire appel pour les autres au ministère de ses voisins. Outre que c'est un fait devant lequel il faut s'incliner, il n'y a pas lieu de s'en plaindre. Une étroite solidarité relie tous les membres. Elle paraît les emprisonner. Ce n'est qu'une apparence. En recevant d'autrui ce qui lui manque, chacun est *libéré* de sa propre détresse. Puis, quel merveilleux stimulant est-ce que la charité fraternelle ne trouve pas à ces échanges ! Il n'y a plus là ni maîtres ni esclaves. Il n'y a que des enfants de Dieu ; ils s'appellent des frères. Ils sont en service les uns auprès des autres. Là, qui perd son âme pour autrui, la sauve ; et qui la garde pour soi, la perd. Le lien de l'amour unit tous les membres, ceux d'en haut, ceux d'en bas, ceux qui gouvernent et ceux qui sont gouvernés ; un amour chaud, intelligent, généreux, qui s'alimente dans les incomparables mystères du Verbe fait chair.

c) *L'idéal, c'est la vie, et la liberté par la vie.* — L'idéal immédiat et aussi le but suprême de l'organisation ecclésiastique, c'est la vie des membres. *Ego veni ut vitam habeant et abundantius habeant*... La vie de l'intelligence, la vie de la conscience et de la volonté, la vie du cœur, la vie harmonieuse de tout ce qui est capable de vie dans l'homme. L'Eglise ne paraît point se proposer en premier lieu de faire des hommes *libres*. Ce qu'elle veut tout d'abord, c'est faire des *vivants*, au sens plénier du mot, des hommes d'accord avec eux-mêmes et avec la totalité de l'univers, des hommes en qui l'âme spirituelle discipline toutes les énergies inférieures au service des formes les plus hautes de la vie ; des hommes qui soient, si possible, des héros, des martyrs, des saints, des images du Père increé, du Dieu infini, éternel, incommensurable. Et elle pense, avec son divin Fondateur, qu'agir ainsi, c'est travailler, de la manière la plus directe et la seule efficace, à façonner des hommes libres... *Si vero in sermone meo manseritis, vere discipuli mei eritis, et veritas liberabit vos.* (Io, viii.)

d) *Les laïques subordonnés aux clercs ; les clercs, ministres des laïques.* — En conséquence, la subordination des laïques aux clercs, qui est essentielle au point de vue de la constitution de l'Eglise, est, relativement au but final, d'ordre relatif et secondaire. Ce n'est qu'un moment du siècle qui passe, disait l'apôtre saint Paul aux Corinthiens, *praeterit figura hujus mundi*. Il est visible que les plus hauts dignitaires ne sont considérés dans l'Eglise qu'à l'instar de *ministres* et de figurants sur la scène. La mèche d'étoupe, qu'on fait flamber devant chaque nouveau Pape le jour de son couronnement à Saint-Pierre, n'est pas un vain symbole, et le *deposuit potentes de sede*, qu'elle chante au *Magnificat*, y a chaque jour son application. Perpétuellement elle va chercher en bas, en haut, ici et là, ceux qu'elle veut mettre au premier rang pour être les dispensateurs de ses mystères. Elle fait violence aux plus modestes ; elle oublie les ambitieux. Partout — sans y réussir d'ailleurs toujours, car elle est humaine — elle est en quête des plus dignes. C'est par des suffrages épurés à plusieurs reprises qu'on parvient chez elle aux charges honorables. Elles y sont données, d'ailleurs, non au profit de ceux qui en sont revêtus, mais pour le bien de tous. Si Dieu assiste les docteurs de l'Eglise et spécialement le Docteur suprême, c'est afin que la communauté tout entière soit préservée de l'erreur. Les prêtres ont pour mission de distribuer au peuple les dons sacrés, le pain de vie, la rémission des péchés, la grâce de l'Esprit multiforme. Ils sont les canaux de la vie. Le sacerdoce est un ministère, c'est-à-dire un service. Les dons même les plus individuels ne sont pas l'apanage exclusif de leurs bénéficiaires. En vertu de la solidarité qui règne dans l'Eglise, ce sont des biens de famille, qui enrichissent et honorent tous les membres.

e) *Les droits de l'individu. Eminence des petits.* — L'humaine infirmité a sans doute empêché ces principes de sortir tous leurs effets. Néanmoins, celui qui cherche loyalement à connaître l'Eglise, telle qu'elle a existé dans le passé et telle qu'elle se présente aujourd'hui, demeure émerveillé. Nulle part l'individu n'est plus exalté. Tout en définitive y est pour lui..., les sacrements, les basiliques, les hiérarchies sacerdotales... *Omnia vestra sunt*, tout est à vous, disait saint Paul aux fidèles de Corinthe.., et il parlait de lui-même et des apôtres... La constitution de l'Eglise est éphémère ; les saints sont pour l'éternité. Faire éclore des saints, tout, dans l'Eglise, est subordonné à cette tâche sublime. Tout le monde est appelé à y travailler. Ainsi se rétablit une magnifique et très réelle égalité entre les croyants. La liberté de chacun n'a plus ici de limite. Elle dépend moins d'un code rigoureux que de la sincérité des convictions et de la violence de l'amour pour la défense des justes causes. Dès les premiers temps, un Justin, un Quadrat, un Athénagore, peut-être simples laïques, se sont fait une place par leurs apologies de la religion chrétienne à côté des Pères de l'Eglise. De nos jours, un O'Connell, un Windthorst, un Montalembert, un Ozanam, un Veuillot, un de Mun, et combien d'autres ont paru plus grands dans

la défense de la foi que les pontifes délégués par leur consécration sacerdotale à la sollicitude du troupeau. La presse, la tribune des parlements ont fait retentir des accents plus libres et mieux écoutés souvent que ceux de la chaire, sans que le sacerdoce en ait pris ombrage.

On a vu des laïques fonder des ordres religieux. C'est François d'Assise, laïque, demeuré plus tard, toute sa vie, clerc de rang inférieur, qui a fondé l'un des Ordres les plus actifs, les plus populaires, les plus répandus de l'Eglise catholique. Des instituts entiers ne comptent parmi leurs membres que des laïques. L'Eglise a toléré chez quelques-uns que le laïque fût au-dessus du prêtre et que le gouvernement de la communauté lui fût réservé. Dans les œuvres d'éducation sociale ou de charité que notre temps a vues naître en si grand nombre, le clergé a fait souvent appel aux laïques ; il leur a laissé souvent la première place et s'est effacé avec discrétion devant eux. Des associations comme les conférences de Saint-Vincent de Paul, l'A. C. J. F, sont d'éclatants exemples de l'initiative, de la liberté que le clergé non seulement tolère, mais encourage chez les laïques qui lui apportent leur collaboration. Et que dire des droits que l'Eglise confère à la femme ? Œuvres d'éducation, de charité, de piété, il n'est pas de champ d'action où la femme ne puisse apporter son intelligence et exercer son dévouement. D'innombrables et vastes congrégations de femmes se gouvernent elles-mêmes, sous le seul contrôle de l'autorité ecclésiastique. Les prêtres y sont aumôniers. A certaines époques de l'histoire, on a pu voir des abbesses jouir, en dehors du sacerdoce, de pouvoirs égaux sinon supérieurs à ceux des évêques. Les papes ont souffert parfois d'être admonestés ou du moins avertis par d'humbles femmes, que leur sainteté seule déléguait à ce ministère. Enfin aux plus humbles, aux plus petits, aux plus faibles, aux plus méprisés, aux enfants, aux jeunes filles, aux femmes, aux pauvres, aux esclaves, l'Eglise a reconnu — ce qui est l'essentiel, ce qui constitue la dignité humaine — le droit de résister à la force injuste, de se dresser en face de l'autorité séculière et, au besoin, de mourir pour ne point désobéir aux lois de la conscience.

Conclusion. — En résumé, les annales de l'Eglise attestent avec évidence, à qui veut les étudier sans parti pris, que partout et toujours elle a été, avec persévérance, hardiesse et succès, ouvrière de liberté et d'indépendance.

Le laïcisme a, au contraire, toutes les allures d'une théocratie farouche. Il est un cléricalisme à rebours. Ses méthodes d'action, ses principes, les résultats auxquels il arrive, en font foi.

L'Humanité, à laquelle le laïcisme prétend ériger des autels, ne peut être une divinité. Il y a des hommes. L'Humanité n'existe pas. C'est une abstraction. Ce qui existe malheureusement, ce sont les bénéficiaires du nouveau culte.

Parti d'une conception abstraite de l'homme, le laïcisme vit donc de phraséologie. Le régime dans lequel il prétend s'incarner est en contradiction avec ses principes. A exalter la liberté, le laïcisme aboutit à la ruiner.

La Religion catholique, au contraire, part non d'un concept, mais d'un fait : l'homme est impuissant à se suffire; il a besoin de la société. Il ne s'agit point pour elle d'en faire tout d'abord un être libre. Elle veut qu'il soit un vivant. De là vient qu'elle fait appel à l'autorité, l'autorité qui, suivant le sens étymologique du mot *augere*, a pour but d'ajouter, d'accroître, de donner ce qui manque à l'individu.

A cette autorité, elle donne des attributs divers ; elle la constitue en autorité civile, en autorité religieuse. Mais toujours elle a en vue la vie de l'individu, et c'est par la vie, la vie vraie, et pleine, qu'elle prétend assurer, dans les limites possibles ici-bas, la liberté et l'indépendance. *Veritas liberabit vos*... Personne jusqu'ici n'a fait mieux.

Bibliographie. — *Encycliques de Léon XIII et de Pie X*, édition des *Questions actuelles*. — Dom Besse, *Les religions laïques*, Paris, 1913; Ferd. Buisson, *Foi laïque*, extraits de discours et d'écrits (1878-1911), Paris, 1912; Jules Ferry, *Discours et opinions*, publiés avec commentaire par Paul Robiquet, 4 vol., Paris, 1893-1896; Fustel de Coulanges, *La cité antique*; B. Gaudeau, *L'Eglise et l'Etat laïque*, Paris, 1905; G. Hanotaux, *Histoire de la IIIe République*; Y. de La Brière, *Les luttes présentes de l'Eglise*, Paris, 1913; R. P. Lecanuet, *L'Eglise de France sous la IIIe République*, Paris, 1907-1910; Ch. Maurras, *La politique religieuse*, Paris, 1912; R. Poincaré, *Ce que demande la cité*, Paris, 1912; Alf. Rambaud, *Jules Ferry*, Paris, 1903; Paul Sabatier, *A propos de la séparation des Eglises et de l'Etat*, Paris, 1906; *L'orientation religieuse de la France actuelle*, Paris, 1912; Eug. Tavernier, *La morale et l'esprit laïque*, 2e éd., Paris, 1903.

B. Emonet.

LANGUES (dans la primitive église). — Avant de monter au ciel, Notre-Seigneur assura à ceux qui croiraient en lui plusieurs faveurs miraculeuses, parmi lesquelles se trouvait celle-ci : *Ils parleront des langues nouvelles* (*Marc.*, xvi, 17). Cette promesse reçut son premier accomplissement à Jérusalem, à la fête de la Pentecôte qui suivit l'ascension du Sauveur. Les disciples, au nombre de cent vingt environ, « étaient tous réunis en un même lieu. Et soudain il vint du ciel un bruit comme celui d'un vent violent, et il remplit toute la maison où ils étaient assis. Et ils virent paraître comme des langues de feu, qui se partagèrent et se posèrent sur chacun d'eux. Ils furent tous remplis du Saint-Esprit, et ils se mirent à s'énoncer en d'autres langues (ἑτέραις γλώσσαις), selon que l'Esprit-Saint leur donnait de s'exprimer » (*Act.*, ii, 1-4). Plus tard le prince des apôtres, averti par une voix céleste, se rendit à la demeure du centurion Corneille; il se mit à instruire cet homme et ceux de sa famille. « Or, pendant que Pierre parlait encore, l'Esprit-Saint descendit sur tous ceux qui entendaient la parole. Et les fidèles circoncis qui étaient venus avec Pierre étaient dans la stupeur, en voyant que la grâce du Saint-Esprit s'était répandue aussi sur les gentils. Car ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu » (*Act.*, x, 44-46). Le même prodige se renouvela à Éphèse en faveur de douze disciples de Jean-Baptiste, instruits par saint Paul : « Et après que Paul leur eût imposé les mains, l'Esprit-Saint vint sur eux et ils parlèrent en langues et ils prophétisèrent. » (*Act.*, xix, 6.)

Ce don des langues devint fort commun dans les Églises apostoliques, sans être pourtant l'apanage de tous les fidèles qui avaient reçu le Saint-Esprit. « En effet, dit l'apôtre saint Paul, à l'un est donnée par l'Esprit une parole de sagesse, à l'autre une parole de connaissance, selon le même Esprit... à un autre la prophétie, à un autre le discernement des esprits, à un autre la diversité des langues (γένη γλωσσῶν), à un autre l'interprétation des discours. » (I *Cor.*, xii, 8-10.) Dans l'église de Corinthe, ce don était particulièrement apprécié et donnait lieu à des abus, que saint Paul

s'efforça de réprimer. Une partie considérable de la première épître aux Corinthiens est consacrée à cet objet (XIII et XIV). Saint Paul veut avant tout que la charité mutuelle règle l'usage des dons du Saint-Esprit. Ensuite il montre comment le don de prophétie l'emporte sur le don des langues. « Car, dit-il, celui qui parle dans une langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; puisque personne ne le comprend. Mais il énonce les mystères sous l'influence de l'Esprit. Celui qui prophétise, au contraire, parle aux hommes pour les édifier, les exhorter, les consoler. Celui qui parle dans une langue, s'édifie lui-même; celui qui prophétise, édifie l'Église de Dieu. Je désire que vous parliez tous en langues, mais encore plus que vous prophétisiez. Car celui qui prophétise est plus grand que celui qui parle en langues, à moins que celui-ci n'interprète ce qu'il dit... Si donc je ne connais pas le sens de la parole prononcée, je serai un barbare pour celui qui parle, et celui qui parle sera un barbare pour moi. De même vous aussi, puisque vous aspirez aux dons de l'Esprit, cherchez, pour l'édification de l'Eglise, à les avoir en abondance. C'est pourquoi, que celui qui parle en une langue, demande le don d'interprétation. Car si je prie en une langue, mon esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. Que faire donc? Je prierai par l'Esprit, mais je prierai aussi par l'intelligence; je chanterai par l'Esprit : mais je chanterai aussi avec l'intelligence. » (I *Cor.*, XIX, 2-15.)

Bornons-nous, pour le moment, à ces citations, et cherchons à déterminer l'objet précis de ce don des langues.

Cette question a suscité chez les exégètes modernes des disputes sans fin. Les uns prétendent que les phénomènes dont il est parlé au livre des Actes n'ont rien de commun avec le don des langues qui fait l'objet des observations de saint Paul aux Corinthiens; les autres soutiennent, avec raison, que saint Luc et saint Paul parlent d'une seule et même faveur de l'Esprit-Saint. Dans les écoles rationalistes on a proposé plusieurs explications propres à éliminer de ce χάρισμα tout élément surnaturel.

Tels prétendent que λαλεῖν γλώσσῃ veut dire *parler de la langue*, c'est-à-dire agiter la langue pour produire des sons inarticulés, un babil n'exprimant rien d'intelligible. Ainsi firent, disent-ils, les disciples le jour de la Pentecôte, ce qui les fit prendre pour des gens égarés par la boisson (*Act.*, II, 13). Ainsi faisaient les fidèles de Corinthe : ce qui explique que personne ne les comprenait, qu'ils ne se comprenaient pas eux-mêmes, à moins que quelqu'un ne réussît à interpréter la signification de ces bruits désordonnés (I *Cor.*, XIV, 2, 6, etc.) ; ce qui explique aussi qu'un homme étranger à pareil phénomène devait les prendre pour des insensés. Quand on objecte à ces auteurs que les Juifs accourus près du Cénacle comprenaient parfaitement les disciples, chacun dans sa langue maternelle, ils répondent que le récit des Actes rapporte les événements, non pas comme ils se sont passés en réalité, mais comme les a transformés la rumeur populaire. C'est une réponse commode pour se tirer d'affaire : elle écarte le problème sans le résoudre et ne repose sur aucun fondement acceptable.

D'autres sont d'avis que *parler de la langue* ou *en langues*, c'est parler à voix basse, sans émettre un son perceptible. Pareil langage, dit saint Paul, n'édifie que ceux qui le profèrent, il reste infructueux pour la communauté : « Car celui qui parle de la langue ne parle pas aux hommes, mais à Dieu; car personne ne l'entend. » (I *Cor.*, XIV, 3.) Pour que celui qui parle en langues édifie l'Église, il faut qu'il interprète, c'est-à-dire qu'il prononce à haute voix ce que l'Esprit lui a fait dire à voix basse. Selon ces auteurs, le jour même de la première Pentecôte, les disciples auraient commencé par murmurer ainsi des prières, chacun dans son idiome maternel, et ils auraient *interprété* à la foule, dans leurs idiomes respectifs, ce qu'ils venaient de dire en eux-mêmes à voix basse. Cette explication, développée jadis par WIESELER, est inadmissible : 1° parce que, dans le récit de saint Luc, elle donne au même terme γλῶσσαι deux significations différentes; car si, dans cette hypothèse, au verset 4 (*et ils se mirent à s'énoncer en d'autres langues*) cette expression signifie *à voix basse*, elle a certainement le sens d'*idiomes* dans cette exclamation de la foule : « Nous les entendons tous parler en nos langues des merveilles de Dieu. » 2° Parler ainsi à voix basse ne peut point s'appeler « s'énoncer en *d'autres* langues ». 3° Dans cette hypothèse, tous ces Galiléens auraient appris au moins chacun une langue étrangère, et quinze langues étrangères auraient trouvé leurs représentants dans cette assemblée de gens du peuple! 4° L'interprétation des langues ne serait plus un don de l'Esprit; car tout homme sensé est capable de répéter à haute voix ce qu'il vient de murmurer en lui-même. Et pourtant saint Paul veut que celui qui a reçu le don des langues demande à Dieu aussi le don de l'interprétation (l. c., 13). 5° L'apôtre compare celui qui parle en langues à une trompette guerrière émettant des sons incertains. Il suppose donc que le fidèle investi du don des langues fait, lui aussi, entendre des sons. Seulement ce sont des sons dont on ne peut saisir le sens. 6° Enfin, saint Paul dit: « Si je prie en une langue (γλώσσῃ), mon esprit prie, mais mon intelligence (νοῦς) est sans fruit. » Donc celui qui prie sous l'influence du don des langues (à moins qu'il n'ait en même temps le don de l'interprétation), ne comprend pas lui-même les paroles qu'il prononce. Il prie donc dans un idiome qu'il n'a pas appris.

Il y a des exégètes qui veulent donner au λαλεῖν γλώσσῃ le sens de parler en *gloses*; et ils entendent par gloses des expressions vieillies, poétiques, des provincialismes. Ceux qui avaient le don des « *gloses* » se servaient, dans leurs prières publiques, de pareilles expressions que l'enthousiasme leur suggérait dans le moment. Cette explication ne rend pas compte du nombre singulier employé plusieurs fois par saint Paul, et elle ne convient pas au récit du fait de la Pentecôte. L'expression τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ (*Act.*, II, 8) n'indique pas un provincialisme. Il est synonyme de ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις (v. 11). Au surplus les Perses, les Parthes, les Egyptiens, etc., n'avaient pas pour langues maternelles des dialectes de la langue grecque on de l'araméenne.

Une autre explication analogue veut que la *langue*, que parlaient les Corinthiens dont s'occupe saint Paul, fût *la langue de l'Esprit*, c'est-à-dire une manière de parler enthousiaste et sublime, en rapport avec la grandeur des mystères divins. Mais, s'il en est ainsi, en quoi le don de la langue différait-il du don de prophétie? Comment pouvait-on dire d'un pareil langage qu'il n'était point fait pour édifier les fidèles, qu'il n'était compris de personne? Que cette langue de l'Esprit ne fut pas celle qu'on parla au Cénacle, on en convient, pourvu que saint Paul fût bien renseigné. Mais on insinue que l'idée de langues étrangères a bien pu être ajoutée au récit primitif des faits de la Pentecôte. Supposition gratuite!

Un professeur hollandais, M. VAN HENGEL, a émis récemment une explication plus singulière encore. Selon lui, *parler en langue*, c'est parler *avec franchise*. Jusqu'au jour de la Pentecôte, les disciples s'étaient tus ou ne s'étaient énoncés sur les choses de la foi que d'une manière voilée et en secret; après qu'ils

eurent reçu l'Esprit, ils se mirent à parler en d'autres langues, c.-à-d. désormais ils confessèrent et prêchèrent la foi avec franchise et avec une sainte audace. L'auteur tâche d'appliquer ce concept à ce que saint Paul écrit aux Corinthiens. Pour arriver à son but, il déploie beaucoup d'érudition; mais tous ceux qui l'auront lu avoueront que c'est en pure perte.

Arrivons à des interprétations moins arbitraires. Le don des langues avait fait sa première apparition au Cénacle, le jour de la Pentecôte. Cet événement capital avait eu sans doute dans l'Eglise un grand retentissement; le souvenir en était conservé et transmis fidèlement, même avant que saint Luc le consignât dans son livre des Actes. Chaque fois que le don des langues se manifesta plus tard, il dut rappeler la mémoire des langues du Cénacle, et l'expression *parler en langues* devint, sans doute, dans la bouche des fidèles, une formule abrégée pour désigner ce qui s'était fait à la Pentecôte et ce qui se répéta depuis fréquemment. Saint Pierre ne dit-il pas, en parlant de ce qui s'est passé chez Corneille: « Quand j'eus commencé à leur parler, le Saint-Esprit descendit sur eux, comme il était descendu sur nous dès le commencement » (*Act.*, XI, 15), c'est-à-dire à la Pentecôte. Rappelons-nous comment saint Luc raconte le fait: « Pierre parlait encore, lorsque le Saint-Esprit descendit sur tous ceux qui écoutaient la parole. Et tous les fidèles circoncis, qui étaient venus avec Pierre, furent frappés d'étonnement de voir que la grâce du Saint-Esprit s'étaient répandue aussi sur les gentils. Car ils les entendaient parler en langues et glorifier Dieu. » (*Act.*, X, 44-46.) Tel fut donc le caractère de similitude entre les deux événements. Les nouveaux convertis de la famille du gentil Corneille parlaient en langues, comme autrefois les apôtres et leurs compagnons avaient parlé en d'autres langues au Cénacle.

Il n'est donc pas douteux que l'expression *parler en langues*, ou *en langue* n'ait partout dans le N. T. la même signification. Le même don des langues, apparu d'abord le jour de la Pentecôte au Cénacle, continua à se reproduire fréquemment parmi les fidèles des Eglises apostoliques. Nulle part il n'est aussi nettement décrit qu'au deuxième chapitre des Actes. C'est, par conséquent, de cet endroit qu'il nous faut partir tout d'abord pour rechercher la nature de ce don.

Les disciples, sur lesquels le Saint-Esprit était descendu, se mirent à parler *en d'autres langues*. Quelles étaient ces langues? C'étaient des idiomes, *autres* que leur langue maternelle, idiomes parlés communément par des peuples étrangers à la Galilée. Cette conclusion ressort avec évidence de ce qui suit dans le contexte. Des Juifs appartenant à diverses nations, énumérées par saint Luc, sont frappés de stupeur, confondus dans leurs pensées, « de ce que chacun d'eux les entendait parler en son propre idiome (τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ) ». « Ces gens-là qui parlent, se disent-ils, ne sont-ils pas tous Galiléens? Comment donc se fait-il que chacun de nous les entende parler sa langue maternelle? » (*Act.*, II, 7, 8.) Il y eut parmi ces Juifs quelques auditeurs moins circonspects, qui, distinguant mal ce qui se passait, s'imaginaient que les disciples emportés par leur enthousiasme, ne faisaient que produire des sons sans signification; ils les prenaient à cause de cela pour des hommes enivrés.

Il reste donc acquis que le don des langues, accordé le jour de la Pentecôte et reproduit fréquemment plus tard, était le don de s'énoncer dans des idiomes étrangers sans les avoir appris auparavant. Mais à quel objet s'appliquait ce don des langues? Etait-ce à la prédication des apôtres? Dans le texte sacré, il n'y a rien qui semble l'indiquer. Les disciples se mirent à parler en ces langues étrangères dans le lieu même où ils étaient réunis, déjà avant de se trouver en présence de la foule. De plus, ce ne furent pas seulement les prédicateurs, c'est-à-dire les apôtres, qui parlèrent de la sorte, mais les cent vingt disciples que renfermait le Cénacle: « Ils furent *tous* remplis du Saint-Esprit, et se mirent à parler en d'autres langues. » Parmi eux se trouvaient de saintes femmes (*Act.*, I, 12-15; II, 4). Puis les Juifs accourus autour d'eux se récrient, non pas de les entendre *prêcher* dans leurs langues maternelles, mais de les entendre « annoncer dans ces langues les merveilles de Dieu » (*Act.*, II, 11). D'ailleurs, comment concevoir des discours faits ainsi par les apôtres à un même auditoire en quinze langues différentes? D'autant plus que, d'après le récit sacré, saint Pierre fut le seul qui prêcha alors à la multitude. Les onze autres se tenaient rangés autour de lui: *Stans autem Petrus cum undecim levavit vocem suam* (*Act.*, II, 14). Certains interprètes admettent que les apôtres ne prêchaient que dans une seule langue, et que chaque auditeur les entendait dans sa propre langue maternelle. Mais cette opinion ne s'adapte pas au contexte de la narration, qui place évidemment le prodige dans ceux qui avaient reçu le Saint-Esprit et non pas dans leurs auditeurs. Cette explication a encore un autre inconvénient, c'est qu'elle ne convient pas à la glossolalie des familiers de Corneille ni à celle des douze disciples d'Ephèse. Ceux-là, sans doute, ne prêchaient pas, et les compagnons des apôtres n'étaient pas des personnes de nationalités diverses.

Préoccupés de l'idée que le prodige des langues se manifesta dans la prédication et que, dans les desseins de Dieu, ce prodige fut l'antithèse de la confusion des langues à Babel, quelques exégètes (Bisping, etc.) expliquent ainsi la glossolalie de la Pentecôte. Les disciples remplis du Saint-Esprit ne parlèrent point, en réalité, diverses langues usitées à cette époque, mais une langue unique, renfermant en quelque sorte toutes les langues du genre humain, la langue primitive, parlée autrefois par tous les hommes avant la dispersion de Babel. On allègue en faveur de ce sentiment un passage de saint Augustin (*In Psalm.*, LIV, n. 11): « L'esprit d'orgueil a dispersé les langues, l'Esprit-Saint les a réunies. » Mais ces paroles, et d'autres semblables du même saint, signifient seulement que l'Esprit-Saint a réuni dans une même Eglise les hommes de toutes les langues. Il nous est d'ailleurs impossible de concevoir comment les auditeurs des disciples, sortis du Cénacle, auraient pu distinguer dans cette langue primitive chacun l'idiome de son pays natal, comment ils auraient pu en comprendre même une seule proposition; à moins que l'on ne suppose dans chacun de ces auditeurs un nouveau miracle subjectif, dont il n'y a pas de trace dans le texte sacré. Et, ce miracle fût-il même accordé, encore faudrait-il faire violence au texte pour voir dans les ἑτέραις γλώσσαις une seule langue qui ne serait multiple que virtuellement, en tant qu'elle serait la souche commune de tous les idiomes.

Cette opinion étant écartée comme inadmissible, nous sommes ramenés à ce que nous disions plus haut, que le don des langues ne doit point être cherché dans la *prédication* des apôtres au jour de la Pentecôte. Voici comment nous concevons la suite des faits. Le prodige des langues commença au Cénacle; il se continua au dehors, en présence de la multitude accourue. Les apôtres permirent d'abord aux disciples de donner un libre cours à leurs sentiments de saint enthousiasme; eux-mêmes se joignirent à eux, et tous ensemble célébraient en diverses

langues les merveilles du Seigneur, en s'abandonnant à l'action de l'Esprit-Saint, qui leur suggérait et le sujet de leurs louanges et les paroles pour les exprimer. Lorsque le miracle eut été constaté par la foule, Pierre, élevant la voix au milieu de tous, prit occasion des impressions diverses des assistants pour leur expliquer, dans un discours admirable, le véritable sens des mystères qui venaient de s'accomplir. En quelle langue ce discours fut-il prononcé ? Pierre le redit-il successivement en quinze langues différentes, pour que chaque assistant l'entendît dans son idiome propre ? Le texte sacré ne l'insinue en aucune manière, et la chose est peu vraisemblable. Les auditeurs de Pierre, quoique étrangers pour la plupart, habitaient pourtant alors la ville de Jérusalem (*Act.*, II, 5 et 14). Ils comprenaient donc tous, ou à peu près tous, le dialecte araméen qui avait cours dans la ville sainte. Le plus grand nombre devait aussi comprendre la langue grecque, très répandue alors à Jérusalem. Il eût donc été superflu que Pierre répétât son discours en plusieurs langues : il lui suffisait de parler la langue vulgaire de Jérusalem, ou bien le grec, pour être compris de la foule qui l'entourait.

Il ressort de notre discussion que, au jour de la Pentecôte, le don des langues se manifesta uniquement dans la célébration des merveilles de Dieu (τὰ μεγαλεῖα τοῦ Θεοῦ), à laquelle prirent part tous les disciples que le Saint-Esprit venait de visiter. Cette même notion de la glossolalie se retrouve dans tous les endroits du N. T. où il est parlé de ce don. Partout il s'agit des louanges de Dieu et de ses œuvres. A Césarée, les compagnons de Pierre entendirent Corneille et les siens « parler en langues et glorifier Dieu » (*Act.*, X, 46). A Ephèse, ils « parlaient en langues et prophétisaient » (*Act.*, XIX, 6), c'est-à-dire qu'il s'énonçaient dans un langage inspiré sur les vérités de la foi. A Corinthe, il n'en était pas autrement. Ecoutons l'apôtre saint Paul : « Celui, dit-il, qui parle en une langue (étrangère) ne parle pas aux hommes, mais à Dieu » (I *Cor.*, XIV, 2), c'est-à-dire qu'il adresse une prière à Dieu. « Car si je *prie* en une langue (étrangère), mon Esprit est en prière, mais mon intelligence demeure sans fruit. Que faire donc ? Je prierai par l'Esprit, mais je prierai aussi par l'intelligence; je *chanterai* (une hymne) par l'Esprit, mais je chanterai aussi par l'intelligence. Autrement, si tu *rends grâces* par l'Esprit, comment celui qui est dans les rangs de l'homme du peuple répondra-t-il *amen* à ton action de grâces, puisqu'il ne sait pas ce que tu dis ? Toi, il est vrai, tu rends d'excellentes actions de grâces; mais l'autre n'en est pas édifié... En est-il qui parlent en une langue (étrangère)? Que deux ou trois, tout au plus, parlent, chacun à son tour, et qu'un seul interprète; s'il n'y a point d'interprète, qu'ils se taisent dans l'assemblée, et qu'ils se parlent à eux-mêmes et à Dieu. » (I *Cor.*, XIV, 14-17, 27, 28.)

La comparaison de ces divers passages montre que l'objet de la glossolalie était, communément du moins, des formules de prières, par lesquelles le fidèle favorisé du don des langues célébrait dans un idiome étranger les louanges de Dieu et de ses œuvres. Les œuvres de la rédemption et de la sanctification des âmes y occupaient, sans doute, la première place. Les formules *Abba* (Pater), *Maran atha* (*Dominus noster venit*) n'auraient-elles pas leur origine dans le don des langues (*Rom.*, VIII, 15; *Gal.*, IV, 6; I *Cor.*, XVI, 22)?

On peut se demander si le don des langues, communiqué une fois à des fidèles, leur devenait permanent, et si, en possession de ce don, il leur était loisible de parler à chaque instant en telle langue qu'ils désiraient. La sainte Ecriture ne fournit aucun élément de solution certaine à cette double question. A notre avis pourtant, l'expression *prout Spiritus sanctus dabat eloqui illis* indique que la formule en langue étrangère était directement suggérée par l'Esprit-Saint, et que, par conséquent, ni le texte de la formule, ni la langue dans laquelle elle était énoncée, ne dépendaient du libre choix des fidèles. On peut supposer, toutefois, que le don des langues conférait une certaine habitude de prier ou de louer Dieu en langues étrangères.

Faut-il croire que les apôtres se sont servis du don des langues pour prêcher l'Evangile aux peuples barbares ! L'Ecriture ne le dit pas. Mais on ne peut guère en douter, car c'est de cette manière que le don des langues devenait particulièrement utile à l'œuvre de l'Esprit-Saint, qui est la propagation et la sanctification de l'Eglise. L'histoire nous apprend que le don des langues fut accordé, sous cette forme, à plusieurs saints missionnaires catholiques, notamment à saint Vincent Ferrier et à saint François-Xavier. Or il n'est pas croyable que les apôtres fussent moins favorisés sous ce rapport, lorsqu'ils allèrent annoncer l'Evangile à toutes les nations de la terre. Telle est, du reste, l'opinion communément reçue chez les saints Pères et chez les docteurs catholiques. Elle a jeté chez les fidèles de si profondes racines, que plusieurs ne conçoivent pas autrement le don des langues qu'en vue de la prédication de l'Evangile aux nations étrangères. Nous avons vu que cette notion est inexacte; elle est, du moins, trop restreinte. La notion complète nous paraît être celle-ci : le don de s'énoncer en langues étrangères sur les choses divines, soit dans un état extatique mettant l'âme en communication avec Dieu seul (ce qui se rencontrait indistinctement chez les fidèles croyants et enseignants), soit dans l'état de pleine conscience, dans l'acte même de l'enseignement évangélique (ce qui ne fut accordé qu'aux apôtres, envoyés immédiatement par le Saint-Esprit).

Objections. — Parmi ceux qui assistèrent à la scène du Cénacle au jour de la Pentecôte, il y en eut qui s'écrièrent en entendant les voix émues des disciples et en voyant les saints transports dont ils étaient animés : « Ces gens-là sont pleins de vin nouveau ! » (*Act.*, II, 13.) Saint Paul écrit aux Corinthiens : « Si toute l'Eglise se réunit en un même lieu, et que tous parlent en langues, et que des gens non initiés (ἰδιῶται) ou des infidèles entrent dans l'assemblée, ne diront-ils pas que vous êtes des insensés ? » (I *Cor.*, XIX, 23.) Tel est à peu près le jugement que porte sur le don des langues l'incrédulité moderne. Qu'on lise, par exemple, les insanités qu'écrit à ce sujet Renan, dans son ouvrage *Les Apôtres* (p. 64-72). Y a-t-il vraiment, dans la manifestation et l'usage de ce don, quelque chose d'extravagant, qui confine à la folie? Ce n'était certainement pas la pensée de saint Paul, puisque, dans cette même exhortation aux Corinthiens, il leur souhaite à tous de posséder ce don (5) ; il rend grâces à Dieu de ce que lui-même en est investi dans une plus large mesure qu'eux tous (πάντων ὑμῶν μᾶλλον, 18); il défend que l'on empêche ce don de se produire dans les assemblées (39). Ce que l'apôtre blâme, c'est l'abus d'une chose excellente en elle-même. Il corrige d'abord l'estime exagérée que les Corinthiens avaient de ce don : ils devaient lui préférer celui de prophétie, comme bien plus apte à édifier les fidèles; il ne veut pas que l'on fasse ostentation d'une faveur accordée surtout pour mettre l'âme en rapport plus intime avec Dieu. Ce qui, selon saint Paul, devait avoir pour un non-initié l'apparence de la folie, ce n'était pas l'usage même du don des langues, mais la confusion, la cacophonie

produite par les voix de plusieurs, récitant avec emphase ou chantant sans ensemble des prières extatiques inintelligibles. Voilà pourquoi l'apôtre trace aux Corinthiens ces règles pleines de sagesse : « Quand vous êtes réunis et que tel d'entre vous a un cantique à chanter (*sous l'action de l'Esprit-Saint*), tel une doctrine à exposer, tel une révélation à communiquer, tel autre une langue à faire entendre, tel enfin une interprétation à proposer, que tout se fasse pour l'édification. S'il y en a qui parlent en langues, qu'il n'y en ait pas plus de deux, ou tout au plus trois, *qui se fassent entendre*, et qu'ils parlent l'un après l'autre, et qu'un seul donne l'interprétation. S'il n'y a point d'interprète, que *celui qui voudrait parler en langues* se taise dans l'église ; qu'il se parle à lui-même et à Dieu... Pour conclure, mes frères, tâchez d'obtenir le don de prophétie, et n'empêchez pas les langues de se faire entendre. Mais que tout se fasse dans la bienséance et avec ordre ». (26-28 ; 39,40.) Là où ces règles étaient observées — et les préposés des Eglises devaient veiller à ce qu'elles fussent observées partout — l'usage du don des langues n'impliquait plus rien d'extravagant. La récitation d'une prière, sous l'émotion de l'extase, n'était pas plus insensée que ne le serait la parole vibrante d'un prédicateur éloquent, pénétré de son sujet ; les accents d'une hymne chantée sous l'action de l'Esprit, soit sur une mélodie connue, soit sur un air improvisé même ne devait pas différer beaucoup du chant modulé et dialogué de nos prières liturgiques. Le don des langues ainsi pratiqué ne présentait donc rien d'incompatible avec la gravité exigée dans le lieu saint.

Mais au moins, dit-on, il n'est pas raisonnable et, par conséquent, pas digne de Dieu, que l'Esprit suggère à des hommes doués d'intelligence des formules de prières et de cantiques, dont personne ne comprend le sens, ni les assistants ni même celui qui parle. Cette objection est plus spécieuse que solide. Faisons d'abord observer que « celui qui parle en langues ne parle pas aux hommes, mais à Dieu » (I *Cor.*, xix, 2). Or il n'y pas d'idiome inintelligible à la science infinie de Dieu. De plus, lorsque le fidèle prie ainsi sous l'action divine, ce n'est pas tant lui qui prie, que l'Esprit-Saint qui habite en son âme et qui agit en se servant des facultés de cette âme comme d'instruments vivants. Cette action divine, un des mystères les plus sublimes de notre foi, est formellement enseignée par saint Paul, dans son épître aux Romains (viii, 26 et 27) : « L'Esprit, dit-il, vient en aide à notre faiblesse. Car nous ne savons pas ce que nous devons, comme il convient, demander dans nos prières ; mais l'Esprit lui-même prie pour nous par des gémissements ineffables ; et celui qui sonde les cœurs sait quels sont les désirs de l'Esprit, qui demande pour les saints ce qui est selon Dieu. » On peut donc dire que la formule récitée « en langue » est comprise et par celui à qui elle est adressée et par Celui qui a la part principale dans la récitation même. D'ailleurs saint Paul ajoute que « celui qui parle en langue s'édifie lui-même » (4). Et, en effet, l'âme saisie par l'Esprit-Saint pour prier de cette manière se sent en communication avec Dieu, elle jouit de l'oraison d'union ; or l'expérience constate que rien ne contribue aussi efficacement que cette oraison d'union avec Dieu pour faire avancer une âme dans les voies de la sainteté. Nos adversaires ne croient pas à la réalité objective de cette action du Saint-Esprit ; mais ils ne peuvent nier, et ils ne nient pas, en effet, que la persuasion subjective de cette influence divine ne produise sur les âmes les effets les plus salutaires, en leur inspirant la pratique des plus sublimes vertus. Cela devrait suffire à l'incrédulité pour épargner ses sarcasmes aux prières qui se faisaient en langues incomprises dans l'Église apostolique, aussi bien qu'à celles qui se font encore maintenant en langue latine dans les temples catholiques et dans les cloîtres des vierges consacrées à Dieu. — Pour ce qui est des fidèles présents aux assemblées où se produisait le don des langues, les recommandations de saint Paul faisaient disparaître l'inconvénient résultant pour eux de l'usage d'un idiome incompris. Car ce qui se produisait au dehors, sous l'action du don des langues, devait toujours être interprété ; lorsque personne n'était là pour donner l'interprétation, la « langue » était condamnée au silence. — Enfin celui-là même à qui l'Esprit-Saint inspirait une prière dans une langue inconnue, possédait d'ordinaire, en même temps, le don de l'interprétation ; et ainsi s'évanouissait pour lui aussi l'inconvénient que l'on prétend signaler dans le don des langues. Nous pouvons tirer cette conclusion de la manière de parler de l'apôtre : « Ainsi, mes frères, dit-il, puisque vous avez tant d'ardeur pour ces faveurs spirituelles, désirez de les avoir en abondance pour l'édification de l'Église. C'est pourquoi, que celui qui parle une langue demande *à Dieu* qu'il puisse interpréter *ce qu'il énonce*... Que ferai-je donc ? Je prierai par l'Esprit, *par le don des langues qui est en moi* ; mais je prierai aussi par mon intelligence, *en comprenant le sens de ma prière* ; je chanterai une hymne par l'Esprit, mais je la chanterai aussi par mon intelligence. » (I *Cor.*, xix, 12-15.)

Après ce que nous venons de dire, il reste encore deux questions à résoudre : 1° pourquoi le Saint-Esprit s'est plu à faire prier ainsi les premiers fidèles dans un état plus ou moins extatique, en des langues qui leur étaient naturellement inconnues ; 2° pourquoi ce don a disparu dans l'Église dès les temps apostoliques, tandis que les autres dons, tels que la prophétie, la science surnaturelle, le don des miracles, etc., ont, dans un certain degré, persévéré jusqu'à nos jours.

1° — Nous pouvons répondre d'abord, avec saint Paul (22) : « Les langues sont un signe, non pour les fidèles, mais pour les infidèles. » Le prodige des langues, lorsqu'il apparut pour la première fois, secoua, en effet, puissamment les Juifs, encore incrédules, que le bruit du vent impétueux avait attirés vers le Cénacle : « Ils en étaient tous hors d'eux-mêmes, ἐξίσταντο, et pleins d'admiration » (*Act.*, ii, 7). Plus tard, il dut en être de même chaque fois que des infidèles, entrant dans une réunion de chrétiens bien réglée, y étaient témoins de cette merveille. Ce prodige était pour eux facile à constater, aussi bien quant au fait, que quant à sa cause nécessairement surnaturelle. L'infidèle, saisissant ainsi sur le vif l'action de Dieu, se trouvait attiré vers une société qui avait si manifestement Dieu avec elle. Et qu'on ne dise pas que ce signe était incertain et fallacieux, puisque des phénomènes extatiques analogues se produisaient alors et se produisent encore maintenant dans des sectes hérétiques et dans des réunions mêmes de libres penseurs. Car il n'y a pas de parité ; il suffit de répondre : *Ex fructibus eorum cognoscetis eos*. Vous les connaîtrez à leurs fruits ! Le démon, étant le « singe de Dieu », tâche de contrefaire les œuvres divines ; mais la fraude perce toujours par quelque endroit ; elle se montre surtout dans les effets vains ou vicieux qui résultent de ces phénomènes. Les infidèles, frappés par le signe des langues, avaient, pour en contrôler l'origine, l'exemple de toutes les vertus que leur donnaient les chrétiens.

2° — Ce signe, entre tous les autres, était particulièrement apte à conduire les infidèles vers l'Église :

il marquait, en effet, d'une manière saisissante, le caractère universel de la théocratie nouvelle substituée désormais à la Synagogue, réservée jusque-là à une seule nation. Les merveilles de Dieu énoncées en diverses langues, n'était-ce pas le signal de l'accomplissement de cet oracle : « Depuis le lever du soleil jusqu'à son coucher, mon nom est grand parmi les nations, et en tout lieu on sacrifie et on offre à mon nom une hostie pure » (*Mal.*, I, 11)?

Peu d'années après, l'Évangile était prêché aux nations; le caractère d'universalité de l'Eglise du Christ brillait, de fait, à tous les yeux. C'était le temps où le signe des langues avait atteint son but. Il pouvait disparaître graduellement. Il en existait encore des traces, au moins au second siècle. Témoin ce texte de saint IRÉNÉE (*Haer.*, V, VI) : « Nous avons entendu des frères dans l'Eglise, possédant les dons (χαρίσματα) de prophétie et parlant par l'Esprit toutes sortes de langues. » Le don de prophétie, « signe, non pour les infidèles, mais pour les fidèles », devait continuer à édifier ceux-ci. Le don des langues ne fut plus montré aux infidèles que rarement, et sous la forme seulement qui se manifesta dans les apôtres prêchant l'Evangile aux nations.

A CONSULTER : Les principaux commentaires des *Actes des Apôtres* et des *Epîtres de saint Paul;* Prat, *Théologie de saint Paul*, t. I, p. 175-184.

J. CORLUY.

LAPLACE ATHÉE. — Laplace est souvent cité comme un type de savant athée. « Dieu est une hypothèse dont je n'ai pas besoin », aurait-il dit un jour avec une suffisance impie. Le malheur, ou plutôt le bonheur, est qu'il n'a jamais prononcé cette parole ni aucune autre équivalente, du moins il n'en existe aucune preuve, et il faut absolument cesser de calomnier ainsi l'un de nos plus illustres savants. Si l'on ne peut le citer comme un type d'esprit chrétien au cours de sa carrière, nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de sa fin.

Laplace se piquait de philosophie ; en guise de profession de foi, il déclare que : « Tout bon esprit doit, sur les objets inaccessibles, dire avec Montaigne, que *l'ignorance et l'incuriosité sont un mol et doux chevet pour reposer une tête bien faite* » (*Exposition du système du monde*, 6e édition, t. II, p. 459, note) ; mais si l'extension qu'il donne à cette maxime est visiblement abusive, du moins qu'on ne parle pas d'athéisme.

Et ce ne sont pas seulement les orateurs en quête d'anecdotes scandaleuses, qui ont ajouté foi à cette triste légende. Barthélemy Saint-Hilaire, dans la préface de sa traduction du *Traité du ciel* d'Aristote, a pris énergiquement Laplace à partie sur ce sujet, et plus récemment Paul Janet, dans ses *Principes de métaphysique et de psychologie* (t. I, p. 44), citait cette parole légèrement modifiée et cherchait à l'expliquer, en lui attribuant un sens qui exagère et dénature encore la vraie portée du « mot célèbre de Laplace ».

C'est Faye qui, le premier, je crois, a réclamé contre ces regrettables confusions. Voici comment il raconte la fameuse anecdote (*Sur l'origine du monde*, 3e éd., 1896, p. 131, Paris, Gauthier-Villars) :

« Comme le citoyen Laplace présentait au général Bonaparte la 1re édition de son *Exposition du système du monde*, le général lui dit : « Newton a parlé « de Dieu dans son livre. J'ai déjà parcouru le vôtre et « je n'y ai pas trouvé ce nom une seule fois ». A quoi Laplace aurait répondu : « Citoyen premier consul, je « n'ai pas eu besoin de cette hypothèse. » Dans ces termes, Laplace aurait traité Dieu d'hypothèse. S'il en avait été ainsi, le premier Consul lui aurait tourné le dos. Mais Laplace n'a jamais dit cela. Voici, je crois, la vérité. Newton, croyant que les perturbations séculaires, dont il avait ébauché la théorie, finiraient à la longue par détruire le système solaire, a dit quelque part que Dieu était obligé d'intervenir de temps en temps pour remédier au mal et remettre en quelque sorte ce système sur ses pieds. C'était là une pure supposition suggérée à Newton par une vue incomplète des conditions de stabilité de notre petit monde. La science n'était pas assez avancée à cette époque pour mettre ces conditions en évidence. Mais Laplace, qui les avait découvertes par une analyse profonde, a pu et dû répondre au premier consul que Newton avait, à tort, invoqué l'intervention de Dieu pour raccommoder de temps en temps la machine du monde, et que lui Laplace n'avait pas eu besoin d'une telle supposition. Ce n'était pas Dieu qu'il traitait d'hypothèse, mais son intervention en un point déterminé. » Faye ajoute en note : « Je tiens de M. Arago que Laplace, averti peu avant sa mort que cette anecdote allait être publiée dans un recueil biographique, l'avait prié d'en demander la suppression à l'éditeur. Il fallait en effet l'*expliquer*, ou la supprimer. Ce second parti était le plus simple ; malheureusement elle n'a été ni supprimée ni expliquée. »

Dira-t-on que, somme toute, ce n'est là qu'une supposition et que la pensée de Laplace allait peut-être beaucoup plus loin ? Ecoutons donc Laplace lui-même. (*Exposition du système du monde*, 6e édition, t. II, p. 514 et suiv.) Discutant les idées de Newton, il rapporte d'abord un passage du célèbre *Scolie* qui termine l'ouvrage des *Principes* :

« Tous ces mouvements si réguliers, dit Newton, n'ont point de causes mécaniques, puisque les comètes se meuvent dans toutes les parties du ciel, et dans des orbes fort excentriques... cet admirable arrangement du soleil, des planètes et des comètes, ne peut être que l'ouvrage d'un être intelligent et tout puissant. »

La pensée de Newton est claire, il voulait d'abord éliminer du système du monde toute *cause seconde* d'ordre purement mécanique. C'est sur ce point que Laplace va le désapprouver tout à l'heure, et avec raison. Puis, de l'ordre de l'univers, il concluait à l'existence d'une *cause première*, « d'un être intelligent et tout-puissant ». Laplace va-t-il aussi réclamer contre cette seconde partie ? Va-t-il du moins laisser paraître quelque scepticisme à cet égard, ou tout au moins garder le silence? Il suffit de continuer la citation :

« Il (Newton) reproduit à la fin de son Optique, la même pensée, dans laquelle il serait encore plus confirmé, s'il avait connu ce que nous avons démontré, savoir que les conditions de l'arrangement des planètes et des satellites, sont précisément celles qui en assurent la stabilité. »

Ainsi, non seulement Laplace ne critique point ici Newton, mais il lui présente de nouvelles preuves de l'existence de l'intelligence qui a donné à l'univers non seulement l'*ordre* mais la *stabilité*. Puis il continue, citant d'abord Newton :

« Un destin aveugle, dit-il, ne pouvait jamais faire mouvoir ainsi toutes les planètes à quelques inégalités près à peine remarquables qui peuvent provenir de l'action mutuelle des planètes et des comètes, et qui probablement deviendront plus grandes par une longue suite de temps, jusqu'à ce qu'enfin ce système ait besoin d'être remis en ordre par son auteur. » Mais cet arrangement des planètes ne peut-il pas être lui-même un effet des lois du mouvement; et la suprême intelligence que Newton fait intervenir ne peut-elle pas l'avoir fait dépendre d'un phénomène

plus général? Tel est, suivant nos conjectures, celui d'une nébuleuse éparse en amas divers dans l'immensité des cieux. Peut-on encore affirmer que la conservation du système planétaire entre dans l'œuvre de l'auteur de la nature? etc. ».

Et Laplace continue en disant que, s'il est prouvé que l'attraction ne peut, par elle-même, compromettre cet ordre, il resterait à examiner si certaines autres causes physiques ne pourraient intervenir. Puis il ajoute :

« Leibnitz, dans sa querelle avec Newton sur l'invention du calcul infinitésimal, critique vivement l'intervention de la divinité, pour remettre en ordre le système solaire : « C'est, dit-il, avoir des idées bien « étroites de la sagesse et de la puissance de Dieu. » Newton réplique par une critique aussi vive de l'Harmonie préétablie de Leibnitz, qu'il qualifiait de miracle perpétuel. La postérité n'a point admis ces vaines hypothèses; mais elle a rendu la justice la plus entière aux travaux mathématiques de ces deux grands génies, etc. »

Ces « vaines hypothèses » sont évidemment et l'harmonie préétablie, et « l'intervention de la divinité pour remettre en ordre le système solaire ».

Ainsi l'examen des textes de Laplace vient à l'appui de l'explication proposée par M. Faye. Rien absolument n'autorise donc à dire que Laplace ait traité Dieu d'hypothèse ; il parle de l'auteur de la nature, de la divinité, de la suprême intelligence, d'une façon absolument correcte et sans que l'on puisse jamais remarquer le moindre mot déplacé, sceptique ou railleur.

Mais, outre le texte de Laplace, nous avons encore son exemple, et la remarque me semble piquante.

Laplace raconte en effet quelque part (*Exposition du système du monde*, 6ᵉ édit., livre V, chap. IV, p. 426) l'anecdote d'Alphonse X, roi de Castille. Ce prince, aussi célèbre par son amour pour les sciences que par les malheurs de son règne, avait confié à des astronomes juifs et maures la rédaction de ses *Tables* astronomiques surnommées *alphonsines*, mais, s'il consentait à faire d'énormes dépenses pour l'exécution de ce travail, il paraît ne pas avoir été convaincu de l'exactitude des théories astronomiques alors en cours.

« Doué d'un esprit juste, dit Laplace, Alphonse était choqué de l'embarras des cercles et des épicycles dans lesquels on faisait mouvoir les corps célestes : *Si Dieu*, disait-il, *m'avait appelé à son Conseil, les choses eussent été dans un meilleur ordre*. Par ces mots qui furent taxés d'impiété, il faisait entendre que l'on était encore loin de connaître le mécanisme de l'univers. »

N'est-il pas frappant de voir ici Laplace expliquer, et fort justement, une parole qui, prise au pied de la lettre, aurait pu faire accuser Alphonse d'impiété? et n'est-il pas juste, dès lors, d'user envers lui du même procédé bienveillant?

La fin chrétienne de Laplace est peu connue et elle vient apporter en quelque façon le sceau à la justification de ce grand savant. Le journal *La Quotidienne* du mercredi 7 mars 1827 (nº 66), p. 2, annonce, comme il suit, la mort de Laplace :

Paris, 6 mars.

« M. le marquis de Laplace, pair de France, membre de l'Institut, auteur de la *Mécanique céleste* et de plusieurs autres ouvrages qui l'ont fait placer parmi les plus grands géomètres de ces derniers temps, est mort hier dans son hôtel, rue du Bac, entre les bras de ses deux pasteurs, M. le curé des Missions étrangères et M. le curé d'Arcueil, qu'il avait fait appeler pour en recevoir les derniers secours de la religion. Nous aurons à publier une notice sur la vie de ce savant célèbre; mais nous devons dès ce moment faire remarquer ce que sa mort a présenté d'édifiant à sa famille, à ses amis et à ses admirateurs. C'est un contraste que nous aimons à opposer au récit de morts scandaleuses qui font la joie des ennemis de la religion. Ses obsèques auront lieu demain mercredi, 7, en l'église des Missions étrangères. Le fils de M. de Laplace, qui hérite de la pairie, est chef de bataillon de l'artillerie de la garde. »

L'Ami de la Religion et du Roi, du même jour, donne la même nouvelle (il confond cependant Auteuil avec Arcueil) et ajoute : « Il nous est doux de pouvoir annoncer avec assurance que l'auteur de l'*Exposition du système du monde* et du *Traité de mécanique céleste* a rendu hommage dans ses derniers jours à des croyances entourées de tant de preuves irrécusables. »

J. DE JOANNIS.

LÈPRE. — Une légende qui ne paraît pas remonter plus haut que le XVIIIᵉ siècle veut que la lèpre ait été apportée en Occident par les chrétiens qui revenaient de la croisade. Cette légende, popularisée par l'*Encyclopédie* et reproduite sans contrôle par les historiens du XIXᵉ siècle, ne résiste pas à l'examen. Une multitude presque innombrable de témoignages, se répartissant du IVᵉ au XIIᵉ siècle, atteste que la lèpre a existé en Occident dès l'époque de la domination romaine. Des léproseries ont existé en Gaule et dans les pays voisins à partir du Vᵉ et du VIᵉ siècle. Plusieurs conciles, notamment celui d'Orléans en 549 et celui de Lyon en 583, prescrivent aux évêques de veiller à l'entretien des lépreux de leurs diocèses. Le pape saint Grégoire II défend qu'on refuse de les admettre au banquet eucharistique, mais ne veut pas qu'ils participent aux festins profanes avec les gens bien portants. Le pape Etienne II permet de séparer les époux quand l'un d'eux est lépreux. La législation civile s'occupa des lépreux dès le VIIᵉ siècle : Rotharis, roi des Lombards, veut qu'on les séquestre avec la plus grande rigueur; les capitulaires des rois carolingiens, en 757 et en 789, renouvellent et confirment à leur sujet les dispositions canoniques. Il en est de même des lois galloises de Hoël au Xᵉ siècle. Enfin, nous avons dans les vies des saints de nombreux exemples de leur charité envers les lépreux, qu'ils soignent de leurs mains avec la plus touchante abnégation ou qu'ils guérissent d'une manière miraculeuse.

Tous ces faits sont démontrés jusqu'à la dernière évidence par une multitude de textes que j'ai recueillis et commentés dans ma brochure intitulée : *La lèpre en Occident avant les croisades* (Paris, Bloud, 1907).

Godefroid KURTH.

LIBÉRALISME. — I. *Position de la question et définitions.* — II. *Histoire du Libéralisme.* — III. *Critique.* — *Conclusions.* — *Bibliographie.*

I. Position de la question. — Il faut tout d'abord circonscrire notre champ d'étude et préciser le point de vue auquel nous nous plaçons.

Le Libéralisme, en tant qu'il implique l'indépendance de la raison à l'égard de la Révélation et — je ne dirai pas, la distinction, ce qui est la vérité — mais la séparation de l'ordre naturel et de l'ordre surnaturel, revendiquant pour celui-là le droit de se constituer, de se développer, d'agir, sans tenir compte de celui-ci, mérite à proprement parler, les noms de *libre pensée*, de *rationalisme*, de *naturalisme*.

Le naturalisme d'un certain nombre d'hommes revêt un autre caractère. Quoi qu'il en soit de la possibilité et de l'existence de l'ordre surnaturel et révélé, et quels que soient dans la sphère de la conscience privée les droits de cet ordre surnaturel, ils estiment que, la question de religion positive étant une affaire purement individuelle, l'Etat, tout en assurant aux citoyens qui appartiennent à un culte quelconque la pleine liberté de le suivre, peut et doit, pour sa part, exercer le sacerdoce de l'ordre naturel et poser l'éducation nationale, la législation et toute l'organisation sociale sur un fondement neutre, ou plutôt sur un fondement commun, et résoudre ainsi en dehors de tout élément révélé le problème de la vie sociale et du gouvernement public. Ce système, comme il est facile de le comprendre, souffre comme une infinité de nuances et de modifications. Prenons-le sous sa forme la plus atténuée, et écoutons le cardinal Pie, qui est vraiment le maître dans cette question délicate, l'exposer avec une grande exactitude : « Des chrétiens ont paru penser que les nations n'étaient pas tenues, au même titre que les particuliers, de s'assimiler et de confesser les principes de la vérité chrétienne, que des peuples incorporés à l'Eglise depuis le jour de leur naissance pouvaient légitimement, après une profession douze ou quatorze fois séculaire du christianisme, abdiquer le baptême national, éliminer de leur sein tout élément surnaturel, et, par une déclaration solennelle et retentissante, se replacer dans les conditions de ce qu'ils croient être le droit naturel; enfin que la génération héritière de celle qui aurait accompli, en tout ou en partie, cette œuvre de déchristianisation légale et sociale, pouvait et devait l'accepter, non pas seulement comme une nécessité, mais comme un progrès des temps nouveaux, que dis-je, comme un bienfait même du christianisme, lequel après avoir conduit les peuples à un certain degré de civilisation, devait se prêter volontiers à l'acte de leur émancipation, et s'effacer doucement de leurs institutions et de leurs lois, comme la nourrice s'éloigne de la maison quand le nourrisson a grandi. Conséquemment à cela, ils ont déclaré que le droit essentiel du christianisme ne s'étendait point au delà d'une part relative dans la liberté commune et dans l'égale protection due à toutes les doctrines. Ils ont été jusqu'à demander à l'Eglise de descendre dans les replis de sa conscience, d'examiner si elle avait été assez juste par le passé envers la liberté, et, dans tous les cas, de comprendre que, puisqu'elle s'accommodait aujourd'hui de la facilité laissée à ses défenseurs, elle ne pouvait, sans ingratitude et sans déloyauté, refuser de sanctionner à l'avenir, partout et toujours, ce système de libéralisme, à la faveur duquel on pouvait encore plaider sa cause à l'heure présente. » (*Troisième Instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent; OEuvres*, tome V, p. 172.)

Après cela, il me semble que nous pourrions définir ce *libéralisme*, *un système de vie politique et sociale, d'après lequel l'élément civil et social ne relève que de l'ordre humain et peut — certains plus osés iraient jusqu'à dire, doit — se poser et agir sans aucune relation obligatoire de dépendance envers l'ordre surnaturel;* c'est cette forme spéciale de *naturalisme*, qui constitue le *libéralisme*, que nous avons dessein d'exposer, d'étudier et de discuter dans cet article, et parce qu'il a particulièrement sévi parmi les catholiques; on l'appelle ordinairement *Libéralisme catholique* ou *Catholicisme libéral.*

L'abbé Jules Morel a quelque part donné du catholique libéral cette définition humoristique qui ne manque pas de piquant et de justesse : « Le catholique libéral est celui qui, pour la sauvegarde de l'Eglise, préfère le *droit commun au droit canonique.* »

II. Histoire du libéralisme. — *Première période : L' « Avenir » et la condamnation de Lamennais.* — Le catholicisme libéral naquit de la Révolution de 1830 et du génie troublé d'un grand homme. L'abbé de Lamennais, mécontent de tous les gouvernements en général, de celui de la France en particulier, s'était demandé si le vaisseau de l'Eglise n'allégerait pas de beaucoup sa marche en jetant par-dessus bord les embarras incessants dont le surchargeait son union avec l'Etat; emporté par son ardeur qui connaissait trop peu la mesure, il s'était répondu : oui, et en face du pouvoir nouveau il faisait appel à la seule liberté : liberté en tout et pour tous. Plus de concordat, plus d'attaches ministérielles, plus de budget des cultes. Le sacrifice pouvait paraître grand, mais qu'était-ce au prix de la liberté ? Sans doute, il y aurait de rudes épreuves à subir, des jours pénibles à traverser ; mais quelle joie d'être libres, de se poser en défenseurs de la liberté pure ! Quelle splendeur jusqu'à cette heure inconnue recevrait la religion de ce plein dégagement terrestre ! Pour peu qu'on ait entr'ouvert l'histoire, on sait assez la gêne que l'Etat impose à l'Eglise. Ce régime vieilli, décrépit, allait finir : une ère nouvelle allait s'ouvrir. L'ordre nouveau procurera, grâce à la liberté, une puissance considérable au catholicisme. Depuis le seizième siècle, le progrès religieux a été ralenti par deux causes, la scission entre la science et la foi, la servitude de l'Eglise envers le pouvoir politique : aussi l'esprit humain a-t-il marché en avant sans l'Eglise. L'union de la science et de la foi ne peut se refaire que par la liberté. Partout où s'est établie la liberté de penser et d'écrire, il se manifeste une tendance visible de la foi vers la science et de la science vers la foi : tandis qu'ailleurs elles vont se divisant de plus en plus. La servitude envers le pouvoir disparaît grâce aux révolutions, qui préparent ainsi les victoires futures de l'Eglise. Plus la liberté sera entière, plus le catholicisme grandira, car il possède la puissance de la vérité et de l'amour, la puissance même de Dieu. Le système ancien, si régulier et parfois si brillant en apparence, fut la source de guerres continuelles entre les deux pouvoirs. Dans le système futur, le peuple, revenu librement à la foi, aura un gouvernement dépourvu de tout pouvoir sur les idées, et c'est à l'Eglise seule et à son chef qu'il obéira dans les choses spirituelles. La liberté s'alliera tellement à cette haute souveraineté, qu'elles seront le fondement et la condition l'une de l'autre, et ne pourront ni exister, ni même être conçues séparément. L'Eglise et l'Etat n'ont donc plus qu'à se faire leurs adieux, reconnaissant que leur union avait été une préparation évangélique, une tutelle du genre humain; mais la minorité était achevée et la plénitude des temps allait commencer.

Ces idées, développées avec une conviction ardente et une force éloquente par M. de Lamennais, ravissaient le groupe d'esprits d'élite et de cœurs généreux, réunis autour de lui à la Chênaie. Elles inspirèrent l'*Avenir*, où l'âge mûr du maître était secondé par la jeunesse hardie, intelligente et vaillante d'un Lacordaire, d'un Montalembert. Elles ne laissaient pas que de dérouter, de décontenancer et même d'effrayer les anciens du sanctuaire, tandis que les plus jeunes, sous l'éblouissement, se grisaient des paroles du maître. La déception survint rapide. Rome, vers laquelle on s'était tourné, et que l'on avait comme forcée de se prononcer, fit entendre sa voix. L'Encyclique *Mirari vos*, de Grégoire XVI, du

15 août 1832, fut un coup de foudre ; mais elle apporta la lumière, car rien n'est plus clair que l'Encyclique *Mirari vos*, si ce n'est l'Encyclique *Quanta cura* de Pie IX. L'acte pontifical révéla ce qu'il y avait au fond des cœurs. A de très rares exceptions près, les jeunes disciples du grand homme s'inclinèrent, et, nous dit un témoin de ce temps, l'année suivante, l'école étant dissoute et les élèves étant rentrés dans leurs diocèses respectifs, les évêques exigeant un acte de soumission à l'Encyclique, cet acte de foi fut signé avec un esprit de foi parfaite : M. de Lamennais resta seul à la Chênaie abandonné.

Ici finit la première période du libéralisme catholique. Et il y eut jusqu'à 1848 une époque où les catholiques militants, voulant forcer le régime de 1830 à tenir sa promesse, menèrent contre le monopole universitaire et en faveur d'une sérieuse liberté d'enseignement, une campagne bien conçue dont Dieu devait finir par bénir les efforts. On peut lire dans les *Mélanges* de Louis Veuillot, dans les œuvres du comte de Montalembert, dans les discours du Père Lacordaire, dans les écrits simples, clairs, d'une logique irréfutable du grand évêque de Langres, Mgr Parisis, tout ce que cette défense des droits de la famille a inspiré de pages enflammées par la passion surnaturelle, et rehaussées par l'éclat d'une forme magnifique. Que, dans le feu et la poussière de la bataille, l'on n'ait pas quelquefois un peu oublié les principes de l'*Encyclique* et que, dans l'entraînement de la polémique journalière, il ne soit pas arrivé aux catholiques de ne pas assez se tenir sur le terrain strictement *légal*, dans l'*hypothèse*, comme on dira plus tard, en s'égarant sur le terrain de l'*absolu*, c'est ce qu'il est impossible de nier. C'est ce que le plus sage de tous, le plus fermement théologien, Mgr Parisis a confessé, en retirant plus tard du commerce la première édition de ses fameux *Cas de conscience politiques*, et en en donnant une édition nouvelle, bien différente de l'ancienne.

Sur ces entrefaites, éclate la Révolution de 1848. Nous touchons à la *Seconde période du libéralisme catholique. La seconde République et le second Empire. Nouvelle condamnation pontificale du libéralisme.* — Au lendemain de la journée du 24 février, tout le monde eut la fièvre, et il faut convenir qu'il y eut beaucoup d'excès commis de bonne foi et qui portaient leur excuse avec eux-mêmes.

L'*Encyclique Mirari* paraissait bien vieille, ensevelie sous la poudre des années : on disait même que le nouveau pape l'avait déchirée. Le P. Lacordaire songea à ressusciter l'*Avenir*. Il eut d'abord la pensée de dénommer le nouveau journal l'*Ère chrétienne*, mais on lui fit remarquer que l'ère chrétienne durait depuis 1848 ans, et qu'il n'y aurait là rien de bien nouveau. L'illustre dominicain sentit la justesse de cette réflexion et le journal s'appela l'*Ère nouvelle*. Ce journal mêlait à des tendances sociales, assez rares alors chez les catholiques, son libéralisme très avancé et son amour de la démocratie et de la république, que nous avons retrouvé plus tard sur les livres et sous la plume de nos démocrates contemporains du *Sillon*. Avec Lacordaire, deux hommes d'un mérite inégal, M. l'abbé Maret qui devait finir dans le gallicanisme que l'on sait, et le pieux et docte Ozanam couvraient de leur patronage ce nouvel *Avenir*. L'*Ère nouvelle* eut d'abord un succès rapide, mais ardemment combattu par Montalembert et par l'*Univers* où, à côté de Louis Veuillot, on remarquait le savant Melchior Dulac, d'une science si claire et si sûre. Sa destinée fut courte, et il disparut au bout de quelque temps.

Après le coup d'Etat, les divisions qui avaient commencé à se faire jour parmi les catholiques ne firent que s'aggraver. Il n'entre pas dans le plan de ce résumé historique d'en faire le récit. Il suffira de dire qu'il y eut dans l'Eglise de France un parti nettement ultramontain et antilibéral, et un parti semi-gallican et libéral, d'un libéralisme plus ou moins accentué, ayant, l'un son journal, l'*Univers*, et l'autre une revue très bien faite, le *Correspondant*. Autour de celui-ci se groupaient MM. de Montalembert, de Falloux, de Broglie, Augustin Cochin, auxquels venaient donner une aide puissante deux hommes éminents dans le clergé : l'un le P. Lacordaire, retiré à Sorèze, l'autre Mgr Dupanloup, l'actif et vaillant évêque d'Orléans, déjà connu par une brochure qui avait fait bruit sous le titre de *La Pacification religieuse*. Dans l'autre camp, il faut signaler au premier rang Mgr Pie, qui, tout jeune encore, avait marqué sa place parmi les plus illustres pontifes de l'Eglise de France, et le très docte abbé de Solesmes, le restaurateur de la liturgie romaine parmi nous. Les communautés religieuses elles-mêmes n'échappaient pas à la scission, et jusque dans les Instituts les plus fermement attachés à la tradition, on vit se produire des défaillances et des fléchissements. Les deux partis, le libéral et l'antilibéral, suivaient le sentier de leurs affirmations et de leurs prétentions avec des vicissitudes diverses et des soubresauts de querelles qui ne s'apaisaient jamais tout à fait. Pie IX, auquel certains avaient voulu, à cause des débuts de son pontificat, faire une réputation de libéral, accusait, par des allocutions et par des actes significatifs, ses préférences pour l'école antilibérale. Force était bien de l'avouer, et l'on ne pouvait se dissimuler que le Pape, qui avait, au début de son règne, soulevé les acclamations des enthousiastes de la liberté, continuait la tradition doctrinale du Pape de l'Encyclique *Mirari vos*. Les libéraux ne se découragèrent pas, et ils affirmèrent leurs idées par un livre et par un discours.

Le livre : *Les Principes de 89 et la doctrine catholique*, fut écrit en 1861 par M. l'abbé Godard, professeur au grand Séminaire de Langres. Il étudiait la *Déclaration des Droits de l'Homme* rédigée par la Constituante, et confrontait chaque article successivement avec les opinions des trois grands théologiens classiques, saint Thomas, Bellarmin et Suarez. L'accord paraissait complet à l'auteur. L'article x, par exemple, sur les opinions religieuses, est acceptable pour les catholiques : en permettant de punir des manifestations dangereuses, il exclut la liberté illimitée que l'Encyclique *Mirari vos* a seule condamnée. Certains catholiques pensent que la liberté des cultes est bonne par elle-même. D'autres la jugent mauvaise en principe, mais acceptable dans l'intérêt de la société civile. Le commentaire des autres articles montre également que les catholiques peuvent accepter la Déclaration des droits : ce que les papes ont condamné, ce sont les interprétations abusives présentées par les révolutionnaires. Le livre, très vanté par M. Cochin, fut mis à l'Index ; mais l'auteur obtint par l'entremise de Mgr Dupanloup la permission d'en donner une seconde édition très expurgée, sans l'être peut-être assez au jugement de certains.

Le discours — ou plutôt les discours — furent prononcés les 20 et 21 août 1863, au grand Congrès catholique de Malines par le comte de Montalembert. Ces harangues, dans lesquelles le grand orateur ne voulut rien laisser au hasard de l'improvisation, donnent la formule la plus complète, la plus vigoureuse du libéralisme catholique, tel que la comprit cette génération.

L'importance de ces discours nous engage à en

donner une brève analyse. Les catholiques, dit Montalembert, sont généralement faibles et impuissants dans la vie publique. Pourquoi? Parce qu'ils n'ont pas encore pris leur parti de la Révolution qui a enfanté la société nouvelle. Or le fait évident, c'est que la démocratie grandit toujours; ce déluge monte sans cesse. Pour qu'elle ne soit pas funeste, il faut corriger la démocratie par la liberté ; concilier le catholicisme avec la démocratie. Voilà ce que doivent faire les catholiques. Pour y arriver, qu'ils renoncent au vain espoir de voir renaître un régime de privilèges, ou une monarchie absolue favorable à l'Eglise; qu'ils ne donnent aucun prétexte aux défiances populaires. La démocratie réclame avant tout deux choses : l'égalité politique et la liberté religieuse; lorsqu'ils l'auront pleinement rassurée là-dessus, les catholiques pourront lui apprendre à aimer aussi la liberté politique. Celle-ci est nécessaire à l'Eglise; elle lui est plus avantageuse que la protection des rois; le catholicisme français fut plus brillant au temps de l'Edit de Nantes qu'après la Révolution; la religion, impopulaire sous Charles X, a retrouvé son prestige sous Louis-Philippe. C'est ce que n'ont pas compris certains catholiques français, imprudemment ralliés à l'Empire. Certes, la démocratie est menacée par de grands dangers, l'esprit révolutionnaire, la jalousie contre toute supériorité, les progrès d'une centralisation étouffante. C'est la religion qui peut remédier à tous ces défauts, pourvu que les catholiques inspirent pleine confiance dans leur sincérité.

Le second discours de Montalembert est consacré spécialement à la liberté religieuse. Les catholiques se défient d'elle, et à tort. Ils la croient d'origine antichrétienne : c'est l'Eglise qui l'a inaugurée au temps des martyrs. Ils la voient invoquée surtout par les ennemis de l'Eglise; mais ce sont précisément ces derniers qui l'ont violée contre les catholiques, pendant la Réforme et la Révolution. Ils croient que l'Eglise perdra au régime de la liberté, mais elle n'a rien à y perdre : la protection des gouvernements absolus en Espagne, en Portugal, en Piémont, a provoqué des réactions furieuses contre l'Eglise. Elle n'a qu'à y gagner, puisque dans la plupart des pays européens les catholiques souffrent surtout du manque de liberté. Les témoignages de nombreux évêques prouvent que ce régime n'a rien de condamnable. Faudra-t-il donner aussi la liberté, à l'hérésie, à l'erreur? Oui : la persécution faite au nom de l'Eglise est aussi odieuse que la persécution dirigée contre elle. N'imitons pas la déloyauté de certains catholiques infidèles à leurs promesses. Le droit commun est à l'heure présente le seul asile de la liberté religieuse. L'Eglise aujourd'hui est assez forte, assez vivante pour n'avoir rien à craindre de la liberté donnée à tous. Il y avait là une paraphrase de la formule célèbre : *L'Eglise libre dans l'Etat libre*.

Les discours de Montalembert eurent un retentissement énorme. Comme après le concile de Rimini, saint Jérôme aurait pu dire que le monde se réveilla étonné d'être libéral. Rome, moins accessible aux surprises de l'enthousiasme, se recueillit. Elle pratique volontiers les sages temporisations, et personne mieux qu'elle ne connaît l'art de se taire et de parler quand il faut. Pie IX s'abstint d'un blâme public, il se contenta de faire témoigner son mécontentement à Montalembert par une lettre confidentielle du cardinal Antonelli. Le grand orateur ne parut pas au second congrès de Malines, en 1864; mais comme le libéralisme sous cette forme plus récente n'était pas encore officiellement condamné, Mgr Dupanloup et le P. Félix lui-même allèrent en Belgique, soutenir des idées semblables à celles de leur ami. Le célèbre conférencier de Notre-Dame, dont l'esprit de mesure était bien connu, affirma que l'Eglise, après avoir résisté à la persécution comme à la protection des rois, saurait bien s'accommoder de la liberté : il en donnait comme preuve la Grande-Bretagne « où chaque degré ascendant de la liberté publique mesure le progrès croissant de la vie catholique », et l'Amérique « où cinquante nouveaux diocèses, fondés en moins de cinquante ans, montrent, à ceux qui savent voir et comprendre, comment la liberté nous tue ».

Pie IX répondit aux libéraux et à leurs défenseurs, trois mois après — 8 décembre 1864 — par l'Encyclique *Quanta cura*, et par le *Syllabus* qui y était joint.

La promulgation de l'Encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus* (voir ce mot) fit entrer le libéralisme catholique dans une troisième phase.

Troisième période du libéralisme catholique. Commentaires de l'Encyclique et du Syllabus. Mgr Dupanloup. Concile du Vatican. Pontificat de Léon XIII. — La publication des documents pontificaux causa dans les rangs de l'école libérale un grand émoi, on le comprend. Toutes les phrases portaient contre eux; c'était la condamnation de leurs idées et de leurs tendances; il était impossible de s'y méprendre. — Il paraît que Montalembert, Cochin, Broglie, étaient d'avis de renoncer à la lutte et de quitter le *Correspondant* : c'était là le parti le plus sage à prendre; — Foisset, Meaux et Falloux pensèrent autrement, et Mgr Dupanloup jugea comme eux. L'action de l'illustre évêque d'Orléans devint prépondérante; l'influence considérable qu'il exerça, servie par toutes les ressources d'une riche nature, était en outre rehaussée par l'éclat des services rendus, par une piété sincère, par une austérité de vie sacerdotale édifiante, et par un dévouement que rien ne lassait. — Il se mit à l'œuvre, et avec la rapidité comme foudroyante qui caractérisait son mode d'agir, il fit paraître la célèbre brochure qui avait pour titre : *La Convention du 15 septembre et l'Encyclique du 8 décembre 1864*. Presque tous les évêques du monde catholique en reçurent un exemplaire. Six cent trente envoyèrent à l'auteur des félicitations ou tout au moins des remerciements. Pie IX, à qui Mgr Dupanloup fit hommage de sa brochure, répondit par un bref assez vague, et dans lequel, pour qui sait lire, il est facile de saisir une réserve discrète. Rome ne blâmait pas cette explication *minimiste* de la vérité; elle laissait passer, et la doctrine de l'Encyclique et du Syllabus, interprète de sa pensée officielle et publique, demeurait dans sa solide intégrité. Il y avait un an — en août 1863 — que le savant évêque de Poitiers, Mgr Pie, qui parlait toujours en docteur, avait exposé dans sa *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps*, la pleine et sûre doctrine. Je ne sais pas d'écrit où l'erreur du libéralisme soit aussi clairement exposée et aussi solidement réfutée que dans ces pages de l'illustre successeur de saint Hilaire. En fait, quoique les mêmes tendances persistassent, habilement atténuées, l'école libérale fut en théorie plus prudente et moins accentuée. — Les esprits réfléchis et qui ne se laissaient pas emporter par la passion, mauvaise conseillère, revinrent à une plus saine appréciation des choses. Ecoutons Mgr d'Hulst qui, il l'avoue avec une belle simplicité, était partisan de la thèse libérale; son témoignage est de poids : « L'Encyclique de 1864... fut pour plusieurs une épreuve, mais une épreuve salutaire. J'étais à Rome quand elle parut, j'achevais mes études théologiques, et je n'oublierai jamais la surprise, l'émotion, l'inquiétude où me

jeta la lecture de ce document doctrinal. Je vis clairement qu'il y avait quelque chose à changer dans ma conception de la société. Le premier moment de stupeur passée, je relus l'encyclique *Mirari vos*, si profondément oubliée depuis quinze ans, je la rapprochai de celle de Pie IX; il n'y avait pas de doute possible : la tradition catholique était incompatible avec la théorie impliquée dans le libéralisme : pour demeurer fidèle à la première, il fallait réformer profondément la seconde. Le souvenir de cette évolution intérieure sera ineffaçable dans mon âme. Commencée dans la tristesse et dans le trouble, elle s'acheva dans la joie et dans la paix. Mais depuis lors, il m'a été impossible d'admettre que l'erreur libérale n'eût jamais existé; car j'avais à la fois conscience et de l'avoir constatée en moi-même et de ne l'avoir pas inventée. » (*Le Droit chrétien et le Droit moderne. Etude sur l'Encyclique Immortale Dei;* Préface, p. xiv et xv.) Le distingué prélat ajoute, et je crois que l'optimisme dont il fait preuve eût été mis à une rude épreuve, s'il avait vécu jusqu'à nos jours : « Ce qui est vrai, selon moi, c'est que l'année 1864 vit finir cette erreur... Ce qui a survécu aux doctrines, ce sont les tendances. » Ces tendances, on les surprenait un peu partout, dans les discours, dans les articles de journaux, dans les brochures, dans la manière de comprendre et d'interpréter certains faits considérables de l'histoire de l'Eglise; elles se firent jour surtout, sous une forme spéciale que je n'ai ni à exposer ni à juger ici, au cours du concile du Vatican.

Survint le Pontificat de Léon XIII, si fécond en encycliques qui ont illuminé les diverses parties du champ de la doctrine : parmi ces Encycliques, l'une des plus belles à coup sûr, et l'une des plus fécondes en enseignements, est l'Encyclique *Immortale Dei, sur la constitution chrétienne des Etats*, publiée le 1er novembre 1885. En ce qui touche le libéralisme, le Pontife, qu'on peut appeler docteur et pacificateur, maintient avec autant de fermeté que ses prédécesseurs la doctrine, il cite et confirme l'Encyclique *Mirari vos*, l'Encyclique *Quanta cura* et le *Syllabus* qui en est inséparable, mais il s'attache en même temps à dissiper les malentendus, à expliquer les tempéraments pratiques que les meilleurs interprètes de l'Encyclique *Quanta cura* avaient aussitôt formulés sous le nom d'*hypothèse*. Ils tiennent tout entiers dans ces trois phrases de l'Encyclique *Immortale Dei :*

« Il n'y a pour personne de juste motif d'accuser l'Eglise, soit de se refuser aux concessions et accommodements raisonnables, soit d'être l'ennemie d'une saine et légitime liberté. — En effet, si l'Eglise, juge qu'il n'est pas permis de mettre les divers cultes sur le même pied légal que la véritable religion, elle ne condamne pas pour cela les chefs d'Etat qui, en vue d'un bien à atteindre, ou d'un mal à empêcher, tolèrent dans la pratique que ces divers cultes aient chacun leur place dans l'Etat. — C'est d'ailleurs la coutume de l'Eglise de veiller avec le plus grand soin à ce que personne ne soit forcé d'embrasser la foi catholique contre son gré, car, ainsi que l'observe saint Augustin : *L'homme ne peut croire que de plein gré.* »

Nul ne peut le contester, à moins d'être de parti pris, ou d'avoir délibérément rompu avec la chaîne de la tradition catholique : il y a dans ces tempéraments, qui laissent intacte la doctrine (la *thèse*) et qui tiennent largement compte des difficultés ou des impossibilités que rencontre en certaines circonstances l'application intégrale de la thèse (c'est l'*hypothèse*), tout ce qu'il faut pour désarmer les préventions des esprits sincères.

Aussi, en dépit des soubresauts inévitables, malgré la différence de tempéraments et la diversité des tendances, la tempête se calma et la paix s'établit peu à peu. C'était l'époque de la plus grande floraison de cette œuvre des *Cercles catholiques d'ouvriers*, recrutée parmi les fidèles les plus vaillants, et qui déclarait hautement en tête de son programme public qu'elle avait *pour principes les définitions de l'Eglise sur ses rapports avec la société civile.* — Le libéralisme *politico-religieux* avait disparu comme *doctrine*, il subsistait, à coup sûr, comme tendance, et il se traduisait par une disposition à exagérer les exigences de l'*hypothèse*, à réduire au delà du nécessaire les droits publics de l'Eglise et les devoirs de l'Etat ; il s'accusait aussi, soit par des jugements peu équitables sur un passé où la *thèse* était plus en honneur, soit par une prédilection marquée pour des institutions et pour des formes de gouvernement qu'on est convenu d'appeler *libérales*. On s'habituait trop à confondre les *libertés publiques* avec le *parlementarisme* — confusion des plus regrettables; car les saines et solides libertés publiques peuvent avoir une autre base et une autre sauvegarde qu'une constitution à la mode anglaise, et le mécanisme parlementaire — nous en faisons la douloureuse expérience — peut être manié d'une façon tyrannique. — Sous l'empire de ces causes et de mille influences diverses, on oublia un peu trop, en maintes circonstances, la pureté de la doctrine, et l'on crut gagner beaucoup auprès des adversaires, et surtout auprès de la masse indifférente, en se réclamant — sans faire les réserves nécessaires — des fameuses libertés modernes, en revendiquant presque uniquement pour l'Eglise le droit commun. Je le sais, il y a là, pour plusieurs, une question d'accent, mais qui ignore que, dans le discours ou dans la conversation, la question d'accent n'est pas sans importance? — Peu à peu se firent jour, parmi les catholiques, des divisions, qui ont leur principe dans de multiples conflits intellectuels, religieux, politiques et sociaux. Il se forma une atmosphère imprégnée de *modernisme* et de *démocratisme*, très favorable à une nouvelle éclosion du libéralisme. L'Encyclique *Pascendi*, la Lettre magistrale de Pie X aux évêques de France, signalant et condamnant ce qu'on peut appeler le *modernisme social* du *Sillon*, montrent que la plaie mal cicatrisée se rouvre toute sanglante. Je ne veux pas m'étendre: il est bon cependant de citer certains textes significatifs.

Ainsi, dans le *Bulletin de la Semaine* du 12 juillet 1911, un homme qui a joué un rôle important dans le mouvement de la vie politico-religieuse à notre époque, M. Georges Fonsegrive, proposait une théorie qui ne paraît pas être très différente de la théorie des premiers libéraux : « L'Eglise ne peut admettre ni la liberté de l'erreur, ni l'indifférence, ni la neutralité; elle a le devoir de proclamer la vérité, de signaler l'erreur; mais ce pouvoir est tout entier spirituel. Son autorité ne saurait avoir de prise que sur ses enfants; elle ne demande aux puissances de chair que de la laisser libre, libre d'enseigner selon ses fins propres, selon sa constitution, que de la protéger contre ceux qui voudraient lui ravir cette liberté d'enseignement, de prédication, de discipline spirituelle. L'Etat doit protéger les citoyens catholiques comme tous les autres, leur assurer, comme à tous les autres, les conditions matérielles d'un développement spirituel où il n'entre pas, où il ne peut pas entrer. » Tout cela n'est pas bien neuf : c'est la thèse rebattue du *droit commun*. M. Fonsegrive remarque, non sans mélancolie, que cette théorie « a le grand défaut de n'avoir été, à notre connaissance du moins,

soutenue par aucun théologien catholique autorisé». — C'est un inconvénient grave, en effet; mais ce qui est beaucoup plus grave, c'est que l'Eglise enseigne et impose une doctrine toute différente. Un autre écrivain catholique, historien de très grande valeur, membre de l'Institut, M. Imbart de La Tour, a, dans le *Bulletin de la Semaine* (2, 8 août, 20, 27 décembre 1911, 10 et 17 janvier 1912), à propos d'un livre du P. Laberthonnière, et dans une réponse étendue aux critiques faites dans les *Etudes*, 5 octobre 1911, par le P. Yves de la Brière, formulé une doctrine qui nous ramène bien en arrière, aux jours où le libéralisme religieux doctrinal s'affirmait de la façon la plus nette. Le savant professeur est, dans ses divers écrits, l'adversaire décidé de la thèse traditionnelle, sanctionnée à diverses reprises par le Magistère infaillible. Son réquisitoire habile, courtois, n'est pas, quoique généralement mesuré, exempt de passion, et l'on peut y surprendre, en plus d'un endroit, une ardeur qui cadre mal avec la gravité requise chez l'historien ou l'écrivain qui pénètre dans le champ de la théologie. — M. Imbart de La Tour, n'est pas le premier venu, son *manifeste* — je puis bien lui donner ce nom — est un événement dans le monde de la pensée catholique, car il est l'expression éloquente, raisonnée et savante, d'un groupe nombreux de jeunes hommes qui semblent avoir trop oublié et trop peu appris. Les vieilles discussions soulevées par *l'Avenir* sont engagées de nouveau. Depuis quelques années, elles reprennent vie et chaleur. Je n'accuse personne en particulier de mépris, pas même d'indifférence pour la parole des Souverains Pontifes; mais je n'en ai pas moins la ferme conviction que des doctrines condamnées par l'Encyclique *Mirari vos* de Grégoire XVI, par l'Encyclique *Quanta cura* de Pie IX, par l'Encyclique *Immortale Dei* de Léon XIII, trouvent souvent place aujourd'hui dans des publications ou des discours faits au nom et dans les intérêts de la religion. Nous avons donc le devoir impérieux de dire le droit et la vérité, et d'exposer dans son intégrité, sans l'exagérer et sans diminuer, la doctrine traditionnelle et catholique. C'est ce que nous allons faire, après que nous aurons consacré quelques lignes à ce qu'on peut appeler le *Libéralisme économique*.

Note sur le Libéralisme économique.

L'*Economie sociale* est, à bien prendre la chose, « La science des lois qui doivent gouverner l'activité humaine, dans l'ordre des intérêts matériels de la société ».

Le socialisme inscrit en tête de son programme : propriété collective et nationale des instruments de travail; administration des forces économiques exercée directement par l'Etat, représentant la démocratie.

L'école catholique et traditionnelle cherche la solution de la question sociale dans la liberté individuelle et corporative, aidée par l'Etat, inspirée par l'Eglise, par la justice et par la charité chrétienne.

L'Ecole libérale a pour devise : liberté individuelle absolue dans l'ordre économique; abstention de l'Etat.

Le libéralisme économique applique dans l'ordre des intérêts matériels le *postulatum* de la liberté, si cher à tous les libéraux. Tous les maux proviennent des restrictions imposées à la liberté. La liberté dégagée de toutes les entraves est le seul élément de progrès, d'harmonie et de paix sociale. Les partisans de cette école aiment à répéter que l'intérêt personnel amènera infailliblement l'individu libre à agir pour le plus grand bien du corps social, et que la libre concurrence est une loi providentielle d'harmonie entre les diverses classes sociales. L'intérêt personnel, mobile unique de l'activité économique; la libre concurrence, principe fécond de prospérité; des lois naturelles produisant nécessairement l'harmonie sociale, voilà les dogmes fondamentaux de la jeune école libérale.

Les premiers, les *physiocrates*, au XVIIIe siècle, disciples de la philosophie de l'Encyclopédie, ont avec Quesnay, Le Trosne, Turgot, conformément à la philosophie de l'époque, « enseigné que le sensualisme est la base de la morale et de la société, que les lois fondamentales de la vie sociale découlent des besoins physiques de l'homme, que l'action du gouvernement doit tendre uniquement à assurer la liberté des conventions par lesquelles les hommes disposent de leur propriété, qu'il ne faut demander à la loi qu'une seule chose : permettre aux hommes de prendre leur intérêt personnel pour seul guide. Et en tout ce qui ne nuit pas à la liberté d'autrui : *laisser faire, laisser passer.* »

Adam Smith, le chef de l'école anglaise, s'est inspiré des idées et des travaux des physiocrates, pour construire un système d'économie politique d'après un ordre de liberté naturelle dans laquelle tout se meut sous la loi de l'intérêt. Dans la formule que Say donne de l'Etat, aucune sauvegarde n'est accordée aux intérêts supérieurs de la morale publique ou de la protection des faibles.

En France, avec J.-B. Say, avec Joseph Garnier, et avec de Molinari, le représentant le plus brillant de l'école libérale a été Bastiat. Pour lui, le but supérieur de l'homme, c'est la jouissance. Il aime à comparer la mécanique sociale et la mécanique céleste : toutes deux sont appelées par une loi naturelle à produire l'ordre et l'harmonie dans leur sphère respective. Sous une autre forme, il reproduit la formule célèbre des physiocrates : le monde va de lui-même. De nos jours, et sous la pression des événements, ce libéralisme s'est singulièrement atténué. Ainsi M. Leroy-Beaulieu s'est pleinement rallié aux mesures établies en Angleterre pour la protection du travail des femmes et des enfants. En principe, les économistes modernes admettent une certaine restriction à la liberté du travail, dans le cas où l'hygiène et la morale publique se trouvent gravement compromises. En fait, ils rejettent dans bien des cas cette intervention de la loi. — A cette fraction modérée on peut rattacher, dans une certaine mesure et avec des nuances très variées, un groupe de catholiques très *antilibéraux* en religion et en politique, et qu'on peut appeller *semi-libéraux* en économie sociale, qui a pris le nom d'*Ecole d'Angers*, et qui aime à interpréter, en les ramenant à un *minimum*, les enseignements de l'Encyclique *Rerum novarum*, en opposition avec l'Ecole plus stricte, dite *Ecole de Liège*.

III. Critique et discussion. — Précisons ce que nous entendons par le *Libéralisme*, suivant sa signification condamnée et condamnable. Il consiste dans la négation plus ou moins accentuée de la dépendance de l'homme envers Dieu et envers ceux qui participent à son autorité souveraine : c'est la rupture plus ou moins complète avec l'*ordre* voulu et établi par Dieu.

Dans l'ordre social et politique, le libéralisme tend à l'affranchissement des sociétés vis-à-vis de Dieu même, et vis-à-vis de Jésus-Christ et de son Eglise.

Le libéralisme, qui affirme l'indépendance de l'Etat à l'égard de Dieu, n'a jamais été professé, que je sache, par aucun catholique.

Dieu est le maître des sociétés comme des individus, et les gouvernants, comme les gouvernés, sont soumis à la loi morale et naturelle dont Dieu est l'auteur. Les chefs des peuples sont sous sa dépendance, aussi bien que leurs sujets. La loi naturelle a des préceptes qui lient les princes comme les sujets, et il n'est pas plus permis aux premiers de donner des ordres injustes, qu'il n'est permis aux seconds de se soustraire aux justes commandements de leurs chefs. La raison elle-même ne suffit-elle pas à démontrer que le prince, non seulement comme individu, mais encore comme prince, est assujetti à Dieu et aux ordres qu'il lui intime par la voix de la nature dont Dieu est l'auteur? S'il en était autrement, il faudrait dire qu'un souverain peut, en conscience, commander des actes que le sujet ne peut en conscience accomplir.

Mais n'a-t-il pas existé, et n'existe-t-il pas encore des catholiques qui affirment volontiers que le souverain temporel (un ou collectif) est assujetti à la loi naturelle dans ses actes de souverain, mais que, comme *tel*, il n'est pas lié par la loi chrétienne ou surnaturelle, sous ce prétexte que le pouvoir civil, étant une institution d'ordre purement naturel, est totalement séparé de l'ordre surnaturel, et en est complètement indépendant? A l'Etat, dira-t-on, le domaine de la raison et de la nature : à l'Eglise, le domaine de la foi et de la grâce. Aucun souverain n'est obligé, dans ses actes de souverain, de tenir compte de la révélation : il peut *légiférer*, non seulement sans jamais avoir l'œil fixé sur les lois surnaturelles, énoncées de Dieu, mais encore contrairement à ces lois, qui, si elles obligent le souverain comme individu, ne le lient nullement en sa qualité de souverain ; de sorte que — chose absurde — un prince ne pourrait pas légitimement se soustraire individuellement à un précepte surnaturel, mais serait en droit d'édicter une loi en opposition avec ce même précepte. Au fond, c'est bien là la conséquence qui suit de cette espèce de libéralisme très bien défini par l'illustre cardinal Dechamps : « C'est, dit-il, l'école politique qui prétend asseoir tout l'ordre social sur la *Déclaration des droits de l'homme*, sans se soucier le moins du monde de savoir s'il existe pour le genre humain une loi positive. » Ou bien encore : « C'est l'école politique de ceux qui ne reconnaissent pour tout l'ordre social qu'une seule loi suprême, la raison. »

Il suffit d'exposer une telle théorie pour en faire justice. Comment admettre que Dieu, auteur de la loi naturelle et auteur en même temps d'une loi surajoutée à la loi naturelle, n'ait pas voulu que cette seconde loi, suffisamment promulguée, obligeât rois et peuples, comme la loi naturelle elle-même? Comment Dieu n'aurait-il pas intimé à un prince l'obligation de ne commander à ses sujets rien de contraire à ce qui leur est interdit par la loi chrétienne, et de ne rien leur défendre de ce que cette même loi leur commande? La loi naturelle elle-même ne prescrit-elle pas aux peuples et à leurs chefs, comme aux individus, l'obligation de se soumettre aux ordres positifs donnés par Dieu, si ces ordres sont certains? Il est difficile de comprendre comment des catholiques pourraient nier la dépendance du pouvoir civil à l'égard de Jésus-Christ et de sa loi, comme si cette dépendance n'était pas fondée sur la cohésion nécessaire établie librement par Dieu entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel : *necessariam illam cohaerentiam quae Dei voluntate intercedit inter utrumque ordinem qui tum in natura, tum supra naturam est.* (*Allocut.*, Pie IX, 9 juin 1862.)

Affirmer que les nations ne sont pas tenues, au même titre que les particuliers, de professer les principes de la vérité chrétienne, que des peuples incorporés à l'Eglise dès le jour de leur naissance peuvent légitimement, après une profession quatorze fois séculaire du christianisme, abdiquer le baptême national, éliminer de leur sein tout élément surnaturel, et se replacer dans les conditions de ce qu'ils croient être le droit naturel, enfin que les générations suivantes peuvent accepter en tout ou en partie cette œuvre de déchristianisation légale et sociale, non pas seulement comme une nécessité, mais comme un progrès réel des temps nouveaux, c'est là une théorie contre laquelle se dresse et le bon sens, nous venons de le voir, car le Créateur, qui a fait l'homme essentiellement social, n'a pu vouloir que la société humaine fût indépendante de lui, et la tradition la plus ferme et la plus suivie.

Saint Augustin écrivait à un dignitaire de l'empire romain : « Sachant que vous êtes un homme sincèrement désireux de la prospérité de l'Etat, je vous prie d'observer combien il est certain par l'enseignement des saintes Lettres que les sociétés publiques participent au devoir des simples particuliers et ne peuvent trouver la félicité qu'à la même source... *Bienheureux*, a dit le roi prophète, *le peuple dont Dieu est le Seigneur : Beatus populus cujus dominus Deus ejus :* voilà le vœu que nous devons former dans notre intérêt et dans l'intérêt de la société dont nous sommes les citoyens ; car la patrie ne saurait être heureuse à une autre condition que le citoyen individuel, puisque la cité n'est autre chose qu'un certain nombre d'hommes rangés sous une même loi. » (*Epist.*, clv, *Ad Macedonium*, 7 *et* 9., *P. L.*, XXXIII, 669-670.) Lorsqu'après trois siècles de persécutions les princes, et avec eux les pouvoirs publics, sont entrés dans l'Eglise, ils se sont aussitôt appliqués à purifier la loi des souillures païennes, dit Saint Augustin : « Comme ils avaient fait servir leur autorité au triomphe de l'erreur, ils ont reconnu qu'elle devait être désormais l'auxiliaire de la vérité. » Plusieurs d'entre eux, sans doute, trop habitués aux allures du césarisme païen, ont, dès l'origine, trop souvent changé en oppression leur protection légitime, et parfois (ordinairement en faveur de l'hérésie et sur la demande d'évêques hérétiques) ont procédé avec une rigueur qui n'est pas selon l'esprit du christianisme; il s'est alors trouvé dans l'Eglise des hommes de foi et de courage, tels que les Hilaire, les Martin, les Athanase, les Ambroise, pour les rappeler à l'esprit de mansuétude chrétienne, pour répudier l'apostolat du glaive, pour affirmer hautement que la conviction religieuse ne s'impose jamais par la force, pour proclamer enfin que le christianisme, qui s'était propagé malgré la persécution des princes, pouvait encore se passer de leur faveur, et ne devait s'inféoder à aucune tyrannie. Mais en protestant contre les excès et les abus, en blâmant des recours intempestifs et inintelligents, parfois même attentatoires aux règles de la discipline sacerdotale, jamais aucun de ces grands docteurs n'a douté que ce ne fût le devoir des nations et de leurs chefs de faire profession publique de la vérité chrétienne, d'y conformer leurs actes et leurs institutions, et d'interdire même par des lois soit préventives, soit répressives, selon les temps et l'état des esprits, les atteintes qui revêtaient un caractère d'impiété patente, ou qui portaient le trouble et le désordre au sein de la société civile et religieuse. Ecoutons ce que saint Augustin disait à ceux qui réclamaient le régime pur et simple de la liberté : « Les rois, en tant que rois, obéissent au précepte de servir Dieu, s'ils commandent le bien et s'ils interdisent le mal dans leurs Etats, non seulement quant

aux choses de la société humaine, mais encore quant à celles de la religion divine. En vain direz-vous : *Qu'on nous laisse à notre libre arbitre.* Pourquoi ne demandez-vous pas la même licence pour ce qui est de l'homicide, du viol et de toute sorte d'infamies qui sont réprimées par des lois assurément justes et salutaires ? » (*Contra Cresconium* III, LI, 57, *P.L.*, XLIII, 527.) Dans l'une de ses lettres au comte Boniface, il ajoute : « Autre chose est pour le prince de servir Dieu en sa qualité d'individu, autre chose en sa qualité de prince. Comme homme, il le sert en vivant fidèlement, comme roi en portant des lois religieuses et en les sanctionnant avec une vigueur convenable. Les rois servent le Seigneur en tant que rois, quand ils font pour sa cause ce que les rois seuls peuvent faire. » (*Epist.*, CXXXV, *ad comitem Bonifacium, 19*, *P.L.*, XXXIII, 801.) Et ailleurs : « Nous appelons heureux les empereurs chrétiens, s'ils mettent principalement leur puissance au service de la majesté divine par l'accroissement de son règne et de son culte. » (*De Civitate Dei*, V, XXIV, *P.L.*, XLI, 171.)

Le Cardinal PIE l'a justement fait remarquer. Les canons des conciles, les décrétales et les lettres des papes, les capitulaires des princes ont continué le même langage. Il est impossible d'établir à cet égard, entre la doctrine primitive et la discipline postérieure de l'Eglise, d'autre divergence que celle qui résulte de l'application selon la diversité des circonstances; dans cette matière comme dans une foule d'autres, la question de conduite doit prudemment se combiner avec la question de principes. Mais le droit, le principe de l'Etat chrétien, du prince chrétien, de la loi chrétienne, n'a jamais été contesté jusqu'à ces derniers temps, et aucune école sérieusement catholique n'a jamais fait entrevoir dans sa destruction un progrès et un perfectionnement de la société humaine. On alléguerait en vain à l'encontre de cette doctrine certains passages mal compris ou mal interprétés. On trouvera de cette difficulté une explication très claire dans le *Tertullien* de Mgr FREPPEL (*tome I, La liberté de conscience*), qui se résume en ceci : revendication du droit commun, au milieu d'une société qui permettait la libre profession de tous les cultes, même des plus ridicules et des plus pernicieux; affirmation du droit essentiel à la vérité, comme résultant de la divinité du christianisme ; tel est le double mode d'argumentation que Tertullien emploie tour à tour. S'il affirme avec raison qu'on ne doit contraindre personne à faire un acte religieux qui répugne à la conscience ; s'il reconnaît que chaque homme tient de la nature et des lois le pouvoir de régler sa croyance, il n'étend pas cette proposition au point d'exclure la répression d'erreurs dangereuses. Le christianisme a droit à une liberté pleine et entière, parce qu'il est la vérité et la sainteté même.

Cette doctrine de la loi socialement chrétienne et chargée, en certains cas, de prêter main forte à l'Eglise, enseignée par les Pères les plus illustres, nous la trouvons enseignée dans les documents ecclésiastiques de la tradition. Voir à ce propos : *Les luttes présentes de l'Eglise*, par Yves DE LA BRIÈRE, Ire série, 1909-1912; Ie partie, ch. VII : Enseignements pontificaux et libéralisme catholique.

En 1179, le IIIe concile de Latran (XIe œcuménique), fait précéder son anathème contre les Albigeois de la déclaration suivante : « Comme l'a dit le bienheureux Léon, la discipline de l'Eglise se contente du jugement rendu par le prêtre, et ne connaît pas les pénalités sanglantes. Cependant, elle est aidée par les lois des princes catholiques, de telle sorte que souvent les hommes vont chercher le remède salutaire à leur âme, lorsqu'ils redoutent le supplice dont est menacé leur corps. » (*Actes*, c. 27.)

Les Bulles pontificales de cette époque, quoi qu'il en soit de l'interprétation à donner à la nature des relations entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel, affirment à coup sûr, pour l'Eglise, le droit d'exiger le concours de la puissance séculière, le droit de requérir la force des lois humaines, dans la mesure où l'exigera le bien de la religion et le salut des âmes. On n'a qu'à se rappeler à cet égard les fameux *considérants* de la bulle *Unam sanctam*, de BONIFACE VIII, du 28 novembre 1302.

Dans sa XVe session, le 6 juillet 1415, le concile de Constance condamne, parmi les erreurs de JEAN HUS, l'opinion qui refuse à l'Eglise le droit de laisser un coupable à la juridiction séculière, quand ce coupable n'aura pas obtempéré aux sentences de la juridiction ecclésiastique (14e proposition de JEAN HUS, dans la Bulle dogmatique *Inter cunctas*, du 22 février 1418), le pape MARTIN V approuva cette condamnation conciliaire; D.B., 640(535). Et au nombre des doctrines sur lesquelles devront être interrogés les hommes suspects de favoriser les erreurs de WYCLEFF et de JEAN HUS, le pape mentionne expressément le droit pour l'Eglise de faire appel au *bras séculier* (32e question de l'interrogatoire); D.B., 682 (576). Un siècle après la bulle de Martin V, nous trouvons la bulle célèbre de LÉON X, *Exsurge Domine*, du 15 juin 1520, par laquelle sont condamnées *ex cathedra* les erreurs de LUTHER. La 33e proposition, D. B., 773 (657), est ainsi libellée : *Haereticos comburi est contra voluntatem Spiritus.* « Faire brûler les hérétiques est chose contraire à la volonté du Saint-Esprit. » Qu'on nous comprenne bien. De cette proposition condamnée, nous ne voulons pas déduire que l'Eglise possède directement le *jus gladii*, le droit de porter une sentence de mort contre les hérétiques : le texte en question n'impose point cette interprétation. Nous ne prétendons pas non plus que la peine de mort pour crime d'hérésie doit figurer dans le code pénal de tout Etat publiquement catholique : ce serait ajouter au texte. Mais nous pouvons et devons conclure que l'application de la peine de mort pour crime d'hérésie n'est pas toujours et nécessairement injustifiable, et que des circonstances peuvent se présenter où, par suite de l'état des esprits et des mœurs, l'Etat chrétien fait œuvre sage et utile en punissant de la sorte l'hérésie publique. C'est la seule conclusion que nous entendons tirer d'une proposition censurée dans un acte pontifical qui porte le caractère de l'infaillibilité. (Voir HÉRÉSIE [*Répression de l'*].)

Les temps se faisaient mauvais, et, à la suite de la Révolution française, tendait de plus en plus à prévaloir dans le monde entier un état de choses où l'Eglise catholique cesserait d'être publiquement et officiellement reconnue pour l'unique et véritable Eglise de Jésus-Christ; où la cité en tant que cité ne professe plus aucune religion; où nulle sanction légale n'étant accordée aux jugements publics de l'Eglise, celle-ci est, en définitive, réduite à la garantie du droit *commun*, c'est-à-dire à la liberté dont jouissent *également* tous les cultes qui ne troublent pas l'ordre public. En face de ce fait de plus en plus général, quelles devaient être la pensée et la conduite des catholiques? Devait-on se réjouir de ce nouvel état de choses, qui, disait-on, ne prive la vraie religion que de privilèges sociaux résultant de diverses circonstances historiques du moyen âge et de l'Ancien régime?... Quel jugement porter sur lui? Dans quelle mesure doit-on et peut-on s'en accommoder?

Le problème était certes grave. Une première réponse, à propos de la controverse mennaisienne, fut donnée par Grégoire XVI, dans l'encyclique *Mirari vos*, du 15 août 1832, et par l'encyclique *Singulari nos*, du 24 juin 1834. Les actes pontificaux déclaraient que l'union et l'alliance traditionnelle de l'Eglise et de l'Etat devaient être maintenues dans la mesure du possible, et qu'on ne pouvait équitablement reconnaître à la propagande de l'erreur les mêmes droits et les mêmes libertés qu'à la propagande de la vérité. D. B., 1613-1617 (1473-1476).

Les controverses qui s'élevèrent plus tard au sujet du libéralisme catholique poussèrent le Siège apostolique à promulguer, sur ce problème, des enseignements plus précis, des décisions plus péremptoires. Dans l'Encyclique *Quanta cura*, du 8 décembre 1864, Pie IX, après avoir reproduit les déclarations doctrinales de Grégoire XVI, condamne nettement chacune des erreurs contraires : par exemple, l'opinion d'après laquelle « la société humaine devait être constituée et gouvernée sans aucun souci de la religion, comme si la religion n'existait pas, ou, du moins, sans faire aucune différence entre la vraie religion et les religions fausses »; de même, l'opinion d'après laquelle « la meilleure organisation de la société serait celle où ne serait pas reconnu à l'Etat le devoir de châtier par des pénalités légales les violateurs de la religion catholique, sauf dans la mesure où le réclamerait la paix publique »; de même encore l'opinion d'après laquelle l'Eglise n'aurait pas le droit de « châtier par des pénalités temporelles les violateurs de ses propres lois ». Enfin citons ce jugement définitif et absolu qui termine l'Encyclique *Quanta cura*, et qui la place au rang des actes doctrinaux les plus graves et les plus importants du Saint-Siège : *Toutes les opinions et doctrines perverses rappelées dans la présente lettre, et chacune d'entre elles, nous les réprouvons, les proscrivons et les condamnons par notre autorité apostolique, et nous voulons et ordonnons qu'elles soient tenues par tous les enfants de l'Eglise catholique pour réprouvées, proscrites et condamnées.* Rien de plus clair; c'est la condamnation publique, officielle, de toutes les opinions et erreurs susdites, toutefois sans la note d'hérésie. D. B., 1689 (1539); 1690 (1540); 1699 (1547).

De l'Encyclique *Quanta cura*, nous ne saurions séparer le Syllabus (voir ce mot), catalogue authentique qui notifiait à l'épiscopat du monde entier et qui groupait d'une manière systématique les diverses erreurs déjà réprouvées par Pie IX dans ses lettres apostoliques et dans ses allocations consistoriales. Or, est condamnée la 24e proposition, refusant à l'Eglise le droit d'employer la force, tout pouvoir même indirect sur le temporel et, par conséquent, le droit de requérir le concours du *bras séculier*. Cette proposition est empruntée à la lettre apostolique du 22 août 1851. Est frappée aussi la 55e proposition, empruntée à l'allocution consistoriale du 27 septembre 1852, et qui énonce le principe de la séparation de l'Eglise et de l'Etat.

Enfin, notons spécialement la 77e proposition, empruntée à l'allocution consistoriale du 26 juin 1852, ainsi conçue : « A notre époque, il n'est plus utile que que la religion catholique soit considérée comme l'unique religion de l'Etat, à l'exclusion de tous les autres cultes. » Ainsi le Syllabus, dont je n'ai pas ici à discuter l'autorité, complète et éclaire le jugement doctrinal porté par l'Encyclique *Quanta cura*. D. B., 1724; 1755; 1777.

Léon XIII ne parle pas autrement que Pie IX. La doctrine de l'Encyclique *Quanta cura* et du *Syllabus* n'a jamais été aussi clairement développée, aussi fermement enseignée ni avec un plus juste et plus exact sentiment des nuances, que dans l'Encyclique *Immortale Dei*, du 1er novembre 1885, et dans l'Encyclique *Libertas*, du 20 juin 1888.

Dans la première de ces encycliques, Léon XIII, revendiquant l'union de l'Eglise et de l'Etat, donne comme doctrine certaine de l'enseignement catholique le devoir impérieux qu'ont les chefs de la cité temporelle de reconnaître un privilège social à la véritable Eglise de Jésus-Christ et, par conséquent, de lui assurer le concours et la protection des lois humaines. L'Encyclique réprouve l'opinion suivant laquelle l'Etat pourrait s'abstenir de professer lui-même aucun culte, où on devrait accorder une égale et commune liberté à toutes les autres religions qui ne troublent pas la paix publique. Le Pape concède sans doute que les circonstances contemporaines peuvent obliger un gouvernement catholique à tolérer l'existence des cultes dissidents, mais il s'exprime en termes auxquels il faut bien prendre garde : « A vrai dire, si l'Eglise regarde comme défendu de reconnaître aux diverses sortes de culte divin le même droit qu'à la religion véritable, elle ne blâme cependant pas les gouvernants de l'Etat qui, pour amener un grand bien ou pour éviter un grand mal, supportent patiemment dans les mœurs et la coutume, que chacun des cultes trouve place sur le territoire de la cité. » D. B., 1874 (1726). Ainsi le principe de la religion officielle d'Etat est rappelé jusque dans la phrase relative à la tolérance pratique et aux mitigations nécessaires.

A l'Encyclique *Libertas*, nous empruntons un passage significatif, qui a trait au droit supérieur de l'Eglise catholique :

« Il est nécessaire que la société civile, comme société civile, reconnaisse Dieu pour son origine et sa fin, qu'elle respecte, qu'elle honore sa puissance et sa souveraineté. La justice défend, la raison défend que l'Etat professe l'athéisme, ou, ce qui reviendrait à l'athéisme, qu'il marque les mêmes dispositions envers chacune des diverses religions — telle est la formule reçue — et qu'il leur accorde indistinctement les mêmes droits. *La profession publique d'une seule religion étant le devoir de l'Etat*, il faut que l'Etat professe celle-là qui est l'unique véritable, et qu'il n'est pas malaisé de reconnaître, surtout dans les pays catholiques, puisque les marques de vérité brillent en elle par des signes qui la distinguent entre toutes. *Cette religion, que les gouvernants de l'Etat la conservent, la protègent, s'ils veulent pourvoir prudemment et utilement, comme ils y sont tenus, au bien de la collectivité des citoyens.* »

Il est vrai, le trouble des esprits, la profonde division des croyances requièrent dans l'application de la doctrine bien des tempéraments. Le Pape formule à ce sujet, de la façon la plus nette, la conduite à tenir :

« Dans son appréciation maternelle, l'Eglise tient compte du poids accablant de l'infirmité humaine, et elle n'ignore pas le mouvement qui, à notre époque, entraîne les esprits et les choses. Par ces motifs, tout en n'accordant de droit qu'à ce qui est vrai et honnête, elle ne s'oppose pas cependant à la tolérance dont la puissance publique croit pouvoir user à l'égard de certaines choses contraires à la vérité et à la justice, en vue d'un mal plus grand à éviter ou d'un bien plus grand à obtenir ou à conserver.

« Dieu lui-même, dans sa Providence, quoique infiniment bon et tout-puissant, permet néanmoins l'existence de certains maux dans le monde, tantôt pour ne pas empêcher des biens plus grands, tantôt pour empêcher de plus grands maux. Il convient, dans le gouvernement des Etats, d'imiter Celui qui gouverne le monde. Bien plus, se trouvant

impuissante à empêcher tous les maux particuliers, l'autorité des hommes doit *permettre et laisser impunies bien des choses qu'atteint pourtant, et à juste titre, la vindicte de la Providence divine.* (S. Aug., *De lib. arb.*, I, v, 13, *P.L.*, XXXII, 1228.) Néanmoins, dans ces conjonctures, si, en vue du bien commun et pour ce seul motif, la loi des hommes peut et même doit tolérer le mal, jamais pourtant elle ne peut ni ne doit l'approuver et le vouloir en lui-même; car, étant de soi la privation du bien, le mal est opposé au bien commun, que le législateur doit vouloir et doit défendre du mieux qu'il peut. Et en cela aussi la loi humaine doit se proposer d'imiter Dieu, qui, en laissant le mal exister dans le monde, *ne veut ni que le mal arrive, ni que le mal n'arrive pas, mais veut permettre que le mal arrive, et cela est bon* (S. Thomas, p. I, q. 19, art. 9, ad 3). Cette sentence du docteur angélique contient, en une brève formule, toute la doctrine sur la tolérance du mal.

« Mais il faut reconnaître, pour que notre jugement reste dans le vrai, que plus il est nécessaire de tolérer le mal dans un Etat, plus les conditions de cet Etat s'éloignent de la perfection; et de plus, que la tolérance du mal, appartenant aux principes de la prudence politique, doit être rigoureusement circonscrite dans les limites exigées par sa raison d'être c'est-à-dire par le salut public. C'est pourquoi, si elle est nuisible au salut public, ou qu'elle soit pour l'Etat la cause d'un plus grand mal, la conséquence est qu'il n'est pas permis d'en user, car, dans ces conditions, la raison du bien fait défaut. Mais si, en vue d'une condition particulière de l'Etat, l'Eglise acquiesce à certaines libertés modernes, non qu'elle les préfère en elles-mêmes, mais parce qu'elle juge expédient de les permettre, et que la situation vienne ensuite à s'améliorer, elle usera évidemment de sa liberté, en employant tous les moyens, persuasions, exhortations, prières, pour remplir, comme c'est son devoir, la mission qu'elle a reçue de Dieu, à savoir de procurer aux hommes le salut éternel. Mais une chose demeure toujours vraie, c'est que cette liberté, accordée indifféremment à tous et pour tous, n'est pas, comme nous l'avons souvent répété, désirable par elle-même, puisqu'il répugne à la raison que le faux et le vrai aient les mêmes droits, et en ce qui touche la *tolérance*, il est étrange de voir à quel point s'éloignent de l'équité et de la prudence de l'Eglise ceux qui professent le *Libéralisme.* »

Et plus loin : « De ces considérations, il résulte qu'il n'est aucunement permis de demander, de défendre ou d'accorder sans discernement la liberté de la pensée, de la presse, de l'enseignement, des religions, comme autant de droits que la nature a conférés à l'homme. Si vraiment la nature les avait conférés, on aurait le droit de se soustraire à la souveraineté de Dieu, et nulle loi ne pourrait modérer la liberté humaine. Il suit pareillement que ces diverses sortes de libertés peuvent, pour de justes causes, être tolérées, pourvu qu'un juste tempérament les empêche de dégénérer jusqu'à la licence et au désordre. Et enfin, où les usages ont mis ces libertés en vigueur, les citoyens doivent s'en servir pour faire le bien, avoir à leur égard les sentiments qu'en a l'Eglise. Car une liberté ne doit être réputée légitime qu'en tant qu'elle accroît notre faculté pour le bien; hors de là, jamais. »

Se peut-il quelque chose de plus clair que cet enseignement? Nous y retrouvons, avec l'affirmation des principes, les justes tempéraments que comporte l'application. *Thèse et hypothèse* sont également formulées. La *thèse* consiste à affirmer le droit, tel qu'il résulte des principes catholiques. L'*hypothèse* n'est pas autre chose que la constatation des réalités auxquelles se heurte l'application complète de la thèse. Et quelle est la conclusion? C'est qu'il faut savoir s'accommoder des transactions imposées par la sagesse pratique et les respecter loyalement; mais c'est en même temps un devoir de maintenir la vérité doctrinale de la *thèse*, et de revendiquer l'application effective des parties de la *thèse* qui, même en pleine *hypothèse*, peuvent être appliquées sans grave dommage.

Et c'est bien ce que Léon XIII fait passer en acte dans la lettre adressée par lui le 19 juillet 1889. Les ministres brésiliens avaient élaboré un projet de loi introduisant au Brésil la liberté et l'égalité des cultes. Léon XIII repousse énergiquement cette innovation. Dans un pays catholique comme est le Brésil, déclare le pape, les droits de religion d'Etat doivent être garantis à l'unique et véritable Eglise de Jésus-Christ. Les cultes dissidents, bien loin de pouvoir jouir d'une égale et commune liberté avec l'Eglise catholique, ne possèdent aucun droit intrinsèque à être reconnus. Si les circonstances actuelles réclament qu'on leur accorde l'autorisation de s'exercer sur le territoire brésilien, cette faculté légale pourra bien être concédée au nom des exigences mêmes du repos public et de la paix religieuse, mais non pas en vertu d'un droit qui appartiendrait aux cultes dissidents, ni en vertu d'une assimilation juridique avec la véritable Eglise.

Cette doctrine, enseignée par Grégoire XVI, Pie IX et Léon XIII, est confirmée par Pie X dans l'Encyclique *Vehementer nos*, du 11 février 1906, à propos de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en France; dans l'Encyclique *Jamdudum in Ecclesia*, du 24 mai 1914, à propos de la séparation de l'Eglise et de l'Etat en Portugal; et, aussi, dans l'Encyclique *Pascendi*, du 7 septembre 1907, à propos des erreurs modernistes. Ainsi, pour résumer brièvement la doctrine dans les documents pontificaux précités, il est évident que le Saint-Siège revendique l'alliance traditionnelle de l'Eglise et de l'Etat, qu'il enseigne que la véritable Eglise possède un droit exclusif aux privilèges de religion d'Etat, qu'il affirme que la force des lois humaines doit, en pays catholique, être officiellement employée au service de la religion, dans la mesure permise par les possibilités pratiques et par la considération du plus grand bien. Et que l'on y prenne garde, ce n'est pas là une opinion livrée aux discussions des écoles, un système théologique que l'on peut à son gré accepter ou refuser. Non, c'est la doctrine imposée par l'autorité souveraine du Pontife romain à l'adhésion de l'Eglise universelle. Beaucoup de catholiques, même instruits, de nos jours, se croient parfaitement en règle dès là qu'ils ne se mettent pas en opposition avec une doctrine qui n'est pas définie comme dogme de foi catholique. Ils se trompent gravement. A côté de l'hérésie, terme qui désigne exclusivement les doctrines contraires à un dogme de foi, il y a l'*erreur théologique*, terme qui désigne les doctrines contraires à une conclusion ou à une application certaine des principes dogmatiques. L'*hérésie* se réfère aux vérités révélées par Dieu, objet primordial de l'infaillibilité de l'Eglise. L'*erreur théologique* concerne les vérités connexes avec la révélation divine, et objet secondaire de la même infaillibilité. Or la doctrine catholique des rapports de l'Eglise et de l'Etat n'est pas sans doute, à proprement parler du moins dans le détail, une vérité révélée de Dieu; mais elle est une vérité connexe avec la révélation divine; elle peut donc donner lieu, sinon à une *hérésie* proprement dite, du moins à une *erreur* théologique. Or, pour se conserver en bonne santé, il ne suffit pas de ne point avaler de

l'acide prussique, il faut aussi se mettre en garde contre l'intoxication causée par une nourriture malsaine. Eh bien ! la suite des documents pontificaux que nous avons allégués, le magistère ordinaire et extraordinaire de l'Eglise, sa pratique constante prouvent de la façon la plus évidente que la doctrine que nous avons exposée n'est pas simplement le produit de certaines circonstances, qui doit disparaître avec le milieu historique, avec l'état d'esprit auxquels elle doit son origine ; mais qu'elle est l'expression claire et précise d'une vérité ayant une valeur permanente et définitive.

Il n'y a rien de chimérique et d'impossible dans le programme né de cette doctrine. Ce qui est bien plutôt chimérique et irréalisable, c'est le programme de la Révolution ; ce n'est pas celui de l'Eglise. « Quand l'Eglise pose ses principes, a dit le cardinal Pie, encore bien qu'ils impliquent une perfection qui ne sera jamais atteinte ici-bas, elle en veut les conséquences, toutes les conséquences : les conséquences extrêmes seront le ciel. Quand la Révolution pose ses principes, elle ne veut qu'une partie de ses conséquences : elle arrête, elle enchaîne les conséquences trop générales et trop étendues : la conséquence extrême et totale sera l'enfer. La Révolution ne peut pas et ne veut pas être logique jusqu'au bout. L'Eglise peut et veut l'être toujours : rien au monde n'est donc plus pratique et n'est moins chimérique. » Aussi bien, ce programme, qui n'a rien d'impossible en soi, n'est nullement intempestif, inopportun et dangereux. Le régime chrétien, sur lequel on se prononce avec une désinvolture par trop légère, rencontre de moins en moins au sein des générations nouvelles une opposition irréconciliable. *Vexatio intellectum dabit auditui*, dit l'Ecriture, et le spectacle des sociétés à bout de vie montre de plus en plus aux esprits réfléchis que le monde ne trouvera de remède aux maux qui le dévorent qu'en Jésus-Christ et dans l'acceptation sociale des principes révélés. Hors de là, la religion pourra jusqu'à un certain point vivifier les individus et les familles ; mais les sociétés et les pouvoirs réfractaires à cette influence surnaturelle et publique feront la dure expérience de ce qu'il en coûte aux nations d'abandonner Jésus-Christ.

Quant au *libéralisme économique*, il est clair que, si l'Eglise laisse ouvertes aux disputes des hommes les questions proprement techniques qui concernent cette science, elle ne peut se désintéresser des questions d'ordre moral qui la dominent. L'homme domestique, l'homme social est grandement engagé ; et partout où se trouve l'homme, partout où il déploie son activité, l'idée de la fin dernière et des moyens qui se rapportent à cette fin apparaît. Il est donc impossible qu'en cette matière, l'Eglise n'ait pas à dire son mot, et c'est ce qu'elle a fait dans ces derniers temps, soit avec Léon XIII par les Encycliques *Rerum novarum* et *Graves de communi* soit avec Pie X, par le *Motu proprio*, en date du 18 décembre 1903, et par la Lettre à l'Episcopat français sur le *Sillon*, en date du 25 août 1910. C'est à ces documents d'une autorité irréfragable que doivent avoir soin de se référer les catholiques qui, en cette matière, comme en toutes les autres, ont souci de *Instaurare omnia in Christo*.

Bibliographie. — En ce qui touche l'histoire du libéralisme, sont à signaler : 1° *Histoire du Catholicisme libéral en France* (1820-1908), par Georges Weill, in-12, Paris, 1909 ; 2° *Somme contre le catholicisme libéral*, par l'abbé Jules Morel, 2 vol. in-8°, Paris, 1877.

Quant à la doctrine, avant tout : *OEuvres du cardinal Pie*, spécialement : *Troisième instruction synodale sur les principales erreurs du temps présent*, tome V ; 2° *Somme contre le catholicisme libéral*, par l'abbé Jules Morel ; 3° *Questions religieuses et sociales de notre temps*, par Mgr Henry Sauvé, in-12, Paris, V. Palmé ; 4° *Le Droit chrétien et le Droit moderne*, par Mgr d'Hulst, in-12, Paris, Poussielgue ; 5° Deux études très remarquables parues dans les *Études* le 5 octobre 1911, et le 20 décembre 1911, dues à la plume du R. P. Yves de la Brière, et reproduites dans un volume intitulé : *Les luttes présentes de l'Eglise*, 1re série, 1909-1912, 1re partie, chap. vii, Paris, 5, rue Bayard, 1913. En ce qui touche le libéralisme économique : 1° *Cours d'économie sociale*, par le P. C. Antoine, in-8°, Paris, Guillaumin ; 2° *Quaestiones de Justitia*, par le P. A. Vermeersch, 1 vol. in-8°, Paris, Lethielleux.

G. de Pascal.

LIBÈRE (LE PAPE). — I. *La carrière de Libère.* — II. *Documents accusateurs.* — III. *Discussion.* — *Bibliographie.*

Le pape Libère (22 mai 352-24 septembre 366) gouverna l'Eglise au temps où l'hérésie arienne sévissait avec l'appui du pouvoir impérial. Son attitude devant l'empereur Constance a donné lieu d'incriminer non seulement son caractère, mais la pureté de sa foi. Souvent rééditée par les historiens protestants à la suite des Centuriateurs de Magdebourg, exploitée par les gallicans et les jansénistes, cette accusation doit être regardée en face. Est-il vrai que Libère abandonna la foi nicéenne et accepta la communion des ariens ?

I. La carrière de Libère. — En succédant au pape Jules, Libère trouva l'Eglise profondément troublée par la controverse arienne. La convocation d'un concile œcuménique semblait nécessaire pour faire l'unité ; dès la deuxième année de son pontificat, Libère envoyait à la cour de Constance, à Arles, deux évêques de Campanie, Vincent de Capoue et un autre nommé Marcel, pour obtenir l'assentiment de l'empereur. Au lieu de seconder le projet du pape, Constance le confisqua : il manda les évêques à Arles pour les faire délibérer sous ses yeux, et extorqua la condamnation d'Athanase, le grand champion de la foi nicéenne. Les deux légats pontificaux, Vincent et Marcel, eurent la faiblesse de suivre le mouvement. Mais l'indomptable Lucifer de Cagliari s'offrit à porter devant l'empereur les doléances du pape. Libère lui adjoignit Eusèbe de Verceil et Fortunatien d'Aquilée. Dans une lettre très ferme, adressée à Constance et qui fut présentée par Lucifer (*Ep. Obsecro, P. L.*, VIII, 1351-1354), il exposait que la personne d'Athanase n'était pas uniquement ni principalement en cause ; beaucoup de raisons rendaient désirable la convocation d'un concile œcuménique ; avant tout, l'Eglise devait défendre sa foi, menacée par l'hérésie. Ces remontrances n'eurent aucune prise sur l'obstination de Constance. Au printemps de 355, un nouveau concile se réunit au palais impérial, à Milan ; l'effort d'intimidation redoubla. Pour n'avoir pas plié sous la menace, Lucifer de Cagliari, Eusèbe de Verceil et Denys de Milan furent exilés. Nous possédons la lettre où le pape félicite ces confesseurs de la foi, compatit à leur épreuve, et sollicite pour lui-même le secours de leurs prières (*Ep. Quamvis sub imagine pacis, P. L.*, VIII, 1356-1358). Effectivement, l'heure douloureuse allait sonner pour Libère. Après avoir tenu tête à l'eunuque impérial Eusèbe, il se vit arrêté de nuit et amené devant l'empereur. Là encore, il tint bon. (Voir le récit de

Théodoret, *H. E.*, II, xiii, reproduit *P. L.*, VIII, 1359-1366.) On lui donna trois jours pour réfléchir. Alors il fut déporté à Bérée en Thrace, et, par les soins de l'empereur, l'archidiacre Félix fut préposé à l'Eglise de Rome. L'exil de Libère dura environ trois ans. Vers le milieu de 358, il était rendu à son siège; il acheva sa carrière en bon pasteur.

La question qui se pose est celle-ci : de quel prix Libère avait-il payé son retour à Rome, après l'exil à Bérée? Car Constance n'était pas homme à céder spontanément.

II. **Documents accusateurs.** — Ces documents se répartissent en deux groupes : 1) dépositions des contemporains, auxquelles on peut joindre quelques témoignages postérieurs; 2) aveux de Libère lui-même.

1) *Les contemporains.* — *a*) Saint Athanase, qui, on l'a vu, fut en cause dès le début des démêlés de Libère avec le pouvoir impérial. On lit dans l'*Apologia contra Arianos*, lxxxix, *P. G.* XXV, 409 : « Au nombre des évêques qui m'appuyèrent de leurs paroles et souffrirent l'exil, est Libère, évêque de Rome : il est vrai qu'il ne supporta pas jusqu'au bout les rigueurs de l'exil, mais il était resté deux ans éloigné, connaissant la trame ourdie contre moi. » Dans l'*Historia Arianorum ad monachos*, xli, *P.G.*, XXV, 741 : « Libère, exilé, fléchit après deux ans (μετὰ διετῆ χρόνον ὤκλασε), et devant la menace de mort, il signa. Mais cela même montre la violence dont on usa contre lui et la haine qu'il portait à l'hérésie, et les sentiments qu'il montrait envers Athanase, quand il était libre. » — Il faut observer qu'Athanase écrivait l'*Apologia contra Arianos* en 350; l'*Historia Arianorum* en 357 : la défaillance de Libère s'étant produite au cours des années 357-358, on a le choix entre deux hypothèses : ou bien Athanase aura revu son travail à une date postérieure, ou bien une main étrangère l'aura interpolé.

b) Saint Hilaire, après avoir reproché à l'empereur Constance ses attentats contre les Eglises d'Alexandrie, de Trèves, de Milan, passe à la persécution exercée contre l'Eglise de Rome, *Contra Constantium imperatorem*, xi, *P.L*, X, 589 : *Vertisti deinde usque ad Romam bellum tuum, eripuisti illinc episcopum : et o te miserum, qui nescio utrum maiore impietate relegaveris quam remiseris.* On voit généralement dans ces paroles une double allusion à la violence physique subie par Libère lors de son exil, et à la violence morale subie par le même pontife avant son retour. Et l'on trouve une confirmation de cette vue dans un autre passage du même livre où, énumérant les grands évêques exilés pour leur foi, Paulin de Trèves, Eusèbe de Verceil, Lucifer de Cagliari, Denys de Milan, l'auteur ne nomme pas Libère. *Ibid.*, ii, 578 D. — Hilaire écrivait au printemps de 360.

c) Saint Jérôme, dans sa *Chronique*, écrite vers 380, *P. L.*, XXVII, 684-685, mentionne l'exil de Libère pour la foi ; il ajoute que les clercs romains jurèrent de ne pas recevoir, lui vivant, un autre évêque, mais que, des influences ariennes ayant procuré l'élévation de Félix, plusieurs trahirent leur serment. Toutefois, l'année suivante, Libère, vaincu par les rigueurs de l'exil, ayant souscrit à l'hérésie et étant rentré dans Rome qui lui fit un accueil triomphal, ceux qui s'étaient attachés à la fortune de Félix partagèrent sa disgrâce. — Dans le *De viris illustribus*, écrit vers 392, saint Jérôme a des paroles sévères pour Fortunatien d'Aquilée, coupable d'avoir ébranlé la constance de Libère à son départ pour l'exil, et de l'avoir fait plus tard souscrire à l'hérésie. *De viris*, xcvii, *P. L.*, XXIII, 697 : *In hoc habetur detestabilis quod Liberium, Romanae urbis episcopum, pro fide ad exsilium pergentem, primus sollicitavit ac fregit, et ad subscriptionem haereseos compulit.* — Saint Jérôme, qui étudiait à Rome en 358, a pu voir de ses yeux la rentrée triomphale de Libère.

d) Un document de l'année 388, le *Libellus precum ad imperatores Valentinianum, Theodosium et Arcadium*, présenté par les prêtres Faustin et Marcellin, partisans de l'antipape Ursicin et adversaires du pape Damase, débute par un récit assez conforme à celui de saint Jérôme en sa Chronique. Voir *P. L.*, XIII, 81. Ursicin appartenait au groupe resté fidèle à Libère ; Damase s'était compromis avec l'antipape Félix. Les auteurs rappellent l'exil de Libère, Eusèbe, Lucifer et Hilaire pour la foi; dénoncent l'ambition et les intrigues du diacre Damase qui, après avoir juré fidélité au pape légitime, s'est rallié à l'intrus ; les instances faites près de Constance, lors de sa visite à Rome en 357, par le peuple, et la réponse de Constance : « Libère vous reviendra meilleur qu'il n'est parti », paroles qui semblaient escompter une faiblesse; les complaisances coupables dont Libère a payé son retour; la disgrâce et la mort de Félix; enfin la mort de Libère.

e) Philostorge, écrivant après 423, mentionne sur la même ligne la défection de Libère et celle d'Hosius de Cordoue : le premier signa une déclaration contre l'ὁμοούσιος et contre Athanase; le second céda pareillement aux suggestions d'un synode arien. Pour récompense, tous deux furent rendus à leurs sièges. *P. G.*, LXV, 517-518. — Nous entendons chez Philostorge la tradition arienne.

f) Ces récits subirent au cours des âges diverses transformations et travestissements. On peut citer, pour le vi^e siècle :

La première version du *Liber Pontificalis* (vers 530), éd. Duchesne, t. I, p. 207-208. Félix est le héros de ce récit fantaisiste. Mis à la tête de l'Eglise romaine par Libère partant pour l'exil, Félix se signale par son énergie contre l'arianisme. A la tête d'un concile de 48 évêques, il condamne les hérétiques Ursace et Valens; pour se venger, Ursace et Valens intriguent près de Constance et obtiennent le rappel de Libère. Effectivement, Libère rentre de l'exil, et fait cause commune avec les ariens, sans toutefois admettre la réitération du baptême, selon la discipline de la secte. Une persécution éclate; Félix est au nombre des victimes.

Les *Gesta Eusebii presbyteri*, un peu postérieurs à la première rédaction du *Liber Pontificalis*, montrent Libère et Constance accusés conjointement d'hérésie par le prêtre romain Eusèbe ; Libère prenant possession de l'Eglise de Rome et chassant le pape légitime Félix ; Damase, à la tête d'un concile de 28 évêques et de 25 prêtres, condamnant la mémoire de son prédécesseur Libère. — *Acta Sanctorum*, Aug., t. III, p. 166 sqq.

Cette littérature, en partie légendaire, devait influer sur les martyrologes du moyen âge. Dans la galerie des bustes pontificaux érigée à Saint-Pierre de Rome sous Nicolas III (1277-1280), Libère, seul entre les papes du quatrième siècle, est dépourvu d'auréole. Son nom manque au martyrologe romain.

2) *Les lettres de Libère.* — Sous le nom de Libère, 13 lettres nous sont parvenues, dont 9 conservées parmi les fragments de l'*Opus historicum* de saint Hilaire (*P. L.*, X). De ces 9 lettres, 4 appartiennent au temps de son exil; elles lui font peu d'honneur. Mais sont-elles authentiques ? En voici l'analyse :

Lettre *Studens paci* (= Hilaire, fragm. iv, 1, *P. L.*, X, 678C-681 A). Adressée aux évêques d'Orient, qui avaient écrit au pape Jules, prédécesseur de Libère,

contre Athanase. Libère déclare avoir cité Athanase à comparaître à Rome, et, sur son refus, l'avoir exclu de la communion romaine.

Lettre *Pro deifico timore* (= fragm. VI, 5-6, *P. L.*, X, 689-691). Aux évêques d'Orient. Libère réitère la déclaration relative à l'excommunication d'Athanase, et approuve les griefs des évêques d'Orient contre le patriarche d'Alexandrie. Déjà l'empereur Constance a été avisé de cette condamnation par l'entremise de Fortunatien d'Aquilée. Libère, d'accord avec Démophile, évêque de Bérée, d'accord avec les Orientaux, professe la foi catholique formulée à Sirmium. Il prie ses correspondants de travailler à abréger son exil.

Lettre *Quia scio* (= fragm. VI, 8-9, *P. L.*, X, 693-694). Aux évêques Ursacius, Valens et Germinius. Libère assure avoir condamné Athanase avant même de transmettre à la cour impériale la lettre qu'il a reçue des évêques orientaux; de ce fait, tout le presbytérat romain peut témoigner. Il a chargé Fortunatien d'Aquilée d'intercéder près de l'empereur pour la paix de l'Eglise romaine, si profondément troublée. Il adresse la même requête aux trois évêques ses correspondants, les assurant de sa communion, ainsi que les évêques Epictète et Auxence.

Lettre *Non doceo* (= fragm. VI, 10-11, *P. L.*, X, 695). A Vincent, évêque de Capoue. Vincent est ce légat pontifical qui, envoyé à la cour de Constance en 353, a trahi la confiance du pape et fait cause commune avec les ennemis d'Athanase. Libère ne fait aucune allusion à ce passé; seulement il met Vincent au courant de ses épreuves, l'avertit qu'il a rompu avec Athanase et fait sa paix avec les Orientaux, enfin le presse d'intervenir, avec les autres évêques de Campanie, près de l'empereur, pour obtenir son rappel.

L'*Opus historicum* de saint Hilaire, parmi les fragments duquel se sont conservées ces quatre lettres, a dû être composé à Constantinople en 359 ou 360. Les lettres de Libère s'y trouvaient encadrées et interpolées de réflexions très sévères. Ainsi, dans la lettre *Pro deifico timore*: *Haec est perfidia ariana, hoc ego notavi, non apostata... Anathema tibi a me dictum, Liberi, et sociis tuis... Iterum tibi anathema et tertio, praevaricator Liberi.*

III. **Discussion.** — Deux points surtout sont à examiner : 1) Que penser des quatre lettres de l'exil? — 2) Quelle foi professa Libère, au moment de son rappel?

1) *Les lettres de l'exil.* — Ces lettres, sûrement peu honorables et peu dignes, ont été souvent rejetées comme apocryphes. Du même coup, la mémoire de Libère est soulagée d'un grand poids. Et cette solution est d'autant moins récusable *a priori*, que le dossier du pape Libère, tel que nous le possédons, renferme plus d'une pièce sûrement apocryphe. Par exemple, de prétendues lettres échangées entre Libère et Athanase, *P. L.*, VIII, 1395C-1400. Un autre rescrit de Libère à Athanase et à l'épiscopat d'Egypte, ainsi qu'une lettre à tout l'épiscopat, sont imputables au Pseudoisidore. *Ep. Olim et ab initio, P. L.*, VIII, 1406-1408; cf. *Decretales pseudoisidorianae*, éd. Hinschius, p. 476-478; *Ep. Nihil est, P. L.*, VIII, 1399-1403, éd. Hinschius, p. 494-498. Contre l'authenticité des quatre lettres de l'exil, on allègue diverses invraisemblances de fond et de forme:

a) Quant au *fond*, l'attitude humiliée prise par Libère paraît inconciliable avec ce qu'on sait d'ailleurs de sa fermeté devant Constance. Surtout la lettre *Studens paci*, où Libère assure avoir mandé Athanase à Rome et, sur son refus de comparaître, l'avoir excommunié, paraît en contradiction avec le langage qu'il tint devant Constance, soit par la lettre *Obsecro*, soit lors de l'entrevue qui précéda immédiatement son exil.

b) Quant à la *forme*, on insiste sur la platitude et l'incorrection de ces lettres.

Réponse. — *a*) Les raisons de *fond* méritent considération sérieuse. Mais il faut distinguer les temps. Car le pape que Constance exila en 355, n'était pas tout à fait le même qu'il rendit aux Romains en 358, brisé par trois ans d'exil. Qu'Athanase ait été sacrifié, c'est un fait qu'on ne peut révoquer en doute, puisqu'il se trouve consigné dans les écrits d'Athanase lui-même, dans ceux d'Hilaire, et confirmé par une tradition persistante. Donc les allusions faites à cet abandon ne sont pas une raison suffisante de rejeter les lettres de l'exil. L'hypothèse d'un faux, faisant pénétrer ces pièces dans le recueil d'Hilaire, et soutenu par un travail d'interpolation, opéré parallèlement sur les écrits d'Athanase, a tout l'air d'un expédient désespéré, soit qu'on rende responsable de ces faits les ariens (SAVIO, BATIFFOL), ou les lucifériens (SALTET), soit qu'on fasse intervenir Fortunatien d'Aquilée (CHAPMAN). La contradiction entre le langage de la lettre *Studens paci* et l'attitude par ailleurs connue de Libère, comporte d'autres explications. Mgr DUCHESNE suppose un artifice de rédaction, destiné à masquer, aux yeux des correspondants de Libère, l'évolution qui, durant quatre années environ (de 353 à 357), avait fait de lui un ferme soutien d'Athanase. Le R. P. FEDER ne croit pas à une telle intention, mais il prend acte des déclarations de Libère, attestant un certain flottement dans ses dispositions à l'égard d'Athanase, au début de son pontificat. Il ne paraît pas incroyable que, durant la première année de son pontificat, Libère subit alternativement des influences contraires : d'abord l'influence des évêques orientaux, par qui le pape Jules avait été saisi d'une accusation en règle contre Athanase; puis l'influence de l'épiscopat égyptien, qui gagna décidément Libère à la cause du patriarche alexandrin. Qu'un revirement se soit produit dans l'esprit du pape exilé, et que Fortunatien d'Aquilée y ait contribué pour une grande part, c'est ce qui résulte du témoignage indépendant de saint Jérôme : on ne doit pas s'étonner de voir cette donnée confirmée par les lettres de l'exil. On ne comprend que trop que Libère ait alors cherché à s'appuyer soit sur les évêques de cour, Ursacius de Singidunum, Valens de Mursa et Germinius de Sirmium, soit sur son ancien légat, Vincent de Capoue, dont il ne pouvait plus accuser la faiblesse, après avoir faibli à son tour. Ces considérations contrebalancent efficacement les raisons de fond opposées à l'authenticité des lettres de l'exil.

b) Les raisons de *forme* n'ont ici aucune force. Outre que nous ignorons quelle part des secrétaires ont pu prendre à la rédaction des lettres incontestées de Libère, les lettres de l'exil ne renferment pas d'incohérences ni d'incorrections, qui suffisent à les condamner sans appel. D'autre part, des rapprochements minutieux entre ces quatre lettres ont établi leur étroite parenté; il faut donc les traiter comme un bloc homogène, les rejeter ou les accepter en bloc. Cette conclusion de la critique interne doit paraître d'autant moins suspecte que l'on a pu précisément y appuyer des argumentations tout à fait divergentes : tandis que M. l'abbé SALTET s'en autorise pour rejeter tout le bloc des lettres de l'exil (*Les lettres du pape Libère de 357*, dans *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1907, p. 279-289), le R. P. FEDER s'en autorise pour retenir tout le bloc (*Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, Anhang 2, p. 153-183, Vienne, 1910). L'opinion autrefois adoptée par Dom COUSTANT, qui proposait de mettre à part la lettre

Studens paci, comme seule inauthentique, ne trouvera plus guère de défenseurs. Mais les critiques restent partagés.

Parmi les tenants plus ou moins résolus de l'authenticité, nommons : Baronius, Tillemont, Gummerus, Schiktanz, Duchesne, Wilmart (1908), Feder, Bardenhewer, Zeiller.

Parmi les adversaires : Stiltinck, Hefele, Saltet, Savio, Chapman, Batiffol.

Devant un tel état de cause, et quelles que soient les autorités qui inclinent à rejeter les lettres de l'exil, on ne peut tenir cette conclusion pour acquise et écarter simplement ces textes. Nous devons accepter la discussion dans l'hypothèse de leur authenticité.

2) *La profession de foi signée par Libère.* — On a entendu plus haut les auteurs qui accusent Libère d'avoir souscrit à l'hérésie arienne. Avant de produire les témoins à décharge, il convient de faire observer que l'accusation, prise en elle-même, doit paraître fort surprenante, étant donné non seulement le passé de Libère, tout de fidélité à la foi de Nicée, mais le reste de son pontificat, consacré à la défense de la même foi.

Ajoutons que, si elle a été rééditée par l'arien Philostorge, cette accusation n'a pas trouvé crédit chez les historiens catholiques du ve siècle. Socrate dit que Félix, le successeur donné à Libère sur le siège de Rome, était une créature des ariens, et présente le retour de Libère comme le triomphe de l'orthodoxie sur la faction d'Ursacius, qu'appuyait l'empereur. *H. E.*, II, xxxvii, *P. G.*, LXVII, 320 C-321 B. Théodoret rend hommage à la foi de Félix, qui était sans reproche, mais incrimine sa conduite, empreinte de faiblesse devant l'hérésie, et s'étend sur l'affection très vive que les dames de Rome avaient vouée à leur légitime pasteur, seul capable de les défendre contre les loups. *H. E.*, II, xiv, *P.G.*, LXXXII, 1040B-1041A. Beaucoup plus importante est la narration de Sozomène, qui paraît bien documenté sur la crise de Sirmium. *H E.*, IV, xv, *P. G.*, LXVII, 1149C-1153A; cf. IV, xi. xii. xxvii; VI, x. xi.

Il raconte qu'après son retour de Rome, où le peuple avait redemandé à grands cris son évêque (357), Constance fit venir Libère de Bérée à Sirmium. Il y avait là un nombreux clergé, entre autres des représentants de l'épiscopat oriental. De nouveau, on pressa Libère de renoncer à l'ὁμοούσιος, et comme tout le monde, à commencer par Constance, désirait un accommodement, on porta la controverse sur un terrain qui n'était pas celui de Nicée. En 351, un concile s'était tenu à Sirmium, qui avait anathématisé l'hérésie de Photin, renouvelée de Paul de Samosate; il avait promulgué une profession de foi suivie de 27 anathèmes. C'est la première formule de Sirmium (Voir Hilaire, *De synodis*, xxxviii, *P. L.*, X, 509 B-512 B; Athanase, *De synodis*, xxvii, *P. G.*, XXVI, 735A-740C; Socrate, *H. E.*, II, xxx, *P. G.*, LXVII, 280B-285 A). Si elle atteint en fait l'ὁμοούσιος, ce n'est pas l'ὁμοούσιος nicéen, mais l'ὁμοούσιος sabellien, déjà réprouvé par d'autres conciles. La formule présentée en 358 à l'acceptation de Libère reproduisait en substance cette première formule de Sirmium, ou encore la formule équivalente promulguée tout récemment par un concile d'Ancyre et appuyée de douze anathèmes. On y joignit le symbole de foi promulgué à Antioche en 341 par le concile *In encaeniis*, formule qui ne contenait pas l'ὁμοούσιος, mais n'avait rien de positivement répréhensible. Ce pouvait être trop peu contre l'hérésie, mais ce n'était pas hérétique. Libère crut pouvoir signer; encore y mit-il une condition : c'est que l'on accepterait de lui une formule condamnant ceux qui n'admettent pas que le Fils est par nature et en tout semblable au Père (κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιος). L'ensemble de ces trois documents — condamnation de Photin, symbole *in encaeniis*, affirmation du κατὰ πάντα ὅμοιος — représente ce que l'on appelle quelquefois la troisième formule de Sirmium (358). C'est sur quoi porta la signature de Libère.

Cette signature pouvait paraître, à cette date, d'autant plus excusable qu'au cours de l'année précédente une grave scission s'était produite dans l'épiscopat d'Orient, tranchant les positions des ariens irréductibles, et des semiariens que l'on pouvait espérer rallier à l'orthodoxie plénière. Durant l'été, sous les yeux de Constance, une formule avait été élaborée qui rejetait positivement, comme étrangers à l'Ecriture et inintelligibles, les mots οὐσία, ὁμοούσιος, ὁμοιούσιος. C'est la deuxième formule de Sirmium (357). — (Voir Hilaire, *De synodis*, xi, *P. L.*, X, 487A-489B; Athanase, *De synodis*, xxviii, *P. G*, XXVI, 739D-744A; Socrate, *H. E.*, II, xxx, *P. G.*, LXVII, 285 A-289B.) Elle recueillit les signatures des ariens radicaux, Eudoxe d'Antioche, Valens et Ursacius; on réussit même à extorquer celle du vénérable Hosius de Cordoue, qui ne devait pas persévérer longtemps dans son erreur. Ce fut le point de ralliement du parti aétien. Ceux qui refusèrent leur adhésion se trouvèrent par là-même désignés comme les tenants de l'orthodoxie. De ce nombre étaient Basile d'Ancyre, Eustathe de Sébaste, Eleusius de Cyzique, ceux-là mêmes qui, à Sirmium, insistaient près de Libère pour obtenir son suffrage.

On comprend que Libère ait cru pouvoir le donner sans prévariquer. On comprend aussi que ses ennemis s'en soient prévalus contre lui et aient perfidement répandu le bruit que Libère, après Hosius, venait de prêter les mains à l'arianisme. D'autant qu'il ne put éviter de se trouver en très mauvaise compagnie. Parmi ceux que Sozomène nous montre faisant alors cause commune avec lui, figuraient, outre tous les Orientaux alors présents à Sirmium, les trois courtisans Ursacius, Germinius et Valens, qui n'en étaient plus à compter leurs palinodies. Cependant il y a un abîme entre la deuxième formule de Sirmium, symbole arien, et la première — ou la troisième — souscrite par Libère.

De loin, ces différences pouvaient échapper au regard d'Athanase — si injustement sacrifié, — ou au regard d'Hilaire, encore exilé pour sa foi. Mais l'on ne sera pas porté à juger trop sévèrement l'adhésion donnée par Libère au compromis de Sirmium, si l'on considère que, dans le même temps, les deux grands champions de la foi nicéenne, Athanase et Hilaire, tendaient la main à l'épiscopat oriental et s'efforçaient de mettre fin aux divisions, en donnant, des formules semiariennes, une interprétation compatible avec la foi de Nicée.

C'est ce que fit Athanase en écrivant, *De synodis*, xli, *P. G.*, XXVI, 766A : « Des hommes qui admettent tout le reste des décrets de Nicée, mais hésitent sur le seul mot *consubstantiel*, ne doivent pas être tenus pour ennemis : nous-mêmes ne les combattons pas comme des ariens ou des ennemis des Pères, mais nous traitons avec eux comme avec des frères, qui ont la même pensée que nous et ne discutent que sur les mots. En effet, reconnaissant que le Fils est de la substance du Père et non d'une autre réalité, qu'il n'est pas créature ni œuvre, mais authentique et naturelle progéniture, éternellement présent au Père comme Verbe et Sagesse, ils ne sont pas loin d'admettre même le mot consubstantiel. »

C'est ce que fit Hilaire en donnant de la première formule de Sirmium (celle même souscrite par Libère) un commentaire bienveillant, *De synodis*, xxxix-lxiii, *P. L.*, X, 512-523. Au lieu que la

deuxième formule de Sirmium le trouve intraitable, *ibid.*, x, 486 : « Ce qu'on a tenté, ce qu'on a cherché dans le blasphème récemment écrit à Sirmium, c'est, en affirmant que le Père est unique et seul Dieu, de nier la divinité du Fils; c'est, en décidant de faire le silence sur l'*homoousios* et l'*homoiousios*, de décider qu'on déclarera le Fils ou bien fait de rien, comme une créature, ou bien fait d'une autre essence conséquente à la création, et non pas Dieu Fils, né de Dieu le Père. »

Cependant Libère n'a pas échappé aux anathèmes d'Hilaire — il est vrai — si l'on doit tenir pour l'œuvre authentique de Libère la lettre *Pro deifico timore*, et pour l'œuvre authentique d'Hilaire les réflexions intercalées dans cette lettre. Admettons qu'il en est ainsi. Il ne s'ensuit pas que l'on puisse reconnaître la seconde formule de Sirmium comme l'expression de la foi exposée à Libère par Démophile de Bérée. Outre que la seconde formule de Sirmium n'existait peut-être pas encore à la date de cette lettre, elle ne répond nullement au signalement donné par Hilaire, *Op. hist.*, fragm. vi, 7, *P. L.*, X, 692 : *Perfidiam autem apud Sirmium descriptam, quam dicit Liberius a Demophilo sibi expositam, hi sunt qui conscripserunt : Narcissus, Theodorus, Basilius, Eudoxius, Demophilus, Cecropius, Silvanus, Ursacius, Valens, Evagrius, Hyrenius, Exsuperantius, Terentianus, Bassus, Gaudentius, Macedonius, Marthus, Acticus, Iulius, Surinus, Simplicius et Iunior,... omnes haeretici.* La plupart de ces noms sont latins ; parmi les quelques noms grecs, nous relevons celui de Basile d'Ancyre, justement le chef du parti modéré qui, en 357, rompit avec l'arianisme pour ne pas signer la seconde formule de Sirmium. D'ailleurs, quand Hilaire rencontre la seconde formule de Sirmium, il la flétrit directement comme un blasphème, au lieu de s'en prendre à la personne des auteurs. Voir *P. L.*, X, 487. Et l'association de cette formule soit à la formule du concile *in encaeniis*, soit avec la formule imposée par Libère et qui contenait l'affirmation du κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιος,, eût été un pur non-sens.

Il n'y a donc pas d'apparence que Libère ait signé, en 358, la formule hérétique de Sirmium. En 359, il ne participa point aux conciles de Rimini ; mais, au cours des années suivantes, il s'employait avec zèle à relever les évêques qui venaient de tomber dans l'embuscade arienne. C'est ce dont témoigne une lettre aux évêques catholiques d'Italie, écrite en 363, *P. L.*, VIII, 1372-1373 : les pasteurs qui ont faibli au conciliable de Rimini et se montrent prêts à admettre la foi de Nicée, seront réintégrés. Il existe encore une lettre d'un synode romain tenu en 366, répondant à un groupe nombreux d'évêques orientaux, plus ou moins incertains de leurs voies. Ces évêques venaient de recourir à Rome, et leurs représentants, Eustathe de Sébaste, Silvain de Tarse et Théophile de Castabales, avaient souscrit la foi de Nicée (Socrate, *H. E.*, IV, xii, *P. G.*, LXVII, 484B-489A ; *P. L.*, VIII, 1378B-1382A. — Il faut sûrement lire ὁμοούσιον — latin *consubstantialem* — selon le texte de Socrate, col. 488 C, non ὁμοιούσιον comme porte *P. L.*, VIII, 1379 A). Le pape, uni au synode romain, exprime, dans la réponse, sa joie de voir l'unité rétablie, et présente l'ὁμοούσιος comme le mot de ralliement de la vraie foi. (Socrate, *H. E.*, IV, xii, *P. G.*, LXVII, 489B-496A ; *P. L.*, 1382B-1386.)

Comme nous avons mentionné ci-dessus les documents accusateurs contre le pape Libère, il est équitable de produire aussi les témoignages honorables pour sa mémoire.

Saint Ambroise, écrivant en 377 à sa sœur Marcellina, qui avait reçu des mains de Libère le voile des vierges, l'invite à repasser les avis de ce saint pontife : *beatae memoriae Liberii praecepta revolvere ; ut, quo vir sanctior, eo sermo accedat gratior. De Virginibus*, III, i, 1, *P. L.*, XVI, 219 C. — L'exhortation de Libère donnant le voile à Marcellina s'est conservée. *Ibid.*, III, i-iii, 219 C-224 A ; cf. *P. L.*, VIII, 1345-1350.

A la même date, saint Basile de Césarée, au nom de l'épiscopat oriental, écrit aux évêques d'Occident pour réclamer leur appui, contre l'arianisme qui ne désarme pas. Il dénonce en particulier les agissements de ce même Eustathe de Sébaste qui autrefois, envoyé d'Orient à Rome avec une mission officielle, consentit à tout ce qui lui fut demandé, afin d'être rétabli sur son siège épiscopal, et maintenant recommence à troubler l'Orient en condamnant l'ὁμοούσιος. Basile se plaint de la fourberie d'Eustathe, mais ne manifeste pas la moindre défiance à l'égard des conditions qui lui furent faites par le bienheureux évêque Libère : ἃ προετάθη αὐτῷ παρὰ τοῦ μακαριωτάτου ἐπισκόπου Λιβερίου. *Ep.*, cclxiii, 3, *P. G.*, XXXII, 980 A.

Saint Sirice pape, deuxième successeur de Libère, écrivant en 385 à Himerius de Tarragone, se refère, sur la conduite à tenir avec les ariens, aux décrets de ce vénérable prédécesseur : *Missa ad provincias a venerandae memoriae praedecessore meo Liberio generalia decreta. Ep.*, I, 1, 2, *P. L.*, XIII, 1133.

Saint Anastase pape (399-401), écrivant à Venerius de Milan au sujet de l'origénisme, fait allusion à Libère, comme à l'un des héros de la foi de Nicée : *pro qua exilium libenter tulerunt qui sancti tunc episcopi sunt probati, hoc est Dionysius inde Dei servus, divina instructione compositus ; vel eius sancti exemplo, sanctae recordationis Ecclesiae romanae Liberius episcopus, Eusebius quoque a Vercellis, Hilarius de Galliis, ut de plerisque taceam, quorum potuerit in arbitrio residere cruci potius adfigi quam Deum Christum.. blasphemarent.* — Pitra, *Analecta novissima*, t. I, p. 464-5 ; cf. *Revue d'hist. et de litt. relig.*, 1899, p. 5 sqq.

L'extrême popularité dont Libère jouissait à Rome est attestée par de nombreux témoignages, depuis le païen Ammien Marcellin, XV, vii, 10 : *Eius amore flagrabat*, jusqu'à Sozomène, qui explique cette popularité, notamment par l'énergie avec laquelle Libère sut tenir tête à Constance, *H. E.*, IV, xv, *P. G.*, LXVII, 1152 B-1153 : Οἷα γὰρ τὰ ἄλλα καλὸν καὶ ἀγαθὸν τὸν Λιβέριον καὶ ἀνδρείως ὑπὲρ τοῦ δόγματος ἀντειπόντα τῷ βασιλεῖ, ἠγάπα ὁ τῶν Ῥωμαίων δῆμος. Nombre d'épitaphes affectant de nommer *Liberius papa*, *Liberius episcopus*, peuvent être, en même temps que des monuments de cette popularité, des protestations contre l'intrus Félix. De Rossi, *Bullettino di archeol. crist.*, 1871, p. 109 ; 1876, p. 17 ; *Roma Sotterranea*, t. II, p. 109. Au vi^e siècle, Libère est, pour Cassiodore, *sanctissimus episcopus. Historia tripartita*, V, xviii, *P. L.*, LXIX, 999 B. Nombre d'Eglises l'ont inscrit à leur martyrologe : telle Antioche, dès le vi^e siècle, voir *Acta sanctorum*, septembr., t. VI, p. 572. Pour Théophane le Confesseur (viiie siècle), Libère est ἀνὴρ τὰ πάντα θαυμαστὸς καὶ ὀρθόδοξος.

Cet ensemble de témoignages permet de reconnaître Libère, avec une réelle probabilité, dans le pape célébré par une épitaphe en 54 hexamètres que de Rossi a publiée en 1883 d'après un manuscrit de Corbie. Nous en détacherons quelques vers (25, 26, 30, 31, 37-42) :

Electus fidei plenus summusque sacerdos,
Qui nivea mente immaculatus Papa sederes
. . . .
In synodo, cunctis superatis victor iniquis
Sacrilegis, Nicaena fides electa triumphat.
. . . .

Discerptus, tractus profugatus que sacerdos
Insuper ut faciem quodam nigrore velaret
Nobili falsa manu portantes aemula caeli
Ut faciem Domini foedare[nt] luce corusco.
En tibi discrimen vehemens non sufficit unum :
Insuper exilio decedis martyr ad astra.
. . . .

(Sur l'application à Libère, voir DE ROSSI, *Inscriptiones christianae Urbis Romae*, t. II, p. 83 sqq.; DUCHESNE, *Liber Pontificalis*, t. I, p. 209-210. — D'après FUNK, *Kirchengeschichtliche Abhandlungen und Untersuchungen*, t. I, p. 391-420, il s'agirait du pape Martin I[er], 649-653).

S'il vise réellement Libère, l'éloge est probablement excessif. Cependant, quel autre pape a plus combattu que lui pour la foi de Nicée?

Conclusions. — 1° En regard de la tradition qui accuse Libère, il existe une tradition parallèle qui l'exalte sans restriction ; tradition presque aussi ancienne, plus reposée, d'ailleurs très autorisée.

2° S'il a commis une faute, comme on peut le croire, il semble que ce fut une faute de conduite : il sacrifia, dans une heure critique, le grand Athanase, qui sûrement méritait mieux.

3° L'accusation de trahison envers la foi de Nicée doit être abandonnée : elle perd son principal fondement si l'on écarte les lettres de l'exil; même si on les accepte, on doit nier que Libère ait signé la seconde formule de Sirmium. Dès lors, rien ne montre qu'il ait donné des gages à l'hérésie.

BIBLIOGRAPHIE. — I. *Textes.* — On trouvera une bonne partie des textes relatifs à Libère, reproduits *in extenso, P. L.*, VIII, p. 1331-1418. Voir aussi Coustant, *Epistolae Pontificum Romanorum*, t. I, Paris, 1721 ; Jaffé, *Regesta Pontificum Romanorum*, t. I², Leipzig, 1885. — Choix discret, auquel il ne manque rien d'essentiel, dans Kirch, *Enchiridion fontium historiae ecclesiasticae antiquae*, Fribourg-en-Brisgau, 1910.

II. *Travaux.* — Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. III, p. 585-588, Fribourg-en-Brisgau, 1912. — Batiffol, *La paix constantinicienne et le catholicisme*, p. 465-481 ; 488-494 ; 515-521, Paris, 1914. — Chapman, *The contested letters of pope Liberius*, *Revue bénédictine*, t. XXVII, 1910. — Duchesne, *Libère et Fortunatien*, dans *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, t. XXVIII, p. 31-78, 1908. — Feder, *Studien zu Hilarius von Poitiers*, I, Anhang 2, p. 153-183, Vienne, 1910. — Saltet, *Les lettres du pape Libère* de 357, dans *Bulletin de litt. eccl.*, 1907, p. 279-289; cf. *La formation de la légende des papes Libère et Félix*, *ibid.*, 1905, p. 222-236. — Savio, *La questione del papa Liberio*, Rome, 1907; *Nuovi studi sulla questione del papa Liberio*, Rome, 1909; *Punti controversi nella questione del papa Liberio*, Rome, 1911. — Schiktanz, *Die Hilarius Fragmente*, Breslau, 1905. — Wilmart, *La question du pape Libère*, *Revue bénédictine*, t. XXV, p. 360-367, 1908. — Zeiller, *La question du pape Libère*, *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, t. III, p. 1-32, 1913.

A. D'ALÈS.

LIBERTÉ, LIBRE ARBITRE. — On appelle liberté, libre arbitre, le pouvoir que possède l'être raisonnable de se déterminer lui-même entre divers objets que la raison propose à son choix. La liberté s'oppose à la *nécessité*, soit à la nécessité de nature qui s'exerce au dedans de l'être raisonnable, soit à la contrainte venue du dehors. Elle se manifeste soit par le choix entre l'agir et le non-agir (*libertas exercitii*), soit par le choix entre telle et telle action (*libertas specificationis*).

Une expérience immédiate démontre la réalité de ce pouvoir, quelque peine qu'on puisse éprouver d'ailleurs à en déterminer exactement le domaine et à discerner quelques-unes de ses applications. Toute la vie morale des individus et des sociétés repose sur ce fondement; que l'on supprime le libre arbitre, dès lors les mots de devoir, de responsabilité, de conscience morale, de mérite et de démérite ne seront plus que des non-sens. Aussi l'existence du libre arbitre est-elle une vérité d'ordre rationnel, avant d'être un dogme de la foi chrétienne. En affirmant ce dogme, l'Eglise a vengé du même coup l'ordre essentiel des choses, la dignité de la personne humaine et les droits de la raison.

La racine du libre arbitre doit être cherchée dans la constitution même de la nature raisonnable, qui ne trouve en aucun objet fini la pleine réalisation de ses aspirations vers le bien universel, et conséquemment peut hésiter entre divers biens particuliers, diversement estimables, dont aucun ne nécessite son choix.

Les objections modernes contre le libre arbitre ont été discutées ci-dessus à l'article DÉTERMINISME. On a étudié le libre arbitre dans sa manifestation aux individus (article CONSCIENCE). On l'étudiera dans ses relations avec la règle suprême des actes humains (article LOI DIVINE). Un article spécial a été consacré aux fondements scripturaires de la doctrine de la GRACE : secours divin destiné à parfaire le libre arbitre dans l'ordre du salut. Ici, on apportera seulement des considérations sommaires sur le libre arbitre envisagé dans ses relations avec la doctrine catholique.

I. *Doctrine traditionnelle sur le libre arbitre.* — II. *Décisions et déclarations de l'Eglise touchant le libre arbitre.* — III. *Controverses pendantes entre les écoles catholiques.*

I. Doctrine traditionnelle sur le libre arbitre. — A. ECRITURE. — L'existence du libre arbitre est partout impliquée, souvent énoncée en termes plus ou moins formels dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Qu'il suffise de rappeler les textes suivants : *Gen.*, IV, 7 : *Nonne, si bene egeris, recipies ; sin autem male, statim in foribus peccatum aderit? Sed sub te erit appetitus tuus, et tu dominaberis illius.* — *Eccli.*, XV, 14 : *Deus ab initio constituit hominem et reliquit illum in manu consilii sui*; XXXI, 10 : *Qui probatus est in illo et perfectus est, erit illi gloria aeterna; qui potuit transgredi et non est transgressus, facere mala et non fecit.* — I *Cor.*, VII, 37 : *Qui statuit in corde suo firmus, non habens necessitatem, potestatem autem habens suae voluntatis...*

B. DOCTRINE DES PÈRES. — Les Pères ont eu souvent occasion de défendre le libre arbitre, soit en réfutant le fatalisme astrologique, soit en vengeant la Providence contre les attaques des gnostiques et des manichéens. Tel dépassa même le but, par exemple ORIGÈNE, rattachant à l'exercice du libre arbitre toute la différenciation des créatures raisonnables. Περὶ ἀρχῶν, passim, notamment I, IV; II, I. VIII. IX. X; III, I. VI, *P. G.*, XI; cf. A. D'ALÈS. *Les erreurs d'Origène*, *Etudes*, t. CXLII, p. 312, 5 mars 1915. Mentionnons le traité de saint MÉTHODE Περὶ τοῦ αὐτεξουσίου, dont nous avons des fragments, *P. G.*, XVIII, 239-266, et l'ouvrage très important de saint AUGUSTIN contre les manichéens, *De libero arbitrio libri* III, *P. L.*, XXXII, 1221-1310. Entre tous, l'évêque d'Hippone contribua à fixer la doctrine catholique sur le libre arbitre; tous les

Pères latins postérieurs relèvent de lui. Nous analyserons son ouvrage, écrit peu après son entrée dans l'Eglise (entre 388 et 395).

Sous forme de dialogue avec son disciple Evode, Augustin aborde l'examen de cette question : qu'est-ce que le mal du péché ? et comment Dieu, auteur de la nature, n'en doit-il pas être rendu responsable ? — Le péché est un désordre de l'âme, qui cède à la passion. D'ailleurs la passion n'est pas irrésistible ; le gouvernement de l'homme appartient à la raison ; la raison ou la passion prévaut, selon que le libre arbitre incline vers l'une ou vers l'autre. Tomber sous le joug de la passion est déjà un châtiment pour l'âme qui s'abandonne. Au contraire, celle qui s'attache au bien montré par la raison, entre dans la béatitude. (L. I.)

Mais pourquoi laisser à l'homme cette redoutable option ? Si l'homme vient de Dieu, si le libre arbitre lui-même est un don de Dieu, si le libre arbitre est la condition du péché, comment la responsabilité du péché ne remonte-t-elle pas jusqu'à Dieu même ? — C'est que le libre arbitre est d'abord la condition du mérite ; Dieu en a fait don à l'homme en vue du mérite ; que l'homme en use pour une autre fin, il encourt le juste châtiment de Dieu. Mais d'où vient que ce don de Dieu peut être détourné de sa fin légitime ? Voilà justement le scandale. Pour lever ce scandale, il faut par-dessus tout adorer humblement les mystères de la Providence. Trois considérations peuvent aider à lui rendre justice ; on ne saurait trop s'en pénétrer. 1° Dieu existe ; il est le fondement immuable de toute vérité, de toute sagesse, le Bien suprême. 2° Il est la source universelle de l'être, l'auteur de tout bien, l'universelle Providence. 3° Parmi ces biens dont Dieu est la source, il faut nécessairement compter le libre arbitre. Car le libre arbitre est un bien de l'âme ; encore que l'homme en puisse abuser, comme il abuse des biens du corps, ce bien doit être apprécié comme la condition essentielle du bien-vivre. Il y a en effet tel bien dont nul ne peut abuser, comme la justice, la sagesse et en général les vertus ; mais il y a aussi tel bien de nature, dont on peut bien ou mal user : le libre arbitre est de ce nombre. L'usage, bon ou mauvais, ne doit pas être imputé à l'auteur de la nature, mais à la volonté créée, qui en décide. (L. II.)

Reste à expliquer l'origine de cette détermination coupable, par laquelle la volonté se détourne du bien immuable et se tourne, de préférence, vers des biens caducs. Comment l'accorder avec la prescience divine ? — Augustin répond que la prescience divine ne met pas plus obstacle à l'exercice du libre arbitre que toute autre prescience, puisqu'elle n'exerce aucune pression sur la puissance appelée à faire son choix. D'autre part, le souverain domaine du Créateur se manifeste soit par le châtiment du péché, soit par la conservation de la nature raisonnable qui, même viciée par le péché, l'emporte, par ses dons essentiels, sur tous les corps, et sur la lumière même. Des créatures impeccables, il en existe, déjà en possession de l'éternelle béatitude. Mais il convenait à la sagesse divine de livrer ici-bas les âmes à la conduite de leur libre arbitre, dussent plusieurs d'entre elles tomber dans le péché ou même y persévérer jusqu'à la fin. Quand des hommes prétendent se désintéresser de la vie et accusent Dieu de leur malheur, ne les croyez pas : même le suicide est motivé par le désir du repos, que le désespéré s'imagine trouver dans la mort, c'est-à-dire d'un bien, car nul n'aspire au néant, comme tel. Mais comment Dieu n'empêche-t-il par cette âme d'aboutir à un malheur éternel ? Ses péchés et son malheur étaient-ils donc nécessaires à la perfection de l'univers ? — Réponse : ce qui est nécessaire à la perfection de cet univers, ce ne sont pas les péchés, mais bien les âmes, et l'existence des âmes a pour corollaire inévitable le péché. D'ailleurs, le pécheur tombe sous la dépendance de créatures inférieures, chargées de rétablir l'harmonie dans l'œuvre divine. La justice de Dieu éclate dans le châtiment du péché. Les anges avaient péché de leur propre mouvement ; ils aggravèrent encore leur faute en provoquant la chute de l'homme : Dieu les traite sans miséricorde. L'homme a péché à l'instigation des anges : Dieu lui permet de se réhabiliter en faisant sienne la rédemption du Verbe incarné. Œuvre de scrupuleuse justice, cette rédemption tourne contre le démon ses propres armes, et l'abat sous les pieds de l'homme qu'il a vaincu. L'âme régénérée commande au corps, non toutefois avec ce plein empire qu'elle exerçait avant la chute. Soit par leur fidélité, soit par leur châtiment, toutes les créatures raisonnables justifient la Providence, qui ne laisse ni la vertu sans récompense ni le péché sans châtiment. Sortie des mains de Dieu, la nature est bonne ; bon aussi l'usage légitime de ses puissances ; l'abus seul est mauvais, précisément parce qu'il déroge au plan divin. — Le disciple d'Augustin adhère à ces conclusions, mais insiste pour connaître la cause de la volonté qui rend la nature pécheresse. Augustin répond qu'il n'en faut pas chercher d'autre que la volonté elle-même. Deux choses demeurent certaines : 1° sans libre arbitre, il n'y a pas de péché ; 2° avec le libre arbitre, on peut éviter le péché. Cependant l'homme déchu porte en lui-même des tares héréditaires : l'ignorance et les résistances de la nature, qui sont un juste châtiment du péché. Quelque hypothèse que l'on adopte sur l'origine des âmes, il suffit de s'attacher à l'autorité de Dieu, inspirateur des Ecritures, pour trouver la Providence admirable en toutes ses voies. Les forces qui sollicitent le libre arbitre peuvent se ramener à deux. D'une part, suggestion extérieure venant du tentateur : c'est à une telle suggestion qu'Adam succomba. D'autre part, attrait des objets inférieurs, ou charme intérieur de la nature qui se complaît en elle-même, au lieu de s'attacher au souverain Bien : ainsi tombèrent les anges. Heureuse l'âme qui, insensible à ces divers attraits, s'adonne tout entière à la contemplation de la justice, de la lumière éternelle, de la vérité et de la sagesse immuables ! Elle goûte les prémices de l'éternité bienheureuse. (L. III.)

Dans cet écrit dirigé contre la secte manichéenne qui s'en prenait à l'œuvre du Créateur, Augustin ne touche qu'en passant aux relations du libre arbitre avec la grâce. Vingt ans plus tard, l'entrée en scène de Pélage, qui exaltait la puissance du libre arbitre jusqu'à méconnaitre la nécessité de la grâce, devait l'amener à combler cette lacune. Il explique ce changement d'attitude dans les *Retractationes*, I, IX, *P. L.*, XXXII, 595-599 ; voir encore *Contra duas epistolas Pelagianorum, ad Bonifacium Romanae Ecclesiae episcopum*, II, II, 2-3, *P. L.*, XLIV, 572-573. Le *De natura et gratia*, *P. L.*, XLIV, 247-290, où il prend position contre l'hérésie naissante, est de l'année 415. Ses revendications portent sur les points suivants :

1° Il n'y a de salut qu'en Jésus-Christ et par sa grâce, selon *Rom.*, III, 23-24 ; IV, 5 ; II *Cor.*, IV, 13, 5,17 ; *Eph.*, II, 3-5. — Voir *De nat. et grat.*, I, 1 ; III, 3 ; IV, 4 ; XLI, 48 ; XLIV, 51-52 ; LXX, 84.

2° On distingue justement, du pouvoir d'être sans péché, le fait d'être sans péché, selon *Io.*, XI, 43-44 ; V, 21. Mais le système pélagien, qui attribue à la nature le pouvoir, au libre arbitre le fait d'être sans péché, ruine la nécessité de la grâce. — *De nat. et*

grat., VII, 8; XLII, 49; XLVII, 55; XLVIII, 56; LI, 59.

3° Le libre arbitre n'est plus ce qu'il était dans l'état de nature intègre, selon *Gal.*, V, 17; *Rom.*, VII, 15-18. — De *nat. et grat.*, I, 1; XIX, 21; XXI, 23; L, 58-LIII, 61; LV, 66-LVI, 67.

4° Impossible d'éluder les sentences de l'Ecriture sur l'universelle nécessité de la grâce, *Io.*, III, 5; *Rom.*, V, 12. — *De nat. et grat.*, VIII, 9; IX, 10.

5° La grâce est promise à la prière, selon *Mat.*, VI, 13. — *De nat. et grat.*, XII, 13; XIII, 14; XVIII, 20; XXXV, 41; XLIII, 50; XLIV, 52; LIII, 62; LVIII, 68.

6° Le péché lui-même peut être un châtiment divin, châtiment salutaire qui brise l'orgueil de l'homme. *Rom.*, I, 21-31. — *De nat. et grat.*, XXII, 24-XXXIV, 38.

7° En fait, l'Ecriture ne connait pas d'homme sans péché — si l'on met à part, comme on le doit, la très sainte vierge Marie. II *Cor.*, V, 21; *Heb.*, IV, 15; I *Io.*, I, 8; *Mt.*, VI, 12; *Ps.*, CXLII, 2. — *De nat. et grat.*, XXXVI, 42-XLIV, 51; LX, 70.

8° Les textes empruntés par Pélage à divers auteurs catholiques, et notamment à Augustin lui-même, *De libero arbitrio*, affirment les ressources foncières de la nature et le fait du libre arbitre, non la superfluité de la grâce. — *De nat. et grat.*, LXI, 71-LXVIII, 82.

C. DOCTRINES SCOLATIQUES. — Nous nous contenterons d'analyser saint THOMAS, qui explore toutes les parties de ce vaste domaine dans la XXIVe des *Quaestiones disputatae de Veritate*. Après avoir rappelé la parole de l'Ecriture, *Eccli.*, XV, 14: *Deus ab initio constituit hominem et reliquit eum in manu consilii sui*, il affirme l'existence du libre arbitre dans l'homme, et l'appuie de trois preuves: la foi catholique, rattachant à l'exercice du libre arbitre le mérite et le démérite, le châtiment et la récompense; l'expérience humaine; l'analyse rationnelle. La raison distingue diverses catégories d'êtres; les uns n'ont pas en eux-mêmes le principe de leur mouvement (êtres inanimés); les autres ont eux-mêmes le principe de leur mouvement (êtres animés), mais ils s'y portent ou bien par une détermination naturelle (animaux), ou bien par une détermination qu'ils se donnent à eux-mêmes, en orientant leur activité par un choix réfléchi entre divers moyens qui tendent plus ou moins efficacement vers la fin de leur nature. Ce dernier cas est celui de l'homme. *Homo per virtutem rationis iudicans de agendis potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem et habitudinem et ordinem unius ad alterum; et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur arbitrii de agendo vel non agendo* (art. 1).

La racine du libre arbitre est dans la raison, capable de concevoir l'universel, de comparer et de choisir. Dépourvus de cette faculté, les animaux sont également dépourvus de libre arbitre, encore qu'on trouve en eux une puissance *estimative*, dont les déterminations présentent quelque analogie avec celles du libre arbitre (art. 2).

Le libre arbitre est excellemment en Dieu, sans les infirmités inséparables de son exercice chez l'homme. En effet, la volonté divine trouve dans l'Etre infini qu'est Dieu son plein contentement; son choix ne s'exerce qu'entre les divers moyens possibles de manifester extérieurement les perfections divines. Dès lors, on voit que le libre arbitre en Dieu ne peut se porter au mal, mais seulement à diverses sortes de biens. Il s'y porte sans délibération, parce que toutes choses sont éternellement présentes au regard de Dieu. Cette promptitude dans le choix distingue l'exercice du libre arbitre en Dieu — et aussi chez l'ange — de l'exercice du libre arbitre chez l'homme, condamné par sa condition présente aux lenteurs et aux hésitations d'une connaissance discursive (art. 3).

En soi, le libre arbitre n'est rien d'autre que la volonté, en tant qu'elle a le domaine de ses actes (art. 4). Faculté simple qui, à la lumière de la raison, aiguille, chacune dans sa voie, les diverses puissansances de l'homme; le choix est son acte propre (art. 5-6).

La vue des écarts du libre arbitre suggère cette question: une volonté créée peut-elle être naturellement (c'est-à-dire par ses propres forces) confirmée dans le bien, au point de n'en pouvoir plus déchoir? Il faut répondre: non. Car c'est le propre de la volonté raisonnable de tendre au bien universel, et c'est le propre de la volonté créée d'y tendre par des voies particulières. Dans ces voies particulières, elle peut toujours s'égarer, n'étant point naturellement fixée dans le bien infini, qui seul la préserverait de toute erreur (art. 7). Mais ce qui surpasse les forces de la nature, n'est pas impossible à la grâce. Une fois parfaitement uni à Dieu par le don divin, le libre arbitre devient participant de l'immutabilité divine et ne peut plus se porter au mal. Telle est la condition des bienheureux dans le ciel (art. 8). Sur terre, on ne peut concevoir un tel affermissement dans le bien, rendant métaphysiquement impossible une déchéance. On peut seulement concevoir un secours si puissant de la grâce et une providence si spéciale, que tout danger soit effectivement conjuré, comme il advint de la Très sainte Vierge durant toute sa vie et, à un moindre degré, de plusieurs saints personnages (art. 9). Par contre, les démons sont enfoncés dans le mal, au point de n'en plus pouvoir émerger, et cette perversion irrémédiable procède de trois causes: la rigueur de la justice divine, qui abandonne à eux-mêmes ces esprits damnés par eux-mêmes; la profondeur du péché des anges, qui implique une totale aversion de Dieu, car ces volontés spirituelles ne se partagent pas entre plusieurs objets; enfin leur malice très spéciale, car ils ont péché dans la lumière de Dieu (art. 10). Sur terre, nul n'est à ce point affermi dans le mal: radicalement impuissante à se relever par elle-même, la nature viciée peut bien opposer aux appels de la grâce une résistance presque insurmontable; néanmoins, le libre arbitre n'est pas encore brisé jusqu'à ne plus pouvoir produire aucun bon mouvement (art. 11).

Les sollicitations du mal trouvent dans la nature un accueil tout différent, selon qu'elle est ou non ornée de la grâce sanctifiante. Le libre arbitre appesanti par le péché mortel incline déjà vers le mal; il offre une proie toute prête à la tentation. Capable de repousser chaque assaut en particulier, il cédera tôt ou tard à des assauts multipliés, si la grâce de Dieu ne lui vient en aide (art. 12). Au contraire, le libre arbitre assisté de la grâce sanctifiante oppose à la tentation un principe actif de résistance; il peut faire immédiatement face au danger présent. D'ailleurs, l'avenir ne lui appartient pas: la persévérance est un don de Dieu, effet d'une grâce particulière (art. 13).

Le libre arbitre est puissant pour le bien, mais seulement dans l'ordre de la nature, à moins d'être soulevé par la grâce. Sans la présence habituelle de la grâce, il ne peut poser aucun acte méritoire de la vie éternelle (art. 14); il ne peut même, sans l'impulsion de la grâce, se préparer à la justification: dans l'ordre du salut, l'initiative appartient à Dieu (art. 15).

Voir encore Somme théologique, I^a p., q. 19; 63; 83; I^a II^ae, q. 109; *Contra Gentes*, I, 88; III, 73; 89; 148.

II. Décisions et déclarations de l'Eglise relative au libre arbitre. — Deux sortes d'hérésies se sont élevées contre le libre arbitre: les unes l'exaltaient au nom du naturalisme, les autres le déprimaient au nom du fatalisme ou du quiétisme. Aux unes et aux autres, l'Eglise a opposé, au cours des siècles, de multiples négations.

Le *pélagianisme* est le type des hérésies naturalistes, exaltant outre mesure le libre arbitre. Pélage niait la déchéance originelle et affirmait la suffisance de la nature pour l'accomplissement intégral des commandements divins. Les conciles de Milève (416) et de Carthage (418) rétablirent la doctrine catholique, can. 4. 7. 8, D. B., 104 (68); 107 (71); 108 (72); le pape S. Zosime y ajouta sa sanction. A son tour, le pape S. Célestin, rééditant les enseignements de S. Innocent et de S. Zosime, affirma la nécessité de la grâce divine pour rendre au libre arbitre sa vigueur, atteinte par le péché (431). *De gratia indiculus*, notamment c. 4. 7. 8. 10. 12, D. B., 130 (88); 133 (91); 134 (92); 136 (94); 141 (96). Contre une forme plus subtile de la même erreur, le second concile d'Orange (529) affirma, non plus seulement l'insuffisance de la nature pour accomplir toute la loi divine, mais son impuissance radicale pour toute initiative quelle qu'elle soit, dans l'ordre du salut. Notamment can. 1. 8. 9. 13. 21. 23. 25, D. B., 174 (144); 181 (151); 182 (152); 186 (156); 194 (164); 196 (166); 198 (168); 200 (169). La sanction de Boniface III donna à ces enseignements pleine autorité dans l'Eglise. Au Moyen âge, le IIIe concile de Valence (855), à l'occasion des erreurs prédestinatiennes, s'établissait expressément sur le terrain des conciles d'Afrique et d'Orange, can. 6, D. B., 325 (288). Parmi les erreurs d'Abélard, le concile de Sens (1140) notait un retour au pélagianisme, n. 6, D. B., 373 (315). Les débuts du *protestantisme* furent aussi marqués par une nouvelle renaissance pélagienne autour de Zwingle; le concile de Trente en prit occasion d'exposer et de préciser, dans sa sixième session (13 janvier 1547), la doctrine traditionnelle sur la justification, qui est essentiellement l'œuvre de la grâce divine, avec le concours du libre arbitre. Voir surtout ch. 1. 3. 5. 6. 11, D. B., 793 (675); 795 (677); 797 (679); 798 (680); 804 (686), et can. 1. 3, D. B., 811 (693); 813 (695). Le naturalisme moderne, exaltant indiscrètement l'initiative et l'autonomie de l'homme, présente, dans quelques-unes de ses manifestations, une réelle affinité avec d'anciennes erreurs sur le libre arbitre. Ainsi l'*américanisme*, préconisant l'exercice des vertus *naturelles* et spécialement des vertus dites *actives*, au détriment des vertus chrétiennes, méconnaissait la faiblesse et l'indigence de l'homme déchu. Cette apothéose du libre arbitre a encouru les condamnations de Léon XIII, *Ep. Testem benevolentiae*, 2 janv. 1899, D. B., 1971; 1972, et de Pie X, *Encycl. Pascendi*, 7 sept. 1907, D. B., 2104.

Les erreurs commises au préjudice du libre arbitre sont plus variées que celles commises à son avantage; elles ont donné lieu à des condamnations plus nombreuses.

Au viiie et au ixe siècle, le *prédestinatianisme* sévit en Espagne et en France. Dans une lettre aux évêques espagnols (785), le pape Hadrien Ier délimite le champ de la prédestination divine: Dieu a préparé les mérites des justes et leur récompense; il n'a point préparé les démérites des pécheurs, mais il les a prévus et, en conséquence de ces démérites, il leur a préparé des supplices éternels. D. B., 300 (251). Les conciles de Chiersy (853), contre Gotteschalk, et de Valence (855), contre Jean Scot Erigène, reprennent et précisent cette doctrine. Chiersy, can. 1. 2. 3. 4, D. B., 316 (279); 317 (280); 318 (281); 319 (282); Valence, can. 2. 3, D. B., 321 (284); 322 (285). Le breuvage du salut est préparé à tous; à chacun de le boire, et c'est l'œuvre du libre arbitre. Saint Léon IX rappelle la même vérité dans son symbole de foi (1053), D. B., 348 (296).

Le concile de Vienne (1311-1312) s'éleva contre la chimère quiétiste des Béguards, qui prétendaient que l'homme peut parvenir en cette vie à une complète impeccabilité. D. B., 471 sqq. (399 sqq). Le concile de Constance (1415), puis Martin V (1418) condamnèrent, entre les erreurs de Wicleff, le fatalisme absolu; n. 27, D. B., 607 (503).

Luther ayant insisté sur la déchéance du libre arbitre jusqu'à fermer le ciel aux âmes de bonne volonté, Léon X réprouva ces doctrines désolantes. Bulle *Exsurge Domine* (15 juin 1520), n. 3. 36, D. B., 743 (627); 776 (660). Le concile de Trente, dans son décret sur le péché originel, spécifia que la concupiscence, à laquelle l'Apôtre donne parfois le nom de péché (*Rom.*, iv, 12 sqq.), n'est pas, selon l'enseignement de l'Eglise, un péché proprement dit, mais seulement un fruit du péché et un poids qui incline l'homme au péché. Sess. v (17 juin 1546), c. 5, D. B., 792 (674). Dans son décret sur la justification, le Concile revint sur cette matière, pour affirmer que le libre arbitre, encore qu'atteint et affaibli par le péché, n'est pas frappé à mort. Sess. vi (13 janv. 1547), c. 1, D. B., 793 (675). Contre la théorie de la justification définitive par la foi seule, il maintint le rôle essentiel du libre arbitre dans la justification du pécheur, où Dieu exige sa coopération, can. 4. 9, D. B., 814 (696); 819 (701), et son infirmité native qui l'expose à pécher encore, can. 23, D. B., 833 (715).

La doctrine luthérienne du *serf arbitre* avait poussé des racines jusque dans le sol catholique: on la retrouve au fond des propositions de Baïus sur la corruption foncière de la nature et la nécessité universelle de la grâce. Sous prétexte de s'opposer au pélagianisme, Baïus damnait le libre arbitre, dont il ne conservait le nom que pour l'assujettir en fait à la nécessité inéluctable de pécher en tout ses actes. S. Pie V réprouva le système (1567). Voir notamment prop. 8. 25. 27. 28. 30. 35. 36. 37. 39. 40. 41. 50. 51. 59. 65. 66. 67. 75; cf. D. B., 1001 à 1080 (881 à 960).

Mais l'antithèse de la grâce omnipotente avec la nature pécheresse, âme du système baïaniste, devait se survivre dans le *jansénisme*. Les cinq propositions extraites de l'*Augustinus* et condamnées par Innocent X (31 mai 1653) en sont pleines. Voir prop. 2. 3. 4, D. B., 1093 (967); 1094 (968). Il en est de même de plusieur propositions condamnées par Alexandre VIII (7 déc. 1690), notamment 1. 2. 6. 8, D. B., 1291 (1158); 1292 (1159); 1296 (1163); 1298 (1165). Sous une forme plus atténuée, Quesnel professe encore la stérilité complète de la nature, l'activité exclusive et irrésistible de la grâce. Parmi les propositions notées dans la bulle *Unigenitus* de Clément XI (8 sept. 1713), voir 1. 2. 3. 4. 9. 10. 11. 17. 21. 22. 23. 36. 37. 38. 64. 69, cf. D. B., 1351 à 1451 (1216 à 1316). Le synode janséniste de Pistoie y revint encore; dans la bulle *Auctorem fidei* (28 août 1794), Pie VI affirme une fois de plus que l'homme a le pouvoir de résister à la grâce intérieure du Christ, prop. 21, D. B., 1521 (1384); il réprouve expressément la doctrine du double amour dominant et irrésistible, qui ne laisse pas de milieu entre l'opération divine de la grâce et l'opération damnable de la nature, 23. 24, D. B., 1523 (1386); 1524 (1387).

Beaucoup plus rares sont les traces de l'erreur *quiétiste*, condamnée par Innocent X en la personne de Michel de Molinos (19 nov. 1687), voir prop. 52. 55. 56. 62, D. B., 1221 à 1288 (1088 à 1155).

Au XIXe siècle, PIE IX revendiqua, contre le traditionalisme, l'aptitude de la raison humaine à établir le fait du libre arbitre (1855). Proposition de BONNETTY, 2, D. B., 1650 (1506). Le concile du Vatican signala, parmi les caractères de l'acte de foi salutaire, la liberté, qui en fait un acte méritoire d'obéissance rendue à Dieu sous l'influence de la grâce (24 avril 1870), Sess. III, *Constitutio dogmatica de fide catholica*, 3, D. B., 1791 (1640).

III. Controverses pendantes sur le libre arbitre. — Les définitions de l'Eglise, en protégeant la doctrine du libre arbitre contre les erreurs qui la compromettent par excès ou par défaut, laissent un large champ ouvert à la discussion. Dès qu'on entreprend de concilier l'exercice du libre arbitre avec la prescience divine et le gouvernement divin, spécialement avec les opérations de la grâce, on rencontre le mystère. Saint AUGUSTIN le constatait déjà, *Liber de gratia Christi*, XLVII, 52, *P. L.*, XLIV, 383 : *Ista quaestio, ubi de arbitrio voluntatis et Dei gratia disputatur, ita est ad discernendum difficilis ut quando defenditur liberum arbitrium, negari Dei gratia videatur, quando autem asseritur Dei gratia, liberum arbitrium putetur auferri.* Sur cette question difficile entre toutes, la pensée théologique a enfanté des systèmes, dont l'exposition détaillée serait déplacée ici. Nous ne dirons qu'un mot des célèbres controverses *De auxiliis* (*gratiae*) qui, à la fin du XVIe siècle, mirent aux prises deux écoles, sur une question toujours pendante.

L'une et l'autre école prétendait bien exposer la doctrine catholique conformément à la pensée du plus illustre Père de l'Eglise latine, saint Augustin, et du plus grand des scolastiques, saint Thomas d'Aquin. Mais pour expliquer les déterminations du libre arbitre, elles suivaient des voies différentes. La première école insistait principalement sur le souverain domaine de Dieu, moteur premier et universel, et le dominicain BAÑEZ, représentant extrême de cette tendance, faisait tout procéder d'une *prédétermination physique*, œuvre de Dieu même, en vertu de ce principe par lui énoncé, *In.* I, q. 14, a. 13 : [*Deus*] *est prima causa dans esse et virtutem et determinationem omnibus causis.* L'autre école revendiquait pour la volonté libre l'initiative de ses déterminations ; elle rendait d'ailleurs compte de l'infaillibilité du gouvernement divin par la connaissance que Dieu a des déterminations hypothétiques de la volonté créée, connaissance à la lumière de laquelle il choisit les moyens convenables pour mener la créature à ses fins. C'est le système de la *science moyenne*, développé par le jésuite MOLINA dans son livre célèbre : *Liberi arbitrii cum gratiae donis, divina praescientia, providentia, praedestinatione et reprobatione Concordia*, publié pour la première fois à Lisbonne en 1588. Cette divergence fondamentale avait pour corollaires des conceptions différentes touchant le partage et la nature des grâces ; touchant le rôle du libre arbitre sous l'action de la grâce, selon la définition du Concile de Trente (sess. VI, can. 4, D. B., 814 [693]) ; touchant la théorie de la liberté humaine.

Dès son apparition, le livre de Molina fut dénoncé par Bañez à l'Inquisition d'Espagne, et ce conflit entre deux théologiens devint la querelle de deux ordres religieux. Les dominicains accusaient la doctrine moliniste de restaurer le naturalisme pélagien ; les jésuites reprochaient aux propositions bannésiennes de favoriser les erreurs protestantes sur le serf arbitre.

En 1594, CLÉMENT VIII évoqua la cause à son tribunal. Ce fut le signal des discussions fameuses qui s'ouvrirent en fait le 2 janvier 1598 et durèrent dix ans. Les dominicains y furent représentés par leur Maître général Beccaria, par les théologiens Alvarez, Ripa, Lemos, par le cardinal Berneri (Asculanus) ; les jésuites par leur Général Aquaviva, par les théologiens Vasquez, Cobos, Arrubal, Bellarmin (bientôt créé cardinal), Valentia, Bastida. Après la mort de Clément VIII (5 mars 1605), les débats reprirent sous PAUL V. Ils furent clos le 28 août 1607 par une séance que présida le pape en personne, et à laquelle prirent part les cardinaux Pinelli, Berneri, de Givry, Blanchetto, Arrigone, Bellarmin, Buffalo, Taberna, du Perron. Le procès-verbal de cette réunion, écrit de la propre main de Paul V, a été retrouvé par le P. G. SCHNEEMANN, S. J., à la Bibliothèque Borghèse, et publié par lui en 1881 (*Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, p. 287-291. Reproduction phototypique à la fin du volume). En voici les conclusions. Sur les neuf consulteurs, trois se prononcèrent dans le sens bannésien, l'un avec beaucoup d'énergie (cardinal Berneri), les deux autres mollement (de Givry, Blanchetto) ; deux parlèrent très énergiquement dans le sens moliniste (Bellarmin et du Perron), les quatre autres ne se prononcèrent pas. Voici le jugement personnel de Paul V :

Touchant la grâce divine, le Concile (de Trente) a défini que nécessairement le libre arbitre doit être mû par Dieu ; la difficulté est de voir s'il est mû physiquement ou moralement. Il serait bien désirable qu'on pût écarter ces discussions de l'Eglise de Dieu, parce que les dissentiments engendrent souvent des erreurs, c'est pourquoi il importe de bien trancher les questions. Toutefois nous ne voyons pas que cette nécessité existe, parce que l'opinion des Dominicains diffère beaucoup de celle de Calvin, attendu qu'ils disent que la grâce ne détruit pas le libre arbitre mais le perfectionne et fait que l'homme agit à sa manière, c'est-à-dire librement ; les Jésuites diffèrent des pélagiens qui mettaient en nous le commencement du salut, car ils affirment tout le contraire. Donc aucune nécessité ne presse d'en venir à une définition ; on peut remettre l'affaire, en attendant que le temps porte conseil. Quant à la proposition de faire une constitution pour déclarer les points qui sont hors de controverse, elle paraît inopportune, parce qu'elle n'est pas nécessaire et donnerait prise aux railleries des hérétiques ; s'il y a des propositions fâcheuses, on peut en recueillir quelques-unes et le saint Office procéderait contre ceux qui les ont émises.

On peut donc examiner plus mûrement cette question particulière des propositions (à censurer) et en conférer avec les universités et les autres théologiens.

Que les censenrs regagnent leurs résidences ; que leurs secrétaires demeurent (ce qui fut approuvé de tous) ; qu'ils ne parlent pas des résolutions et des discours tenus en congrégation ; qu'ils disent seulement que Nous ferons connaître plus tard la décision ; qu'en attendant, les censeurs et orateurs ont reçu leur congé. Nous avons défendu sous peine de censures de parler de tout ceci, même aux consulteurs.

Malgré ce dénouement, qui consacrait le *statu quo*, le bruit se répandit, et fut entretenu avec persévérance, qu'à l'issue des controverses *De auxiliis* une bulle de condamnation contre la doctrine moliniste était toute prête, et que des raisons d'ordre politique en avaient seules arrêté la publication. On invoquait de prétendus *Acta* des Congrégations *De auxiliis*, attribués à Fr. Peña († 1612), auditeur de Rote, et à Th. de Lemos, O. P. († 1629), qui avaient été mêlés à ces débats ; on produisait même le texte de la bulle de condamnation. Après un demi-siècle, INNOCENT X intervint (23 avril 1654) pour déclarer que ces documents ne méritaient aucune confiance : *nullam omnino esse fidem adhibendam, neque... allegari posse aut debere.* Il y avait eu, de fait, un projet de bulle, dû à la plume de Pierre Lombard, archevêque d'Armagh ; mais ce document, œuvre d'un théologien

privé, ne reçut jamais aucune consécration officielle. (SCHNEEMANN, *op. cit.*, p. 298.)

Depuis lors, et malgré les menées des jansénistes qui affectèrent de s'abriter derrière la robe blanche des fils de saint Dominique pour faire la guerre aux jésuites, les deux écoles ont gardé leurs positions. En 1700, en pleine querelle janséniste, parut à Louvain *Historia congregationum de auxiliis, auctore Aug. Le Blanc, s. theol. doctore*, qui rééditait d'anciennes attaques en les aggravant de calomnies récentes; il faut renoncer à discerner dans ce livre la part d'Hyacinthe SERRY, O. P., qui avait tenu la plume, et celle de QUESNEL, qui surveilla l'impression. Il lui fut répondu sous le pseudonyme de THEODORUS ELEUTHERUS par Liévin DE MEYER, S. J., *Historiae controversiarum de auxiliis libri VI*, Antverpiae 1705; et : *Historiae controversiarum de auxiliis... ab objectionibus R. P. H. Serry vindicatae libri III*, Bruxellis, 1715.

Il est hors de doute que des malentendus chroniques contribuèrent à perpétuer le débat. Les lignes suivantes peuvent en donner quelque idée. SERTILLANGES, *Saint Thomas d'Aquin*, t. I, p. 265-266 (Paris, 1910) : « ...Que de poussière n'a-t-on pas soulevé autour de ces deux mots : *prémotion physique*, et la plupart ne se sont pas rendu compte que, si l'on veut par là qualifier l'action même de Dieu conçue comme en relation avec la nôtre, d'abord on oublie cette loi générale que les relations ne sont pas de Dieu à nous, mais uniquement de nous à Dieu. Ensuite on commet, en ce qui concerne le cas présent, une triple hérésie verbale. Hérésie quant au plan de l'action, qui n'est pas le plan « physique », mais le plan ontologique; hérésie quant à sa forme, qui n'est pas proprement « motion », mais création; hérésie quant à sa mesure, qui n'est pas temporelle (*prae...*), mais immobile et adéquate à l'éternité. Toutes expressions de ce genre employées par les grands penseurs doivent se comprendre comme qualifiant l'effet de la transcendance divine, non comme introduisant celle-ci, même à titre premier, dans l'ordre des moteurs et des mobiles, par conséquent dans l'ordre temporel. »

Le Saint-Siège montra toujours un grand souci de sauvegarder l'honneur des écoles en présence.

Pour écarter toute idée d'une solidarité entre les thèses bannésiennes et les erreurs jansénistes, le pape BENOIT XIII, *O. P.*, donna, le 6 nov. 1724, à la requête du Maître général des Frères prêcheurs, le bref *Demissas preces*, où on lit : *Magno animo contemnite, dilecti filii, calummias intentatas sententiis vestris, de gratia praesertim per se et ab intrinseco efficaci ac de gratuita praedestinatione ad gloriam sine ulla praevisione meritorum, quas laudabiliter hactenus docuistis et quas ab ipsis SS. DD. Augustino et Thoma se hausisse et verbo Dei Summorumque Pontificum et Conciliorum decretis et Patrum dictis consonas esse schola vestra commendabili studio gloriatur.* — D'autre part, pour empêcher qu'on exploitât contre les autres écoles ce document et d'autres émanés de CLÉMENT XI et de CLÉMENT XII, ce dernier pape, par la bulle *Apostolicae Sedis*, 2 oct. 1733, déclara : *Mentem tamen eorumdem praedecessorum nostrorum compertam habentes, nolumus aut per nostras aut per ipsorum laudes thomisticae scholae delatas, quas iterato nostro iudicio comprobamus et confirmamus, quidquam esse detractum ceteris scholis catholicis diversa ab eadem in explicanda divinae gratiae efficacia sentientibus, quarum etiam erga S. Sedem praeclara sunt merita.*

Sur le fond des choses, on peut souscrire à ce jugement du cardinal BILLOT, *De gratia Christi*, p. 16, Prati, 1912 : *Ecce iam dudum, hoc est a quatuor circiter saeculis, acriter disputatur in scholis de concordia divinae gratiae cum libero hominis arbitrio : dum alii in ea abeunt placita quae ab aliis ut plane eversiva ipsius liberi arbitrii reiiciuntur, et isti vicissim in eas veniunt explicationes quae ab illis traducuntur tanquam ex adverso eversivae fundamentalium principiorum metaphysicae et naturalis theologiae de prima causa et primo motore Deo. Atque ita contrariarum disputationum nullus terminus reperitur, imo nec reperiendi aliquando spes ulla affulget.*

Sur l'ensemble de la controverse, voir surtout : A. Schneemann, S. J., *Controversiarum de divinae gratiae liberique arbitrii concordia initia et progressus*, Friburgi Brisgov., 1881; P. F. A. M. Dummermuth, O. P., *S. Thomas et doctrina praemotionis physicae, seu responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque doctrinae scholae thomisticae impugnatores.* Parisiis, 1886; V. Frins, S. J., *Sancti Thomae Aquinatis O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni natura creata, praesertim libera, Responsio ad R. P. F. A. M. Dummermuth, O. P.*, Parisiis, 1892; P. F. A. M. Dummermuth, *O. P.*, *Defensio doctrinae S. Thomae Aq. de praemotione physica, seu responsio ad R. P. V. Frins, S. J.*, Lovanii, Parisiis, 1895; Th. de Regnon, S. J., *Bañes et Molina, Histoire, doctrines, critique, métaphysique*, Paris, 1883 ; *Bannésianisme et molinisme*, Paris, 1890 ; Hipp. Gayraud *O. P., Thomisme et molinisme*, Toulouse, 1889; même titre, réponse au R. P. Th. de Regnon, Toulouse-Paris, 1890; H. Gayraud, *Saint Thomas et le prédéterminisme*, Paris, 1895.

A. D'ALÈS.

LIEUX SAINTS (AUTHENTICITÉ DES). —

I. *Portée apologétique de la question.* — II. *Inventaire et critique des sources.* — III. *Le Calvaire et le Saint Sépulcre.* — IV. *Le Cénacle.* — V. *Le Prétoire et la Voie Douloureuse.* — VI. *Bethléem.* — VII. *Nazareth.* — VIII. *Conclusion*[1].

I. Portée apologétique de la question. — Au pèlerin qui visite le pays où vécut Jésus, on montre aujourd'hui le site précis d'un bon nombre des événements de la vie du Sauveur. L'authenticité de ces *Lieux Saints* est-elle une pure question historique ? Il semble que non ; mais il importe de préciser strictement, sans l'exagérer, sa portée apologétique.

Cette authenticité est tout d'abord en connexion avec l'historicité des Evangiles et des Actes. D'ordinaire, il est vrai, ce sera plutôt l'autorité des Evangiles, démontrée par ailleurs, qui guidera dans les localisations ; mais en plus d'un cas la localisation, corroborée par des données scientifiques et traditionnelles, reviendra témoigner en faveur de l'historicité du récit sacré.

Il y a plus. L'Eglise est intervenue à son tour. Aux pèlerins qui visitent les Lieux Saints elle a concédé des privilèges et des Indulgences ; elle y permet et encourage les signes extérieurs de vénération : encensements, génuflexions, baisements. A-t-elle entendu par là engager son autorité doctrinale en faveur de l'authenticité des Lieux Saints? Ici la réponse doit être nettement négative. Ce que l'Eglise autorise, ce qu'elle enrichit d'Indulgences, c'est la commémoraison pieuse des mystères de la vie du Sauveur; c'est à Jésus-Christ et à lui seul qu'elle entend faire

1. On n'a employé que quelques sigles courants ; pour les Revues, *RB* = *Revue Biblique* ; *PEF* = *Palestine Exploration Fund, Quarterly Statement*; *ZDPV* = *Zeitschrift des deutschen Palaestina-Vereins.*

adresser les actes de culte ou de respect. Rattacher les souvenirs à des lieux précis n'est à ses yeux qu'un moyen d'aviver la piété ; moyen d'autant plus efficace que le site sera plus certainement authentique et mieux conservé ; mais, quant à juger historiquement cette authenticité, l'Eglise sait que c'est là chose humaine, dont peut se désintéresser son magistère divin. Elle accepte les conclusions raisonnables des sciences, mais sans prétendre en définir ou en sanctionner la valeur, et sans rougir d'abandonner, quand il le faut, des positions nettement démontrées intenables. Ainsi comprise, selon le vrai sens de l'Eglise, la vénération d'un lieu saint, même inauthentique, n'implique pas plus d'idolâtrie que celle d'une image du Sauveur, évidemment différente de l'original. L'Encyclique *Pascendi* l'a excellemment montré en parlant des apparitions et des reliques : « Apparitionis cujusvis religio, prout factum ipsum spectat et relativa dicitur, conditionem semper habet implicitam de veritate facti; prout vero absoluta est, semper in veritate nititur ; fertur enim in personas ipsas Sanctorum qui honorantur. Similiter de Reliquiis dicendum. » Que si les âmes trop simples l'entendent autrement, et semblent vénérer matériellement les pierres elles-mêmes, la faute en est, non à l'Eglise, mais à leur manque d'instruction.

La principale cause de confusion et de scandale dans la question présente est l'abus ou l'emploi équivoque du mot *tradition*. Il ne faut pas oublier que la tradition, en matière religieuse, est de deux sortes : dogmatique ou historique. La première, appelée souvent par antonomase *la Tradition*, est garantie par l'assistance divine et le magistère de l'Eglise, la seconde ne l'est pas ; mais la similitude du nom lui fait parfois attribuer par inattention une autorité qui n'appartient qu'à la Tradition dogmatique. L'Eglise, elle, maintient la distinction : « Quum autem de piis traditionibus judicium fuerit, illud meminisse oportet : Ecclesiam tanta in hac re uti prudentia, ut traditiones hujusmodi ne scripto narrari permittat nisi cautione multa adhibita praemissaque declaratione ab Urbano VIII sancita ; quod etsi rite fiat, non tamen facti veritatem adserit, sed, nisi humana ad credendum argumenta desint, credi modo non prohibet. » (*Encycl. Pascendi.*) Quand donc, en considération d'une tradition historique respectable, elle permet la vénération d'une relique, concède une fête commémorative, attache des Indulgences à la visite d'un lieu saint, elle ne réclame, en faveur du fait qui fonde sa concession, qu'un acte de foi purement humaine, proportionné à la valeur des arguments fournis : « Pie credenda, fide tantum humana, juxta piam, uti perhibent, traditionem etiam idoneis testimoniis ac monumentis confirmatam. » (*Decreta authentica S. C. Rituum*, III, 3336 ; cf. *ib.* 3419 ; et J.-V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione*, 1905, n° 107, pp. 114-115 ; n° 121, p. 129).

Au sujet des Lieux Saints, il ne peut être question de tradition dogmatique; même à supposer démontrée en bloc leur inauthenticité, ni le dogme ni l'autorité doctrinale de l'Eglise ne seraient compromis. Du point de vue apologétique, la question se réduit donc à savoir si l'Eglise a agi sagement en encourageant par des faveurs spirituelles la vénération des sites en question. Nous sommes en présence, non de *la Tradition*, comme on le dit parfois, mais de *traditions* humaines, à examiner selon les règles de la critique historique. On verra du reste que de cet examen la sagesse de l'Eglise ne sort nullement diminuée.

II. Inventaire et critique des sources. (Cf. : P. H. Vincent : *Jérusalem*, t. I, fasc. 1, introd., pp. 1-37.) — Avant de discuter en détail les traditions relatives aux principaux Lieux Saints, nous dresserons une sorte d'inventaire sommaire des sources, en donnant quelques principes généraux sur leur valeur relative et leur utilisation.

1° Les Livres Saints.

2° Les Apocryphes, qui ne doivent être cités ici que pour mémoire. Le peu d'historicité des faits qu'ils racontent serait presque suffisamment prouvé par l'absence totale de localisations : tout se passe en pays de fantaisie, non en terrain réel. La contribution est donc ici pratiquement nulle.

3° Les écrivains, spécialement Eusèbe, saint Jérôme et Josèphe.

4° Les pèlerins, itinéraires, descriptions et récits.

5° Les traditions juives et populaires.

6° Les monuments et les fouilles. — Outre les édifices et les ruines situés sur l'emplacement même des Lieux Saints, il faut citer encore les monuments figuratifs, tels que les ampoules du Trésor de Monza, la mosaïque de Sainte-Pudentienne à Rome, et surtout la grande mosaïque géographique de Madaba.

Ces sources une fois énumérées, quels principes généraux de critique peuvent guider dans leur utilisation ?

Deux grandes catégories se distinguent au premier coup d'œil : les sources monumentales et les sources écrites. Deux méthodes défectueuses consisteraient à se servir exclusivement soit des unes soit des autres.

Les monuments ont une valeur de tout premier ordre, celle de témoins souvent très anciens, parfois contemporains des faits. Le malheur est qu'ils ne portent d'ordinaire ni leur désignation ni leur date ; et l'exiguïté des fragments retrouvés, le remploi des matériaux, la persistance de certains procédés de technique architecturale, feront parfois hésiter les meilleurs juges, comme c'est le cas pour l'enceinte du Temple de Jérusalem, entre des extrêmes aussi distants que Salomon et Justinien ! L'antériorité de telle ou telle construction par rapport à l'époque de J.-C. sera donc un problème toujours délicat, souvent insoluble par la seule archéologie. Il faudra d'ordinaire interpréter les monuments d'après les sources écrites, mais sans oublier qu'il y a des cas d'évidence où les résultats d'une fouille priment toutes les théories et toutes les relations de témoins non oculaires.

Nous avons mentionné parmi les monuments figuratifs la carte mosaïque découverte en 1897 à Madaba en Transjordane. Datant probablement de la première moitié du vi^e siècle, elle représente, outre une partie de la Basse Egypte, la Palestine méridionale avec Jérusalem. Les noms de lieux sont indiqués, avec de brèves notices historiques ou des textes d'Ecriture ; les édifices eux-mêmes sont figurés avec un souci d'exactitude qui a en bien des cas éclairé l'histoire des sanctuaires chrétiens.

Quant aux sources écrites, la première est l'Ecriture. Abstraction faite de l'inspiration et de l'inerrance, et supposant seulement démontrée l'historicité des Evangiles, c'est à eux qu'il faudra avant tout recourir ; et leur témoignage, malheureusement fort rare, devra avoir, au regard même de la critique, une valeur souveraine et éliminatoire.

Parmi les écrivains, le plus ancien est Josèphe : la *Guerre Juive* parut entre 75 et 79, les *Antiquités Juives* en 94. Josèphe ne parle directement de Jésus qu'une fois (*A. J.*, XVIII, iii, 3[1]) ; mais les nombreuses indications topographiques fournies par ses deux

1. La capitulation de Josèphe est donnée d'après l'édition de G. Dindorf, Paris 1865.

ouvrages sont indirectement une aide précieuse pour la question des Lieux Saints. Malheureusement la valeur des renseignements qu'il fournit est très inégale, et à vouloir le suivre trop exclusivement, on se heurte à des impossibilités et à des invraisemblances. Exact, semble-t-il, quand il utilise des documents, il contredit parfois entièrement ces premières données quand il veut ajouter de mémoire des descriptions et des mesures. (Cf. P. AUCLER, *Le Temple de Jérusalem au temps de J. C.*, *R. B.*, 1898, pp. 197-200.)

Nous n'avons pas à apprécier la valeur historique et critique d'EUSÈBE et de saint JÉRÔME. Ce qu'Eusèbe nous fournit de plus précieux, c'est le récit complet de la découverte des Lieux Saints sous Constantin, l'événement sans contredit le plus important de toute l'histoire qui nous occupe.

Estimer à sa juste valeur le témoignage des pèlerins est chose beaucoup plus difficile. Le seul principe évident est que, d'une manière générale, cette valeur croît en raison directe de leur antiquité. Or une quinzaine des Itinéraires connus sont antérieurs aux Croisades, et le plus ancien, celui du PÈLERIN DE BORDEAUX, remonte à 333. Mais il faudrait parfois tenir compte aussi d'autres données, qui souvent nous échappent. Un voyageur ne raconte pas toujours et uniquement ce qu'il a vu : il rapporte parfois sans examen les indications de ses guides. C'est ainsi, nous le savons positivement, que les traditions locales, les traditions juives spécialement, ont influé sur certains pèlerins. JACQUES DE VÉRONE, en 1335, écrit : « Si aliquis peregrinus vellet inquirere civitates et castra antiqua in Terra sancta, non posset invenire unum [nisi] per aliquem bonum ductorem cognoscentem terras, vel per aliquem Judeum habitantem in illis partibus, cum Judei sciant optime omnia loca antiqua demonstracione... Et ideo quum volui inquirere loca ultramarina, frequenter et sepissime interrogavi a Judeis ibidem habitantibus, et bonum ductorem habui. » (*Revue de l'Orient Latin*, 1895, p. 224.) Et ces racontars de ciceroni embarrassent souvent de détails fabuleux ou puérils un récit, où il devient dès lors difficile de discerner l'information personnelle et le témoignage oculaire.

Parfois aussi les pèlerins copient leurs devanciers. Ainsi, deux d'entre eux, BERNARD DE BREYDENBACH (1486) et MARINO SANUTO (1321), semblent à première lecture avoir une vraie valeur objective et critique ; à y regarder de plus près, tous les passages les plus typiques, sur Nazareth, les sanctuaires-grottes, le Saint-Sépulcre, le Calvaire, Gethsémani, sont transcrits, souvent mot à mot, du récit de leur prédécesseur BURCHARD DU MONT SION (1283). Ce n'est pas à dire que les pèlerins manquent totalement de sens historique et critique (cf. des exemples dans : Ant. BAUMSTARK, *Abendlaendische Palaestinapilger des ersten Jahrtausends*, Cologne, 1906, pp. 74-77) ; mais il faudra toujours examiner, discuter, surtout comparer.

Si nous considérons toute la suite de nos traditions historiques, nous voyons dans la série deux points critiques : l'époque des Croisades et celle de Constantin ; ces deux grandes poussées de foi ont pu et dû entraîner une certaine crédulité historique. On peut poser en principe, sans injustice, qu'une tradition qui n'est pas antérieure aux Croisades doit être tenue pour suspecte jusqu'à bonne preuve du contraire. Par contre, une tradition préconstantinienne a pour elle une forte présomption de vérité.

Mais existe-t-il en fait, au sujet des Lieux Saints, des traditions antérieures à Constantin ? La question est de conséquence : nous le verrons quand nous la reprendrons plus à fond au sujet du Saint-Sépulcre. La constance des voyages aux L. S. durant les premiers siècles nous est affirmée en termes généraux par la *lettre de Paule et d'Eustochium* (9-10, *P. L.*, XXII, 489), et par saint JEAN DAMASCÈNE (*De Imag.*, l. XXIII, *P. G.*, XCIV, 1256 C). Mais d'autres textes plus précis nous fournissent des témoignages personnels, garants d'une tradition historique et religieuse.

Entre 231 et 235, ORIGÈNE nous dit avoir visité les lieux (γενόμενοι ἐν τοῖς τόποις) « à la recherche des traces de Jésus, de ses disciples et des Prophètes » (*In Jo.*, VI, XXIV, *P. G.*, XIV, 269 A). Nous y trouvons presque en même temps FIRMILIEN DE CÉSARÉE, « occasione sanctorum locorum Palaestinam veniens » (S. JÉRÔME, *De vir. ill.*, LIV, *P. L.*, XXIII, 665 A). Vers 212, nous voyons ALEXANDRE, qui allait être élevé sur le siège de Jérusalem, venir de Cappadoce, où il était déjà évêque, « pour prier et visiter les lieux » (εὐχῆς καὶ τῶν τόπων ἱστορίας ἕνεκεν (EUS., *H. E.*, VI, XI, *P. G.*, XX, 541 C). Enfin, vers 160, MÉLITON DE SARDES, voulant recueillir à sa source la véritable tradition touchant les livres de l'Ancien Testament et la personne de J. C., se rendit « jusqu'au lieu où furent écrits ces livres et où se passèrent ces faits » (EUS., *H. E.*, IV, XXVI, *P. G.*, XX, 396 C). Si l'on se souvient que Siméon, successeur immédiat de saint Jacques sur le siège de Jérusalem, ne mourut qu'en 107, à l'âge de cent vingt ans, on voit que ces jalons, bien qu'un peu espacés, font au moins concevoir comme possible la constance de traditions reliant Constantin à J. C.

Il est donc injuste, comme l'a fait par exemple ROBINSON (*Biblical researches in Palestine*[3], t. I, sect. VII, pp. 251-257), de représenter les traditions relatives aux L. S. comme « une vaste masse d'éléments de provenance étrangère et de caractère douteux », et de poser en axiome le principe suivant : « Toute tradition ecclésiastique relative aux sites antiques de Jérusalem, des environs, et de toute la Palestine, est sans valeur, tant qu'elle ne s'appuie pas sur des données fournies par les Ecritures ou d'autres témoignages contemporains. » Il faudrait, pour être dans le vrai, ajouter : ou tant que nous ne pouvons faire remonter cette tradition, d'une manière suffisamment certaine et continue, jusqu'à une date assez rapprochée des événements pour rendre une erreur moralement impossible.

On pourrait se demander à quelle époque remonte l'appellation même de *Lieux Saints ?* Plusieurs des célèbres ampoules du Trésor de Monza, à la fin du VI[e] siècle, portent la légende : ἔλαιον ξύλου ζωῆς τῶν ἁγίων Χριστοῦ τόπων (cf. Dom LECLERCQ, *Dict. d'Arch. chrét. et de Liturgie*, I, 1737 sq.). La formule est déjà courante dans saint Jérôme et Eusèbe ; l'appellation absolue οἱ τόποι semble se trouver pour la première fois dans le passage cité d'Origène.

Parmi les Lieux Saints traditionnels, nous n'étudierons en détail que les principaux : le Saint Sépulcre et le Calvaire, le Cénacle, le Prétoire et la Voie douloureuse, Bethléem et Nazareth.

III. **Le Saint Sépulcre et le Calvaire.** — D'après l'Ecriture, Jésus fut crucifié : a) hors de la ville : *Jo.*, XIX, 20 ; *Heb.*, XIII, 12 ; — b) proche de la ville : *Jo.*, XIX, 20 ; — c) à un endroit fréquenté, probablement près d'une route : *Mt.*, XXVII, 39 ; *Mc.*, XV, 29. Les quatre Evangélistes parlent manifestement d'un site bien connu, portant encore de leur temps le même nom qu'au temps de Jésus, le lieu du crâne, Κρανίον (*Lc.*, XXIII, 33), Κρανίου τόπος (*Mt.*, XXVII, 33 ; *Mc.*, XV, 22 ; *Jo.*, XIX, 17).

La tradition actuelle touchant le Calvaire et le Sépulcre remonte sans déviation ni hésitation

aucune jusqu'à Constantin. Reste à rechercher si les lieux consacrés alors étaient vraiment le Calvaire et le Sépulcre de l'Evangile.

La première négation semble remonter à Jonas KORTE, dans sa *Reise nach dem gelobten Lande*, publiée à Altona en 1741 (pp. 158 à 174, et Suppl., pp. 11 à 32). Le Golgotha actuel étant à l'intérieur de la ville, il concluait à son inauthenticité. Il n'y a eu depuis que deux essais pour substituer positivement au site traditionnel une localisation nouvelle. James FERGUSSON (*An essay on the ancient topography of Jerusalem*, Londres, 1847, — *The Holy Sepulchre and the Temple at Jerusalem*, Londres, 1865), raisonnant uniquement d'après les données architecturales, prétendit identifier la Basilique de Constantin avec la mosquée d'Omar; sur le plan inséré dans son *Essay*, il localise le Golgotha au S. de la Porte Dorée, tout contre le mur E. du Haram. Cette opinion, par trop aberrante, trouva peu de crédit; on ne peut guère en citer qu'un autre partisan sérieux : F. W. UNGER (*Die Bauten Constantins des Grossen am hg. Grabe zu Jerusalem*, Goettingen, 1863). WARREN s'est cependant donné la peine de la réfuter en *soixante-trois* points, dans : *The Temple or the Tomb*, Londres, 1880.

Plus heureuse a été l'hypothèse qui situe le Golgotha et le Sépulcre au N. de la ville, entre la Porte de Damas et la Grotte de Jérémie, où un escarpement rocheux, percé de plusieurs cavités, dessine de fait assez bien un crâne. Proposée déjà par THENIUS en 1842, puis en 1882 par le Général GORDON lors d'un voyage à Jérusalem, elle a rencontré, spécialement en Angleterre, d'assez nombreux adhérents. On trouvera leurs arguments exposés avec chaleur et conviction, comme « le résultat de dix années d'étude », par CONDER : *Handbook to the Bible*, *Londres*, 1859, pp. 356 sq; cf. *PEF*, 1883, pp. 69-78.

Moins hardis, bon nombre d'auteurs ne proposent aucune localisation, mais déclarent simplement la question insoluble. ROBINSON (*Biblical researches*, t. I, sect. VIII, p. 417), niant l'authenticité du Calvaire et du Sépulcre traditionnels, ajoute : « Si l'on me demande où chercher l'emplacement véritable du Golgotha et du Sépulcre, je dois répondre que probablement toute recherche sera vaine. » Aussi découragée est la conclusion de G. A. SMITH (*Jerusalem*, Londres, 1907, t. I, pp. 248-249). WILSON (*Golgotha and the Holy Sepulchre*, Londres, 1906, p. 120) cite, en la faisant sienne, la phrase de Robinson. LOISY (*Les Synoptiques*, t. II, p. 663) reproduit une déclaration de RENAN : « Il n'y a pas de raison décisive pour placer le Golgotha à l'endroit précis où depuis Constantin la chrétienté tout entière l'a vénéré; mais il n'y a pas non plus d'objection capitale qui oblige de troubler à cet égard les souvenirs chrétiens. » (*Vie de Jésus*[13], 1867, ch. XXV, p. 429.)

Est-il critiquement possible de sortir de cet agnosticisme? Avant de le tenter, une question préalable se pose : le Saint Sépulcre actuel était-il au temps de J. C. à l'intérieur ou à l'extérieur de la ville? S'il était à l'intérieur, la question est tranchée contre l'authenticité du site traditionnel. — Ici s'insérerait la longue et délicate discussion du tracé du *Second Mur*, qui, au temps de N. S., protégeait toute la partie N. et N. O. de la ville. Nous nous contenterons de renvoyer à un excellent article du P. H. VINCENT : *La deuxième enceinte de Jérusalem*, *RB*, 1902, pp. 31-57. En définitive, la non-inclusion du Calvaire et du Sépulcre actuels peut être considérée, du simple point de vue archéologique, comme très probable, surtout depuis les fouilles exécutées à plusieurs reprises en ces trente dernières années, à l'E. de l'église du Saint-Sépulcre. (Voir pour le détail : P. P. H. VINCENT, et F. M. ABEL : *Jérusalem*, t. II, fasc. 1-2, ch. II et III, pp. 40-88; — DE VOGÜÉ, *Le Temple de Jérusalem*, Paris, 1864, pp. 119-120; — CLERMONT-GANNEAU, *Archaeological researches in Palestine*, Londres, 1899, t. I, pp. 85-100; — SCHICK, *The second wall of Jerusalem, PEF*, 1893, pp. 191-193; 1888, pp. 57-63; — GUTHE et SCHICK, *Die zweite Mauer Jerusalems und die Bauten Constantins am hl. Grabe*, *ZDPV*, VIII, 1885, spéc. pp. 266-273. — Sur le *confirmatur* tiré de l'authenticité du tombeau dit de Joseph d'Arimathie, cf. DE VOGÜÉ, *Le Temple de Jér.*, Append., p. 115; CLERMONT-GANNEAU, *Arch. Res.*, I, p. 101.)

Nous pouvons donc passer outre aux difficultés archéologiques et examiner historiquement la valeur de la tradition constantinienne et préconstantinienne.

Plusieurs auteurs nous ont raconté la découverte du Golgotha et du Sépulcre, et nous ont décrit les travaux exécutés par Constantin. Voici ceux de ces récits qui peuvent offrir un intérêt au point de vue de la discussion historique : vers 338, EUSÈBE, *Vita Constant.*, III, XXV-XL, *P.G.*, XX, 1085 sq; *De laudib. Constant.*, IX, *P.G.*, XX, 1369 C; — v. 450, SOCRATE, *H. Eccl.*, I, XVII, *P. G.*, LXVII, 117; — après 450, SOZOMÈNE, *H. Eccl.*, II, I. II. XXVI, *P. G.*, LXVII, 929 sq. 1008; — v. 450, THÉODORET, *H. Eccl.*, I, XV-XVII, *P. G.*, LXXXII, 956 sq; — au VI[e] siècle, ALEXANDRE LE MOINE, *De Inventione S. Crucis*, *P. G.*, LXXXVII, 4037, 4045, 4061 sq; — v. 615-620, SOPHRONE DE JÉRUSALEM, *Anacreontica*, XX, 7-54, *P.G.*, LXXXVII, 3817 sq; — en 813, THÉOPHANE, *Chronographie*, ann. 316-317, *P. G.*, CVIII, 104-105, 109-112; — v. 865, GEORGES HAMARTOLOS, *Chronicon*, IV, 183, *P. G.*, CX, 620-621; — v. 1330, NICÉPHORE CALLISTE, *H. Eccl.*, VIII, XXVIII-XXX. L, *P. G.*, CXLVI, 105-112, 200; — en 402, RUFIN, *H. Eccl.*, I, VII-VIII, *P. L*, XXI, 475 sq; — v. 403, PAULIN DE NOLE, *Ep.* XXXI, 3-6, *P. L.*, LXI, 326 sq; — v. 575, GRÉGOIRE DE TOURS, *Hist. Franc.*, I, XXXIV, *P. L.*, LXXI, 179.

Ainsi qu'il fallait s'y attendre, à mesure que l'on descend dans l'ordre des dates, le récit s'enrichit de traits nouveaux. Comme généralement nous en ignorons la source, il est malaisé de faire le départ de l'histoire et de la légende. Si l'on veut voir jusqu'à quel luxe d'inventions et d'invraisemblances peut aller celle-ci, on pourra lire les deux récits que renferment les *Actes apocryphes de saint Judas Quiriacus*, évêque de Jérusalem (*Acta SS.*, Mai, t. I, pp. 445-448) et la *Doctrine d'Addaï* (Ed. G. PHILLIPS, Londres, 1876, texte syriaque, fol. 7 b-11 a, trad., pp. 10-16); cf. L. J. TIXERONT : *Les origines de l'Eglise d'Edesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888, pp. 161-191, et J. STRAUBINGER : *Die Kreuzauffindungslegende*, Paderborn, 1912.

Ce n'est pas ici le lieu de comparer ces récits entre eux quant aux détails, d'examiner par exemple pourquoi Eusèbe, le plus ancien de tous, ne met pas en scène sainte Hélène, ni ne parle de l'invention de la Croix. Ce que nous demanderons à ces auteurs, c'est la réponse à une question qui pour nous est capitale : quelle raison a porté Constantin à fouiller en ce lieu plutôt qu'en un autre? Les recherches se guidaient-elles, oui ou non, d'après une tradition préexistante? Or tous les récits sont unanimes à répondre : on savait que là étaient le Calvaire et le Sépulcre, parce qu'ils y avaient été intentionnellement enfouis sous une masse considérable de terre rapportée.

Quand, par qui et pourquoi avait été pratiqué cet enfouissement? Les travaux avaient eu pour but immédiat l'établissement d'un sanctuaire de Vénus;

et les écrivains qui affirment unanimement ce fait, l'interprètent, par une pente assez naturelle, comme une tentative volontaire pour détruire les souvenirs de la Passion et de la Résurrection du Sauveur. Quant aux auteurs de cette impiété, Eusèbe, suivi par tous les historiens grecs les plus anciens, ne les désigne que d'une manière vague : ἄθεοί τινες καὶ δυσσεβεῖς. Saint Jérôme (*Ep.*, LVIII, 3, *P. L.*, XXII, 581) fait remonter les travaux au temps d'Hadrien, et c'est cet empereur qui aux yeux de la tradition en a gardé la responsabilité. Bien que le relief du terrain ait déjà pu être modifié lors du siège de 70 (cf. JOSÈPHE, *B. J.*, V, VII, 3), il est de fait assez naturel que le *Venerarium* du Golgotha ait été élevé lors de la reconstruction et des embellissements d'Aelia Capitolina, à l'époque d'Hadrien. S'il était démontré que l'emplacement fut choisi tout exprès pour faire pièce aux chrétiens, nous posséderions du coup une chaîne de tradition moralement ininterrompue, puisque le sanctuaire d'Hadrien existait encore au temps de Constantin, et que la persistance du culte ou des souvenirs chrétiens en 136 ne pouvait se fonder que sur une tradition apostolique.

Malheureusement, le fait d'une intention antichrétienne de la part d'Hadrien n'est pas suffisamment démontré. DE VOGÜÉ (*Notice archéologique sur les monuments encore existants en Terre Sainte et qui ont vu les événements racontés dans les Evangiles*, en append. à l'éd. de 1870 de : *Les Evang. et la critique au XIXe siècle*, par Mgr MEIGNAN, pp. 463-464) attribue à Hadrien une intention politique : voulant, suivant la pratique romaine, absorber le culte local au lieu de le détruire, il aurait substitué au culte du Christ mort et ressuscité le culte analogue d'Adonis-Tammouz. WILSON (*Golgotha*, p. 93) en appelle même à la similitude de nom entre le Golgotha et Golgos, fils d'Astarte et d'Adonis, fondateur de la ville de Golgoi en Chypre, où se trouvait un grand temple d'Astarte. Pour notre part, nous inclinerions à croire que le choix de l'emplacement du grand sanctuaire eut des raisons purement topographiques. Un coup d'œil jeté sur un plan hypsométrique de Jérusalem, par exemple celui de Kuemmel, montrera que l'église actuelle du Saint Sépulcre occupe une sorte de plate-forme en bordure de la grande rue à colonnades qui traversait la ville du N. au S., et au point le plus élevé de la partie centrale de cette rue, entre les deux tétrapyles. C'est exactement la situation du grand temple de Djérach, presque contemporain d'Aelia. Le choix de l'emplacement aurait donc été commandé par le relief du terrain, et la superposition du sanctuaire d'Hadrien aux souvenirs chrétiens aurait été purement fortuite.

Comment rejoignons-nous alors la tradition de l'âge apostolique? La continuité des traditions chrétiennes, bien qu'on ne la trouve affirmée d'une manière explicite que chez des écrivains postérieurs, reste possible et même probable. C'est ce qu'accordent par exemple GUTHE (Art. *Grab* dans la *Realencycl.*, VII, 48), WILSON (*Golgotha*, p. 69), SANDAY (*Sacred sites*, p. 77). Mais par bonheur, l'emplacement du Golgotha était consacré en outre par une tradition juive très ferme. Nous avons vu les Evangélistes appeler le Calvaire le lieu *du crâne*, comme *d'un* crâne déterminé et connu. Cette appellation ne peut venir de l'aspect du rocher : saint EPIPHANE nous le dit positivement (*Haer.*, XLVI, v, *P. G.*, XLI, 844 C); elle fait allusion à la tradition juive qui mettait au Golgotha le lieu de la sépulture d'Adam. Ce rapprochement n'est pas une rêverie de la mystique chrétienne; il nous est rapporté par un bon nombre d'écrivains anciens qui, quoique chrétiens, en affirment l'origine judaïque : le *Poema contra Marcionem* (II, 4, *P. L.*, II, 1067 C), ORIGÈNE (*In Mt.*, *ser.*, 126, *P. G.*, XIII, 1777 C), AMBROISE (*Ep.* LXXI, 10, *P. L.*, XVI, 1243), *In Lc*, X, 114, *P. L.*, XV, 1832), EPIPHANE (l.c.), ATHANASE (?) (*In Passionem et Crucem Domini*, XII, *P. G.*, XXVIII, 208 A), BASILE DE CÉSARÉE (*In Is.*, V, 141, *P. G.*, XXX, 348 C), BASILE DE SÉLEUCIE (*Orat.* XXXVIII, 3, *P. G.*, LXXXV, 409 A); cf. aussi : Ad. SCHLATTER, *Der Chronograph aus dem 10ten Jahre Antonins*, Leipzig, 1894, pp. 83-86. Si l'on a peine à admettre que la petite communauté chrétienne de Jérusalem ait gardé l'exact souvenir des lieux témoins de la Passion et de la Résurrection du Sauveur, on admettra peut-être plus facilement que les Juifs n'aient pas oublié le site assigné par leurs traditions ou leur folklore à la sépulture d'Adam. Du reste, dans leur récit de la découverte, RUFIN, PAULIN DE NOLE, SOZOMÈNE, GRÉGOIRE DE TOURS et NICÉPHORE CALLISTE nous disent positivement que des Juifs aidèrent par leurs indications à retrouver le site cherché.

La tradition chrétienne et la tradition juive s'appuient donc et se confirment l'une l'autre. Il est difficile de les rejeter toutes deux en bloc; il est difficile d'expliquer, sans leur permanence jusqu'à l'époque de Constantin, sur quels indices on choisit l'emplacement à fouiller. Car, enfin, on dut bien avoir quelque motif pour chercher là plutôt qu'ailleurs, malgré les objections que l'inclusion dans la ville devait faire naître à première vue contre l'authenticité du lieu.

Une dernière objection reste à résoudre : n'est-ce pas justement, et uniquement, la présence d'un sanctuaire païen qui a fait choisir, pour y fixer la tradition chrétienne, le site actuel? Ce serait un cas de plus à ajouter à d'autres déjà connus; plus d'une fois, en effet, pour l'établissement de ses fêtes ou de ses sanctuaires, l'Eglise sut profiter des habitudes de dévotion païennes en se contentant d'en modifier l'objet. Dans le cas présent, auquel il faudrait ajouter du reste celui de Bethléem, aucune considération apologétique ne nous contraindrait à rejeter à priori cette hypothèse. Mais elle a contre elle deux choses : d'abord la préexistence très probable d'une tradition chrétienne antérieure au temple païen; ensuite, le silence universel et complet de tous les auteurs; il serait vraiment curieux que, dans un cas aussi illustre et aussi topique, la pieuse prestidigitation n'eût soulevé ni protestation ni critique dont l'écho ou la réfutation soit parvenu jusqu'à nous.

Nous sommes donc sérieusement fondés à admettre comme historiquement authentique l'emplacement traditionnel du Golgotha et du Saint Sépulcre. Que si l'on veut descendre dans le détail des localisations, il est clair que la certitude diminuera d'autant.

La saillie rocheuse du Golgotha, bien que peu accentuée (cf. EPIPHANE, l. c.), dut être facilement reconnue lors du déblaiement; le trou actuel de la Croix est évidemment d'une authenticité beaucoup plus douteuse. Nous ne savons pas non plus, il faut l'avouer, sur quels indices précis on retrouva le Sépulcre de Jésus; mais le souvenir de son emplacement avait pu rester assez présent pour qu'on le reconnût parmi les quelques tombes contemporaines du voisinage; nous ne voyons pas que de fait on ait hésité à l'identifier (cf. GUTHE, *Realencycl.*, VII, 48).

Quant aux autres endroits actuellement vénérés, pierre de l'onction, prison du Christ, etc., ils appartiennent, selon toute vraisemblance, à la catégorie des Lieux Saints commémoratifs. C'a été un besoin naturel de la piété de localiser autour des sites vraiment historiques les scènes environnantes de l'Evangile; mais l'exactitude de ces identifications de détail ne peut s'élever au-dessus d'une pieuse vraisemblance.

Il y aurait encore un mot à ajouter sur ce qui subsiste encore au juste du terrain ou du rocher contemporain de Jésus. Le petit massif du Golgotha est encore facilement reconnaissable. Constantin, en l'isolant, en accentua plutôt la saillie, tout en nivelant sans doute le sommet pour obtenir une plateforme (cf. de Vogüé, *Eglises de Terre Sainte*, p. 135). Quant au Sépulcre lui-même, il a subi des remaniements beaucoup plus considérables (de Vogüé, *op. cit.*, p. 125 sq.); et il faut avouer que peu de chose en a subsisté jusqu'à nous (P. P. H. Vincent et F. M. Abel : *Jérusalem*, t. II, fasc. 1-2; pp. 181-189). Sepp (*Jerusalem*, t. I, p. 501) nous rapporte le témoignage du P. Paul de Moreta, Franciscain, qui, un des derniers, put se rendre compte de l'état exact des lieux en 1810, avant la dernière reconstruction de l'édicule : « Du roc primitif, dit-il, il ne reste plus aujourd'hui qu'un morceau dans la Chapelle de l'Ange (vestibule du S. Sépulcre), plus la saillie, haute d'à peine deux pieds, que cache le revêtement de marbre du sépulcre lui-même et où le roc présente un creux d'un pouce de profondeur. Toute la chapelle du sépulcre, avec la porte où se lit la date de 1810, est en maçonnerie, et n'a gardé que la forme de la caverne primitive taillée dans le roc. »

IV. **Le Cénacle.** — De Vogüé dit en parlant du Cénacle : « La tradition qui fixe sur le mont Sion l'emplacement du Saint Cénacle est une des plus anciennes et des plus authentiques de toutes celles qui donnent un nom à chacun des points de la Ville Sainte. » (*Eglises de T. S.*, p. 322.) Et Sanday, qui, au sujet du Saint Sépulcre, ne concluait qu'à une grande probabilité, écrit en parlant du Cénacle : « Je crois que, de tous les Lieux Saints, c'est celui qui possède en sa faveur les plus forts arguments, à tel point que, pour ma part, je me sens disposé à y donner une adhésion sans réserve. » (*Sacred sites*, p. 77). Et il ajoute plus loin fort justement (p. 81) : « Il faut nous rappeler qu'il ne s'agit pas ici d'un site enfoui ou caché, mais d'un lieu bien visible, et fréquenté d'une manière constante par les chrétiens. »

De fait, il n'y a pas à proprement parler à démontrer l'authenticité du Cénacle, mais plutôt à la préciser.

Une critique tant soit peu maussade commencerait peut-être par dire que l'accumulation des souvenirs est une présomption contre leur authenticité. En fait, à en croire les pèlerins, on a vénéré dans la basilique de Sion, à un moment ou à l'autre, les reliques les plus diverses : colonne de la flagellation, couronne d'épines, pierre angulaire, tombeau de saint Etienne et pierres de sa lapidation, tombeaux de David, des Rois, de Siméon, de Gamaliel, de Nicodème, etc. Nous laisserons de côté ces points secondaires, du reste oubliés aujourd'hui, et qui n'ont jamais eu pour eux aucune tradition ecclésiastique officielle. Tenons-nous-en aux trois grands souvenirs : la Cène, la Pentecôte, la mort de Marie.

D'après l'Evangile, Jésus célébra la dernière Cène et institua l'Eucharistie dans la salle haute (*ἀνάγαιον μέγα*, *Mc.*, xiv, 15; *Lc.*, xxii, 12) de la maison d'un de ses disciples : c'est aussi dans une salle haute (*τὸ ὑπερῷον*, *Act.*, i, 13) que se retirèrent les disciples après l'Ascension, et que descendit l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte (*Act.*, ii, 1). L'Ecriture affirme-t-elle l'identité de ces deux salles? Le texte des Actes semble l'insinuer, en appelant le lieu de la Pentecôte *τὸ ὑπερῷον* avec l'article, comme un endroit précédemment connu. L'argument est sérieux, sans être péremptoire, car il se peut que saint Luc veuille indiquer, par l'article, non un lieu connu des Apôtres, mais le lieu de la Pentecôte, connu de ses lecteurs.

Que la maison où était descendu l'Esprit Saint, appartenant à un disciple et à un ami, ait continué à être le premier sanctuaire chrétien, rien de plus vraisemblable. Saint Epiphane (*De mensuris et ponderibus*, xiv, *P. G.*, XLIII, 260) nous atteste qu'au temps d'Hadrien, parmi les rares édifices restés debout sur le Sion, était « une petite église chrétienne, bâtie sur le lieu où les disciples, après l'Ascension du Sauveur, s'étaient retirés dans le Cénacle ». Saint Cyrille nous dit (*Catech.*, xvi, 4, *P. G.*, XXXIII, 924) que la Pentecôte eut lieu à Jérusalem, *ἐν τῇ ἀνωτέρᾳ τῶν ἀποστόλων ἐκκλησίᾳ*, qui existe encore de son temps, vers 350. Après ces deux premiers témoignages, la tradition donnant le Cénacle comme lieu de la Pentecôte se laisse suivre sans interruption.

La tradition touchant la Cène est moins ancienne et moins ferme. Le plus ancien témoignage est peut-être celui de la *Didascalie d'Addaï*, syriaque : « De là (après l'Ascension), les disciples revinrent et se rendirent à la salle haute, celle dans laquelle N. S. avait célébré la Pâque avec eux. » (C. i, p. 224, trad. Nau, Paris, 1912.) Pierre de Sébaste, mort en 392, donne la « chambre haute de Sion » comme celle où Jésus avait célébré la Pâque et était apparu ressuscité à ses Apôtres (édité par J. Marta, *Témoignages arabes sur les Lieux Saints de Palestine*, dans *Al Machriq*, Juin 1902, p. 481). Hésychius, vers 420, place à Sion, sans préciser beaucoup, la Cène et l'institution de l'Eucharistie (*In Ps.* cix, 2, *P. G.*, XCIII, 1324; *Serm.*, viii, *ibid.* 1480). Témoignages non sans valeur, mais qui sont contrebalancés par le silence de Cyrille, de Jérôme dans l'*Epitaphium Paulae*, et de la *Peregrinatio Silviae*, d'après laquelle (xxxix, 5, éd. Geyer, p. 92; — xliii, 2. 3, p. 93) les offices commémoratifs des apparitions de Jésus et de la Pentecôte se faisaient à Sion, mais l'office du Jeudi Saint à l'Anastasis et au mont des Oliviers (xxxv, p. 85). Des itinéraires du vi^e S., Théodose (x, éd. Geyer, p. 142), le *Breviarius de Hierosolyma* (p. 155), Antonin de Plaisance (xvii, p. 170), localisent eux aussi la Cène au mont des Oliviers; erreur évidente d'après l'Evangile, mais qui témoigne au moins d'un flottement dans la tradition. Nous ne trouvons celle-ci définitivement fixée à Sion que depuis Arculfe, en 670 (éd. Geyer, p. 244).

Quant à la mort de Marie, les données historiques sont plus rares encore et plus tardives. On sait que les témoignages authentiques et anciens sur ses dernières années font défaut. Les premiers qui placent sa mort à Sion semblent être quelques apocryphes, de date douteuse, peut-être du ve siècle (cf. C. Burdo, *La Ste Vierge et les apocryphes*, *Etudes*, CVIII, 1906, pp. 620, 623). Il faut descendre ensuite jusqu'à Modeste, patriarche de Jérusalem de 611 à 634 (*Encom. in B. V.*, iv. ix, *P. G.*, LXXXVI, 3288, 3300), et à son successeur saint Sophrone (*Anacreontica*, xx, 63-66, *P. G.*, LXXXVII, 3821). Parmi les pèlerins, c'est encore Arculfe qui, en 670, unit le premier la Dormition de Marie à la Cène et à la Pentecôte; et, depuis le viiie siècle, la tradition semble établie.

Que conclure? L'authenticité du Cénacle comme lieu de la Pentecôte semble indubitable; comme lieu de la Cène, elle est traditionnellement moins certaine, mais semble assez probable, d'après *Act.*, i, 13, et d'après la vraisemblance intrinsèque. Quant à la Dormition de Marie, rien de sérieux ne s'y oppose, mais rien ne permet de l'affirmer. La fixation de ce souvenir au Cénacle peut être due à la confusion entre Marie mère de Jésus et Jean l'Apôtre d'une part, et Marie mère de Jean Marc et Jean Marc, que l'on a souvent désigné comme le disciple propriétaire du Cénacle. Le P. Lagrange (*La Dormition de la S. V. et la maison de Jean Marc*, *RB*, 1899, p. 597) suppose,

avec une ingéniosité peut-être excessive, que le lit sur lequel était morte Marie aurait été conservé dans une sorte de « musée religieux » annexé à l'église de Sion, et aurait fait attacher à la salle elle-même le souvenir de la mort de la Vierge.

V. Le Prétoire et la Voie douloureuse. — L'exercice du Chemin de la Croix est aujourd'hui, de toutes les pratiques de dévotion en l'honneur de la Passion, la plus répandue et la plus officiellement consacrée par l'Eglise. Mais c'est à son sujet surtout qu'il faut rappeler la distinction capitale que nous faisions plus haut entre l'approbation donnée à la pratique pieuse et l'approbation de la tradition historique qui la fonde. Aucun document quelconque ne prouve que l'Eglise ait entendu engager son autorité au sujet de cette dernière.

La discussion historique touchant le Prétoire et la Voie douloureuse est la plus délicate et la plus compliquée de la question des Lieux Saints. Il nous est impossible de l'entreprendre ici dans tous ses détails; dans le *Dictionnaire de la Bible* de Vigouroux, Mgr Legendre a résumé en un excellent article l'état de la question et les principales données documentaires. (T. V., col. 621-639.) Nous nous bornerons ici à suivre l'évolution de la tradition, en indiquant les sources auxquelles on devrait se reporter pour une discussion plus minutieuse.

Pendant toute la scène du jugement chez Pilate, les Juifs restent hors du Prétoire (*Jo.*, xviii, 28.38; xix, 4); c'est hors du Prétoire aussi que se trouve le tribunal du Procurateur, βῆμα (*Jo.*, xix, 13; *Mt.*, xxvii, 19), en un lieu élevé (Gabbatha), et dallé (Lithostrotos) (*Jo.*, xix, 13). C'est à l'intérieur du Prétoire au contraire que Pilate entre par deux fois avec Jésus pour l'interroger (*Jo.*, xviii, 33; xix, 9); c'est également à l'intérieur du Prétoire, ἔσω τῆς αὐλῆς, ὅ ἐστιν πραιτώριον (*Mc.*, xv, 16; cf. *Mt.*, xxvii, 27), que les soldats emmènent Jésus pour le couronnement d'épines.

L'Evangile nous raconte dans un grand détail les scènes qui se sont déroulées au Prétoire, mais ne nous donne aucune indication pour situer celui-ci dans Jérusalem. On sait que la tradition actuelle le localise à l'angle N.-O. du Temple, à la forteresse Antonia. D'autres auteurs désignent l'ancien palais d'Hérode, sur la colline occidentale; d'autres enfin placent le Prétoire quelque part sur le versant E. de la vallée centrale de Jérusalem.

L'opinion qui le place au palais d'Hérode s'appuie surtout sur ce fait que celui-ci a été en réalité plusieurs fois la résidence des procurateurs Romains : Sabinus, en l'an 4 (Josèphe, *B. J.*, II, ii, 2; *A. J.*, XVII, ix, 3), Gessius Florus en 66 (*B. J.*, II, xiv, 8). Mais il resterait à prouver que l'habitation de Pilate à Jérusalem doit être nécessairement identifiée avec le Prétoire où il jugeait; de plus, nous savons par Josèphe (*B. J.*, V, v, 8) qu'Hérode avait fait si magnifiquement aménager l'Antonia, qu'elle était à la fois palais et forteresse. Enfin et surtout, la tradition ancienne tout entière est contre la localisation du Prétoire au palais de la colline occidentale.

En 333, le Pèlerin de Bordeaux écrit : « Inde ut eas foris murum de Sion, euntibus ad porta Neapolitana, ad partem dextram deorsum in valle sunt parietes, ubi domus fuit sive praetorium Ponti Pilati. » (Ed. Geyer, p. 22.) Quinze ans après, saint Cyrille connaissait encore l'emplacement; mais, sans le désigner topographiquement, il nous le représente comme désert et abandonné (*Catech.*, xiii, 39, *P. G.*, XXXIII, 820 A).

Une église pourtant y fut bâtie dès le ve siècle (cf. la *Vie de Pierre l'Ibérien*, † 488, éd. R. Raabe, Leipzig, 1895, texte syriaque, p. 99, trad. p. 94. — ou trad. Chabot, *R. de l'Or. Lat.*, 1895, p. 381-382). Elle était sous le vocable de *l'Hagia Sophia*. Théodose, vers 530, la vit, et la place à mi-route entre la maison de Caïphe et la Probatique (vii-viii, éd. Geyer, pp. 141-142). La basilique disparut, sans laisser de traces, au viie siècle, lors des invasions persane et arabe : l'itinéraire d'Antonin la signalait encore vers 570 (xxiii, éd. Geyer, p. 175); un siècle plus tard, Arculfe ne semble plus l'avoir vue, non plus que Willibald d'Eichstaett vers 725. Puis, le souvenir même de son emplacement se perd si bien qu'on ne l'a pas encore retrouvé. Après le *Commemoratorium de casis Dei*, au début du ixe s. (éd. Tobler-Molinier, p. 301), un bon nombre des pèlerins des siècles suivants placent le Prétoire à Sion, près du Cénacle et de la maison de Caïphe : ainsi l'*Innominatus VII*, vers 1145 (éd. Tobler, p. 103-104), Jean de Wurzbourg, vers 1165 (*ib.*, p. 138-141), Epiphane l'Hagiopolite, à la fin du xiie s. (*P. G.*, CXX, 261), et d'autres encore.

Quelle fut la raison de cette localisation bizarre? Fut-ce, dans *Jo.*, xviii, 28, la leçon « ad Caïpham in praetorium », qui tourmentait déjà saint Augustin (*In Jo.*, cxiv, 1, *P. L.*, XXXV, 1936; — *De cons. Evang.*, III, vii, 27, *P. L.*, XXXIV, 1174), et subsistait encore au temps de saint Thomas (*In Jo.*, xviii, 9)? Peut-être, mais probablement aussi la tendance à grouper commémorativement autour de l'église de Sion des souvenirs dont la localisation précise s'était perdue.

Même à cette époque, cependant, quelques auteurs continuent à placer le Prétoire dans la direction de l'Antonia : ainsi, v. 1115, l'higoumène russe Daniel (éd. de Noroff, p. 29), v. 1231, Ernoul (xxii, éd. Michelant-Raynaud, p. 49). Depuis la fin du xiiie s., c'est cette opinion qui a définitivement triomphé : cf. Ricoldo de Monte Croce (vi, éd. Laurent, p. 111-112), Marino Sanuto, etc.

Il faut donc avouer que la tradition actuelle du Prétoire à l'Antonia n'est vieille que de 600 ans; les plus anciens témoignages lui semblent contraires; du viie au xiiie s., la tradition est perdue ou s'égare; et beaucoup des pèlerins de cette époque, attentifs aux moindres souvenirs, ne parlent même pas du Prétoire. Ajoutons que, même au moment où la localisation est approximativement fixée au N.-O. du Temple, on place le Prétoire, non à l'Antonia actuelle, mais plus au N., de l'autre côté de la rue : ainsi Ernoul, et, encore en 1486, Breydenbach; de même aussi, parmi les plans publiés par Roehricht, *ZDPV*, XXI, ii, 1898, les n°s 4, 8, 10.

Resterait à discuter les données archéologiques. On les trouvera exposées dans Clermont-Ganneau, *Archaeological researches*, I, pp. 49-77, — Wilson et Warren, *Recovery of Jerus.*, pp. 198-203, que l'on pourra compléter, avec quelques précautions, par la première partie du livre du P. Barnabé d'Alsace (Meistermann) : *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, Paris, 1902. En somme, l'archéologie, pas plus que l'histoire, ne nous fournit une solution certaine. Il semble néanmoins plus probable qu'au temps de N.-S. la *seconde enceinte* suivait à peu près la Voie douloureuse actuelle pendant les six premières stations. Il s'ensuivrait que l'Arc dit de l'*Ecce Homo*, s'il était contemporain de Jésus, se serait trouvé dans le fossé de la citadelle, dont la contrescarpe est encore nettement visible dans l'église des Dames de Sion; par conséquent, il « est bien postérieur à la mort du Christ, et n'a pu jouer aucun rôle dans les épisodes sanglants de sa Passion » (De Vogüé, *le Temple de Jérus.*, Append., p. 125; — cf. P. P. H. Vincent, et F. M. Abel : *Jérusalem*, t. II,

fasc. 1-2, pp. 24-30). Il s'ensuit aussi que nous ne pouvons plus situer non plus le couronnement d'épines et la flagellation, dont l'emplacement du reste ne nous est guère indiqué d'une manière ferme que depuis le XVIe siècle.

Quant aux stations du Chemin de la Croix, il faut nous rappeler que neuf seulement (1, 2, 5, 8, 10, 11, 12, 13, 14) se trouvent dans l'Evangile, sans autre indication topographique que les noms du Prétoire et du Golgotha. La rencontre de Marie apparaît pour la première fois dans les *Actes apocryphes de Pilate*, sans doute au IVe s. (Rédaction B, X, 2, éd. Tischendorf[2], p. 303), et l'épisode de Véronique dans la *Mors Pilati*, moins ancienne encore (*ibid.*, pp. 456-458). L'addition des trois chutes de Jésus est beaucoup plus tardive.

Ce qui est certain, c'est que notre Chemin de Croix de 14 stations s'est constitué en Occident, comme un exercice pieux et non comme un récit historique. On pourra en voir la genèse très bien résumée par M. BOUDINHON, dans la *R. du Cl. Fr.*, t. XXVIII, 1er nov. 1901, pp. 449-463. Cette dévotion a été transportée en Orient par les pèlerins; la localisation des « stations » à Jérusalem s'ébaucha vers le XIIIe siècle, pour se fixer d'une façon à peu près définitive à la fin du XVIe. Ceux qui accomplirent ce travail d'adaptation admirent l'opinion, de plus en plus courante, qui situait le Prétoire à l'Antonia, et c'est de la forteresse qu'ils firent partir la Voie douloureuse.

De l'incertitude où nous sommes sur le site exact du Prétoire, résulte donc aussi l'incertitude touchant la route réellement suivie par Jésus chargé de sa croix. Nous en connaissons certainement le terme, et c'est tout. Mais il eût été par trop fort que, faisant pâtir la piété des déficits de l'histoire, rien ne rappelât, à Jérusalem même, les grands souvenirs de la Passion. Aux lieux destinés à la commémorer, comme aux croix de bois qui les représentent sur les murs de nos églises, les Papes ont attaché de précieuses Indulgences; ils n'ont jamais entendu authentiquer historiquement des détails que ne contiennent pas le récit évangélique et la Tradition. Il y aurait certainement une consolation pour notre piété à pouvoir encore suivre avec certitude la vraie Voie douloureuse; mais ne cherchons pas, en forçant les arguments, à nous persuader que, actuellement, cela nous soit encore possible.

VI. Bethléem. — Il est bien évident que l'authenticité de la grotte de la Nativité est subordonnée à l'historicité du récit évangélique. Si, comme RENAN (*Vie de Jésus*[13], ch. II, p. 20), ou LOISY (*Synoptiques*, t. I, pp. 206, 344), on fait naître Jésus à Nazareth, la question ne se pose même plus. Mais, admettant l'historicité des récits de saint Matthieu et de saint Luc, avons-nous de bonnes raisons de croire à l'authenticité de la grotte traditionnelle ?

L'Evangile ne mentionne pas de grotte. Saint *Matthieu* (II, 11) parle d'une maison, οἰκία, au moment de l'adoration des Mages; saint *Luc* (II, 7) dit que, ne trouvant point de place à l'hôtellerie, κατάλυμα, Marie dut coucher son enfant dans une crèche ou mangeoire, φάτνη. Mais très souvent en Judée on abrite les animaux dans des grottes; et, outre cette vraisemblance tirée des usages du pays, la désignation d'une grotte comme lieu de la Nativité remonte à une haute antiquité (P. P. H. VINCENT et F. M. ABEL: *Bethléem*, pp. 1-18).

On la trouve dans le *Protévangile de Jacques*, (XVIII-XIX, éd. Tischendorf[2], pp. 33-37), avec lequel nous atteignons peut-être le premier quart du IIe siècle. Plus certainement datée, vers 165, est la mention faite par saint JUSTIN, originaire de Palestine : « Joseph, ne trouvant pas où se loger dans le bourg, se retira dans une grotte toute proche du bourg; c'est tandis qu'ils étaient là que Marie mit au monde le Christ et le déposa dans une crèche » (*Dial. av. Tryphon*, LXXVIII, *P. G.*, VI, 657). Environ quatre-vingts ans plus tard, ORIGÈNE écrit: « Conformément au récit de la naissance de Jésus dans l'Evangile, on montre encore la grotte de Bethléem où il naquit, et dans la grotte la crèche où il fut emmaillotté » (*Contra Celsum*, I, LI, *P. G.*, XI, 756 A). Saint JÉRÔME nous apprend qu'un sanctuaire de Tammouz, contemporain du *Venerarium* du Golgotha, subsista à Bethléem jusqu'au temps de Constantin : « Et in specu ubi quondam Christus parvulus vagiit, Veneris amasius plangebatur » (*Ep.*, LVIII, 3, *P. L.*, XXII, 581). EUSÈBE enfin nous dit qu'au-dessus de la grotte, ἄντρον, souterraine, ὑπὸ γῆν, où était né le Sauveur, sainte Hélène fit élever une basilique magnifique (*Vita Constant.*, III, XLI-XLIII, *P. G.*, XX, 1101; cf. *De laudib. Constant.*, IX, *P. G.*, XX, 1369 C, et *Demonstr. Evang.*, VII, II, *P. G.* XXII, 540 B, où il faut lire, avec l'éd. Gaisford ἄντρου et non ἀγροῦ). Et, c'est encore, sauf agrandissements et remaniements, la basilique constantinienne qui subsiste aujourd'hui (cf. DE VOGÜÉ, *Les églises de T. S.*, ch. II, p. 47).

Du point de vue historique, la tradition touchant le lieu de la Nativité est donc plus ferme encore que celle du Saint Sépulcre. Des témoignages certains nous mènent au IIe siècle; et les auteurs de cette époque, moins crédules cependant que les pèlerins postérieurs, ne semblent pas hésiter sur l'authenticité du lieu.

On s'étonnera peut-être qu'après le très court séjour de la Sainte Famille à Bethléem, le souvenir de la grotte ait été ainsi conservé. Une solution qui paraît bien naturelle est de faire appel aux souvenirs de Marie : celle dont on croit retrouver l'inspiration dans les premiers chapitres de saint Luc a fort bien pu, durant son séjour à Jérusalem après l'Ascension, indiquer aux disciples la grotte de la Nativité, facile à retrouver aux environs du *khan* de Bethléem.

Nous sommes mal renseignés sur les transformations que subit la grotte lors de son enchâssement dans la basilique (P. P. H. VINCENT et F. M. ABEL : *op. cit.*, pp. 79-83). Sa forme actuelle, avec portes latérales et absidiole au fond, accuse des remaniements certains. De plus, et ceci a fourni matière à objections, le plafond rocheux n'existe plus. Il avait déjà sans doute disparu au VIIe siècle, où ARCULFE appelle la grotte « dimidia spelunca » (II, 2, éd. Geyer, p. 256). Mais on sait que les chambres rocheuses du Saint Sépulcre avaient subi le même traitement, et, vers 725, WILLIBALD D'EICHSTAETT relate les travaux de déblaiement exécutés à Bethléem : « Quondam fuit spelunca sub terra, et nunc est quadrangula domus in petra excisa, et est terra circumquaque effossa et inde projecta » (éd. Tobler-Molinier, p. 266).

Il ne semble donc pas, en définitive, qu'il y ait d'objection sérieuse à élever, en face de l'unanimité de la tradition, contre l'authenticité de la grotte de Bethléem.

VII. Nazareth. — Nous savons par saint Luc (I, 26) que Marie habitait Nazareth au moment de l'Incarnation. Les trois Synoptiques nous disent que c'est là aussi que Jésus passa sa jeunesse, charpentier lui-même comme Joseph son père (*Mt.*, XIII, 54; *Mc.*, VI, 3; *Lc.*, II, 39). Il y revint une fois prêcher dans la synagogue au début de son ministère (*Lc.*, IV, 16-30). Puis le silence se fait sur Nazareth.

Pour trouver un nouveau document, il nous faut

descendre jusqu'en 375-376. Saint EPIPHANE nous raconte longuement (*Haeres.*, XXX, IV-XII, *P. G.*, XLI, 409-428) l'histoire d'un certain Joseph de Tibériade, qu'il a personnellement connu à Scythopolis entre 355 et 360. Joseph, nommé comte par Constantin, avait reçu mission de construire des églises chrétiennes à Tibériade, Sepphoris, Capharnaüm et autres villes voisines (ch. IV, col. 409). Ces localités étaient exclusivement habitées par des Juifs, et « personne n'y avait jamais pu construire d'églises, parce qu'aucun Grec, ni Samaritain, ni chrétien n'y résidait. C'est spécialement à Tibériade, à Diocésarée ou Sepphoris, à Nazareth et à Capharnaüm, que les Juifs ne laissaient habiter personne d'autre nationalité que la leur » (ch. II, col. 425). De fait, Joseph construisit une église à Tibériade, puis « à Diocésarée, et enfin *dans quelques autres villes* » (ch. XII, col. 428).

Quelles furent ces « autres villes », que saint Epiphane a eu la malencontreuse idée de ne pas nommer ? On a découvert en 1900 dans l'église de Kefr Kenna, le Cana traditionnel, une inscription dédicatoire en mosaïque, au nom d'un Joseph fils de Tanhoum, qui a immédiatement fait penser au comte Joseph (CLERMONT-GANNEAU, *Recueil d'arch. or[le]*, IV, 1901, pp. 345-360). Sans être prouvée, l'identification est vraisemblable. Joseph réussit-il à construire une église à Nazareth ? Les textes des chapitres XI et XII de saint Epiphane l'insinuent assez naturellement, mais ne permettent pas de l'affirmer. NICÉPHORE CALLISTE, au XIV[e] siècle, est le premier qui fasse remonter au IV[e] siècle la basilique de Nazareth, qu'il attribue même, par une erreur certaine, à sainte Hélène (*H. Eccl.*, VIII, XXX, *P. G.*, CXLVI, 113). Les auteurs du IV[e] et du V[e] siècle n'accordent à Nazareth, quand ils en parlent, qu'une simple mention. Le premier, en 570, l'itinéraire d'ANTONIN DE PLAISANCE parle d'une église à Nazareth : « Domus sanctae Mariae basilica est, et multa ibi fiunt beneficia de vestimentis eius » (V, éd. Geyer, p. 161). Le pélerin avait aussi visité la synagogue. Un siècle après, ARCULFE vit deux grandes églises, l'une au milieu de la ville, « ubi quondam illa fuerat domus aedificata, Dominus in qua noster nutritus est Salvator », et l'autre « ubi illa fuerat domus constructa, in qua Gabrihel archangelus ad beatam Mariam ingressus ibidem eadem hora solam est locutus inventam » (II, 26, éd. Geyer, p. 274).

L'Eglise de la Nutrition disparut bientôt, sans qu'on puisse aujourd'hui ni retrouver son emplacement avec certitude, ni fixer la date de sa destruction. Il paraît certain que le lieu de l'Annonciation continua à être montré là où la tradition le place encore de nos jours. Mais sur quels indices avait-on dès l'abord identifié la pauvre petite maison de Marie ? Nous sommes fort en peine de le dire, n'ayant ici aucun témoignage antérieur à la construction de la basilique, ni même contemporain, et sachant au contraire qu'aucun chrétien n'avait pu, pendant trois siècles, habiter Nazareth. Faire appel à la haine même des Juifs comme leur ayant fait garder le souvenir de la maison de Marie (P. BARN. MEISTERMANN, *Guide de T. S.*, p. 368), nous semble un argument désespéré.

Le souvenir de la maison où Jésus avait vécu trente ans, si on la suppose distincte de la première, eût été un peu plus facile à conserver ; mais nous ne savons même plus où la plaçait la tradition du IV[e] siècle. Quant à la synagogue où Jésus avait enseigné, elle eût pu être plus facile à identifier ; mais la tradition qui la place actuellement chez les Grecs unis est trop récente pour avoir une valeur sérieuse.

Mieux vaut donc avouer franchement que dans ce Nazareth, où sans aucun doute nous foulons à chaque pas la trace des pieds du Sauveur, nous sommes incapables de situer exactement les faits de l'histoire évangélique.

VIII. **Conclusion.** — Cet examen achevé, quatre conclusions s'en dégagent :

1° Nous n'y avons rencontré aucun point où des certitudes historiques ou archéologiques fassent mettre en doute la véracité et l'historicité des Evangiles.

2° Parmi les principaux Lieux Saints actuellement vénérés, plusieurs sont garantis par des traditions assez sérieuses et assez anciennes pour fonder une véritable certitude morale ; aucun ne repose évidemment sur des invraisemblances ou des absurdités.

3° Par conséquent l'Eglise, en acceptant les localisations traditionnelles, non seulement n'a pas engagé à faux son autorité dogmatique, qui n'avait pas à intervenir, mais elle ne peut même pas être accusée d'imprudence ou de puérilité.

4° Dans tous les cas, et spécialement pour ce qui est des localisations secondaires, elle nous laisse à juger sagement, suivant les lois humaines de la critique, s'il y faut voir des souvenirs proprement historiques, ou la simple commémoraison pieuse des mystères qu'elle nous permet d'y vénérer.

BIBLIOGRAPHIE. — Cette bibliographie est volontairement incomplète ; on y a seulement réuni les ouvrages ou articles plus facilement abordables, capables de fournir, avec des données précises et sûres, des indications bibliographiques plus complètes pour une étude ultérieure. On n'a pas indiqué les articles de Dictionnaires ou d'Encyclopédies.

OUVRAGES DE BIBLIOGRAPHIE. — R. Roehricht : *Bibliotheca geographica Palaestinae* (333-1878), Berlin 1890 — P. Thomsen : *Systematische Bibliographie der Palaestina-Litteratur* (1895-1904), Leipzig, 1908 ; — (1905-1909), Leipzig, 1911.

OUVRAGES GÉNÉRAUX. — P. H. Vincent, O. P. : *Jérusalem.* T. I : *Jérusalem antique*, fascic. 1 : *Topographie,* Paris 1912 ; T. II : *Jérusalem nouvelle* (en collaboration avec le P. F. M. Abel), fascic. 1-2, *Aelia Capitolina, le Saint Sépulcre et le Mont des Oliviers*, 1914. — V. Guérin : *Description de la Palestine*, Paris, 1869-1880. — Id. : *Jérusalem*, Paris, 1889. — P. Barnabé Meistermann : *Nouveau Guide de T. S.*, Paris, 1907. — Les Professeurs de N. D. de France : *La Palestine*, Paris (1904). — K. Baedeker (A. Socin et I. Benzinger) : *Palestine et Syrie*, Leipzig, 1906. — P. D. Zanecchia : *La Palestine d'aujourd'hui*, trad. Dorangeon, Paris, 1899. — F. Liévin de Hamme : *Guide de T. S.*, Jérusalem, 1887. — W. Sanday : *Sacred sites of the Gospels*, Oxford, 1903. — Quaresmius : *Elucidatio Terrae Sanctae*, Anvers, 1639. — F. Mariano Morone da Maleo : *Terra Santa nuovamente illustrata*, Plaisance, 1669. — Edw. Robinson : *Biblical researches in Palestine*[3], Londres, 1867. — T. Tobler : *Topographie von Jerusalem*, Berlin, 1853. — Clermont-Ganneau : *Archaeological researches in Palestine*, Londres, 1899. — C. J. de Vogüé : *Les églises de T. S.*, Paris, 1860. — J. N. Sepp : *Jerusalem und das heilige Land*, Schaffouse, 1873. — Mgr J. Mislin : *Les Saints Lieux*, Paris, 1876.

SOURCES. — P. Geyer : *Itinera hierosolymitana saec. IV-VIII*, Vienne, 1898. — T. Tobler et A. Molinier : *Itinera hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora et latina lingua exarata*, T. I, Genève, 1879. — A. Molinier et C. Kohler : Id., T. II : *Itinerum bellis sacris anteriorum series chronologica, occidentalibus illustrata*

testimoniis. — T. Tobler : *Descriptiones Terrae Sanctae saec. VIII-XV*, Leipzig, 1874. — Id. : *Theodorici libellus*, cui accedunt aliquae breves descriptiones Terrae Sanctae, Paris, 1865. — H. V. Michelant et G. Raynaud : *Itinéraires à Jérusalem et descriptions de la T. S. rédigés en français aux XIe, XIIe et XIIIe* siècles, Genève, 1882. — J. C. M. Laurent : *Peregrinatores Medii Aevi quattuor*, Leipzig, 1864. — Abr. de Noroff : *Pèlerinage en T. S. de l'higoumène russe Daniel*, St Pétersbourg, 1864. — *Recueil de voyages et de mémoires publiés par la Société de Géographie*, Paris, 1839. — Marino Sanuto : *Liber secretorum fidelium crucis*, dans Bongars : *Gesta Dei per Francos*, Hanovre, 1611. — Bernard de Breydenbach : *Itinerarium Hierosolymitanum ac in Terram Sanctam*, Mayence, 1486. — (Cf. aussi les éditions et traductions publiées par la Palestine Pilgrims' Text Society.) — F. J. Bliss : *The development of Palestine exploration*, Londres, 1906. — P. Palmer et H. Guthe : *Die Mosaïkkarte von Madaba* (édition en 10 pl. in-f°), Leipzig, 1906. — P. M. J. Lagrange : *La mosaïque géographique de Madaba*, *RB.*, 1897, pp. 165-184. — Id. : *Jérusalem d'après la mosaïque de Madaba*, *RB.*, 1897, pp. 450-458.

Saint Sépulcre et Calvaire. — C. Mommert : *Golgotha und das hl. Grab zu Jerusalem*, Leipzig, 1900. — Clermont-Ganneau : *L'authenticité du Saint Sépulcre*, Paris, 1888. — Ch. Wilson : *Golgotha and the Holy Sepulchre*, Londres, 1906. — Mgr L. Duchesne : *Histoire ancienne de l'Eglise*[4], T. II, pp. 78-82.

Cénacle. — C. Mommert : *Die Dormitio und das deutsche Grundstueck auf dem traditionellen Zion*, Leipzig, 1899. — Th. Zahn : *Die Dormitio Sanctae Virginis und das Haus des Johannes Markus*, *Neue Kirchliche Zeitung*, X, 1899, p. 377. — P. M. J. Lagrange : *La Dormition de la Ste Vierge et la maison de Jean Marc*, *RB.*, 1899, pp. 589-600. — P. Séjourné : *Le lieu de la Dormition de la T. Ste Vierge*, *RB.*, 1899, pp. 141-144.

Prétoire et Voie douloureuse. — P. Barnabé d'Alsace (Meistermann) : *Le Prétoire de Pilate et la forteresse Antonia*, Paris, 1902. — C. Mommert : *Das Praetorium des Pilatus*, Leipzig, 1903. — G. Marta : *La questione del Pretorio di Pilato*, Jérusalem, 1905. — Van Vebber : *Das Praetorium des Pilatus*, *Theologische Quartalschrift*, 1905, II, pp. 179-230. — P. Keppler : *Die 14 Stationen des hl. Kreuzweges*, Fribourg en Br., 1892. — K. Kastner : *Jesus vor Pilatus*, Münster i. W., 1912.

Bethléem. — P.P. H. Vincent et F. M. Abel O. P. : *Bethléem, le Sanctuaire de la Nativité*, Paris, 1914.

Nazareth. — G. Le Hardy : *Histoire de Nazareth et de ses sanctuaires*, Paris, 1905. — P. P. Viaud : *Nazareth et ses deux églises de l'Annonciation et de Saint-Joseph*, Paris, 1910. — U. Chevalier : *N. D. de Lorette*, Paris, 1906, 1re Partie : *Le Sanctuaire de l'Annonciation à Nazareth*.

Christian Burdo.

LIÈVRE BIBLIQUE. — Moïse déclare, à deux reprises (*Levit.*, xi, 5 et *Deuter.*, xiv, 7) que le lièvre rumine et qu'il n'a pas le pied fendu. Or, en réalité, le lièvre ne rumine pas et il a le pied fendu. Moïse a donc fait erreur, et, par conséquent, n'est pas inspiré.

A cette difficulté, on peut d'abord répondre qu'il n'est pas certain que l'animal dont parle Moïse soit bien le lièvre, puisque certains hébraïsants nient que le mot hébreu *arnebeth* signifie lièvre ; la controverse sur ce point n'est pas encore définitivement tranchée. Schæfer, dans son livre *Bibel und Wissenschaft*, propose une solution d'une portée plus générale. La voici : L'anatomie nous apprend à la vérité que, dans le squelette du lièvre, les doigts ne sont pas soudés ; mais, à considérer l'apparence extérieure du pied, revêtu de ses muscles, de sa peau et de son poil, nous voyons les quatre doigts dont il se compose se confondre sous un pelage dont les quatre ongles sortent à peine. L'expression de Moïse est conforme à cet aspect et, par là, beaucoup plus intelligible à ses lecteurs que celle qui désignerait la structure révélée par la dissection. Il en est à peu près de même au sujet de la rumination. Le mode particulier de digestion que l'on désigne aujourd'hui par ce terme n'est pas scientifiquement connu depuis bien longtemps, mais ce qui a toujours sauté aux yeux, c'est ce jeu des mâchoires et de toute la bouche, qu'on observe chez les ruminants quand ils remâchent leur nourriture. Or, sans la remâcher, le lièvre mâchonne ; c'est en sens qu'il est qualifié de ruminant, non dans le sens physiologique d'animal à quatre estomacs. Si cette qualification implique une erreur, c'est au point de vue de la langue scientifique actuelle, mais ce point de vue était fort étranger aux préoccupations de Moïse et de son peuple. Il s'agissait, pour Moïse et pour Dieu, de former ce peuple à l'école de la mortification et de l'obéissance, de lui prescrire à cet effet certaines règles d'abstinence ; la seule volonté de Dieu trace une ligne de démarcation entre les viandes permises et les viandes défendues, et, pour la rendre claire à tous les yeux, Dieu fait reposer la distinction sur des signes extérieurs et facilement observables : le pied fendu, le mouvement des mâchoires ; peu importe que la division ainsi établie concorde plus ou moins exactement avec les groupes zoologiques de Cuvier ou de Blainville. — Voir les principes généraux posés dans l'article Inerrance biblique, t. II, col. 774 sqq.

[J. B. Jaugey.]

LIGUE CATHOLIQUE (LA SAINTE), 1576-1595. — I. *Concentration des forces catholiques*, 1576-1584. — II. *La Ligue catholique de 1584 et la politique des Guise*, 1584-1589. — III. *La nation catholique contre le roi protestant*, 1589-1594.

Des historiens modernes, rationalistes, universitaires, même plus ou moins orthodoxes, n'envisagent, à la suite des protestants, le mouvement catholique politico-religieux, qui souleva la France à la fin du xvie siècle, que comme une poussée de fanatisme, un soulèvement contre l'autorité royale. L'un d'entre eux, M. Mariéjol, qui se signale par sa modération, qualifie le plus héroïque fait d'armes de la Ligue, la résistance de Paris en 1590, de « miracle du fanatisme », *Histoire de France de Lavisse*, t. VI, 1re partie, p. 322 fin. Or il y a des circonstances exceptionnelles où le fanatisme, excès de zèle pour la religion, comme le définit Larousse, devient une nécessité, où ses écarts et ses violences trouvent excuse : quand de grandes causes, la religion, la patrie exigent les derniers sacrifices. Sans le fanatisme des Ligueurs, la France aurait cessé d'être catholique, aurait sans doute perdu son indépendance. Ils se coalisèrent parce que la monarchie française, infidèle à son rôle de protectrice de l'Eglise, tolérait l'exercice du culte protestant, contre les traditions sur lesquelles elle reposait, admettait l'organisation politico-religieuse que les huguenots s'étaient donnée, menace perpétuelle pour le catholicisme et l'unité politique, 1576-1584. Il était naturel qu'en face de cette organisation on dressât une

force capable de défendre la foi et le culte catholique. Cette force resta plus ou moins soumise à la royauté jusqu'au jour où l'on put craindre que la monarchie, par suite de la politique vacillante de Henri III, ne passât aux mains d'un hérétique relaps : les Ligueurs exigèrent alors au préalable la conversion de celui-ci pour le reconnaître, 1584-1589. Restés en face du prétendant, ils surent, sans oublier leur but premier qu'ils atteignirent en fin de compte, écarter les prétentions de leur protecteur, le roi d'Espagne, qui réclamait la couronne de France pour prix de ses services, 1589-1595. L'appui de la cour romaine et la direction que la papauté leur imprima, comme c'était son devoir, atténua les fâcheux effets de l'ambition des Guise, ambition qui affaiblissait le mouvement autant qu'elle le compromit aux yeux de la postérité.

I. **Concentration des forces catholiques**, 1576-1584. — Depuis quinze ans qu'ils avaient engagé la lutte, les protestants n'avaient cessé de poursuivre leur programme, maintenant réalisé en partie : substituer Eglise à Eglise, remplacer l'ancien culte par un nouveau, celui de la Bible, qu'ils appelaient le culte en esprit et en vérité. Les dévastations et horreurs commises par eux un peu partout, lors de leur première prise d'armes en 1561-1562, ils les avaient renouvelées à chacune de leurs révoltes ; partout où ils étaient maîtres, ils avaient ruiné le culte catholique, égorgé ou chassé ses ministres, confisqué les biens ecclésiastiques, détruit les titres de propriété. L'attentat de la Saint-Barthélemy avait doublé leur fureur et servi de prétexte à leur organisation politique et militaire, qui, partie des provinces du Midi, s'était étendue au reste de la France, se dressant contre la vraie religion aussi bien que contre la royauté. Encore qu'elle fût en son origine une simple mesure défensive, cette force nouvelle aspirait à détruire la Babylone que l'Eglise catholique était à leurs yeux, et leurs actes comme leurs bravades donnaient à celle-ci toute raison de craindre pour son existence.

D'autant qu'elle se voyait abandonnée par la royauté, sa protectrice naturelle d'après les traditions de la monarchie et de la chrétienté. Les Valois, guidés par la diplomatie italienne de Catherine de Médicis, avaient trahi peu à peu les obligations religieuses dont leurs prédécesseurs avaient hérité de Charlemagne et de saint Louis, et leurs perpétuelles concessions, à travers une politique d'expédients, n'avaient pas peu contribué aux progrès du parti huguenot. Henri III lui-même, qui avait donné de si brillantes espérances comme duc d'Anjou, n'avait pas tardé à subir l'ascendant de sa mère, et sa vie oisive, qu'absorbaient de petits soucis, faisait prévoir que son règne ne différerait nullement de celui de ses frères. D'ailleurs la situation que ces derniers avaient laissé se perpétuer se compliquait à ce moment d'embarras inextricables. De récentes intrigues de cour avaient rallié à la cause huguenote les Politiques, tiers parti catholique que dirigeaient des gouverneurs de province, comme les Montmorency, maîtres du Languedoc, et qui se ramifiait à la cour, à la remorque du duc d'Anjou, héritier présomptif de la couronne. Il y avait des orthodoxes, moins nombreux d'ailleurs qu'influents, qui croyaient à la justice des revendications protestantes, qui acceptaient la coexistence, inouïe pour l'époque, de deux cultes opposés, ennemis, s'exerçant en public côte à côte dans la monarchie, comme également légitimes.

Une opinion analogue avait cours parmi les Gallicans. Du moment que le roi pouvait régler culte, discipline, liturgie, dogme même et morale dans leurs formes et manifestations, il devait disposer pareillement de la liberté de conscience. Le parlement avait beau poursuivre de ses rigueurs les huguenots perturbateurs de l'ordre établi, protester contre les édits de pacification, sa théorie du droit royal rendait cette résistance illusoire. Et il savait à l'occasion la faire fléchir : il ne craignait pas, pour protester contre la sentence de Sixte-Quint, excluant Henri de Navarre du trône (1586), d'invoquer la pitié publique en faveur des huguenots, de supposer même qu'ils pouvaient encore en appeler des anathèmes tridentins à un concile universel ou national, comme si ces sentences n'avaient rien de définitif (Lavisse-Mariéjol, *ibid.*, p. 252).

Par leur défiance à l'égard de Rome et du pouvoir pontifical, qu'ils s'efforçaient de restreindre, dont ils contrôlaient jalousement les actes, les gallicans se rapprochaient du parti huguenot, et trouvaient en lui un auxiliaire pas toujours trop compromettant dans leur opposition au Saint-Siège. A l'égard du concile de Trente, ils en vinrent à une coalition tacite, qui faisait soupçonner des intérêts communs. Les gallicans obligèrent la monarchie à refuser la publication des décrets disciplinaires, comme contraires aux libertés gallicanes, et l'on sait que cette exclusion persista durant tout l'Ancien régime. Ils déclaraient bien haut qu'elle n'atteignait nullement le dogme, qu'ils en admettaient toutes les définitions, avec leurs conséquences. En réalité, par le fait de leur opposition, les décrets doctrinaux n'avaient, pas plus que les mesures de réforme, de caractère obligatoire aux yeux de l'Etat. On pouvait facilement en déduire, et les huguenots n'y manquèrent pas, que rejeter l'autorité du concile n'entraînait la perte d'aucun droit politique ou civil, et que le refus de publication n'avait pour but que de ménager une existence légale aux cultes dissidents.

Les gallicans protestaient volontiers contre cette conséquence qu'on faisait découler de leur attitude à l'égard du concile ; elle était d'ailleurs corroborée par la condescendance qu'ils témoignèrent constamment à l'égard des huguenots, et nous les verrons se rapprocher d'eux dans le conflit pour la succession au trône. Entente qui devait inquiéter à juste titre les catholiques soucieux de rester unis au centre de l'Eglise. Ils avaient consenti jusqu'ici, comme Rome l'avait toléré, à ce que le pouvoir royal intervînt dans leur conscience, sous prétexte de police et d'intérêt public; mais l'ingérence s'exerçait maintenant en faveur des hérétiques, au détriment de la vraie foi, les abus de pouvoir se multipliaient de la part des Valois, et un dernier scandale vint avertir les catholiques qu'ils auraient désormais à faire leurs affaires eux-mêmes.

La première coalition des politiques et des huguenots venait d'imposer à la cour le traité de Beaulieu (mai 1576), qui leur assurait des avantages inouïs : aux derniers, huit places de sûreté, l'exercice du culte partout et des chambres mi-parties dans tous les parlements. L'organisation politico-militaire qu'ils venaient de se créer s'en trouvait affermie; les concessions féodales que leurs chefs arrachaient au pouvoir royal garantissaient l'exercice de leur culte et assuraient les fondements de l'Eglise hérétique sur le sol de la monarchie. La reine Catherine de Médicis, qui avait négocié l'arrangement pour ramener son fils préféré François d'Alençon, sut aussi surmonter les répugnances de Henri III à signer la capitulation. C'est elle qui, soucieuse uniquement de l'intérêt de ses fils, avait dressé la politique des Valois à tenir peu compte des traditions et devoirs monarchiques, lui imprimant une direction qui justifiait

amplement la critique qu'en faisait déjà le gouverneur de Bourgogne, Gaspard de Saux-Tavannes : « Sans la faveur de la reine et de la cour, les ligues des huguenots n'eussent ni commencé, ni duré. »

Non moins que les catholiques, la coalition politico-huguenote inquiétait les grands seigneurs, qui se voyaient amoindris dans leur fortune par le progrès récent de certains de leurs égaux. Les ligues avaient trop bien réussi les dernières années pour qu'ils n'essayassent pas de ce moyen, dont l'hérésie venait de tirer bon parti, et la confusion des intérêts religieux et temporels, qui entrait dans les mœurs du temps, se justifiait chez les orthodoxes plus encore que dans l'autre camp. La première ligue catholique, qui s'organisa en Picardie, avait pour objectif d'empêcher le prince de Condé, hérétique relaps, de prendre possession de la province, que lui assignait le dernier traité; elle avait pour instigateur le sieur d'Humières, qui ne voulait pas lui livrer la place de Péronne. Le DUC DE GUISE la généralisa entre princes, seigneurs et gentilshommes catholiques, et le manifeste de l'association unit en un même programme le bien politique et religieux de la monarchie et réclama le retour aux anciennes libertés et franchises provinciales, que l'on attendait des prochains Etats généraux, dont le traité avait promis la convocation.

Moins exigeantes se montraient les classes populaires, qui ne se souciaient que de leurs croyances menacées. Paris, dont la population se distinguait par sa ferveur, par ses pratiques de dévotion multipliées, messes, réunions pieuses, prières publiques, pèlerinages (au témoignage d'un contemporain, MICHEL DE CASTELNAU, cité par BAUDRILLART, *L'Eglise catholique, la Renaissance et la Réforme*, p. 168-169), Paris prit la tête du mouvement. On y avait mal accueilli le dernier édit de pacification, et les listes d'adhésion à la nouvelle ligue, patronnées par les La Bruyère père et fils, et par le président au parlement Hennequin, rencontrèrent de la faveur, même dans le monde parlementaire. La haine de l'hérésie, en dehors de toute préoccupation politique, animait ceux que l'ambition des Guise laissait indifférents, mais elle ne suffit pas à empêcher le premier président Christophe de Thou, porte-parole des gallicans, de mettre des entraves à la propagande, et même, quand le roi eut accepté l'association, d'en modifier la formule, au nom de l'ordre public et des traditions monarchiques.

Henri III l'avait pourtant adaptée aux droits de la couronne, en se proclamant le chef de la ligue, que seul, de par sa prérogative royale, il devait faire servir au bien de la religion et de la monarchie. Il avait accepté à contre-cœur la paix de Beaulieu, il devina promptement ce que la manifestation avait à la fois de dangereux et d'opportun, et prit la tête du mouvement pour prévenir la catastrophe qu'on pouvait déjà prévoir. Il écrivit en province à plusieurs reprises pour accélérer le développement de la ligue.

Là était le salut, mais il aurait fallu un autre chef, plus énergique, plus persévérant, moins déconsidéré aussi, inspirant confiance aux peuples, ne donnant pas prise aux exigences et aux passions d'une noblesse qui ne savait plus obéir. Trop soumis à sa mère, la femme aux petits moyens, Henri III, comme tous ceux de sa famille, ne rencontrait déjà plus que défiance, crainte ou mépris, et tout lui manquait, en lui et autour de lui, pour réaliser le programme qui s'imposait, de grouper contre l'hérésie les forces catholiques dont la monarchie disposait. L'opinion publique ne croyait les Valois capables que d'intrigues, de folles dépenses, de combinaisons mesquines ou louches.

Ce furent ces dispositions qui firent échouer les efforts du monarque aux Etats de Blois, 1576-1577; il ne put obtenir du tiers état, ni même du clergé, les ressources indispensables pour ouvrir la guerre contre les protestants; le clergé, en prenant à sa charge et sous sa surveillance l'entretien d'un corps d'armée, donna la mesure de la confiance que la nation gardait aux Valois. D'ailleurs le monarque justifia en quelque sorte l'attitude de l'opinion à son égard, en faisant assaut de ruses et d'intrigues avec les Etats pour rejeter sur eux la responsabilité de la déclaration de guerre, et prouva suffisamment qu'il manquait de l'autorité nécessaire, aussi bien que de netteté et de franchise. Jaloux de l'influence que prenait le duc de Guise, de l'activité qu'il déployait contre les hérétiques, il renonça à rétablir l'unité de religion, 2 mars 1577. La paix de Bergerac, qu'il signa peu de temps après, réduisit de moitié les concessions arrachées par les protestants, mais l'édit confirmatif de Poitiers interdisait les ligues d'une manière générale et absolue, par conséquent les catholiques aussi bien que les huguenotes (art. 56, fin 1577). Celles-ci ne désarmèrent pas et préparèrent de nouveaux aliments et de nouveaux motifs de discorde.

Quant à la ligue catholique en voie de formation, elle se dissipa d'elle même, abandonnée, puis condamnée par le pouvoir légitime. Néanmoins cette première concentration des forces orthodoxes leur avait donné conscience de ce qu'elles pouvaient, de ce qu'elles devaient, et, à côté des grands comme les Guise, chez qui la religion se subordonnait trop souvent aux intérêts privés, les classes inférieures de la nation, petite noblesse, bourgeoisie, le peuple surtout, villes et campagnes, plus généreuses, plus désintéressées, se rendaient compte des dangers qui menaçaient l'Eglise, étaient prêtes à défendre leur foi dans la mesure de leurs forces. Elles avaient montré que les Français savaient s'unir dans ce but, répondre à l'appel que leur adressaient leurs chefs naturels, ou à leur défaut ceux qui consentiraient, pour n'importe quel motif, à prendre la direction du mouvement.

La situation anormale dont nous avons parlé s'accentua les années suivantes; le divorce se consommait entre la nation et son souverain, et les événements préparaient la première à se lever en armes contre l'hérésie. Le règne des mignons, accompagné de dépenses insupportables, les abus grandissants d'un régime qui s'enfonçait de plus en plus dans une politique arbitraire et d'expédients, surexcitaient partout le mécontentement et une sourde irritation, qui couva longtemps, ne se manifestant que par des doléances passagères ou des désobéissances isolées. Peut-être n'eût-elle pas éclaté en une conflagration générale, dit M. MARIÉJOL (*Ibid*, p. 237), sans la redoutable inquiétude que souleva la mort du duc d'Anjou, dernier rejeton des Valois. La France catholique se résignait à être gouvernée par un mauvais roi, elle frémissait d'horreur à l'idée de tomber aux mains d'un tyran hérétique. Abandonnée par les politiques, gallicans, parlementaires, même par le haut clergé concordataire, elle triompha néanmoins avec l'appui de la papauté, et en maintenant ses attaches avec l'Eglise romaine, dont ces chrétiens timides faisaient bon marché.

II. **La ligue catholique de 1584 et la politique des Guise**, *1584-1589*. — La mort du duc d'Anjou, le 10 juin 1584, remit en présence le roi et la nation comme au temps de la paix de Beaulieu, mais en même temps, l'Europe catholique et l'Europe protestante. Henri III espérait toujours avoir des enfants, ne comptant encore que 33 ans, et il pouvait se retrancher derrière ce prétexte pour écarter la

candidature de son plus proche héritier présomptif, Henri de Bourbon, roi de Navarre, chef de la ligue protestante. Il ne le fit que faiblement et préféra tenter la conversion du personnage en lui envoyant, pour l'exhorter au retour, dès qu'on n'eut plus d'espoir dans la guérison de son frère, une ambassade solennelle, à la tête de laquelle il plaça le duc d'Epernon, le plus habile et le plus influent de ses favoris. La démarche ne réussit pas, mais Henri III afficha toujours pour son cousin plus d'égards et de ménagements que n'en méritait une candidature assez éventuelle. Les mêmes ménagements se retrouvaient chez les grands officiers de la couronne et des parlements, défenseurs et gardiens des traditions monarchiques. Pour eux comme pour le prince, la succession au trône restait le point capital, qui primait tous les autres intérêts, même religieux. L'Eglise et le pouvoir pontifical n'avaient pas à intervenir dans une question purement politique, qui ne regardait que la nation, représentée par le pouvoir royal et ses auxiliaires. La vieille querelle gallicane sur la souveraineté intangible, contre laquelle un Boniface VIII s'était brisé, allait se renouveler à propos de Henri de Navarre et grouper autour des tenants des coutumes monarchiques, avec les huguenots, les politiques nouvellement éclos et les vieux gallicans.

Entre ces classes dirigeantes et la masse de la population, il y avait une divergence capitale d'idées. Les classes inférieures, petite bourgeoisie, gens de métiers et manants, le bas clergé, la noblesse provinciale restaient attachés à la foi des ancêtres, aux traditions religieuses, aux dévotions populaires, à tout ce que les novateurs réprouvaient et détruisaient. A leurs yeux, le roi devait être avant tout catholique, et l'avènement probable d'un hérétique au trône était le plus grand malheur qui pût menacer la France. Rien de plus facile aux prédicateurs, moines et autres, au clergé de paroisse et aux ordres religieux, qui avaient tant de moyens d'action, exerçaient une influence toujours considérable, que de persuader au peuple que l'avènement de Henri de Navarre serait le triomphe définitif du programme révolutionnaire dont les protestants poursuivaient sans relâche la réalisation.

Ces dispositions dominaient surtout dans les milieux parisiens, dont nous avons signalé les sentiments foncièrement religieux. Ajoutons que le contact avec la cour y apportait le tableau quotidien d'une vie dissolue, de dépenses inutiles et exagérées, que les dévotions étranges du roi et l'attitude de ses favoris scandalisaient les peuples, et achevaient de ruiner le prestige de la majesté royale. Aussi la réaction contre le règne des Valois, contre le régime d'irréligion et d'impiété que leur politique avait établi et qui menaçait d'atteindre son apogée avec Henri de Navarre parvenu au trône, cette réaction s'organisa en même temps sur deux points, dans la population catholique de Paris et autour du prince lorrain, le duc de Guise.

La pensée de créer dans le peuple une association pour la défense de la foi vint, dès le mois de septembre 1584, à un bourgeois de Paris, François Hottoman, dit la Rocheblond, qui s'en ouvrit au curé de Saint-Séverin, Prévost, à celui de Saint-Benoît, Boucher, et à Launoi, chanoine de Soissons. Ils travaillèrent à grouper des adhérents, et gagnèrent en quelques semaines deux autres curés, Pelletier, de Saint-Jacques-la-Boucherie, et Guineestre, de Saint-Germain-l'Auxerrois, deux présidents, Le Maître, du Parlement, et Neuilly, aux Aides, des avocats, des procureurs, hommes de lois, officiers subalternes des cours souveraines et corps constitués, bourgeois, marchands, membres influents des corporations, sans compter les prêtres et religieux. Le Châtelet, ou tribunal de la prévôté de Paris, fut conquis en majorité, les métiers bientôt s'enrôlèrent en masse, et fournirent les cadres d'une vraie milice, qu'on ne tarda pas à équiper. On créa de suite un comité de surveillance et d'exécution de six membres, qui se chargea de la propagande par quartier, recrutait les adhérents, se tenait aux écoutes pour recueillir les nouvelles. Un conseil dirigeant de dix personnes fut placé au-dessus de ce comité, dès qu'il fallut substituer à l'enrôlement la gestion régulière des affaires pour lesquelles la Ligue se constituait. Le détail fut calqué sur l'organisation municipale parisienne, dont on emprunta les cadres de quartiers et cinquantenies, etc. Ce fut la *Sainte Union* ou *Ligue catholique*.

Les associés juraient de consacrer leur vie et leur fortune à la défense de la religion. La communauté de but et de sentiment les rapprocha d'une coalition analogue qui se formait alors entre les princes lorrains et leurs amis, sous la présidence du CARDINAL DE BOURBON. Après des pourparlers et plusieurs conférences, ceux-ci avaient décidé de renouveler la ligue seigneuriale de Péronne, pour prévenir les dommages qu'un changement de règne pourrait apporter à la monarchie et à l'Eglise. On accepta le concours des Parisiens; le duc de Guise, chef réel de la dernière association, se fit représenter auprès d'eux d'une manière permanente, et tous jurèrent de poursuivre l'extermination de l'hérésie, la réforme des vices, impiétés et injustices qui gâtaient les divers ordres de la nation. Le cardinal de Bourbon fut reconnu seul héritier présomptif de la couronne de France, à la place de son neveu le roi de Navarre, que son opiniâtreté dans l'erreur privait de ses droits (décembre). Henri III n'ayant pas tenu compte de leurs requêtes, les Seigneurs publièrent le manifeste de Péronne, 31 mars 1585, qui proclamait indissoluble l'unité de religion entre le trône, la monarchie et le peuple de France. Ils avaient obtenu, par le traité de Joinville, l'appui de Philippe II, roi d'Espagne, champion de la foi catholique en Europe.

Henri III, après avoir résisté longtemps, accepta en bloc les exigences de la Ligue, bien résolu à retirer ses concessions aussitôt qu'il le pourrait, et il ne fit jamais une différence nette entre celles qui étaient justes et concernaient la religion, et celles qui attentaient à l'honneur de la monarchie. Il en résulta une situation fausse, qui ne trompa pas seulement ceux que le souverain voulait jouer, mais tous les catholiques et leurs alliés. Le traité de Nemours (juillet 1585) et l'*Edit d'Union*, qui en était la suite, révoquaient toutes les ordonnances en faveur des protestants, proclamaient la déchéance du roi de Navarre, le bannissement des ministres huguenots, l'obligation pour leurs fidèles de se convertir ou de s'expatrier dans les six mois. Les chefs ligueurs obtenaient des places, dignités, pensions et gouvernements. Ce fut la seule partie de l'édit qu'on réalisa immédiatement; pour le reste, il fallait faire la guerre aux protestants retranchés en maîtres dans l'ouest et le midi de la France, il fallait de l'argent et des soldats, et on eut de la peine à trouver l'un et l'autre, dans un royaume épuisé par les gaspillages des Valois.

La première conséquence de la situation fausse que créait l'accord, fut de tromper le pape, dont le concours était indispensable. Ni Grégoire XIII, ni son successeur Sixte-Quint n'avaient favorisé les débuts de la Ligue, ils la considéraient comme une révolte contre l'autorité légitime : ils s'étaient bornés à lui accorder des bénédictions et de bonnes paroles pour le zèle qu'elle déployait en faveur de la religion. Il

n'en alla pas de même après le traité de Nemours. Sixte-Quint dut croire à la sincérité de l'entente entre le roi et les grands seigneurs catholiques, d'autant que l'un de ceux-ci, le duc de Nevers, à moitié italien, était à ce moment auprès de lui, sollicitant son intervention. Le devoir de sa charge lui commandait de soutenir le mouvement national qui se dessinait en faveur de l'Eglise. D'après le droit canon et le droit public de l'époque, Henri de Navarre était, par le fait même de son hérésie, dans laquelle il était retombé après l'avoir abjurée à la Saint-Barthélemy, déchu de son royaume et de ses droits à la couronne de France, ses sujets déliés de toute obligation de fidélité. Et, circonstance singulière dans son cas, la seule excuse qu'il pût invoquer, la violence qui lui avait imposé sa conversion, les Valois, auteurs de la contrainte, se gardaient bien d'en témoigner auprès du pape.

Sixte-Quint se borna à rappeler ces dispositions de droit dans sa bulle du 9 septembre 1585, mais à l'encontre se dressaient les théories gallicanes des légistes et parlementaires, en vigueur dans le droit politique de France, au moins depuis Philippe le Bel. Le parlement présenta des remontrances sur la bulle, la déclara nulle et non admissible, parce que le pape disposait d'une couronne qui ne lui appartenait pas. Il en profitait pour exhaler ses regrets sur l'édit d'union, qu'il avait enregistré par contrainte, et exhortait le roi à ramener les huguenots par la persuasion. La note violente fut donnée par les gallicans outrés : ils firent afficher à Rome un appel au futur concile, qu'avait rédigé l'annaliste Pierre de Lestoile et qui insultait le pape, le traitant de menteur, d'hérétique et d'Antechrist.

Plus étrange encore fut l'attitude de Henri III. Il exprima son mécontentement avec colère, laissa libre cours aux manœuvres gallicanes et encouragea l'opposition de la noblesse, qui désapprouva la bulle en grande majorité. Le pape n'en eut cure et vint encore au secours de la monarchie en lui accordant une aliénation de domaines ecclésiastiques, de cent mille écus de revenus, dont le produit serait consacré à la future guerre sainte. Mais ne devait-il pas conclure des derniers incidents, et les bons catholiques aussi, qu'un roi hérétique, qui aurait des alliés comme les parlementaires et les gallicans, pourrait tout se permettre, sans se soucier de sa conversion.

Cette affaire de la bulle avait fait éclater l'opposition irréductible entre le parti de la cour, les gallicans et les catholiques. Il en résulta un malentendu croissant, auquel contribuèrent encore, de part et d'autre, les passions et ambitions privées. On s'aigrissait mutuellement et, en octobre 1586, les chefs ligueurs, à l'assemblée d'Ourscamp, près Noyon, proclamaient que leur devoir était de ne pas obéir, si le roi concluait quelque accord avec l'hérétique. La guerre contre les huguenots se préparait fort lentement, à travers toute sorte de difficultés, parmi lesquelles figuraient au premier rang les défiances mutuelles, compétitions et conflits, les querelles, les haines mortelles qui provoquaient des brouilles irrémédiables (entre le favori Epernon et l'archevêque de Lyon Epinac, à propos de la bulle contre Navarre).

Les deux partis catholiques s'organisèrent l'un contre l'autre, autant que contre les protestants. Après l'entrevue d'Ourscamp, les Ligueurs imposèrent une nouvelle formule de serment d'obéissance au roi. Ceux de Paris ébauchaient un projet de confédération entre les villes du Nord, avec un plan de campagne politique et militaire qui, après la mort du souverain régnant, assurerait le trône au cardinal de Bourbon, par l'entremise des Etats généraux. Des émissaires furent envoyés en province, et, en juin 1587, Lyon, Toulouse, Orléans, Bourges, Nantes, etc., avaient signé la confédération, établi entre elles un service régulier de correspondance. Henri III crut couper court à toutes ces manœuvres par un plan de campagne qui échoua : la belle armée qu'il avait confiée à son favori Joyeuse fut battue à Coutras, et Guise, avec le peu de troupes que lui donna son maître, réussit à rendre inutile l'invasion des reitres allemands (novembre 1587). Le monarque les laissa se retirer du royaume sous de bonnes conditions, et Epernon, qui les avait ménagés, reçut le gouvernement de Normandie et les autres charges de Joyeuse enseveli dans sa défaite.

C'était une de ces maladresses par lesquelles le pauvre roi n'avait cessé de se discréditer. Sans doute il n'avait pas tort de vouloir sauver les derniers débris de sa puissance, en les confiant à des amis sûrs, mais Epernon se faisait remarquer par son zèle pour le roi de Navarre; à Paris, il était très impopulaire à cause de la morgue insupportable avec laquelle il traitait le peuple, lui et ses serviteurs : on le considérait comme la cause responsable de la déconsidération où était tombée la royauté. Il ne fut pas difficile aux amis de Guise de tirer parti des derniers incidents pour réchauffer le zèle des Parisiens. En dehors de la noblesse qui marchait par intérêt ou devoir féodal, ils devenaient toujours plus nombreux, ceux à qui la conduite équivoque du roi donnait la conviction qu'il ne fallait plus compter sur lui pour la défense de la foi, que le duc de Guise restait le seul protecteur de la religion, dont sa valeur dans la dernière campagne l'avait sacré le héros.

Au moment où la rupture se consommait entre les Valois et les Guise, pour aboutir à la ruine des uns et des autres (1588), les catholiques zélés penchaient pour ceux-ci, à Paris et dans beaucoup de villes, et la Ligue était dans leurs mains. Elle ne s'étendit guère en dehors des provinces qu'ils dominaient, Bourgogne, Champagne, Picardie, Bretagne, Lyonnais, etc.; les villes gouvernées par les seigneurs de la cour ou protestants, dans le centre et le midi, ne pouvaient songer à communiquer avec elle, néanmoins Rouen, Marseille, Toulouse et autres restèrent catholiques. Paris fut toujours le centre d'où partait le mot d'ordre, le cœur de l'Union, la citadelle inébranlable qui tint jusqu'au bout, but constant des attaques de l'ennemi, exemple qui soutenait la persévérance des bons.

Nous avons dit que ceux-ci s'organisèrent, là comme en province, sous l'action des prédicateurs, clergé de paroisse, ordres religieux, jésuites, carmes, capucins, augustins, etc., qui se prononcèrent en masse pour la Ligue. Maintenant ils ne séparaient plus la cause de Henri III de celle du Navarrais. Non seulement en chaire, mais dans les rapports incessants, familiers, qu'ils avaient avec le peuple, ils ramenaient toujours son attention sur le fait du jour, la lutte contre les huguenots, la trahison des officiers royaux, d'Epernon notamment, qui pactisait, prétendaient-ils, avec les hérétiques. Ils ne craignaient pas d'exagérer, se servaient de nouvelles fausses, tendancieuses ou mal interprétées, qu'ils répandaient, exploitèrent l'exécution de Marie Stuart (fév. 1587), représentèrent cette princesse comme la martyre d'Elizabeth, souveraine illégitime, hérétique, relapse, excommuniée et déposée par les papes, le vrai pendant du roi de Navarre.

Le tableau de cette exécution, exposé dans les rues de Paris, avertissait les catholiques du sort qui attendait beaucoup d'entre eux, le jour où les protestants triompheraient avec la connivence de la cour et des gouvernants.

La principale force de la Ligue résidait dans les

confréries et tiers ordres, qui s'étaient développés et multipliés les dernières années, sous la direction de l'un et l'autre clergé, embrigadant toutes les classes de la société dans une vaste union de prières, d'exercices spirituels en commun, de bonnes œuvres, de secours mutuels, à laquelle se rattachait la promesse de défendre par tous les moyens la foi catholique contre l'erreur et ses tenants. La confrérie du Gonfalon s'était formée depuis 1575, venant d'Italie, à Lyon et à Paris; les capucins, à l'exemple d'autres religieux, avaient apporté un tiers ordre nouveau, et bien que le rôle de ces associations soit peu connu en général, leur but même et leur raison d'être, leurs attaches avec le centre de la catholicité, tout les prédisposait à entrer dans le mouvement catholique comme un facteur indispensable.

Il en était de même de la Sorbonne, ce tribunal suprême de théologie respecté par toute l'Eglise, qui avait toujours déployé un grand zèle pour l'orthodoxie. Sa situation officielle, le respect de l'autorité royale empêchaient beaucoup de ses docteurs, même du clergé régulier, qui éprouvaient des sympathies pour la Ligue, de les manifester, et ils ne se déclareront en nombre que quelques mois plus tard, après l'assassinat de Guise; mais la grande majorité se prononça toujours contre le roi de Navarre. Quant aux suppôts, employés et étudiants, qui n'avaient pas les mêmes raisons de se tenir sur la réserve, ils suivirent de plein gré l'entraînement général, à part une minorité d'étrangers, et prirent les armes en masse à la journée des Barricades.

Cet événement marqua le triomphe de la Ligue avec la mainmise du duc de Guise sur la municipalité parisienne, restée fidèle au roi, et que le vainqueur remplaça par ses partisans avérés, y compris les officiers de quartiers et autres. Les nouveaux magistrats durent se soumettre à l'investiture du roi, ils n'en avaient pas moins renouvelé le serment d'union et la confédération des villes.

En s'abstenant de revenir dans une cité qui lui avait fait un sanglant affront, Henri III laissait le parti lorrain s'y établir en maître, au détriment de ses amis et de sa propre autorité. Le traité de Rouen, juillet 1588, qui marqua sa capitulation et consacra sa mise en tutelle, légitima cette conquête avec toutes les autres des Guise, et Paris resta entre leurs mains.

Le programme du parti catholique devait être désormais, dans la pensée du tout-puissant duc, d'annihiler le roi et de l'obliger à choisir un héritier qui n'aurait jamais pactisé avec l'hérésie. La guerre contre les huguenots eut pour prélude une lutte suprême entre les deux adversaires, mais la supériorité de Guise, dont il abusa, lui attira finalement les pires malheurs. Il prit soin de faire nommer aux Etats généraux, chargés de préparer la guerre, une forte majorité catholique. Poussée par lui, elle ne manqua aucune occasion de faire sentir au souverain sa dépendance; elle le contraignit à renouveler le serment d'Union, qu'il avait prêté après la signature du traité; elle refusa de semondre une dernière fois Navarre, avant de le déclarer déchu de ses droits; elle s'opposa à ce que le roi négociât encore sa conversion, projet que le pape fit d'ailleurs combattre par son légat Morosini; elle rejeta l'acceptation du concile de Trente, même avec les réserves gallicanes ordinaires, prétendit imposer au roi un conseil de surveillance pour l'exécution du dernier traité, et le contraignit à révoquer tous les édits fiscaux portés depuis 1576.

Que restait-il, sinon de reléguer le pauvre monarque dans un couvent, comme un Mérovingien? La logique des faits ne l'entraînait pas moins que son adversaire à la ruine. Le 23 décembre 1588, Guise tombait assassiné à Blois. Henri III fit encore périr le cardinal de Guise, emprisonna celui de Bourbon et l'archevêque de Lyon : c'était une faute contre le droit public d'alors, un outrage à la dignité et au pouvoir du pape, duquel dépendaient ces personnages. Henri III retardait indéfiniment toute satisfaction, Sixte-Quint l'excommunia et il fut contraint de se tourner du côté des huguenots. Au lieu de relever leur prestige, le dernier crime d'Etat des Valois les précipitait dans l'abîme, en affranchissant les catholiques de la direction compromettante de Henri de Guise. Le règne de Nemrod le Lorrain, comme l'appelle Pierre de Lestoile, faisait place, selon la pensée de M. Mariéjol lui-même, à celui de la nation catholique (*Ibid.*, p. 291).

III. **La nation catholique contre le roi protestant, 1589-1594.** — Ce n'est pas que le point de vue politique fût mis de côté : les ligueurs et les princes lorrains, qui avaient à venger les victimes de Blois, leurs chefs et parents, purent accuser le roi de félonie et de trahison, de violation des engagements pris dans les derniers traités, lui soustraire leur obédience en même temps que prendre les armes pour la religion; une coalition s'établit tout naturellement entre les catholiques, les partisans de ces princes et le Saint-Siège, elle se renforça au moment où Henri III joignit sa cause à celle de Navarre, et, après la mort du premier, les mobiles religieux reprirent toute leur importance.

Dès le 25 décembre 1588, à la nouvelle de l'attentat, les intransigeants, dirigés par le duc d'Aumale, cousin des victimes, se rendirent maîtres de la capitale, firent déclarer par 70 docteurs de Sorbonne les Français déliés du serment de fidélité au roi, expulsèrent 60 conseillers du parlement; la cour ainsi épurée décréta un nouveau serment pour l'*entretènement de l'union* et, à la requête de la duchesse de Guise, instruisit le procès des événements du 23 décembre. En même temps les villes ligueuses, Orléans, Chartres, Amiens, Dijon, Toulouse, etc., se déclarèrent contre le roi; d'autres se joignirent à elles, dans le Nord surtout, Reims, Rouen, Poitiers, Nantes, Lyon. On chassa les gouverneurs et les garnisons royales, on jura l'Union et on se mit en rapport avec Paris : les députés des Etats généraux, en retournant chez eux, propagèrent le mouvement en dehors des provinces gouvernées par les Lorrains. En se révoltant contre le roi, on ne rejeta pas l'autorité royale, on prétendit rester attaché à la monarchie traditionnelle, réparer les défaillances de son représentant, qui trahissait la foi en faveur d'un hérétique et s'obstinait à ne pas publier la déclaration des Etats contre ce dernier. Les Lyonnais caractérisèrent parfaitement la portée du mouvement insurrectionnel dans une médaille dont l'inscription fut adoptée comme devise en plus d'un endroit : *Un Dieu, un roy, une foy, une loy, 1589.*

Le roi ayant perdu la confiance de ses sujets, le règlement du conflit et de la succession au trône revenait à des Etats généraux catholiques; pour leur préparer les voies, un gouvernement provisoire fut constitué par le duc de Mayenne, chef de la maison de Guise, sous forme de conseil des notabilités, dans les principales villes. Le *Conseil général de l'Union* établi à Paris, comprenait des représentants de la noblesse, du parlement, de la Cour des comptes, de la bourgeoisie et des curés de Paris, avec quatre évêques. Il nomma le duc *lieutenant général à la conduite des armées et de l'Etat de France*, lui confia la direction de la guerre et se chargea de la correspondance tant avec l'étranger qu'avec les autres

villes ligueuses. Dans chacune de celles-ci, le conseil local fut chargé de fonctions analogues, avec le soin de trouver de l'argent pour les frais de la lutte. Le gouverneur ou le seigneur catholique le plus important de la province eut à diriger les opérations militaires.

Tout dépendait du sort des armes, avec le concours de Philippe II, et les prochains Etats généraux, que le roi seul avait le droit de convoquer, devaient être à la merci du vainqueur. La politique maladroite du roi de France valut à la Ligue l'appui du pape Sixte-Quint, qui aurait préféré la traiter comme une révolte. Se croyant au-dessus des sentences canoniques, erreur dans laquelle l'entretint son entourage gallican, Henri III différa d'accorder une satisfaction pour l'assassinat du cardinal de Guise, alors que le pape l'aurait volontiers déchargé des embarras que lui causaient ses prisonniers ecclésiastiques. Le monitoire du 5 mai 1589, un véritable ultimatum, en mettant au ban de la chrétienté le prince, qui venait de se séparer de l'Eglise, de se jeter dans les bras des huguenots, le livrait au poignard des fanatiques. Le crime de Jacques Clément vint délivrer les catholiques, au moment où Paris, serré de près, menacé autant par les politiques de l'intérieur que par les ennemis du dehors, devait succomber, 1er août 1589.

La situation n'en fut guère changée, bien que le devoir apparût plus clairement. Le Béarnais, reconnu par les officiers de la couronne et l'entourage de son prédécesseur, se vit abandonné de plusieurs grands seigneurs, Epernon, Nevers, etc., qui exigeaient qu'il se convertît de suite. Le haut clergé et la noblesse royaliste se renfermèrent dans la neutralité, attendant de voir de quel côté se prononcerait la fortune. Mais, du reste de la nation, beaucoup estimèrent que la promesse du prétendant, de se convertir dans les six mois, était peu sérieuse et contredite par ses actes : les concessions qu'il faisait aux catholiques ne leur assuraient rien de plus que ce qu'ils tenaient déjà, alors que les protestants avaient la perspective d'étendre les conquêtes réalisées depuis trente ans. Le conflit entre les théories de droit public se réveillait avec la dernière acuité, les gallicans et politiques ralliés au roi de Navarre, émus des périls que courait la monarchie, voulaient d'abord la consolider, l'assurer entre les mains de leur maître, et les Ligueurs exigeaient au préalable qu'il se convertît. Il faisait donner à Rome, par le duc de Luxembourg, ambassadeur de ses partisans orthodoxes, des assurances formelles de sa prochaine conversion, mais il refusait de libérer le cardinal de Bourbon, comme le pape l'exigeait. Il entendait être d'abord reconnu de ses sujets catholiques, et ses partisans ajoutaient que ceux-ci devaient se joindre à eux pour le supplier de se faire instruire.

On voit que, si les royalistes recherchaient l'appui du pape, c'était pour amener leurs adversaires à reconnaître le roi, pour faire intervenir le pontife dans les négociations en ce sens qui se renouvelèrent souvent, selon la nécessité qu'éprouvaient ceux-ci ou ceux-là, de suspendre des opérations militaires ruineuses pour tous. Les Ligueurs surtout avaient besoin du secours du pape, de ses armes spirituelles et temporelles, plus que des troupes espagnoles, dont le concours n'était pas désintéressé. Philippe II exigeait des compensations qui lésaient l'honneur de la monarchie, et ce fut la gloire des catholiques, d'avoir su esquiver ces demandes. Quant au pape, son intervention était subordonnée à des circonstances, à des conditions générales ou de personnes qui la paralysèrent souvent. Son attitude varia d'un pontificat à l'autre, mais les Navarristes le trouvèrent toujours intransigeant sur la question des garanties préalables que la dignité et la sécurité de l'Eglise exigeaient de leur chef, en preuve de la sincérité de ses dispositions et de la certitude de son retour à l'orthodoxie. Celle-ci ne devait être fondée que sur celle-là, encore qu'il s'agît du for extérieur plus que de la conscience. Mais comment juger de sentiments, de dispositions intimes, sinon sur des faits indéniables, éclatants comme le soleil, chez un coupable relaps, deux fois excommunié !

Avec son esprit politique conciliant, Sixte-Quint n'adopta pas d'autre manière de faire. Il engageait les catholiques royalistes à se maintenir dans la foi, à procurer son extension, sans exiger d'eux qu'ils abandonnassent leur maître; mais il réclamait, comme premier signe de repentir de la part de celui-ci, qu'il lui remît le cardinal de Bourbon, son prisonnier. Ceux de Vendôme et de Lenoncourt, restés auprès du roi hérétique, profitaient de cette condescendance du pontife pour convoquer à Tours une assemblée d'évêques qui instruirait le néophyte, ils se gardaient bien d'arrêter les édits rendus par le parlement royaliste contre le légat Gaetani. Celui-ci, de son côté, interdisait aux évêques d'écouter leur invitation, et travaillait à faire échouer les négociations que le Conseil général de Paris venait d'ouvrir avec les royalistes, pour répondre à la demande des agents espagnols, que leur maître fût déclaré protecteur de la couronne de France.

Les efforts du légat aboutirent trop; la Sorbonne rendit un arrêt qui censurait les négociations, interdisait d'adhérer à Navarre, même s'il se convertissait, et affirmait l'obligation de rester unis sous l'autorité du cardinal de Bourbon, Charles X, roi de la Ligue. Le 11 mars 1590 on renouvela le serment de l'Union devant le représentant du pape. Trois jours après, la victoire des royalistes à Ivry suspendit toute négociation : le Béarnais déclara ne plus vouloir traiter qu'une fois maître de Paris. Les Ligueurs, que le Pape abandonnait, se jetèrent dans les bras de l'Espagne, dont plusieurs villes sollicitèrent les secours, et suivirent la direction de ses ambassadeurs ligués avec Gaetani, qui trahissait le programme de son maître. Alors commença cette lutte héroïque de la capitale contre l'armée de Henri IV et la famine, lutte qui a fait l'admiration de la postérité, et détruisit plus d'une illusion du prétendant. Il multipliait à la fois les déclarations en faveur du catholicisme et ses conquêtes sur les Parisiens, dont il emporta les faubourgs en juillet. Mais ils surent tenir tête aux sollicitations et intrigues venant à la fois du dehors et du dedans, à la cherté des vivres, au manque de tout, qui commença à se faire sentir dès mai. Les manifestations tumultueuses des politiques échouèrent; enfin le vœu que les échevins firent le 1er juillet à N.-D. de Lorette fut exaucé : le 23 août, le duc de Parme arrivait avec l'armée espagnole et contraignait les assiégeants à se retirer.

Toutes les classes de la société participèrent à cette défense, qui fut conduite par les notables de la Ligue, le duc de Nemours, l'archevêque de Lyon, Mme de Montpensier, avec le légat et l'ambassadeur espagnol. Ils surent entretenir le courage et la patience de la population par des prédications suivies, la parole et l'exemple des prêtres, et par ces processions, revues, dont on s'est moqué, moitié religieuses, moitié militaires, où des moines en armes escortaient les reliques des saints. — L'élan de l'armée royale en fut brisé, et son chef se convainquit que la conquête du royaume ne serait pas aussi facile qu'on le prétendait autour de lui, malgré l'appui d'une partie de la noblesse, la connivence ou la mollesse des hautes classes; que le peuple lui préparait d'autres sièges non moins hasardeux, Chartres,

Dreux, Orléans, Amiens, etc., — et la première de ces villes l'arrêta plus de deux mois l'année suivante — sièges où le zèle des peuples, leur foi ne lui laisseraient que des monceaux de ruines à conquérir.

Il est vrai que l'intervention étrangère, à laquelle on dut la délivrance de la capitale, apportait de nouveaux embarras aux catholiques; elle prétendit faire payer ses services. Pris entre deux feux pour ainsi dire, manquant d'union, affaiblis par les ambitions privées, les charges de la guerre, les Ligueurs, ceux du moins que ne guidaient pas les mobiles temporels, ne purent que se retrancher derrière les exigences de la religion, ou s'appuyer sur les directions pontificales. Ce fut de là que vint le salut et, au milieu du conflit de tant de passions et intérêts, l'intervention de Rome pouvait seule consommer l'œuvre d'union religieuse et politique basée sur la conversion de Henri IV.

Le nouveau pape, Grégoire XIV, estimant que l'équivoque ne pouvait se prolonger sans détriment pour le bien public, se décida à soutenir de tous ses moyens la cause catholique. Il lança un monitoire contre le roi de Navarre, en faisant à ses partisans un devoir de conscience de l'abandonner. Le document fut brûlé par ordre du parlement de Tours, qui déclara le pape hérétique, schismatique, ennemi de la paix, de l'Eglise catholique, du roi et de l'Etat, fauteur des rebelles, etc. (5 août 1591). Procédés étranges, et bien gallicans, qui ne contribuaient guère à faire prendre au sérieux les assurances de conversion que donnait depuis deux ans celui pour qui on faisait tout ce tapage. Et l'édit de Nantes, du 6 juillet, renouvelant celui de janvier 1561 en faveur des hérétiques, était signé par quatre évêques; une assemblée épiscopale tenue à Chartres prononçait la nullité du monitoire, le pape ayant été mal informé des affaires du royaume (1er sept.), mais quand elle sollicita le roi de se faire instruire, elle n'obtint qu'une réponse évasive et dilatoire. Le nonce Landriano, qui restait fidèle à ses instructions de médiateur, vit sa tête mise à prix et sa mission proscrite et annulée comme perturbatrice de l'ordre public. On ordonna de courir sus au représentant de l'autorité papale.

Une armée pontificale fut chargée de faire exécuter le monitoire, et se réunit aux troupes espagnoles, dont le chef, Alexandre Farnèse, put commander en maître dans le royaume de France, surtout après qu'il eut contraint le roi de Navarre à lever le siège de Rouen. Les exigences de l'étranger s'accroissaient encore de l'affaiblissement que les divisions apportaient dans le parti catholique. Les exaltés ou les Seize jetaient Paris aux pieds des Espagnols, et se soulevèrent contre les modérés; il en coûta la vie au président Brisson et à deux conseillers du parlement. Mayenne fit exécuter quatre de ces agitateurs; mais ce coup de vigueur mit le comble à son impopularité (fin 1591). Incidents déplorables, qui rendaient irrésistible le désir d'une prompte solution.

En amenant son armée de secours, Farnèse, avec les ambassadeurs qui l'accompagnaient, révéla les conditions auxquelles son concours était subordonné: assurer le royaume à l'infante, fille de Philippe II et d'Elisabeth de France (janvier 1592). Mayenne chercha à gagner du temps; il fallait suspendre la loi salique, ce serait difficile, d'autant qu'on ne pouvait convoquer de suite les Etats généraux, qui seuls devaient prendre cette mesure. Les Espagnols travaillèrent alors pour leur compte, répandirent l'argent à profusion, gagnèrent le capitaine Saint-Pol, qui commandait à Reims, des habitants de Paris et de seize autres villes, Lyon, Rouen, Orléans, etc., qui envoyèrent des adresses à Philippe II, le priant de prendre leur ville sous sa protection. Mayenne fit alors ouvrir des négociations avec l'ennemi par Villeroi, son principal ministre. Elles continuèrent sans résultat, après la retraite des Espagnols; finalement Navarre se décida à envoyer au pape Clément VIII une lettre qu'emporta le cardinal de Gondi, et qui annonçait son intention de se faire instruire (octobre) dans le plus bref délai. Après les odieux traitements qu'on avait infligés aux actes de Grégoire XIV, lettres et promesses devenaient plus qu'insuffisantes. N'y avait-il pas d'ailleurs quelque inconvenance à ce qu'un prince de l'Eglise se fît le mandataire d'un hérétique? Le cardinal ne fut pas admis à Rome.

Cependant le pape demandait au duc de Nevers des explications sur les espérances qu'il y avait de voir Navarre se convertir. Il ne décourageait pas les ambassadeurs qui venaient lui recommander la candidature de Mayenne, pressait les Ligueurs de toute manière de se décider dans un sens ou dans l'autre. Il comptait avant tout sur les Etats généraux, mais ne s'opposait pas à une entente entre les diverses fractions de catholiques. Bref, tous ses efforts se concentraient à empêcher que Navarre fût reconnu avant sa complète conversion.

En réalité, la solution avançait : tous la désiraient, parce qu'on était las de la guerre; le temps, les négociations récentes prolongées des mois, des contacts multipliés avaient comblé l'abîme qui séparait les partis. Mais aussi, les modérés de part et d'autre, ceux que choquaient les prétentions espagnoles, s'étaient rapprochés les deux dernières années, groupés en un parti national, le *tiers parti*, qui proposait, après avoir sommé une dernière fois le prétendant, de choisir à son défaut un catholique de sa maison, le cardinal de Vendôme. Simple combinaison ébauchée, le mouvement en resta à des ouvertures, à des échanges de vues, mais c'en fut assez pour jeter le désarroi chez les anticatholiques et dans l'entourage du Béarnais.

A Paris, l'attitude de la population avait changé, et les Espagnols n'y comptaient plus qu'un petit nombre de partisans. Le parti modéré, ayant à sa tête d'Aubray, travaillait à leur ruine : des assemblées populaires, dans treize quartiers sur seize, suppliaient Mayenne de donner un souverain à la nation, de semondre même le roi de Navarre. La manifestation se propageait parmi les corps constitués, parlement, cour des comptes, en présence du lieutenant général, et celui-ci se décida à convoquer les Etats généraux.

La présence à Paris de députés de diverses provinces, qui n'avaient pas épousé les passions et rancunes soulevées depuis dix ans, facilita encore les contacts, ainsi que les manœuvres du tiers parti. Aussi, quand Navarre vit les Etats en disposition de lui opposer un concurrent, il se décida à faire quelques avances qui prépareraient l'opinion publique à sa conversion. Dès les premières séances, le 26 janvier 1593, les royalistes, sur son agrément, proposèrent aux Etats une conférence où l'on discuterait les moyens de terminer les troubles et d'assurer le maintien de la religion. Bien que la démarche eût pour but d'empêcher l'élection, d'annuler l'autorité des Etats, les députés acceptèrent et les conférences s'ouvrirent à Suresnes le 29 avril. Le 16 mai, le Béarnais annonça à son conseil la résolution de se faire instruire, et il en prit immédiatement les moyens : il invita même plusieurs curés de Paris à venir l'éclairer de leurs lumières, et quelques-uns répondirent à l'appel. Une trêve, qui fut renouvelée indéfiniment, préparait les populations à désirer une paix définitive.

Il est vrai que l'instruction, ajournée à juillet, était à longue échéance, et la conférence put discuter à loisir les conditions sous lesquelles la royauté du converti serait reconnue. L'archevêque de Lyon, orateur des catholiques, déclara qu'on devait attendre l'absolution du pape. C'était l'aboutissant naturel de leur politique, en dehors de toute arrière-pensée ambitieuse ou égoïste, et ils auraient renié leur passé, s'ils s'étaient contentés d'une simple bénédiction, comme le prétendaient les royalistes. La conférence se perdit en débats oiseux, mais les événements allaient leur donner raison.

Le 13 mai, l'ambassadeur espagnol, duc de Féria, présentait aux députés la candidature de l'infante Isabelle. Le sentiment national se réveilla aussitôt; un ligueur exalté, l'évêque de Senlis, Guillaume Rose, réclama le maintien de la loi salique; à deux reprises, le procureur général Molé requit le parlement de s'élever contre des prétentions injurieuses pour la monarchie. Le 1er juin, le président Vétus vint, au nom de Mayenne, exprimer devant les Etats le vœu que Navarre changeât de religion et le 3 ceux-ci le transmettaient aux royalistes, en exprimant le regret de ne pouvoir continuer les négociations avant la conversion reçue et approuvée par le pape. La réponse à cette fin de non-recevoir renouvelait la ferme résolution du roi de contenter ses sujets sur la religion, respect et obéissance à Sa Sainteté. Le 23, revenant à la charge, les royalistes suppliaient encore leurs adversaires, dans un appel pathétique, en bons amis, frères et compatriotes, de s'unir tous ensemble pour sauver l'Etat.

Les catholiques n'avaient plus qu'à attendre la parole de Rome, mais ces avances produisaient à Paris l'effet qu'en attendaient leurs auteurs. Les maladresses des Espagnols ne profitaient pas moins à la cause d'Henri IV; ils proposèrent successivement l'élection de l'infante *in solidum* avec l'archiduc Ernest d'Autriche, puis avec un prince français que leur souverain désignerait. Rien ne pouvait plus déplaire aux Français soucieux de l'honneur national, que de dépendre ainsi d'un roi étranger, odieux ou suspect. Le 28 juin éclata la protestation qui se préparait depuis un mois au parlement de Paris. Celui-ci rendit un arrêt contre toute manœuvre attentatoire aux lois de la monarchie, la déclara par avance nulle et non avenue. Le 3 juillet, les Etats rejetèrent la dernière motion des Espagnols.

Ceux-ci firent alors patronner par le légat la candidature du jeune duc de Guise, mais Mayenne arrêta l'élection en objectant qu'elle ne pourrait aboutir que si le roi catholique l'appuyait de forces suffisantes. Les Etats ne tardèrent pas à se dissoudre. Le 25 juillet, Henri IV abjurait à St-Denis, et ses évêques l'absolvaient *ad cautelam, ob necessitatem*, la guerre le mettant en perpétuel danger de mort. Le 31, la trêve était étendue à tout le royaume. Ces divers faits rendaient le converti maître de la situation.

Le pape en restait cependant l'arbitre, puisque la sentence d'absolution réservait tous ses droits. Le 8 août, le roi lui écrivait une lettre autographe de déférence filiale, lui annonçant l'envoi d'une ambassade solennelle d'obédience, que dirigeait le duc de Nevers. Clément VIII jugea la démarche insuffisante et refusa de recevoir l'ambassade. Il exigeait que le roi sollicitât de lui une autre absolution, et donnât en attendant des signes suffisants de pénitence dans sa conduite comme dans ses paroles. Le néophyte y condescendit de son mieux, supporta avec patience les rebuffades et les atermoiments de Rome; il faisait ordonner par les parlements des prières publiques et processions pour le bien et repos du royaume. Les secours lui venaient de ses ennemis eux-mêmes. En mars 1594, le baron de Sennecey, confident et ambassadeur de Mayenne, chargé par Clément VIII de lui présenter un mémoire sur la situation, lui démontrait que le bien de la religion exigeait qu'il reconnût Navarre, qu'un traité général pouvait seul lier; autrement les catholiques s'accommoderaient avec lui chacun en particulier, sans souci de la religion.

De ce côté-ci, le mouvement était commencé et se précipitait : de notables ligueurs, Villeroy, Vitry, avaient donné l'exemple avec plus ou moins de fracas. Lyon se prononça dans une émeute, le 24 février. Le sacre du roi à Chartres, le 27, lui amena la soumission d'Orléans, Bourges, Péronne, etc. A Paris, les modérés ou politiques, maintenant soutenus par le parlement ligueur, qui se mit à leur tête, avaient dès le 1er janvier redoublé leurs efforts, en appelant au roi et insistant pour la paix auprès de Mayenne. Le prévôt des marchands lui-même, Lhuillier, pratiquait nombre de personnes de qualité. Le gouverneur Brissac s'entendait avec les agitateurs, et le 22 mars des bourgeois introduisirent les troupes royales. Le roi promulgua une amnistie générale et y promit encore de vivre catholiquement. La Ligue perdait son foyer, son centre de résistance, avec l'appui des Espagnols que le roi renvoya, et du légat qu'il ne retint pas. Les prévisions du baron de Sennecey s'étaient réalisées un peu partout, mais il restait encore des catholiques fidèles au programme ancien : ceux d'Abbeville déclaraient ne pouvoir reconnaître le souverain, tant que le pape ne l'aurait pas admis. Ceux de Marseille différaient même jusqu'à ce que celui-ci eût ratifié les clauses de son absolution, et n'ouvrirent leurs portes qu'en février 1596, le roi ayant déjà réalisé une partie de ces clauses. Mayenne, le chef du parti, s'était trop souvent réclamé de l'autorité pontificale pour ne pas attendre qu'elle eût prononcé en dernier ressort, son honneur et son intérêt à la fois y étaient engagés. Après avoir longtemps débattu les avantages personnels qu'il exigeait, il sollicitait, le 28 octobre 1595, de Châlons, les bonnes grâces du roi, et traitait comme chef de la maison de Guise, représentant des catholiques, en un mot d'égal à égal, au nom du gouvernement que la Ligue avait opposé au roi orthodoxe, puis au prétendant hérétique.

Le pape venait de réconcilier celui-ci avec l'Eglise. S'il avait tant tardé, nous savons pourquoi, mais la mauvaise volonté gallicane, avec ses prétentions, lui en donnait un motif de plus. Pour eux, l'absolution de St-Denis suffisait, ils avaient toujours affirmé la nullité des excommunications de Sixte-Quint et de Grégoire XIV, et ne voulaient pas soumettre la monarchie au jugement d'une autorité étrangère. L'expulsion des Jésuites faisait éclater cette mauvaise volonté, de la part du parlement de Paris reconstitué. Tout cela compromettait la cause du roi en cour de Rome, mais on y était persuadé que le temps prouverait le sérieux et la constance de son retour, en tout cas consoliderait sa foi. Il s'agissait de chercher une combinaison qui permît de concilier les droits du tribunal suprême de l'Eglise avec les ménagements dus au pouvoir temporel, à la dignité royale et à celle de la monarchie.

Clément VIII trouva lui-même le moyen terme : il pouvait admettre la validité de l'absolution de Saint-Denis, mais seulement pour la conscience et dans le cas de nécessité que les prélats y invoquaient. En vertu de cette distinction, il déclara valides tous les actes de religion que Henri IV avait faits depuis, ou qui avaient été accomplis pour lui et dans sa personne. Il consentit à ne pas parler de réhabilitation, et renonça à tout ce qui marquait une

prééminence de la papauté sur la couronne. De son côté, le roi se soumit à son absolution, avec toutes les conséquences qui ne mettaient pas sa couronne en jeu. Le 10 mai 1595, il accréditait Duperron et d'Ossat ses procureurs pour solliciter cette absolution et souscrire les engagements canoniques qu'elle comporterait. Il la sollicita lui-même par une lettre autographe, et les obligations ou pénitences que le pape formula dans sa sentence du 17 septembre, il les remplit exactement, comme il en donna l'assurance dans sa réponse du 12 novembre. Même le rappel des jésuites et le rétablissement du culte catholique en Béarn, qui se heurtaient à de sérieuses difficultés, se réalisèrent sous ce règne en partie, et s'achevèrent sous le suivant. Le temps était passé de faire du gallicanisme; le roi défendit au parlement de s'immiscer dans l'affaire, et fit enregistrer telle quelle la bulle de réconciliation.

La Ligue avait perdu sa raison d'être, mais, dans le traité par lequel son chef Mayenne reconnaissait en son nom le roi de France, celui-ci la considérait comme un parti qui avait eu le droit de prendre les armes pour défendre sa religion. Le préambule de l'édit de Folembray, janvier 1596, qui amnistiait le passé, rappelait qu'une fois converti le roi n'avait eu d'autre souci que de se réconcilier avec le pape, et que le chef des catholiques avait attendu cette réconciliation (de quoi le souverain l'approuvait) pour se soumettre. Il mettait sur le même pied le zèle qu'il avait déployé envers la religion et celui qu'il avait mis à conserver l'unité de la monarchie. Les articles de l'édit laissaient aux Ligueurs la jouissance des dignités, offices et bénéfices acquis pendant la guerre, les rétablissaient dans ce qu'ils avaient perdu, effaçaient les édits portés contre eux, le trésor royal prenait à son compte les dettes contractées par Mayenne et ses partisans. Pour accentuer encore la victoire du catholicisme, le roi promettait de procurer le bien et avancement de la religion avec le même zèle que ses prédécesseurs (Mariéjol, *ibid.* p. 403-404).

Après la crise qu'elle venait de traverser, l'avenir de la religion était assuré en France; bien que les catholiques royalistes et les évêques qui entouraient le roi de Navarre eussent coopéré pour une large part à sa conversion, la victoire revenait en définitive au pape, par conséquent aux Ligueurs qui avaient seuls poursuivi la lutte, toujours en son nom, avec persévérance, sans défaillir un seul instant dans la tâche. Les papes avaient pu paraître détournés par d'autres soucis de l'accomplissement de leur devoir, hésiter du moins sur la marche à suivre, ils avaient pu croire, comme Sixte-Quint, que la royauté française méritait des ménagements malgré l'indignité de celui qui la détenait; ce n'est qu'en France qu'on se rendait compte à quel point la politique des Valois avait perdu la confiance de la nation, parce que contraire aux traditions monarchiques. De ce point de départ, les catholiques furent amenés à envisager un changement de dynastie et, quand le fait se présenta, à lutter contre un candidat que réprouvaient ces mêmes traditions. Et dans cette lutte même, vint un moment où ils se rendirent compte que ce candidat ne pouvait plus être évincé qu'au profit d'un étranger odieux. Ils s'en remirent dès lors à l'avenir et au pape, et leur bon sens, leur modération reçut sa récompense dans l'édit ci-dessus. Voilà comment nous pouvons affirmer que la Ligue a sauvé la France et l'Eglise gallicane; on aurait tort de négliger la part que d'autres y prirent, d'oublier que Henri IV y contribua beaucoup par sa bonne volonté; mais le principal mérite ne revient-il pas à ceux qui ont lutté et souffert, le grand nombre sans perspective de compensation et uniquement par dévouement à la religion, par souci de leur foi? C'est à leurs sacrifices, à leur désintéressement que nous sommes redevables de la magnifique efflorescence de renaissance catholique qui fit au siècle suivant la gloire de notre pays.

Bibliographie. — La bibliographie de la Ligue est une des plus riches de l'histoire de France, et elle s'accroît chaque jour. Nous n'avons pas à en donner un état complet, mais à signaler seulement les ouvrages sur lesquels s'appuie cette étude. Cf. H. Hauser, *Sources de l'Histoire de France, XVIe siècle*, t. III, Paris 1912, p. 270-323. Des histoires déjà vieilles, celle de Davila, *Storia delle guerre civile di Francia*, Venise 1630, Mézeray, le P. Daniel, n'ont rien perdu de leur valeur. Même une compilation comme celle de Capefigue, *La Réforme, la Ligue et Henri IV*, Paris 1834, vaut encore par les nombreux documents qu'il y a insérés. La source capitale reste toujours le recueil du malveillant, mais perspicace Pierre de Lestoile. *Mémoires-Journaux*, édition de la Société des Bibliophiles, Paris 1875-1883; et pour la suite des faits le récit le plus complet est celui de M. Mariéjol, *Histoire de France* de Lavisse, t. VI, 1re partie. C'est celui que nous avons suivi, en nous référant pour les idées aux historiens catholiques : C. de Meaux, *Les Luttes religieuses en France au XVIe siècle*, Paris, 1879.— A. Baudrillart, *L'Eglise catholique, la Renaissance et la Réforme*, Paris 1904. — V. de Chalambert, *Histoire de la Ligue*, nouv. éd., Paris 1898. — Degert, *Le cardinal d'Ossat*, Paris 1894. Cf. P. Richard, *Pierre d'Epinac, archevêque de Lyon*, Paris 1907. — De Lépinois, *La Ligue et les Papes*, Paris, 1882. — Yves de la Brière, dans *La Conversion de Henri IV* (collection *Science et religion*), rapetisse un peu le rôle de Clément VIII, que P. Herre remet bien au point en quelques pages de son dernier chapitre, *Papsttum und Papstwahl um Zeitalter Philipps* II, Leipzig, 1907. Le premier expose mieux ce rôle dans les *Etudes*, t. CI, 1904. Rien de nouveau dans E. Saunier, le *Rôle politique du cardinal de Bourbon* (*Charles X*), Paris 1912, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes études, fascic. 193. Instructif au contraire est le tome II de l'*Histoire de la Compagnie de Jésus en France* du P. Fouqueray, Paris 1913, la *Ligue et le bannissement* 1575-1604.

P. Richard.

LOI DIVINE [1]. — Au sens le plus général, la *loi* est définie par saint Thomas d'Aquin, Ia IIae, q. 90, art. 1: *Quaedam regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum vel ab agendo retrahitur.* En ce sens, elle comprend les lois de la nature, les lois de l'art, les lois des mœurs.

Au sens plus précis de règle promulguée par l'autorité sociale, *ibid.*, art. 4: *Quaedam rationis ordinatio ad bonum commune, ab eo qui curam communitatis habet promulgata.*

La loi diffère du précepte, qui n'est pas imposé à la société tout entière, mais à des particuliers, et

1. On retrouvera ici les grandes lignes et les principaux développements de l'article *Morale* (*Loi*) donné à l'ancien dictionnaire de Jaugey par l'abbé J. M. A. Vacant. Quelques parties ont été supprimées et remplacées par des renvois à d'autres articles du Dictionnaire, où les mêmes questions sont traitées plus à fond. Sur d'autres points, l'article a reçu des compléments notables, empruntés en majeure partie aux écrits philosophiques de MM. L. Roure et L. de Grandmaison.

N. D. L. D.

donc n'émane pas nécessairement de l'autorité sociale. Elle diffère du conseil, qui n'implique pas obligation, au lieu que l'auteur de la loi prétend obliger. Elle se trouve dans le législateur comme en sa source et en son auteur. Elle se trouve dans le corps social, comme dans l'objet qu'elle doit régler. Elle se trouve dans le code, comme dans le signe qui la manifeste.

A raison de sa durée, on distingue la loi *éternelle* et les lois *temporelles :* celle-là portée de toute éternité, celles-ci dans le temps. A raison de son auteur immédiat, on distingue loi *divine* et loi *humaine.* Et la loi humaine, à raison de la société qu'elle est destinée à régir, se subdivise en loi *ecclésiastique* et loi *civile.* A raison de sa promulgation et de sa matière, on distingue loi *naturelle* et loi *positive.* Loi naturelle, promulguée par la lumière naturelle de la raison, et distinguant ce qui est bon intrinsèquement de ce qui est mauvais intrinsèquement. Loi positive, promulguée par un signe extérieur, et s'étendant aussi à des objets qui ne sont ni bons ni mauvais intrinsèquement, mais seulement par leur relation à la règle extérieure.

L'existence d'une loi divine, directrice des actes de la créature raisonnable, et imposant l'obligation d'observer l'ordre naturel, est une conséquence immédiate de la sagesse du Créateur. Car un sage ouvrier ne saurait se désintéresser de son œuvre. C'est pourquoi Dieu dirige la créature raisonnable vers la fin de sa création et conformément à la nature qui lui est propre. Le propre de la nature raisonnable étant de s'orienter par son libre choix entre les biens particuliers, Dieu lui prescrit d'observer dans ce choix l'ordre indiqué par la nature.

Cette loi divine et éternelle est définie au sens le plus général par saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 93, art. 1 : *Lex aeterna nihil aliud est quam ratio divinae Sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum.* En tant qu'elle règle en particulier les actes de la créature raisonnable, saint Augustin l'avait définie plus précisément, *Contra Faustum*, XXII, xxvii, *P. L.*, XLII, 418 : *Ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari iubens, perturbari vetans.*

La loi éternelle ne saurait atteindre efficacement la créature raisonnable, qu'autant qu'elle est promulguée à son usage par la lumière de la raison. Cette communication intime de la loi éternelle constitue la *loi naturelle*, règle prochaine des actes humains, selon la définition de saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 91, art. 2 : *Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura.*

Les notions que nous venons de rappeler d'une manière synthétique sont fondamentales, non pas seulement du point de vue de la religion révélée, mais du point de vue de la droite raison. Elles n'en ont pas moins été obscurcies, et l'Eglise a dû les affirmer. Dans l'allocution consistoriale du 9 juin 1862, Pie IX s'exprimait ainsi : « Des partisans de doctrines perverses soutiennent que les lois morales n'ont pas besoin de sanction divine, qu'il n'est point nécessaire que les lois humaines se conforment au droit naturel ou reçoivent de Dieu la force d'obliger, et ils affirment que la loi divine n'existe pas. De plus, ils nient toute action de Dieu sur le monde et sur les hommes, et ils avancent témérairement que la raison humaine, sans aucun égard à Dieu, est l'unique arbitre du vrai et du faux, du bien et du mal; qu'elle est à elle-même sa loi, et qu'elle suffit par ses forces naturelles pour procurer le bien des hommes et des peuples. Tandis qu'ils font dériver toutes les vérités de la religion de la force native de la raison humaine, ils accordent à chaque homme une sorte de droit primordial, par lequel il peut librement penser et parler de la religion et rendre à Dieu l'honneur et le culte qu'il trouve le meilleur selon son caprice. » — Cf. *Syllabus* (8 déc. 1864), prop. 2. 3. 4. 15. 56 (Denzinger B., 1702. 1703. 1704. 1715. 1756). Les vérités, affirmées ici par Pie IX, ont été constamment enseignées par l'Eglise. Ce sont les suivantes : 1° Il existe de véritables obligations morales, qui s'imposent à tous les hommes. 2° Ces obligations ne dépendent point de la manière de voir de chaque individu ni de la volonté de ceux qui ont la force en mains, ni de la volonté des masses, mais des règles éternelles du bien et du droit naturel, c'est-à-dire des règles posées par la sagesse et la volonté de Dieu. 3° En vertu de ces règles, l'homme est dans la dépendance de Dieu, qui l'a créé ; il doit, par conséquent se soumettre à toutes les lois divines, même à celles dont notre raison ne voit pas la nécessité ; il doit accepter et pratiquer la religion qu'il a plu à Dieu de nous révéler et de nous imposer.

Ce n'est pas le lieu de démontrer ces derniers points ; nous ne nous occuperons ici que de la nature, de l'existence et des bases de la morale. Nous allons donc établir la vraie doctrine sur ce sujet, et ensuite exposer et réfuter les principales erreurs contemporaines qui y sont opposées.

I. La vraie doctrine sur la loi morale. — Cette loi existe-t-elle ? Quelle en est la nature ? Comment la connaissons-nous ? Sur quels fondements s'appuie-t-elle ? Telles sont les questions auxquelles nous allons répondre brièvement.

1° — *La loi morale existe-t-elle ?*

La loi morale peut se définir : la règle de nos actions libres, par rapport à notre fin dernière. Selon qu'elles lui sont conformes ou non, elles sont bonnes ou mauvaises, méritoires ou déméritoires. Or, que cette loi existe, nous en avons pour preuves la conviction de tous les hommes, notre sens intime et diverses autres raisons.

Tous les peuples ont la notion du devoir moral. « En restant rigoureusement dans le domaine des faits, dit de Quatrefages (l'*Espèce humaine*, 2ᵉ éd., Paris, 1877, ch. xxxiv, p. 339), en évitant avec soin le terrain de la philosophie et de la théologie, nous pouvons affirmer avec assurance qu'il n'est pas de société ou de simple association humaine, dans laquelle la notion du bien et du mal ne se traduise par certains actes, regardés par les membres de cette société ou de cette association comme moralement bons ou comme moralement mauvais. Entre voleurs et pirates même, le vol est regardé comme un méfait, parfois comme un crime, et sévèrement puni, la délation est taxée d'infamie, etc. » Après avoir rappelé que sir John Lubbock admet que le sens moral manque chez les sauvages, de Quatrefages montre que cet auteur s'est mépris ; il établit qu'on trouve dans les races les plus civilisées des actes non moins immoraux que ceux qu'on reproche aux sauvages, et chez les sauvages des vertus semblables à celles des Européens, puis il conclut : « En résumé, s'il est douloureux de reconnaître le *mal moral* chez les races, chez les nations qui ont porté au plus haut degré la civilisation sociale, il est consolant de constater le *bien* chez les tribus les plus arriérées, et de le voir, chez elles, avec ce qu'il a de plus élevé, de plus délicat. Nulle part, l'identité fondamentale de la nature humaine ne s'accuse d'une manière plus évidente. » Tous les hommes reconnaissent donc l'existence de la loi morale.

Que si chacun de nous s'interroge lui-même, il ne pourra douter un seul instant que cette loi ne s'impose à lui. C'est elle qui souvent nous défend de

faire ce que notre intérêt nous suggère, et qui, lorsque nous avons eu le malheur de violer gravement ses défenses, nous le reproche comme un crime. Supposons que nous ayons assassiné un ami, que cet assassinat nous ait procuré richesses, honneurs, plaisirs ; que tout nous sourie, que personne ne connaisse notre faute et que nous soyons absolument sûrs de l'impunité. Pourrons-nous être heureux ? Non, car notre conscience nous reprochera amèrement cette action. Et pourquoi nous la reprochera-t-elle ? Parce que nous savons que l'assassinat est un crime, quelque avantage qu'il nous procure. Notre sens intime nous affirme donc l'existence de la loi morale.

Bien des raisons confirment ces preuves. En effet, étant donné que nous sommes libres (voir l'art. Libre Arbitre), ne faut-il pas qu'une loi nous dicte ce que nous devons faire ? Autrement cette liberté serait une cause permanente de désordre.

Supposons que la loi morale n'existe pas, comment la société pourrait-elle subsister ? Ou bien tous les rapports sociaux seraient réglés par la force et la contrainte, et, en entrant dans son sein, nous serions réduits à un esclavage abrutissant ; ou bien nous pourrions agir au gré de notre caprice, et elle ne pourrait subsister un seul jour. Pour que les sociétés existent, il faut donc la loi morale.

Cette loi est encore nécessaire pour que notre libre arbitre ne soit pas soustrait à la dépendance de son Créateur, et que Dieu ne soit point dépouillé de son domaine souverain ; car comment ce domaine s'exercerait-il sur des créatures libres de toute contrainte, si la loi morale ne s'imposait à elle?

IIº — *Quelle est la nature de la loi morale ?*

Les obligations qui s'imposent aux hommes, au nom de la loi morale, sont nombreuses et variées. On peut distinguer tout d'abord celles qui résultent des lois positives et celles qui résultent de la loi naturelle. Les *lois positives* ont été fixées par la libre volonté de Dieu ou des législateurs humains. Telle est la loi qui prescrivait la circoncision aux Juifs, et celle qui prescrivait aux Spartiates des repas en commun. On comprend que ces lois doivent changer avec les lieux et les temps, suivant la volonté de Dieu et des législateurs humains. La loi naturelle, au contraire, ne dépend pas de la volonté arbitraire des législateurs ; elle est fondée sur la nature même des choses. Elle ne peut donc varier d'un lieu à l'autre, ni d'un temps à un autre temps, qu'autant que les choses auxquelles elle s'applique sont elles-mêmes changées. On peut même distinguer dans cette loi un ensemble de règles qui ne peuvent absolument pas être modifiées, parce que les choses auxquelles elles s'appliquent ne changent pas. On appelle préceptes primaires de la loi naturelle ces règles qui tiennent à l'essence immuable des choses. Telle est tout d'abord cette loi générale : *C'est un devoir de faire le bien et d'éviter le mal.* On appelle préceptes secondaires ceux qui tiennent à des conditions variables.

Or ce sont ces règles primaires qui constituent le fond de la loi morale; toutes les lois naturelles secondaires n'en sont que des applications, et les lois positives n'en sont qu'une extension.

Saint Thomas, Iª IIªᵉ, q. 94, art. 2 : *Hoc est ergo primum praeceptum Legis, quod bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum ; et super hoc fundantur omnia alia praecepta legis naturae.*

Je dis que les lois naturelles secondaires n'en sont qu'une application ; car, comme nous l'avons vu, encore qu'elles tiennent à des conditions qui changent, elles sont néanmoins fondées sur la nature des choses. En effet, elles ne prescrivent et ne défendent aucune action qu'autant qu'elle est bonne ou mauvaise par suite des circonstances ; or on ne peut juger que telle action est bonne ou mauvaise par suite des circonstances, qu'en vertu de principes qui établissent ce qui est bien et ce qui est mal ; par conséquent, c'est des premiers principes de la loi morale que toutes les lois naturelles secondaires découlent.

J'ai dit que les lois positives ne sont qu'une extension de la loi naturelle. Elles ne peuvent, en effet, rien prescrire qui lui soit contraire et elles ne sont justes que si elles la complètent. C'est aussi de la loi naturelle qu'elles tirent leur force obligatoire ; car elles doivent être portées par Dieu ou par des législateurs revêtus d'une autorité légitime; or il est dans la nature des choses que les seules lois portées par Dieu ou par des hommes revêtus d'une autorité légitime obligent ; c'est donc en vertu de la loi naturelle que les lois positives sont obligatoires.

Après ces observations, on comprend que c'est surtout des premiers principes de la loi naturelle qu'il importe d'étudier la nature ; car c'est d'eux que toutes les autres lois morales tirent leur valeur et leur caractère moral.

1) — Un premier caractère de ces principes, c'est qu'ils sont universels et immuables et qu'ils s'affirment comme tels. Leurs applications ont varié et varient, suivant les circonstances; mais en eux-mêmes, ils ont été admis de tous les peuples anciens, comme ils sont admis de tous les peuples modernes ; le sauvage du centre de l'Afrique les regarde comme sacrés et s'incline devant eux, aussi bien que l'Européen le plus civilisé. Bien plus, ces principes sont regardés par tous comme immuables. On ne conçoit point qu'il puisse être jamais permis de les violer. C'est qu'en effet ils tiennent à l'essence des choses, et du moment qu'il s'agit de choses qui ne changent point, les obligations qui en découlent nécessairement ne peuvent se transformer.

Ainsi il est dans l'essence immuable des choses que Dieu soit notre souverain seigneur et notre créateur, c'est donc pour tous les hommes un devoir imprescriptible de l'adorer et de lui obéir ; il est dans l'essence des choses que nous respections notre nature, il est donc des devoirs envers nous-mêmes qui s'imposent absolument à tous; nous sommes faits pour vivre en société, et la société ne peut exister sans des devoirs et des droits, il est donc dans l'essence des choses que nous respections les droits de ceux avec qui nous vivons et que nous pratiquions des devoirs envers notre prochain. Les applications de ces principes sont elles-mêmes immuables, en ce sens, qu'étant données les mêmes circonstances la nature des choses nous impose les mêmes obligations. Pour les lois positives, si elles varient, les principes sur lesquels elles reposent ne varient pas ; car nous devons toujours obéissance à Dieu et à ceux qui ont une autorité légitime, dans les choses qu'ils ont le droit de nous prescrire.

2) — Un autre caractère de la loi morale, c'est qu'elle est absolue et indépendante de notre volonté, et même, d'une certaine manière, de toute volonté. Sans doute une partie des obligations qu'elle impose se transforment suivant les circonstances et les législations ; mais, du moment qu'elles existent, elles sont au-dessus de notre volonté. Je voudrais bien que telle obligation ne s'imposât pas à moi, je puis même la violer et me révolter contre elle ; mais dans ma révolte et ma désobéissance, j'ai conscience de manquer à un devoir ; je reconnais, par conséquent, que la loi morale s'impose à moi, malgré moi.

D'après l'enseignement de la plupart des théologiens catholiques, cette loi, dans son principe, ne

dépend même pas de la libre volonté de Dieu. Elle tient en effet à l'essence des choses, dont la vérité est éternelle. Dieu était libre de nous créer ou de ne pas nous créer; il était libre de nous placer dans les conditions où nous vivons, ou bien dans d'autres; mais, du moment qu'il nous a faits ce que nous sommes, il est nécessaire que nous ayons des devoirs, surtout envers lui : car il est dans l'essence des choses que nous ayons vis-à-vis de lui les rapports qui doivent exister entre la créature et son créateur.

3) — Un autre caractère de la loi morale, qui lui donne sa nature de loi et qui se rapproche du caractère que nous venons d'étudier, c'est qu'elle s'impose à nous comme obligatoire. Elle est une règle connue par notre intelligence, mais elle est connue comme un devoir, auquel notre libre arbitre doit obéir dans ses déterminations, et néanmoins l'essence de notre libre arbitre consiste à pouvoir nous décider à notre gré. La loi morale n'agit donc pas sur notre libre arbitre par contrainte, comme les lois physiques agissent sur les êtres sans liberté et les lois de la logique sur l'intelligence; elle s'impose à lui d'une autre manière. Elle lui dit : « Tu peux faire tout ce que tu voudras, mais telle action serait mauvaise et contraire à l'ordre et à la nature des choses, telle autre action serait bonne; tu es obligé d'éviter l'action mauvaise, tu dois te décider pour l'action bonne. » On ne peut mieux faire comprendre ce caractère de l'obligation morale, qu'en invoquant le sens intime de tous les hommes; car tous les hommes entendent cette voix intérieure qui leur défend ce qui est mal et qui leur commande ce qui est bien, en leur laissant la liberté physique de se décider pour le mal ou pour le bien. L'obligation est donc de telle nature qu'elle ne peut porter que sur ce qui est libre. Aussi saint Thomas enseigne-t-il que notre fin dernière, le bonheur vis-à-vis duquel nous ne sommes point libres, s'impose à nous nécessairement (voir l'art. Libre Arbitre), tandis que tous les moyens d'y arriver dont le choix nous est laissé s'imposent à nous obligatoirement. Cette conception de l'obligation diffère un peu de celle des modernes; mais elle nous paraît bien plus conforme à la vérité. — On peut aussi remarquer la différence qui distingue le devoir des autres motifs ordinaires de nos actions. Ceux-ci nous sollicitent le plus souvent à agir en vue de notre intérêt, le devoir s'impose parce qu'il est bien; aussi l'acte moral est-il essentiellement désintéressé.

4) — Enfin un dernier caractère de la loi morale, c'est qu'elle s'impose comme devant être suivie d'une sanction; c'est-à-dire qu'elle impose à tous la conviction que les actions qu'elle commande sont méritoires, et que les actions qu'elle défend font démériter, en d'autres termes que son observation doit être récompensée et que sa violation doit être punie. Ce caractère de la loi morale est affirmé par la conscience de tous les hommes, aussi bien que l'obligation qui en fait le fond. En présence d'un criminel heureux, et d'un homme vertueux accablé par le malheur, chacun sent qu'il y a là un désordre qui ne doit pas durer, que le crime est digne de châtiment et que les bonnes actions sont dignes de récompense. La plupart des hommes affirment qu'en fait il en sera ainsi dans une autre vie, sinon en celle-ci (voir l'art., t. I, 101 *sqq.*, Ame); tous disent qu'en droit le bien et l'ordre exigent qu'il en soit ainsi. C'est que, le bien étant conforme à l'ordre et à l'essence des choses, tandis que le mal y est contraire, le bien, d'après notre raison, doit mener l'homme à sa fin, pendant que le mal l'en doit détourner; or la fin de l'homme, c'est le bonheur. Il est donc dans l'essence des choses, en d'autres termes il est juste, que celui qui fait le bien soit heureux et que celui qui fait le mal n'arrive pas au bonheur. Le raisonnement s'accorde ainsi avec le témoignage du sens commun, pour affirmer qu'il doit y avoir une sanction à la loi morale.

Voici donc en résumé les caractères principaux de la loi morale : elle est universelle et immuable, absolue et indépendante de notre volonté; elle engendre une obligation qui s'impose à notre libre arbitre en dehors de tout motif d'intérêt; enfin les actions qu'elle commande ou qu'elle défend doivent être suivies d'une sanction, pour que les règles de la justice soient gardées.

Après ce qui précède, il sera facile de résoudre deux objections qu'on fait assez souvent.

1) — On dit que les règles de la morale ont changé, qu'elles changent sans cesse suivant les temps et les régions. En effet, les sauvages ne regardent-ils pas comme une œuvre excellente ce qui est traité de crime par les hommes civilisés? Voilà l'objection, voici notre réponse :

Avec les préjugés les plus opposés, sauvages et Européens s'accordent à admettre qu'il y a des crimes et des actes de vertu. S'ils ne s'accordent pas à regarder telle action comme bonne ou comme mauvaise, cela tient parfois à une perversion de leur sens moral, mais cela tient aussi au changement des circonstances. Ce qui a été bien, en un temps, peut devenir mal en un autre, parce que les circonstances ont changé. Chez les peuples nomades, la terre appartient à tout le monde, et chacun fait bien de s'en emparer pour la cultiver; chez nous, au contraire, elle est une propriété individuelle, et c'est un vol d'en dépouiller celui qui la possède. Ainsi en est-il pour bien des choses. Faut-il en conclure que la loi morale change? Non! Ses principes restent immuables; ils s'appliquent de la même manière partout où les conditions sont les mêmes; mais ils doivent s'appliquer d'une manière différente, et quelquefois d'une façon opposée, quand les circonstances ont varié. C'est donc à tort qu'on nierait le caractère immuable et universel de la loi morale, parce que les législations et les mœurs des peuples se sont transformées. Autant nier le caractère immuable et universel de la géométrie, parce que l'eau, qui occupait un centimètre carré d'espace à l'état liquide, occupera un volume bien plus considérable à l'état gazeux.

2) — On accuse aussi la morale chrétienne d'être une morale intéressée, parce qu'elle excite au bien par la perspective des récompenses et détourne du mal par la menace des châtiments de l'autre vie. Cette objection peut revêtir deux formes. On peut nous reprocher d'admettre que la loi morale doit avoir une sanction; ou bien nous accuser de proposer les récompenses et les châtiments de Dieu comme le seul motif qui doive faire observer la loi morale.

Si l'on nous reproche d'admettre que la loi morale doit avoir une sanction, cette accusation retombe sur la raison elle-même et sur la nature des choses. La justice veut que le crime soit puni et que la vertu soit récompensée. Nous ne faisons qu'affirmer ce que la justice exige.

Si l'on reproche à l'Église de porter les hommes au bien ou de les éloigner du mal par des motifs intéressés qui détruisent le mérite, voici ce que nous répondrons : 1° L'Église s'adressant à la masse des hommes, parmi lesquels il y a plus de pécheurs à arracher à leurs vices que de saints à pousser à la perfection, doit se servir de tous les moyens qui sont en son pouvoir pour empêcher le mal. Ceux qui connaissent l'humanité savent qu'il est bien des âmes que

des motifs entièrement désintéressés seraient impuissants à faire sortir de la voie du péché; or l'Église s'adresse à tous les hommes et elle travaille à empêcher le mal, autant qu'à faire pratiquer le bien. 2° L'Église propose aux âmes tous les motifs raisonnables qui peuvent les porter à la vertu, sans en exclure aucun. Avec la perspective des châtiments et des récompenses de l'autre vie, elle offre à nos méditations tout ce qui peut nous donner l'horreur du péché ou nous exciter à l'estime de la vertu et à l'amour de Dieu. 3° Du reste, la sanction de la vie future, telle que l'Église la propose, ne consiste pas seulement en douleurs et en jouissances; ce qui fait la plus grande peine de l'enfer, d'après la doctrine catholique, c'est la privation du bien suprême, c'est-à-dire de Dieu; ce qui fait l'essence du bonheur des élus, c'est la vue et l'amour de ce même Dieu. Aussi, quand les prédicateurs de l'Évangile excitent à la pratique du bien par la crainte des peines de l'enfer et par l'espérance des joies du ciel, chaque fidèle trouve en ces considérations des motifs d'autant plus élevés et d'autant plus désintéressés qu'il est lui-même plus avancé en vertu. Pour les saints, il n'y a rien de si redoutable dans l'enfer que la perte éternelle de Dieu, et rien de si désirable dans le ciel que la possession de ce bien infini. Ainsi, ces motifs tirés de la sanction éternelle se présentent principalement sous leur aspect désintéressé aux âmes capables d'une vertu plus parfaite; au contraire, c'est plutôt ce qu'ils offrent d'intéressé qui frappe les âmes qu'il faut amener à éviter le péché mortel. Ils s'accommodent donc aux besoins variés de toutes les âmes qui forment l'Église. Ajoutons que l'homme, créature raisonnable, doit tendre à sa fin dernière, c'est-à-dire doit la désirer et chercher à l'obtenir. C'est la première obligation de tout être humain. L'Église, en nous excitant à l'observation de la loi morale par la considération de notre fin dernière, nous pousse donc à des sentiments et à des efforts que la raison et la nature nous prescrivent.

III° — *Comment connaissons-nous la loi morale ?*

Les lois positives, qu'elles soient divines ou humaines, ne peuvent être connues que par un enseignement formel; par conséquent, la révélation était nécessaire pour nous manifester les lois positives renfermées dans la Révélation chrétienne. (Voir l'art. Religion.)

Pour les lois naturelles, la raison laissée à elle-même ne suffit pas à les faire connaître toutes à la grande masse des hommes avec une pleine certitude, facilement et sans mélange d'erreur. Aussi la révélation est-elle presque nécessaire aux hommes pour la pleine connaissance de leurs obligations même naturelles.

Néanmoins notre raison abandonnée à ses seules ressources suffirait à nous manifester les premiers principes de la morale. Telle est la doctrine de saint Thomas et de tous les théologiens, et lorsque les traditionalistes l'ont combattue, ils se sont mis en opposition avec l'enseignement de l'Eglise.

Mais, à l'aide de quelles facultés arrivons-nous à cette connaissance rationnelle de la loi naturelle ? D'après saint Thomas d'Aquin, le premier principe de la morale *Il faut faire le bien et éviter le mal* nous est manifesté immédiatement par notre intelligence (qui envisagée sous ce rapport s'appelle *syndérèse*) comme les premiers principes de l'ordre spéculatif (Iª IIªᵉ, q. 94, art. 1, ad 2ᵐ). Seulement notre intelligence ne nous manifeste ce premier principe qu'en face et, si je puis ainsi dire, à la suggestion de cas particuliers auxquels il s'applique. C'est ainsi que la connaissance de Dieu nous donne sujet de comprendre que nous sommes sous sa dépendance; c'est ainsi que nos rapports avec notre père, notre mère, et les autres hommes nous manifestent nos obligations envers nos semblables. Il faut ajouter que nous avançons d'autant plus vite et que nous allons d'autant plus loin dans cette connaissance rationnelle des premiers principes et des applications de la loi naturelle, que les instructions de ceux qui nous entourent et que les enseignements de la religion nous y aident plus puissamment. C'est parce qu'il faut que nous soyons aidés de cette manière, que la révélation chrétienne est moralement nécessaire au genre humain, pour le mettre et le maintenir en possession de toutes les vérités de la morale naturelle, bien qu'aucune d'elles ne soit au-dessus de la portée de notre raison.

IV° — *Base de la loi morale.*

Nous avons indiqué plus haut quelle est la nature et quels sont les caractères de la loi morale; il ne nous sera pas difficile d'en conclure qu'il faut chercher la base de cette loi en Dieu et non en nous-mêmes. Sans doute, les facultés par lesquelles nous connaissons la loi morale sont en nous; mais la loi morale est distincte et indépendante de ces facultés; elle est l'objet, non l'effet de notre connaissance; notre entendement la connaît, mais il ne la fait pas; il n'y a qu'en Dieu qu'on puisse en trouver le fondement.

1) — Nous avons vu, en effet, que cette loi découle de l'essence des choses, que c'est pour cela qu'elle est immuable, universelle, absolue, indépendante de notre volonté. Or quelle est l'intelligence qui est la règle de l'essence des choses? C'est l'intelligence divine. Pourquoi l'essence des choses est-elle immuable et éternelle? A cause de l'intelligence divine.

C'est donc dans l'intelligence divine ou, pour parler avec les théologiens, dans la loi éternelle qu'il faut chercher la règle suprême du bien et du mal, et le fondement de la loi morale dont notre conscience affirme l'existence. Nous ne disons pas que cette règle dépend de la volonté de Dieu, non; car selon la doctrine de saint Thomas, elle est dans l'intelligence divine qui est la règle du bien, et si la volonté divine veut le bien, c'est parce que l'intelligence voit qu'il est le bien. Sans doute, parmi les créatures dont il voit l'essence dans sa pensée infinie, il était en la puissance de Dieu d'appeler à l'existence celles qu'il voulait (voir l'art. Création); mais du moment qu'il s'est déterminé à les créer, les lois qui les régissent se trouvent fixées par la conception qu'il a nécessairement de leur essence. La loi naturelle se règle donc sur la pensée même de Dieu, qui en est le fondement. Telle est, du moins, la doctrine de saint Thomas d'Aquin, Iª IIªᵉ, q. 93, art. 3 : *Lex importat rationem quandam directivam actuum ad finem. In omnibus autem moventibus ordinatis, oportet quod virtus secundi moventis derivetur a virtute moventis primi : quia movens secundum se non movet nisi in quantum movetur a primo... Cum ergo lex aeterna sit ratio gubernationis in supremo gubernante, necesse est quod omnes rationes gubernationis, quae sunt in inferioribus gubernantibus, a lege aeterna deriventur.*

2) — Ainsi s'explique ce que les théories erronées que nous exposerons plus loin sont impuissantes à justifier, savoir que nous ayons des obligations morales, non seulement envers nous-mêmes et envers notre Créateur, mais encore envers nos semblables. En effet, d'après le plan divin, les hommes doivent vivre en société et avoir les uns avec les autres les rapports que l'état social comporte. Ce plan de Dieu est imposé à nos volontés libres par la loi morale; d'où il suit que cette loi nous oblige d'aimer tous les hommes, et de respecter leurs droits. Quand nous remplissons ces devoirs, ce n'est donc pas aux

hommes, qui sont nos égaux, mais à la loi de Dieu, que nous nous soumettons.

3) — Un autre caractère de la loi morale, c'est qu'elle est obligatoire et qu'elle commande absolument. Or l'homme pourrait-il se commander à lui-même? ou, s'il se commandait par la loi morale, ne dépendrait-il pas de lui de modifier à son gré les ordres de cette loi? Et cependant il n'en est rien. Le devoir ne peut donc nous être imposé que par une volonté qui soit la règle de la nôtre, et qui ait un droit absolu sur nous. Cette volonté ne saurait être que la volonté divine qui veut et impose toutes les lois dont l'intelligence infinie affirme la convenance. Par conséquent, si nous voyons que le devoir s'impose à nous et que notre liberté ne doit pas s'exercer sans règle, c'est parce que nous comprenons que nous sommes des êtres essentiellement bornés et dépendants.

En affirmant la loi morale, nous affirmons donc que nous avons un maître. Ce maître, qui est Dieu, nous le connaissons plus ou moins bien, suivant la notion que nous avons de la divinité, nous pouvons même douter qu'il existe; mais alors même, c'est devant lui que nous nous inclinons, sans en avoir conscience, en nous soumettant à l'autorité des lois qu'il nous impose.

4) — Enfin un dernier caractère de la loi morale, c'est qu'en justice elle exige une sanction. Cette sanction que la justice réclame, qui pourra l'appliquer? Est-ce l'homme qui se punira ou se récompensera lui-même de ses fautes et de ses actions vertueuses? Non! car, malgré les remords qui parfois le torturent, l'homme aspire au bonheur et le poursuit toujours, même quand il est coupable. Est-ce à la société que ce soin appartiendra? Elle dispose sans doute de l'opinion qui estime le bien et stigmatise le mal; elle a pour certaines actions des châtiments redoutables ou des récompenses ambitionnées; mais qu'elle se trompe souvent dans ses arrêts, qu'il est d'actions secrètes qui ne peuvent être évoquées à son tribunal! Et pourtant la justice réclame que tout acte méritoire soit récompensé et que toute faute soit punie. Quel est donc le juge qui connaîtra la valeur morale de toutes nos actions? Qui pèsera avec équité la part de responsabilité que nous avons dans nos diverses déterminations? Qui disposera des événements, du temps et des personnes, de manière à rendre à chacun ce qui lui est dû? Dieu seul peut le faire. Pour que la sanction soit appliquée comme la justice le réclame, il faut donc absolument que Dieu lui-même l'applique. Nous démontrons ailleurs (voir l'art. Ame, t. I, 105), que s'il ne le fait pas dans le temps, c'est parce qu'il le fera pendant toute l'éternité.

Ainsi, quelque caractère de la morale qu'on envisage, c'est en Dieu qu'il faut en chercher la raison et le fondement. Si l'on considère cette loi comme l'expression du bien et du mal, c'est l'intelligence infinie qui en est la règle; si l'on tient compte de son caractère obligatoire, c'est dans la volonté divine qu'on en trouve la source; si l'on cherche comment peut être réalisée la sanction des lois morales que la justice exige, il n'y a que Dieu qui possède la science, l'équité et la puissance nécessaires pour faire droit à ces légitimes réclamations. C'est donc en Dieu seul que la loi morale trouve sa règle, son principe et son couronnement.

II. Faux systèmes modernes sur la nature et les fondements de la loi morale

Plusieurs de ces systèmes sont nés d'une métaphysique erronée. Comme nous consacrons un article spécial au Pessimisme, qui est le plus étrange de ces systèmes, nous n'en parlerons pas ici. — Les autres, que nous devons étudier, sont les corollaires de fausses théories sur l'origine des idées ou des premiers principes de la raison. Les uns dérivent du sensualisme : ils ne voient dans les lois morales que des données purement expérimentales; les autres dérivent du subjectivisme de Kant et regardent les lois morales comme des données *a priori*, à la formation desquelles l'expérience ne concourt point.

Tous ces systèmes s'accordent à chercher les règles et les bases de la loi morale en dehors de Dieu. Nous allons exposer et réfuter les principales de ces théories.

Iº Systèmes qui se rattachent au sensualisme et regardent les données de la morale comme purement expérimentales.

On peut en distinguer six, qui ont tenu dans les préoccupations de nos contemporains, une place assez considérable : 1º l'*utilitarisme* de Bentham, qui ramène le bien de chaque individu au bien de tous; 2º l'*utilitarisme inductif* de Stuart Mill, qui cherche l'explication de la loi morale dans l'association de nos sensations; 3º la *morale évolutionniste* d'Herbert Spencer, qui la cherche dans la théorie du transformisme et de l'évolution; 4º la *morale des positivistes français*, qui la cherche dans des tendances et des lois physiologiques; 5º la *morale indépendante*, qui prétend fonder la morale, en dehors de toute métaphysique, de toute théodicée et de toute religion; 6º la *morale* dite *scientifique*, fondée sur la sociologie.

1º *Utilitarisme de Bentham.*

Exposé. On appelle utilitarisme la théorie qui fait reposer les principes de la morale sur l'utilité, et suivant laquelle le bien moral n'est autre chose que ce qui nous est utile, c'est-à-dire ce qui nous procure du plaisir. Bentham (Anglais, 1748-1832) donna à cette théorie des développements ingénieux et importants. Pour expliquer les diverses prescriptions de la loi morale, il soutint que le plus grand bien de chacun est, en même temps, le plus grand bien du plus grand nombre. Il faut donc calculer quel est le plus grand bien, c'est-à-dire la plus grande somme de plaisirs, pour déterminer quel est le bien moral. Bentham composa une arithmétique des plaisirs où il en apprécia les divers éléments, l'intensité, la durée, la certitude, la proximité, etc., et fixa les moyens d'en connaître la quantité. Selon son système, il y a moralité, quand le résultat final d'une action a été bien calculé, de façon à produire la plus grande quantité de plaisir; si le résultat final a été mal calculé, il y a immoralité. — Voir Bentham, *Déontologie*, trad. fr.

Réfutation. Ce système est dénué de preuves et n'explique pas la loi morale. 1º Il est dénué de preuves; car Bentham affirme sans preuve que l'utilité de chacun répond au plus grand bien du plus grand nombre; pour qui nie les récompenses de la vie future, son affirmation est manifestement fausse. Quant aux bases de son arithmétique des plaisirs, elles sont à peu près arbitraires; car les divers plaisirs sont d'ordre différent et ils ne sauraient être comparés les uns avec les autres, comme des quantités mathématiques. 2º Ce système n'explique pas la loi morale. Il ne rend compte, en effet, ni du caractère absolu et immuable de cette loi, ni de l'obligation qu'elle impose. Qu'est-ce qui m'oblige, en effet, à rechercher ce qui me procure le plus de plaisir? La morale fondée sur l'intérêt n'est pas évidemment celle dont j'entends la voix au fond de ma conscience.

2º *Utilitarisme inductif de Stuart Mill.*

Exposé. Stuart Mill (Anglais, 1806-1873) appartient à l'école associationiste. Il explique la formation de nos idées morales, par une induction

purement expérimentale. D'après les théories des associationistes, nous regardons comme des principes universels les rapports que nous expérimentons souvent, et nous leur attribuons le caractère d'une absolue nécessité. Or, cela posé, à mesure que nous voyons les avantages sans nombre que nous procure la société de nos semblables, l'expérience nous montre que le bien des autres est généralement le nôtre. Nous associons, dans nos idées, notre bien à celui d'autrui, et nous éprouvons par suite un plaisir spécial à procurer le bien général. Le bonheur général devient donc pour nous un but, que nous regardons comme excellent. Nous nous le commandons à nous-même dans nos actions, d'autant que nous craignons les sanctions extérieures que la société attache aux actes qui vont contre le bien général. Ainsi se forme en nous le sentiment de l'obligation morale.

C'est de la même manière que nous attribuons à la vertu un caractère moral, parce que l'expérience nous montre que la vertu est ordinairement unie au bonheur ; nous associons donc la vertu à notre bonheur, et bientôt, par suite de cette association, nous mettons notre bonheur à pratiquer la vertu. C'est de la même façon que l'avare finit par aimer l'argent pour l'argent, bien qu'en lui-même l'argent n'ait de valeur qu'à cause des biens qu'il nous procure. Le bonheur universel devient donc la fin et le critérium des actions morales. Ce bonheur se résout en deux éléments : la quantité du plaisir, dont Bentham s'est exclusivement occupé, et sa qualité, qui se rattache à l'idéal que nous nous formons de la dignité de volonté à laquelle nous devons aspirer. Du reste, le critérium qui décide de la valeur des plaisirs se trouve dans l'estime de l'universalité ou, en cas de dissidence, de la majorité des hommes.

C'est par des associations semblables, que nous attachons l'idée de sanction subséquente à la notion d'obligation morale. — Stuart Mill, *L'Utilitarisme; Logique* (trad. fr.).

Réfutation. La théorie de Stuart Mill ne repose sur aucun fondement sérieux et détruit la notion même de la loi morale.

1° Elle n'est pas fondée, car l'expérience seule est incapable d'expliquer la formation en nous des premiers principes et de justifier le caractère de nécessité avec lequel ils nous apparaissent. Il n'y a que l'évidence de ces principes qui puisse les manifester à la raison. 2° Cette théorie détruit la loi morale. Elle n'admet pas, en effet, de libre arbitre réel ; or, sans libre arbitre, pas de responsabilité, ni de loi morale. En outre, suivant Stuart Mill, cette loi est le résultat d'associations illusoires et qui ont un caractère purement subjectif : c'est une illusion d'affirmer que la loi morale est nécessaire et absolue ; c'est une illusion d'affirmer que le bien des autres est toujours notre bien ; c'est une illusion de croire qu'il y a obligation de tendre au bien idéal ; c'est une illusion de penser qu'il est juste qu'une sanction s'attache à la pratique du vice ou de la vertu. Stuart Mill croit que le sentiment de l'obligation morale tend à disparaître, avec la crainte de la sanction, par l'effet du progrès de la civilisation et de l'éducation, pour faire place à une poursuite du bien moral, c'est-à-dire du bonheur de tous, où la crainte n'aura aucune part. « Grâce aux progrès de l'éducation, dit-il (*L'Utilitarisme*, ch. iii), le sentiment de solidarité avec nos semblables (ainsi qu'on ne saurait nier que le Christ l'a entendu) sera aussi profondément enraciné dans notre caractère, et aussi complètement devenu partie de notre nature, que l'est l'horreur du crime chez la plupart des jeunes gens bien élevés. » (Cité par Guyau, *La Morale anglaise contemporaine*, p. 101.) Si ce système était vrai, en montrant dans tous les éléments qui concourent à nous donner l'idée du bien moral et du devoir envers nos semblables des illusions qui résultent de notre état mental, il amènerait tous les hommes, non seulement à dépouiller la morale du caractère obligatoire qui est de son essence, mais encore à la traiter comme une chimère sans objet réel. Ce serait la destruction de toute la morale.

3° *Morale évolutionniste de Herbert Spencer.*

Exposé. Herbert Spencer (Anglais, 1820-1903) donne à la morale le même but que les utilitaristes; mais, au lieu d'expliquer la formation des principes du devoir par une induction comme Stuart Mill, il les attribue à une déduction. Selon lui, les lois de la pensée sont produites par les lois de l'évolution, qui sont les lois du monde extérieur. Il admet donc que les lois de la morale, comme en général celles de la pensée, sont déduites des lois du monde. — Herbert Spencer, *The data of Ethics;* traduit en français sous le titre : *Les bases de la morale évolutionniste.*

Réfutation. Cette théorie n'est point du tout prouvée, et détruit, elle aussi, la morale. — 1° Elle n'est pas prouvée. En effet, elle s'appuie sur la théorie de l'évolution; or l'évolutionnisme n'est qu'une hypothèse quand on l'applique au monde, et c'est une erreur quand on l'applique à l'homme et qu'on explique notre raison par un simple développement de nos sensations. 2° La théorie évolutionniste de Spencer détruit la morale; car elle a tous les inconvénients de l'utilitarisme : elle nie le libre arbitre, sans lequel la morale ne peut exister; elle fait consister le bien, non dans une perfection obligatoire et d'ordre supérieur, mais dans la réalisation de la plus grande somme possible de plaisir. En outre, comme la théorie de Stuart Mill, elle réduit tous les caractères de la loi morale à des illusions psychologiques, qui, pour être produites avec le concours du monde extérieur et de l'hérédité, n'en sont pas moins des chimères, dont chacun a le droit et le devoir de secouer le joug. — Pour plus de détails, voir article Evolution (Doctrine morale de l'), t. I, 1792-1811.

4° *Morale des positivistes français.*

Exposé. L'école anglaise, dit A. Fouillée (*Critique des systèmes de morale contemporaine*, liv. II, chap. i), ne partage pas la défiance du positivisme français à l'égard de la psychologie; elle s'est attachée surtout à montrer l'évolution psychologique de nos sentiments, d'abord égoïstes, puis altruistes, sous l'influence du milieu social, des lois sociales, de l'éducation sociale. L'école française, s'attachant de préférence à la physiologie, montre les origines même de l'altruisme dans notre organisation physique.

Littré (1801-1884) et les positivistes français distinguent deux espèces de sentiments altruistes, qui nous inclinent vers les autres. En outre, la plupart des partisans de ce système en reconnaissent une troisième classe, celle des sentiments désintéressés, qui s'appliquent à de pures idées : l'amour du vrai, du beau, du juste, etc. Or, poursuivent-ils, ce sont ces trois espèces de sentiments qui constituent nos dispositions morales. Les deux premières classes ont une origine physiologique et tiennent à deux besoins de l'être vivant. En effet, il faut d'abord que l'être vivant se conserve et pour cela qu'il se nourrisse; de là les instincts de conservation et de la nutrition, qui, en se compliquant, prennent toutes les formes de l'amour de soi. Il faut, en second lieu, que l'être vivant produise d'autres êtres vivants qui perpétuent son espèce; de là un autre instinct, non moins inhérent à l'organisme, le besoin d'engendrer et les penchants sexuels. En se transformant, cet instinct donnerait naissance aux sentiments altruistes les plus généreux et les plus élevés. — Comment se fait

ce développement? — Par l'action du cerveau. — Pourquoi les sentiments altruistes sont-ils regardés comme plus moraux et plus élevés que l'égoïsme? — La biologie nous fournit la réponse; car elle considère comme inférieur ce qui est plus simple ou primordial. C'est pourquoi les sentiments altruistes prennent, de plus en plus, un rang élevé dans l'estime des hommes et l'on tend à une universelle fraternité.

Pour les sentiments désintéressés du vrai et du juste, ils ne sont que des applications des lois de la logique à nos actions. La base de nos raisonnements, c'est le principe d'identité, qui s'impose à nous comme nécessaire; la base de la justice, c'est le même principe d'égalité, ou de dédommagement à établir entre les personnes. « Au fond, pour citer Littré, la justice a le même principe que la science; seulement celle-ci est restée dans le domaine objectif, tandis que l'autre est entrée dans le domaine des actes moraux. Quand nous obéissons à la justice, nous obéissons à des convictions très semblables à celles que nous impose la vue d'une vérité. Des deux côtés, l'assentiment est commandé : ici il s'appelle démonstration, là il s'appelle devoir.» — « Le devoir, remarque A. Fouillée (*ibid.*), est donc pour Littré une inclination intellectuelle; par elle, aux inclinations sensibles de l'égoïsme et de l'altruisme, s'ajoute ce caractère impératif, qui est le propre de la vérité logique. Ainsi s'achève la morale positiviste : partie de la physiologie, elle aboutit à la logique; la nécessité physique de la nutrition et de la génération est au commencement, la nécessité rationnelle de la démonstration est à la fin. » — Au dire de ses partisans, cette théorie serait démontrée par l'histoire. L'évolution de l'humanité aurait commencé par une période industrielle à sentiments égoïstes, à la suite de laquelle aurait paru une période morale à sentiments altruistes, et nous verrions naître, au temps présent, une période intellectuelle où la science renouvellerait l'industrie et éclairerait la morale. Le système serait confirmé également par la physiologie cérébrale; cette science établirait que le siège de tous ces sentiments est au même lieu du cerveau; d'où il résulterait que ces sentiments se perfectionnent tous en même temps. — COMTE, *Cours de philosophie positive*, Paris, 1830-1842 (6 vol.; plusieurs fois réédités); LITTRÉ, *La science au point de vue philosophique*; TAINE, *Les philosophes français au* XIX*e siècle*.

Réfutation. Cette théorie n'est pas prouvée; elle n'explique pas les caractères de la loi morale, et enfin elle supprime la notion même du devoir.

1° Les preuves de la théorie positiviste se réduisent en réalité à la négation tout à fait gratuite des principes spiritualistes. Elles pourraient se résumer ainsi : Il n'y a pas d'âme, ni d'entendement en nous; donc c'est dans la physiologie et l'action du cerveau qu'il faut chercher les sources de la morale. 2° En outre, cette théorie n'explique pas les caractères de la morale. Elle n'explique pas, en particulier, l'obligation, le devoir : ramener les règles de la justice aux règles de la logique, c'est supposer que le devoir ne nous oblige pas plus que les lois spéculatives de l'esprit; or celles-ci sont des règles que l'intelligence suit fatalement dans ses opérations; non des lois que notre volonté libre peut suivre ou ne pas suivre, et dont l'observation ou la violation nous rend bons et dignes d'éloge, ou mauvais et dignes de blâme. 3° Enfin cette théorie détruit la morale, puisqu'elle nie le libre arbitre et supprime réellement toute loi morale, pour y substituer des inclinations physiologiques ou logiques. — Voir ABBÉ DE BROGLIE, *Le positivisme et la science expérimentale;* CARO, *Littré et le positivisme;* GRUBER, *S. J.*, *Auguste Comte, sa vie, sa doctrine; Le positivisme, depuis Comte jusqu'à nos jours.*

5° *Morale indépendante.*

Exposé. On a appelé plus particulièrement de ce nom un système très répandu et qui a compté VACHEROT (1809-1897), avec beaucoup d'autres écrivains, parmi ses partisans. Nous l'avons rangé parmi les théories purement expérimentales, parce qu'il ne veut s'appuyer que sur l'observation des faits de conscience.

Les partisans de ce système prétendent dégager la morale et la rendre indépendante des conceptions matérialistes, comme des conceptions religieuses et métaphysiques. Seul dans la nature, dit Mme COIGNET (*La Morale indépendante*), l'homme est libre, et seul il a conscience de sa liberté. Or la liberté consciente d'elle-même, telle est la source initiale d'une série de phénomènes qui prendront le nom de *moraux* et qui constitueront, pour l'homme, une sphère d'activité inconnue au reste de la nature.

La personne humaine, la personne libre, responsable et obligée au respect, la personne respectable, tel est le fondement de la morale, pris tout entier dans la réalité. En se saisissant lui-même en tant que cause, en se connaissant comme tel, l'homme revêt dans la nature une dignité et une grandeur unique, il ne peut plus servir de moyen. — La morale constitue donc l'inviolabilité de la personne humaine; elle constitue le droit individuel... Or le droit implique le devoir, comme une autre face de la liberté; le droit, en effet, étant inviolable de sa nature, implique l'obligation du respect de cette inviolabilité. Il n'y a donc pas plus de droit sans devoir que de devoir sans droit, et si nous posons l'antériorité de l'un par rapport à l'autre, c'est au point de vue de la raison pure, non pas au point de vue du fait.

La liberté n'étant pas la réalisation de l'ordre, mais l'ordre étant le respect de la liberté, il se trouve que la liberté est cause et fin d'elle-même et agent de sa propre fin... Les facultés de l'intelligence et les instincts de la nature ne sont ni moraux, ni immoraux en eux-mêmes, mais ils deviennent tels par l'intervention d'un élément nouveau : l'intervention de la conscience, qui est la perception expérimentale d'un but supérieur à celui de l'instinct, et par l'intervention de la volonté, qui nous dirige vers ce but ou nous en éloigne. La question se pose donc expérimentalement dans la conscience, où la volonté la résout, et ces deux phases de la vie intérieure déterminent le degré de moralité de l'individu.

Le mobile moral est puisé dans la liberté même qui, en constituant la dignité de l'individu, implique le respect de cette dignité; il a pour fin la justice. Le mobile moral se présente à nous sous la forme d'une obligation absolue, dégagée de toute considération personnelle et conséquemment de toute idée de jouissance, une obligation indépendante des conditions extérieures de lieu et de temps, aussi bien que de toute convenance particulière.

Les fins morales sont désintéressées, parce que, même en glorifiant la personne humaine, c'est la vérité pure et la justice parfaite qu'elles ont pour objet

La justice, pour les partisans de ce système, n'a rien d'ontologique; elle ne se rattache ni à un principe premier, ni à un être créateur; elle a son fondement dans l'homme. La liberté constitue l'individualité humaine, le droit et l'obligation, l'égalité des droits et la mutualité des obligations. Or la justice, c'est le droit reconnu, c'est le devoir accompli dans l'homme et dans le milieu de l'activité humaine, et nous l'élevons à l'idéal en y joignant la conception d'absolu.

Chaque victoire de la liberté est une réalisation de

la justice. Son expression la plus élémentaire, c'est l'équité, la liberté se respectant elle-même et respectant autrui sous la garantie juridique, commandement impérieux qui n'a pas de mesure, n'admet pas de plus et de moins, est absolu de sa nature et rigoureusement exigible. Ce commandement est le fondement de toute morale individuelle ou collective; il précède toutes les autres vertus, il en est la base ; toutefois, ce qui le distingue du commandement métaphysique, c'est qu'il ne vient pas du dehors.

La liberté, « en créant le droit et l'obligation individuels, suppose l'identité de tous les droits parmi les membres de la race humaine et la mutualité de toutes les obligations. L'égalité, le droit commun est donc le premier principe de la morale, et la mutualité du respect en est la première expression. La société comme l'individu se constitue sur cette base, et la contrainte juridique vient confirmer dans la loi l'affirmation primitive de la conscience ».

Un second degré de la justice, c'est le dévouement, qui consiste, non seulement à reconnaître le droit, mais à le faire prévaloir, en réparant les inégalités que la nature et le hasard produisent. « C'est en son nom que le fort aide le faible, que le riche partage avec le pauvre, que l'audacieux soutient le timide, que l'homme défend la femme, et il se présente si bien à la conscience sous la forme de l'obligation que, d'une part, il interdit l'orgueil à celui qui donne, et, de l'autre, il sauve de l'abaissement celui qui reçoit, tous deux ne faisant que satisfaire, dans des positions diverses, à une loi commune, la justice... Il y a donc des devoirs de dévouement qui, sans être passibles de contrainte, sont néanmoins des devoirs, et dont l'infraction entraînerait la honte et le remords. » Le dévouement peut aller jusqu'à l'héroïsme, mais « l'héroïsme n'a aucune garantie extérieure, parce qu'il dépasse la vertu de ceux qui le jugent ». La morale sociale doit faire pratiquer l'équité, elle doit faire respecter tous les droits. « Dans un second degré, le commandement moral se rapporte aux institutions et s'attache à supprimer les privilèges de classes, les monopoles, les hiérarchies factices, les démarcations imaginaires, et à mettre à la portée de tous certains biens, qui, en suivant le cours naturel des choses, seraient l'apanage exclusif de quelques-uns : l'instruction élémentaire, la science, la propriété, le crédit, etc. Il consiste à établir de plus en plus l'égalité des conditions sociales. Rousseau a dit : « L'homme est né libre, et partout il est dans les fers. » Renversant la formule de Rousseau, nous dirons : « L'homme naît enchaîné, et doit se rendre libre. »

« La morale apparaît donc dans la nature comme un principe indépendant... Quant à son origine, elle nous échappe, comme toutes les origines de la science. »

Telle est la théorie de la *morale indépendante*. Nous avons transcrit textuellement les formules dont se servent ses représentants ; car il est difficile de les remplacer, sans s'exposer à les interpréter mal.

Réfutation. Ce qui fait l'essence de cette théorie, ce ne sont pas les devoirs qu'elle impose, mais plutôt la prétention qu'elle a de les imposer sans recourir à aucun principe métaphysique. Or : 1° cette prétention est mal fondée; 2° elle entraîne la mutilation de la morale, soit dans ses applications, soit dans ses principes.

1° Cette prétention est mal fondée. Ce système dit que la conscience affirme la loi morale. Nous le disons aussi, mais là n'est pas la question. Il s'agit de savoir de quel droit la loi morale s'impose, pourquoi elle a ce caractère de loi immuable, absolue, qui oblige, et entraînant à sa suite une sanction. Les moralistes indépendants ne veulent pas répondre à cette question. S'ensuit-il qu'il n'y a pas de réponse à donner? Ils croient le montrer d'une certaine manière, en démolissant les solutions des spiritualistes catholiques et celles des matérialistes. Nous sommes d'accord avec eux pour affirmer que la morale matérialiste sacrifie le droit à la force ; mais, quant à la morale catholique, les reproches qu'ils lui adressent sont absolument immérités. Ils représentent notre Dieu comme un tyran qui nous ôte la liberté et commande impérieusement et arbitrairement, sans tenir compte de notre personnalité et de notre raison. Mais la morale catholique enseigne tout le contraire. Notre liberté, notre conscience, notre sens moral, c'est Dieu qui les a mis dans notre nature. C'est par la voix intérieure de notre raison et de notre conscience que Dieu nous manifeste la loi naturelle et cette loi n'est pas arbitraire, elle est fondée sur la nature des choses. Quant aux lois positives, pourquoi Dieu n'aurait-il pas le droit de nous en imposer ? Vu surtout qu'il ne le fait qu'en vue de notre plus grand bien. En dehors de cette critique injuste de la morale catholique, nous ne voyons pas de preuves de la morale indépendante. Pour l'établir, il ne suffit pas de dire que la liberté est un fait, aussi bien que la conscience morale, il faudrait en outre montrer que ce sont des dons que nous n'avons pas reçus de Dieu, il faudrait prouver l'athéisme (voir l'art. Dieu, pour les preuves de son existence), car si Dieu existe, c'est de lui que viennent la liberté et la loi morale, comme nous l'avons démontré plus haut. Enfin, sous prétexte de faire abstraction de toute métaphysique, la morale indépendante ne fait que recourir à une foule de pétitions de principes et de confusions. — Signalons-en quelques-unes. — Le libre arbitre est un fait; oui, mais le droit que nous avons qu'on le respecte est très différent de ce fait ; or la morale indépendante confond ces deux choses. — Pourquoi la liberté de l'homme est-elle un plus grand bien que la nécessité qui se manifeste non seulement dans le monde physique, mais encore dans nos raisonnements? — Pourquoi ce bien, qui tout à l'heure était un fait réalisé, devient-il un idéal dont il faut poursuivre la réalisation, et qui, par conséquent, n'est plus un fait, mais un devenir d'ordre métaphysique? — Pourquoi est-il moral de donner à nos semblables ce qu'ils n'ont pas et de faire disparaître ainsi certaines inégalités? — Si notre volonté est supposée indépendante de toute autorité, elle est à elle-même sa propre règle, et tout acte libre qu'elle fait est essentiellement bon. Agir contre la voix de la conscience sera même pour elle agir plus parfaitement que de lui obéir, puisque ce sera faire plus complètement acte d'indépendance. Toute obligation est essentiellement une loi, or l'homme ne peut par lui-même s'imposer une loi véritable, car chaque fois qu'il le voudra, c'est-à-dire quand il agira contre cette prétendue loi, il la détruira par le fait même.

2° Ce système mutile la morale.

Il la mutile dans ses applications ; car il supprime une partie de nos devoirs : tous ceux que nous avons envers Dieu, d'abord, puis un certain nombre de ceux que nous avons envers nous-mêmes ou envers notre prochain; car plusieurs de ces derniers devoirs ne rentrent pas dans l'exercice d'un droit. Indiquons quelques exemples. Les enfants ont-ils des devoirs spéciaux envers leurs parents? La propriété doit-elle être respectée ? Oui, d'après la morale ; non, d'après le principe d'égalité des moralistes indépendants. Du reste, si l'on prenait réellement pour point de départ de la morale le respect de la liberté considérée comme fait psychologique, c'est-à-dire

comme faculté du libre arbitre, il ne resterait à peu près aucune obligation. Supposons, en effet, pour un instant, que l'exercice du libre arbitre soit le seul bien moral, dès lors tout ce que nous ferons librement sera bien. Il n'y aura plus, par conséquent, de mal moral ni de péché, car il n'y a péché que quand le libre arbitre s'exerce. La société aura, en outre, le devoir de laisser à chacun la liberté de faire tout ce qu'il lui plaira. Les partisans de la morale indépendante protesteraient contre des conséquences aussi immorales. La base de leur théorie, ce n'est pas, en effet, le fait du libre arbitre, mais une liberté, c'est-à-dire une perfection idéale qui fera la dignité de l'homme. Mais alors, qu'ils ne disent pas que la liberté dont ils parlent est un fait.

Ce système mutile aussi la morale dans ses principes et ses éléments constitutifs. — Il lui ôte son immutabilité, en plaçant son fondement ou bien dans un fait essentiellement contingent, le libre arbitre, ou bien dans un idéal dont la détermination est laissée au caprice de chacun, du moment qu'on n'en cherche pas la base dans un principe de raison. — Il supprime l'obligation, car, si c'est nous-mêmes qui nous commandons à nous-mêmes, nous sommes libres de ne pas nous commander, et nous avons le droit de ne pas nous obéir. On dira sans doute que ce serait manquer à ce que nous devons à notre dignité ; mais pour prouver qu'il y a en cela un mal moral, il faudrait chercher en dehors du moi humain le fondement de la loi qui nous oblige, de cette loi que la conscience peut manifester, mais non créer. — Le système mutile la sanction, ou plutôt il la supprime, car il la réduit au remords et à l'estime ou au blâme de nos semblables ; or, nous avons vu que les arrêts de ce double tribunal de la conscience et de l'opinion manquent d'équité et qu'une bonne partie des actions morales leur échappent. — Enfin, en privant la morale d'un fondement rationnel placé au-dessus des volontés des hommes, ce système tend à sacrifier le bien et l'équité à l'arbitraire, même le plus injuste, quand cet arbitraire est imposé comme un bien par la volonté des masses qui font l'opinion et les lois. La morale indépendante se rapproche donc du positivisme, elle va comme lui à substituer la force brutale au droit.

6° *Morale dite scientifique*, *fondée sur la sociologie*.

L'enseignement de cette morale a revêtu deux formes principales :

a) Vient d'abord une forme qu'on peut appeler timide. C'est la morale de la *Solidarité* représentée notamment par H. Marion, *De la solidarité morale*, Paris, 1880, et Léon Bourgeois, *Solidarité*, Paris, 1896. — Cf. L. Roure, *Anarchie morale et crise sociale*, p. 125-129.

b) Puis vient une forme extrême, qui s'inspire plus particulièrement de M. Durkheim : Cela est moral, qui est pratiqué par la société. De cette école, M. Albert Bayet est l'enfant terrible.

Donnons la parole à M. L. Roure, *Etudes*, t. CIII, p. 101, 5 avril 1905 :

Exposé. — « M. Albert Bayet (*La morale scientifique*. Essai sur les applications morales des sciences sociologiques, Paris, 1905) donne une idée du parfait gâchis où mène la méconnaissance de la métaphysique. L'auteur s'empêtre dans des difficultés de mots, de définitions, d'appellations. Faut-il dire *science des mœurs*, ou *sciences morales*, ou *art moral pratique?* La *science des mœurs*, qui fait partie de la sociologie, en est-elle distincte? Tout ce formalisme est à la fois lamentable et risible chez un écrivain qui affecte des allures révolutionnaires. Au surplus, il se met très docilement à l'école de MM. Durkheim et Lévy-Brühl : il ne se sépare de celui-ci qu'avec timidité. Quant aux travaux de Tarde, ils sont « nettement antiscientifiques ». Ainsi la sociologie, qui date d'hier, de l'aveu de M. Bayet, et qui est déjà divisée contre elle-même, est la base sur laquelle on veut bâtir la morale. La nouvelle morale s'occupera beaucoup de réformes économiques, de caisses d'épargne, de mutualités. Et la vie intérieure! Souci d'esprits délicats, répond M. Bayet avec quelque dédain. Les consciences s'habitueront peu à peu à s'en passer. Les groupes sociaux, qui gagneront en force heureuse aux progrès de l'art rationnel modifiant la réalité collective, gagneront encore à son abstention dans la vie intérieure, au libre essor des parties, des affections, des énergies et des fantaisies individuelles. »

Suivons la même école dans la voie des réalisations. De nouveau, L. Roure, *Etudes*, t. CXV, p. 248-250, 20 avril 1908 :

« Faut-il combattre le suicide? Faut-il favoriser le suicide? Pareille question, dit M. Albert Bayet (*L'idée de Bien*. Essai sur le principe de l'art moral rationnel, Paris, 1908), est prématurée. Présentement, les doctrines les plus diverses règnent au sujet du suicide, Laquelle l'emportera? Nous l'ignorons. Demain (c'est-à-dire d'ici un siècle ou deux), le suicide sera-t-il loué? Sera-t-il blâmé? Sera-t-il considéré comme un acte indifférent? Les données nous manquent pour porter là-dessus un jugement solide. Donc « l'art moral rationnel » ne peut présentement qu'enregistrer le fait du suicide. Il ignore s'il est un bien ou un mal.

« En effet, le bien est en chaque pays, à chaque instant, ce que les consciences collectives jugent, implicitement ou explicitement, être bon. » Or il arrive souvent, dit M. Bayet, que ces jugements se contrarient.

« Et il nous ouvre cette perspective charmante. Qui sait si demain voler et assassiner ne sera pas un bien? « La réalité d'une idée de bien se mesure à sa puissance active. Et l'idée véritable est celle qui, consciente ou non, est impliquée dans l'activité des groupes. Or les groupes de voleurs dépensent leur activité à voler, les groupes d'assassins à assassiner. Qu'un grand nombre de voleurs et d'assassins aient des scrupules, des remords, c'est fort possible et c'est tout naturel : la morale commune pèse de tout son poids sur leur morale professionnelle, et peut fort bien les faire hésiter. Mais la preuve qu'en fin de compte la morale professionnelle est la plus forte, c'est qu'en fait ils volent et ils assassinent [1]. »

« Nous avons voulu citer textuellement. La conclusion logique est : le jour où la moitié des hommes plus un volera ou assassinera, ce jour-là voler et assassiner sera un bien. L'idée morale (traduisez : l'idée jugée bonne) naît à chaque instant, dans la mesure où elle commence à animer la conscience d'un groupe. « Le bien est aujourd'hui ce que les consciences jugent être bon; il sera demain ce qu'elles voudront; et les jugements de demain pourront être la contradiction des jugements d'aujourd'hui. » N'oublions pas que « juger bon » est synonyme de « prendre comme principe d'action ».

« Il ne s'agit d'ailleurs, en aucun cas, de louer ou de blâmer, de récompenser ou de punir. Le juge, le praticien n'ont qu'à prononcer sur des faits, ou sur ce fait : quelle est la *viabilité* de cette idée de bien?

1. « Est-ce le commentaire de ce que M. Bayet avait écrit dans ses *Leçons de morale* à l'usage des écoles primaires (collection A. Aulard) : « Les bonnes actions sont celles qui nous sont *utiles* »? Il ajoute : « c'est-à-dire celles qui nous rendent vraiment heureux ». Cela ne monte pas très haut, dans une morale qu'on déclare « laïque et positive ». (Note de L. Roure.)

Ce principe d'action ou cette opinion a-t-elle chance de l'emporter dans l'avenir? Si oui, qu'il lui prête les mains. Si non, qu'il s'y oppose. Mais évidemment, l'art moral rationnel doit renoncer à la chimère d'un bien absolu. Il ne peut que constater l'état présent de *biens* particuliers. »

Réfutation. — « On serait presque tenté de savoir gré à M. Albert Bayet de sa franchise, si l'on ne savait que, de nos jours, les doctrines les plus anarchiques risquent de faire des recrues et de passer dans les faits ou dans les lois. Il y a trois ans, M. A. Bayet avait donné les lignes de son programme révolutionnaire, dans son livre : *La morale scientifique.* Aujourd'hui il pousse son attaque contre la morale traditionnelle. Mieux vaudrait dire qu'il s'en prend à toute idée morale. La statistique remplace la morale. Le praticien suppute le nombre des faits humains qui se produisent, et, selon le caractère dominant soit d'aujourd'hui, soit de demain, il prononce que ceci est bien, que cela est mal, il favorise ou réprime.

« Voilà bien la *brutalité* du suffrage universel. Que disons-nous : brutalité? L'homme descend au-dessous de la brute. Au moins celle-ci a-t-elle l'instinct de la conservation individuelle et le souci de l'espèce. Le praticien, art nouveau, ignore si cela est viable, partant si cela est un bien. C'est le triomphe du nombre, de ce qui s'additionne quantitativement. Si la multitude des écus va dans les coffres de tel accapareur, respect au financier ; c'est le bien ! Honte aux gens simples qui se sont laissé dépouiller de leur argent : là est le mal. Justification cynique de la force.

« C'est en ces débauches de négations que tombent ceux qui renient et l'antique morale et le spiritualisme traditionnel, qui excluent de l'homme ce qui fait l'homme, sa raison, sa liberté, sa vie spirituelle et immortelle. »

Voir encore Dr J. Grasset, *La morale scientifique et la morale de l'Evangile, devant la sociologie. Etudes,* t. CXVII, p. 433-454, 20 nov. 1908.

II° Systèmes de morale qui se rattachent au subjectivisme de Kant.

Ces systèmes sont nombreux ; outre le système de Kant lui-même, qui admet l'existence de l'absolu et, pour parler avec lui, du *noumène* objet de la raison, nous signalerons le Criticisme de Renouvier, qui ne s'appuie que sur les phénomènes contingents, et l'immoralisme de Nietzsche, lointaine et suprême perversion du subjectivisme kantien.

1° *Morale kantienne.*— Kant, de Kœnigsberg, 1724-1800.

Exposé. La raison spéculative et la raison pratique sont des facultés distinctes : l'une trace les règles qui dirigent l'esprit dans le domaine de la science, elle est incapable de produire la certitude; l'autre intime les préceptes que la volonté doit suivre pour atteindre sa fin. Or il y a deux espèces de commandements que la raison pratique peut faire : les uns sous condition : ce sont des impératifs hypothétiques; tels sont tous les commandements intéressés, qui reviennent à dire : « Si tu veux atteindre telle fin, prends tel moyen » ; les autres sans condition : ce sont des impératifs catégoriques; tel est le devoir, car il s'impose non comme un moyen, mais comme une fin en soi, qui a une valeur absolue. Il n'y a qu'une chose qui ait ainsi une valeur absolue, c'est la bonne volonté, qui, étant libre, ne doit rien qu'à elle-même, et étant raisonnable, se trouve d'accord avec toutes les volontés raisonnables et libres comme elle. C'est donc la volonté libre et raisonnable qui est l'objet de la loi morale. « Tu dois vouloir être libre et raisonnable », voilà la *loi*. La liberté se propose donc comme fin à la liberté. C'est ce qui fait l'*autonomie* de la loi. De là découle cette formule de la loi morale : « Agis de telle sorte que tu traites toujours la volonté libre et raisonnable, c'est-à-dire l'humanité, en toi et en autrui, comme une fin et non comme un moyen. » Ou cette autre : « Agis de telle sorte que la raison de ton action puisse être érigée en une loi universelle. »

Réfutation. Nous avons exposé très sommairement la morale de Kant, sur laquelle on trouvera des données beaucoup plus précises à l'article Criticisme kantien. Nous nous contenterons donc de montrer ici la fausseté des principales assertions dans lesquelles Kant s'est mis en contradiction avec la morale traditionnelle des philosophes catholiques.

Kant admet que la raison théorique ne peut donner la certitude et que la raison pratique la donne. On ne voit pas de fondement plausible à cette différence : si la raison pratique nous donne la certitude des principes de la morale, la raison théorique doit nous donner aussi la certitude des principes spéculatifs; par conséquent, elle démontre les vérités qui regardent les fondements de la morale et dont Kant fait des postulats.

Kant fait du principe de la loi morale une forme purement subjective de l'entendement; la loi s'affirme, selon lui, indépendamment de toute connaissance expérimentale et de toute notion spéculative. Or on ne voit pas qu'une forme purement subjective de l'entendement, si impérativement qu'elle s'affirme, puisse donner la certitude que la morale oblige; car la question n'est pas de savoir si le devoir s'affirme, mais s'il s'affirme légitimement et s'il est fondé en raison.

Toutes les preuves par lesquelles nous avons démontré comment nous connaissons la loi morale, et quel en est le fondement, réfutent la théorie de Kant, et enfin une partie des difficultés que nous avons opposées aux partisans de la morale indépendante, peuvent être faites à Kant.

2° *Morale criticiste de* Renouvier (Français, 1815-1903).

Nous emprunterons l'exposé de ce système et sa réfutation à L. Roure, *Doctrines et problèmes,* Ire partie, ch. iv, p. 124-152, Paris, Retaux, 1900.

«... L'ordre moral ou la loi morale ne se comprennent pas sans la liberté, sans l'immortalité de l'âme, sans l'existence de la divinité. Liberté, immortalité, existence de Dieu, autant de postulats de l'ordre moral. Comme chez Kant, la raison pratique va relever ce que la raison théorique a mis à terre.

1) « Le premier postulat est facile à saisir. « Si la loi morale nous oblige et si nous tenons que nous sommes obligés, nous devons nous estimer libres de nous conformer ou non à cette loi de nos actes »... Cette liberté, rétablie comme postulat, n'est évidemment, comme l'ordre moral tout entier, que probable et conjecturale. Mais cette liberté qui nous est rendue, est-ce la réalité de la liberté, ou en est-ce seulement la persuasion subjective? M. Renouvier répond nettement : « Le postulat de la liberté comme *réelle*... n'est pas réclamé pour l'existence de la morale... Ce qui est indispensable à la morale... c'est le fait de la liberté *apparente* et crue pratiquement... La moralité étant essentiellement subjective ou du ressort de la conscience dans l'homme..., il ne faut pas s'étonner si la liberté qu'elle implique est de la même nature. » (*Science de la morale,* I, p. 7-9). Je me *crois* libre, cela suffit à la morale.

2) « La doctrine sur l'immortalité ne présente guère plus de précision et d'assurance. On rappelle d'abord que l'harmonie entre le bonheur et la vertu n'est pas réalisée ici-bas ; d'où nécessité, ou mieux

postulat d'une autre vie. Mais cette harmonie, dit M. Renouvier, n'est pas exigée à titre de justice, ou de conformité à l'ordre essentiel des choses. « Le refus du postulat emporte cet aveu qu'il peut exister une antinomie entre la loi du devoir et la loi naturelle de la recherche du bonheur. De là un affaiblissement du sentiment de l'obligation et de l'empire de la raison pratique. » C'est comme « *un postulat des passions*, nécessaire pour les légitimer et les faire entrer dans la science ». (*Science de la morale*, t. I, p. 175-177)... Quant au mode de l'immortalité, M. Renouvier s'en met peu en peine. A cet égard, l'argumentation de la doctrine criticiste, dit-il, « est toute morale ; elle ne souffre pas qu'on mène ses conclusions à dépasser ses prémisses ; elle ignore le mode et les moyens de l'immortalité personnelle ; tous lui sont bons, les intermittences, la palingénésie à longs intervalles, la continuité physiologique latente, la vie poursuivie ou renouvelée avec des sens nouveaux, sous des formes actuellement insensibles, etc., etc. Les hypothèses les plus étonnantes ne lui répugnent pas plus que les plus banales, parce qu'elle n'en embrasse aucune, faute d'apercevoir des motifs suffisants pour se décider en faveur de quelqu'une... En elle-même, en sa qualité de doctrine rationnelle morale, elle réclame l'immortalité comme condition d'ordre des phénomènes humains au jugement de la conscience. C'est là son postulat, qui ne sort pas des termes généraux » (*La Critique philosophique*, 1873, t. I, p. 178). On touche ici du doigt un des vices de la méthode morale : le vague de ses conclusions... L'immortalité *personnelle* est elle-même étrangement compromise dans une doctrine qui admet le phénoménisme. Qu'y devient en effet, le *moi ?* C'est une série, une chaine de représentations qui se déroulent, un « mobile assemblage » de phénomènes (le mot est de M. Renouvier) qui se succèdent comme les tableaux instantanés d'une scène de théâtre ou les figures changeantes d'un kaléidoscope. De fond commun où s'impriment ces représentations, où prennent corps ces phénomènes, il ne saurait être question. « La loi que les doctrines substantialistes appellent identité personnelle et permanence du moi, déclare-t-on, est la représentation même, en tant que divisée, unie et ordonnée selon la durée. » (*Essais*, 2e essai, t. I, p. 115.) L'esprit est « un théâtre de phénomènes » ; ou mieux « il est *la loi* elle-même, par laquelle sont représentés en une conscience les phénomènes que l'harmonie préétablie réunit dans l'œuvre d'une organisation individuelle » (*La nouvelle Monadologie*, pp. 96-97). Il n'y a plus de *facultés*. Le mot lui-même est proscrit. Il rappellerait toujours la doctrine de la substance et des modalistes, plutôt que la coordination des phénomènes à l'aide des catégories d'acte et de puissance. Un terme général, celui de *fonction* (au sens mathématique), en tient suffisamment lieu. La volonté devient « l'ensemble des rapports de vouloir ; la mémoire, l'ensemble des rapports de souvenir ; la conscience, le rapport commun des phénomènes dans l'homme »...

3) « Après la liberté, dit M. Renouvier, après la vie future, qui sont des conséquences inductives de la croyance à la loi morale, vient le postulat de la divinité, motivé dans notre conscience par le besoin logique d'une garantie supérieure et universelle de l'ordre moral, des fins morales du monde. » Quel est le rôle, quelle est la nature de ce Dieu ? Kant en faisait un justicier, chargé de sanctionner par la récompense l'accomplissement de l'ordre, par le châtiment sa violation. Cette conception, sans doute, est trop anthropomorphique pour M. Renouvier... Qu'on presse sa pensée, qu'on lui demande plus que des mots vides, on arrive à ceci : Dieu est un devenir, c'est le bien que nous accomplissons et qui tend à former un ordre parfait. Dieu n'est pas « une nature éternelle et nécessaire ». — « Nous sommes des consciences, il est la conscience » (*Nouvelle Monadologie*, pp. 459-463)... Ni l'éternité, ni l'immutabilité dans la perfection ne sauraient convenir à Dieu. « L'éternité phénoménale du monde se trouvant exclue de nos spéculations par le principe de contradiction, ce qu'on appelait en théologie la *nature divine*, et qui renfermait les infinis, les contradictoires, doit en être bannie également. Il est clair... que si la conscience, la personnalité et la vie appartiennent à Dieu... la succession et les autres relations doivent entrer dans la pensée divine ; car la pensée n'atteint que le relatif. Il faut donc convenir que les idées appartenant à la vie divine... sont... *semblables à des phénomènes*. Par conséquent, la vie divine, pas plus que le monde phénoménal, ne peut logiquement s'étendre dans une éternité antécédente » (*Les principes de la nature*, t. II, pp. 337-339)... A l'égard de Dieu, le criticisme ne nous reconnaît aucun devoir, et il ne faut pas s'en étonner... Le principe de causalité, réduit à une succession... dépourvu du caractère de force transitive, n'entraine point (de) subordination... Aussi est-il naturel que (M. Renouvier) condamne l'adoration et la soumission. L'adoration n'est-elle pas l'hommage de la créature qui déclare tenir tout de son Créateur ? Et dans la doctrine criticiste, on ne peut dire que l'homme soit redevable de quelque bien à Dieu ; le phénomène humain vient après le phénomène divin, c'est tout ; l'être n'a pas été, à proprement parler, communiqué de l'un à l'autre. M. Renouvier consacre douze cents pages à nous entretenir de la *science de la morale*. Il y traite par le menu des devoirs des hommes entre eux et des hommes envers eux-mêmes. Droit de propriété, impôt progressif, assurances sur la vie et contre les accidents, duel, régime cellulaire, tout est passé en revue. Il disserte subtilement pour faire taire ses scrupules à se nourrir de la chair des animaux : n'ont-ils pas une sorte de moi qui s'oppose à ce que nous en fassions des moyens ?... Mais quand il s'agit de Dieu, on ne se demande plus si l'on n'aurait pas vis-à-vis de lui quelque devoir à remplir. On lui concède l'existence, et quelle existence ? Cela suffit ; à ce prix, on se tient quitte à son égard. C'est là qu'en arrive une doctrine qui fait de Dieu un postulat, un appendice de la moralité, un président honoraire du monde des consciences phénoménales !... »

Réfutation. — « L'absence de la divinité et de ses droits souverains se fait sentir dans toute la morale M. Renouvier. L'homme s'y meut comme un être qui ne reconnaît nul pouvoir au-dessus de sa tête. S'il trouve trop pesant le poids de l'adversité, pourquoi ne chercherait-il pas une délivrance dans la mort ? En vain lui objectera-t-on que la résignation, l'effort moral sont chose meilleure. « Ce jugement, répond M. Renouvier, n'aura jamais une valeur absolue pour l'agent, et demeurera subordonné à ses sentiments, puisqu'il rapporte tous les biens possibles à lui. » (*Science de la morale*, t. I, p. 32.) Le domaine divin supprimé, la vie cesse d'être un poste dont Dieu seul a le droit de nous relever...

« Ce qui est plus grave encore, c'est le doute que le criticisme laisse planer sur l'ordre moral tout entier. Selon le criticisme, la science morale ne comporte que des « éléments probables ». Au sentiment moral, quelque objet réel répond-il ? Existe-t-il vraiment un ordre que nous devons garder, un bien que nous devons pratiquer ? La raison pratique ne fournit là-dessus que des « hypothèses vraisemblables. » — « Il en est... de l'obligation du devoir, ce

qu'il en est de la liberté ;... la conscience prouve pour elle-même et croit sans pouvoir jamais donner à son jugement une certitude qui la surpasserait elle-même. » (*Science de la morale*, t. I, p. 28.) En d'autres termes, le devoir est simplement affaire de foi, affaire de sentiment aveugle, affaire de conjecture. Que peut un tel devoir aux prises avec la passion ? »

3° *Immoralisme de Nietzsche.*

Dans les voies d'un subjectivisme radical, mais avec une extrême indépendance, Frédéric NIETZSCHE (Allemand, 1844-1900) poursuivait l'évolution du rationalisme germanique, et créait un système — si l'on ose appeler de ce nom la chimère où il jetait pêle-mêle les négations de tout ce que renfermaient d'éléments viables les doctrines préexistantes. La seule idée positive qui surnage est l'idolâtrie du moi, hypertrophié jusqu'à la démence. Le nihilisme moral auquel aboutit Nietzsche paraîtrait devoir être classé parmi les accidents individuels plutôt que parmi les doctrines philosophiques, si l'esprit d'où il procède n'avait exercé sur les générations qui ont connu Nietzsche, ou qui l'ont lu, une influence dont les faits témoignent.

Dans le document publié en novembre 1914, sous ce titre : *Réponse de l'Université catholique de Paris au manifeste des représentants de la science et de l'art allemand,* on lit, vers la fin :

La philosophie allemande, avec son subjectivisme de fond, avec son idéalisme transcendantal, avec son dédain des données de sens commun, avec ses cloisons étanches entre le monde du phénomène et celui de la pensée, entre le monde de la raison et celui de la morale ou de la religion, n'a-t-elle pas préparé le terrain aux prétentions les plus extravagantes d'hommes qui, pleins de confiance en leur propre esprit et se tenant eux-mêmes pour des êtres supérieurs, se sont cru le droit de s'élever au-dessus des règles communes, ou de les faire plier à leur fantaisie ?

Kant n'a-t-il pas posé en principe que chacun doit agir de telle sorte que ses actes puissent être érigés en règle universelle, laissant à la conscience individuelle le soin de juger si la condition est remplie ?

Hegel n'a-t-il pas affirmé l'équivalence ou l'identité du fait et du droit ?

Nietzsche, quelques réserves qu'il ait faites sur la culture allemande, n'a-t-il pas, par sa théorie du surhomme, préconisé, avec un cynisme brutal, le droit de la force ? Le matérialisme sans vergogne du monisme évolutionniste, le panthéisme latent ou explicite des philosophes idéalistes et des théoriciens subjectivistes de la religion, au service l'un et l'autre de l'orgueil germanique, n'ont-ils pas concouru à présenter dans l'Allemand le type le mieux réussi de l'espèce humaine, devant qui tous les autres n'ont qu'à s'incliner, le type en qui le divin a trouvé sa plus haute réalisation ?

Produits eux-mêmes du tempérament intellectuel et moral des Allemands, tel que l'ont fait les quatre siècles écoulés depuis la Réforme protestante, ces principes ont à leur tour fortifié les tendances de ce tempérament, et leur influence s'est, plus ou moins, étendue à tous. (*Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, 25 nov. 1914, p. 192.)

Sans renouveler les confrontations et les constatations que ces graves paroles supposent, nous devons donner ici une esquisse des idées de Fr. Nietzsche.

Exposé. Préludant à ses grandes manifestations par le volume intitulé *Gaie science* (1882), qui renferme, selon ses expressions, « cent indices de l'approche de quelque chose d'incomparable », il avait immolé l'idée de Dieu :

Où est Dieu ? Je veux vous le dire ! *Nous l'avons tué*, vous et moi ! Nous tous nous sommes ses meurtriers ! Mais comment avons-nous fait cela ? Comment avons-nous pu boire l'Océan ? Qui nous a donné l'éponge avec laquelle nous avons effacé tout l'horizon ? Qu'avons-nous fait en détachant cette terre de son soleil ? Où va-t-elle maintenant ? Où allons-nous ? Loin de tous les soleils ?... N'errons-nous pas à travers un néant infini ? Ne sentons-nous pas le souffle de l'immensité vide ? Ne fait-il pas plus froid ? La nuit ne se fait-elle pas toujours plus noire ?... Dieu est mort ! Dieu restera mort ! Et nous l'avons tué ! Comment nous consolerons-nous, nous les meurtriers entre tous les meurtriers ? Ce que le monde avait de plus sacré, de plus puissant, a saigné sous nos couteaux ! Qui lavera de nous la tache de sang ? Avec quelle eau nous purifierons-nous ? Quelle fête expiatoire, quels jeux sacrés nous faudra-t-il inventer ?... (Trad. LICHTENBERGER, dans *La philosophie de Nietzsche*, p. 18-19.)

Au cours des années suivantes, il formulait sa morale aristocratique du *Surhomme* (*Uebermensch*) dans le livre apocalyptique intitulé : *Ainsi parlait Zarathoustra.* Détachons quelques lignes du morceau intitulé : *De la canaille.*

La vie est une source de joie, mais partout où la canaille vient boire, toutes les fontaines sont empoisonnées.

J'aime tout ce qui est propre ; mais je ne puis voir les gueules grimaçantes et la joie des gens impurs.

Ils ont jeté leur regard au fond du puits, maintenant leur sourire odieux se reflète au fond du puits et me regarde.

Ils ont empoisonné par leur concupiscence l'eau sainte ; et en appelant joie leurs rêves malpropres, ils ont empoisonné même le langage.

La flamme s'indigne lorsqu'ils mettent au feu leur cœur humide ; l'esprit lui-même bouillonne et fume quand la canaille s'approche du feu.

Le fruit devient douceâtre et blet dans leurs mains ; leur regard évente et dessèche l'arbre fruitier.

Et plus d'un de ceux qui se détournèrent de la vie ne s'est détourné que de la canaille ; il ne voulait point partager avec la canaille l'eau, la flamme et le fruit.

Et plus d'un s'en fut au désert et y souffrit la soif parmi les bêtes sauvages, pour ne point s'asseoir autour de la citerne en compagnie de chameliers malpropres.

Et plus d'un, qui arrivait en exterminateur et en coup de grêle pour les champs de blé, voulait seulement pousser son pied dans la gueule de la canaille, afin de lui boucher le gosier.

Et ce n'est point là le morceau qui me fut le plus dur à avaler : la conviction que la vie elle-même a besoin d'inimitié, de trépas et de croix de martyrs.

Mais j'ai demandé un jour, et j'étouffai presque de ma question : Comment ? La vie aurait-elle *besoin* de la canaille ?

Les fontaines empoisonnées, les feux puants, les rêves souillés et les vers dans le pain de la vie sont-ils nécessaires ?

. . . .

Que m'est-il donc arrivé ? Comment me suis-je délivré du dégoût ? Qui a rajeuni mes yeux ? Comment me suis-je envolé vers les hauteurs où il n'y a plus de canaille assise à la fontaine ?

Mon dégoût lui-même m'a-t-il créé des ailes et les forces qui présentaient les sources ? En vérité, j'ai dû voler au plus haut pour retrouver la fontaine de la joie !

Oh ! je l'ai trouvée, mes frères ! Ici, au plus haut, jaillit pour moi la fontaine de la joie. Et il y a une vie où l'on s'abreuve sans la canaille.

. . . .

Jetez donc vos purs regards dans la source de ma joie, amis ! Comment s'en troublerait-elle ? Elle vous sourira avec sa pureté.

Nous bâtirons notre nid sur l'arbre de l'avenir ; des aigles nous apporteront la nourriture, dans leurs becs, à nous autres solitaires !

En vérité, ce ne seront point des nourritures que les impurs pourront partager ! Car les impurs s'imagineraient dévorer du feu et se brûler la gueule !

En vérité, ici nous ne préparons point de demeures pour les impurs. Notre bonheur semblerait glacial à leur corps et à leur esprit !

Et nous voulons vivre au-dessus d'eux comme des vents forts, voisins des aigles, voisins du soleil : ainsi vivent les vents forts.

Et, semblable au vent, je soufflerai un jour parmi

eux, à leur esprit je couperai la respiration, avec mon esprit : ainsi le veut mon avenir.

En vérité, Zarathoustra est un vent fort pour tous les bas-fonds ; et il donne ce conseil à ses ennemis et à tout ce qui crache et vomit : « Gardez-vous de cracher *contre* le vent ! »

Ainsi parlait Zarathoustra.

(*Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 6 ; trad. Henri ALBERT.)

Ici, nous céderons la parole à un critique écrivant quelques mois seulement avant la mort de Nietzsche, M. Léonce DE GRANDMAISON, *La religion de l'égoïsme. — Etude sur Frédéric Nietzsche. Etudes*, t. LXXXI, p. 798-817, 20 déc. 1899.

« Le titre du livre et le nom du héros nous transportent dans l'Iran antique : Zarathoustra — c'est notre Zoroastre — est un sage qui s'est convaincu, par l'examen de l'univers et de l'homme actuel, et de la vanité de toute religion, et de l'impuissance de l'homme tel qu'il est à rendre sa vie meilleure. Retiré sur une montagne solitaire, il a vu, au cours de dix fécondes années, que l'homme seul, mais l'homme pleinement développé, le *Surhomme*, était la fleur et « la raison d'être de la terre ». Un impérieux besoin le saisit alors de faire part aux autres de la découverte, de leur apprendre à reviser la « table des valeurs » que la peur et la médiocrité ont dressée pour les actions humaines, et il descend dans la plaine. Ses enseignements, ses luttes contre tous les restes des croyances « idéalistes » et « pessimistes », les épreuves qui lui viennent de l'insuffisance de ses auditeurs et de sa pitié pour eux, tel est le sujet de ce poème, qu'on regarde justement comme l'œuvre capitale de Nietzsche.

« Ecrit d'un accent sibyllin, obscur par profusion d'images, *Ainsi parla Zarathoustra* déconcerte, même en pages choisies, les esprits accoutumés à la clarté, à la mesure de nos poètes français. Mais il n'est que juste d'y reconnaître des beautés de premier ordre, de celles qu'on admire dans les *Paroles d'un croyant*, j'allais dire : dans la *Divine Comédie*... qu'on en juge (IIe partie, 1 ; *ibid.*, 9). — Nietzsche ne s'en tint pas à la forme poétique ; en deux écrits d'une forme plus abstraite, *Par delà le bien et le mal* et *La Généalogie de la morale*, il donna, de son Zarathoustra, une sorte de commentaire philosophique. Le poète avait jeté dans les abîmes, en inspiré, en prophète, avec des imprécations passionnées, l'antique *table des valeurs*, celle du bien en soi et des morales objectives ; le philosophe en retrouve les débris et s'acharne à les réduire en poussière. Pour lui, non seulement les échappées furtives vers la foi chrétienne, non seulement la foi scientifique des « soi-disant esprits libres », mais l'attitude expectante elle-même des positivistes les plus abstinents, témoigne d'un reste inavoué « d'une foi en la valeur *métaphysique*, une valeur en soi de la vérité », puisque aussi bien s'abstenir de prononcer sur la vérité objective d'un Au-delà, c'est lui reconnaître « le droit à l'existence ».

C'est toujours une *croyance métaphysique*, sur laquelle est fondée notre foi dans la science ; nous aussi les penseurs d'aujourd'hui, les athées, les antimétaphysiciens, nous aussi nous empruntons cette foi qui nous anime à cet incendie qu'une croyance plusieurs fois millénaire a allumé, à cette foi chrétienne (qui fut aussi la foi de Platon) que Dieu est la Vérité et que la vérité est *divine*... Pour ce rôle (d'antagoniste naturel de l'idéal ascétique de la foi chrétienne), la science n'est pas assez autonome ; elle a besoin elle-même, à tous égards, d'une valeur idéale, d'une puissance créatrice de valeurs qu'elle puisse *servir* et qui lui donne la foi en elle-même. . — La science et l'idéal ascétique se tiennent tous deux sur un seul et même terrain, ... dans une foi commune que la vérité est inestimable, incritiquable... *Toute* science (et non pas seulement l'astronomie, sur l'influence humiliante et déprimante de laquelle Kant nous a laissé ce remarquable aveu : « Elle anéantit mon importance »), toute science naturelle ou *contre nature* — j'appelle ainsi la critique de la raison par elle-même — travaille aujourd'hui à détruire en l'homme l'antique respect de soi... Est-ce là, en réalité, travailler contre l'idéal ascétique ?... » (*La Généalogie de la morale*, XXIV-XXV (1883). Trad. LICHTENBERGER.)

« Et les kantistes, les positivistes de toute nuance, les agnostiques « qui adorent comme Dieu le *point d'interrogation lui-même* », sont impitoyablement flagellés. Et il faut avouer que cette intransigeante logique n'a pas tort sur tous les points...

« Cependant, à l'exception de quelques esprits plus clairvoyants, Taine par exemple et Brandes, le public prêtait peu d'attention aux violences calculées de Nietzsche ; les uns le tenant pour un mystificateur, les autres pour un anarchiste de l'ordre intellectuel. Toujours plus aigri, usé dans l'instrument surmené de ses facultés supérieures, le malheureux philosophe s'enfonçait de plus en plus dans sa tristesse sauvage et son orgueil. Il se plaignait avec amertume de la « conspiration du silence » qu'on faisait autour de ses œuvres, et accablait l'empire allemand, la culture allemande, la musique allemande elle-même, de ses traits les plus cruels, de ses épigrammes les plus venimeuses...

« Le silence des critiques n'était pas la pire souffrance de Nietzsche : le vide se faisait autour de lui ; déconcertés par ses bizarreries, incapables de le suivre dans ses constants voyages, ses amis se refroidirent ou s'en allèrent. Sa sœur, qui fut constamment sa confidente et son meilleur appui, qui s'est, depuis, constituée sa garde-malade et son biographe le plus détaillé, Mme Foerster Nietzsche, dut suivre son mari en Amérique. Dès lors, le « Moi » du solitaire, privé de ce « troisième » sans lequel « la convention de Il et Moi est insupportable », de cet « ami » dont « le désir même est notre révélation », s'exalta de plus en plus : il cria sa haine à toutes les croyances que ses attaques avaient laissées debout. Ses derniers livres : *Le Crépuscule des idoles, L'Antichrétien*, sont les plus violents... Une heure vint — fin 1888 — où l'imagination surchauffée du poète confina aux hallucinations. Il se compare à Jésus-Christ, se proclame comme lui Sauveur et méconnu comme lui. Il achève, en la renversant, l'œuvre de son devancier, l'évangile du Surhomme abroge l'autre, et c'est pour l'avoir prêché que Zarathoustra est persécuté. L'autobiographie écrite en 1888 est intitulée *Ecce homo*... La folie était proche, l'abîme s'ouvrait : Frédéric Nietzsche y sombra, à Turin, dans les premiers jours de janvier 1889. »

Réfutation. — « Certes, le système philosophique... ne ralliera pas, sauf une vogue passagère, beaucoup d'esprits. Mais... l'esprit de Nietzsche, cet esprit d'indépendance absolue du moi, cette conception de la vie qui mesure toute valeur réelle au degré d'expansion de la personne humaine (je devrais dire : de l'animal humain), cet esprit pourra vivre encore pour la perversion de beaucoup, alors que l'ensemble du système aura passé dans l'histoire de la philosophie.

« Or il n'est pas d'antithèse plus radicale à la conception chrétienne du monde, il n'est pas de position qui trouble plus violemment l'équilibre premier des choses. Elle délivre l'autonomie kantienne de la raison, aussi bien du fantôme de la « chose en soi » que de la sujétion, rétablie obliquement, à un devoir, à une moralité, à un Dieu. Son optimisme absolu, matériel, brutal, en fait (quoi qu'il en soit des intentions personnelles de Nietzsche) la justification, l'apothéose des instincts à l'encontre de toute règle. Son hymne — celui qu'elle chante pratiquement et logiquement aux oreilles de ceux qu'elle séduit — est le hennissement de la nature débridée, car

« Le *moi*, l'être le plus loyal, parle du corps, et veut encore le corps, même quand il rêve et s'exalte en voletant de ses ailes brisées.

« Il apprend à parler toujours plus loyalement, ce *moi*, et plus il apprend, plus il trouve de mots pour louer le corps de la terre.

« Mon *moi* m'a enseigné une nouvelle fierté, je l'enseigne aux hommes : ne plus cacher sa tête dans le sable des choses célestes, mais la porter fièrement, une tête terrestre qui crée le sens de la terre. » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, I, 6; coll. I, 24 ; III, 10, etc.)

« Et qu'on n'objecte pas la « propreté intellec-lectuelle », la sincérité, le renoncement même et l'auto-suppression des mauvais penchants, qui doivent suivre, d'après Nietzsche, l'adoption de cette conception du monde. De quel droit, au nom de quel critère décidera-t-on, quand on proclame le corps règle unique et fin en soi, que telle vilenie et telle bassesse, que telle dégénérescence et telle névrose, sont contraires à la destinée du Surhomme ? Qu'en sait-on ? Sur quel fondement objectif l'affirme-t-on ? En vérité, il faudrait, pour railler cette nouvelle « métaphysique » l'ironie amère de Zarathoustra.

« Mais ce ne sont pas ces conséquences seules qui condamnent la thèse fondamentale de Nietzsche. Cette thèse, dans ce que j'appellerai son corps, est celle du déterminisme absolu de l'univers ; ensoleillé par le postulat du progrès humain par la volonté, progrès d'ailleurs rigoureusement limité dans la vie présente et mesuré par les exigences « du corps et de la terre ». Se charge qui pourra de concilier cet effort volontaire de l'homme pour se dépasser avec le fatal et nécessaire retour des choses : si le *Surhomme* est un anneau de la chaîne éternelle, il viendra donc, et puérile est la tentative que nous ferons pour hâter son heure... — La philosophie de Nietzsche, dans sa partie générale et négative, le *Retour éternel*, n'est en somme que la plus poétique, mais encore la plus logique conclusion de la doctrine matérialiste. Quant à l'autre, la théorie du *Surhomme*, ou bien elle n'est que la transcription symbolique du progrès aveugle de l'univers, et c'est alors le transformisme moniste ; ou bien vraiment (et tout semble favoriser cette interprétation) Zarathoustra enseigne que l'homme peut, par un libre effort de volonté, introduire dans l'univers un nouvel élément de perfection et de beauté, en le forçant à produire le *Surhomme*. Une fois entré dans le cycle des choses, le Surhomme y aura éternellement sa place, et la vie humaine vaudra d'être vécue. Que ce soit là un rêve, en contradiction avec le reste de la conception déterministe du monde, c'est ce qu'il est aisé de voir; mais c'est aussi, je crois bien, une justification, aux yeux de Nietzsche, de toute sa philosophie, où se trouve introduit ainsi une sorte d'idéal et un aiguillon vers le mieux. Tant il est vrai que l'*idéalisme* trouve toujours quelque fissure pour se glisser dans les systèmes les plus obstinément clos à l'Au-delà !

« Quoi qu'il en soit, l'esprit, l'âme de toute la doctrine nietzschéenne, c'est assurément l'égoïsme humain, « cette joie égoïste, qui se protège elle-même, comme si elle s'entourait de bois sacrés ! » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, III, II.) C'est là un principe premier que l'homme peut se formuler ainsi : Tout existe pour ta joie, pour ton rire vaillant et allègre; ton unique devoir est d'atteindre ta destinée de te dépasser en t'épanouissant dans la vie heureuse et jeune. Homme qui veux devenir Surhomme, le monde n'a de sens que par toi : toute soumission de ton *moi* à une puissance quelconque, au ciel ou sur la terre, est une déchéance et un crime. Vis aux dépens du troupeau humain : c'est un fumier où ta fleur doit plonger sa racine, en le méprisant. Loin de toi toute pitié, toute compassion : « Dieu est mort ; c'est sa pitié pour les hommes qui a tué Dieu. » (*Ainsi parlait Zarathoustra*, II, 3.) Revise en ce sens toute la vieille « table des valeurs », ou plutôt brise-la, et fais-en une nouvelle, dont tu sais toi-même la mesure.

« Eh bien ! cette religion de l'égoïsme n'est pas seulement dangereuse et coupable, elle est fausse. Son idole ne tient pas debout.

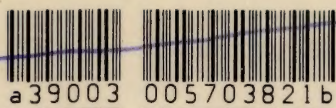
« L'homme est un être dépendant, c'est un fait. Il dépend de moins que lui, car il se heurte, se meurtrit, et parfois se brise, quelle que soit sa vigueur de volonté; à un inexorable *autre chose* contre lequel il est impuissant. Un peu d'usure, une légère déviation dans les cellules cérébrales d'un Frédéric Nietzsche, et « en voilà pour jamais ». L'homme dépend de ses égaux par l'éducation, par la vie sociale, par l'énorme et complexe réseau de relations humaines où il est enserré... L'homme, enfin, ne s'explique pas tout seul. Ce n'est pas seulement, comme semble le croire Nietzsche, un instinct d'esclave qui le courbe devant un autre, c'est la connaissance, aussi confuse qu'on voudra, mais enfin certaine, de sa dépendance physique et morale... »

Conclusion générale. — L'impuissance de toutes les théories que nous avons parcourues, à expliquer l'existence, la nature et les fondements de la loi morale, peut servir de contre épreuve à la vérité de la doctrine traditionnelle défendue par les philosophes catholiques.

Bibliographie générale. — Saint Thomas d'Aquin, Ia IIae., q. 18-20; 90-94 ; Suarez, *De legibus*, surtout l. II, Ed. Paris, 1856, t. V; Taparelli d'Azeglio, *Saggio teoretico di diritto naturale*, Palerme, 1840-3, trad. en français; M. d'Hulst, *Conférences de Notre-Dame*, années 1891 et suivantes : *Les fondements de la moralité* ; E. Janvier, *Conférences de Notre-Dame*, année 1909 : *La Loi;* L. Roure, *Doctrines et problèmes*, Paris, 1900; *Anarchie morale et crise sociale*, Paris, 1903 ; articles et bulletins dispersés dans les *Etudes*, au cours des vingt dernières années ; A. Farges, *La liberté et le devoir, fondements de la morale, et critique des systèmes de morale contemporaine*, Paris, 1902 ; L. Désers, curé de Saint-Vincent de Paul, *Les morales d'aujourd'hui et la morale chrétienne*, Paris, 1907. [Divers :] *Etudes sur la philosophie morale au XIXe siècle :* Leçons professées à l'école des hautes études sociales, Paris, 1904. — Pour le détail de la bibliographie, consulter le précieux répertoire de A. de la Barre, *La morale, d'après saint Thomas d'Aquin et des théologiens scolastiques*, Memento théorique et guide bibliographique, Paris, Beauchesne, 1911.

[J. M. A. Vacant.] A. d'Alès.

PARIS. — IMP. LEVÉ, 17, RUE CASSETTE. — S.


a39003 005703821b

